



COLLEGIUM DOCTORUM

Magyar református teológia

16. évfolyam
2020/1.

A Magyarországi Református Egyház
Doktorok Kollégiumának periodikája

Budapest, 2020

Collegium Doctorum
Magyar református teológia

A Magyarországi Református Egyház
Doktorok Kollégiumának periodikája



Felelős kiadó:
Galsi Árpád

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

A felelős szerkesztő munkatársa:
Iszlai Endre

Szerkesztőbizottság:
Dienes Dénes (Egyháztörténeti szekció),
Fazakas Sándor (Rendszeres teológiai szekció),
Gaál Sándor (Missziológiai szekció), Karasszon István (Ószövetségi szekció),
Kocsev Miklós (Pasztorálpszichológiai szekció),
Kovács Ábrahám (Vallástudományi szekció), Molnár Pál (Egyházjogi szekció),
Szenczi Árpád (Pedagógiai 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

♦ Hörcsik Richárd: Trianon és a Magyar Református Egyház	6
♦ Karasszon István: Himnuszok: Bevezetés egy szimpozium elé.....	29
♦ Karasszon István: A 11QPs ^a XXVI 9–15 himnusza: egy torzó a műfaj történetéből.....	35
♦ Kovács Enikő Hajnalka: Ószövetségi himnusz: A 8. zsoltár	43
♦ Koltai Kornélia: Az utrechti <i>carmina gratulatoria</i> : Komáromi Csipkés György (1628–1678) nyomában	56
♦ Tóth Márta Dóra: Az Ámós-doxológiák.....	103
♦ Pecsuk Ottó: Hatalom és politika az Újszövetségben.....	110
♦ Bertha Zoltán: „Az örök Ady”	125
♦ Porkoláb András József: Hittapasztalat a reformátori teológiában	135
♦ Hős Csaba: A diakónia és a prédikáció egymásra utaltságának elemei.....	155
♦ Köbel Szilvia: Az (új) egyházügyi törvény 2019. április 15-től hatályos rendelkezései.....	161
♦ Tihanyi Miklós: Az elítéltek vallási nevelésének eredményei Magyarországon.....	179

RECENZÍÓK

♦ Máthé-Farkas Zoltán – Walton, John H.: Old Testament Theology for Christians – From Ancient Context to Enduring Belief.....	191
♦ Kókai-Nagy Viktor – Udo Schnelle: Die getrennten Wege von Römern, Juden und Christen, Religionspolitik im 1. Jahrhundert n. Chr.	199

SZERZŐK	211
---------------	-----

LECTORI SALUTEM!

A Kálvin Kiadó 2006-ban adta közre magyar nyelven annak a vitának a szerkesztett változatát, amelyet német protestáns teológusok folytattak arról a kérdésről, hogy „Milyen a jó teológia?”. Izgalmas olvasmány a különféle megközelítések egymás mellé rendelése, s a különböző tájékozódási pontok kiemelése. Hiszen ezt a kérdést újra és újra fel kell tennünk nekünk is. Nélkülözhetetlen alap-e a keresztyén hit és az egyház számára a teológia? Hogyan talál magának helyet a hit és a tudomány a teológia művelésében? Megférnek egymás mellett a komplementaritás jegyében, vagy egymás kiszorítására törekszenek? Elegendőek-e a tegnapi válaszok a mai kérdésekre?

Hosszan sorolhatnánk az érveket és az ellenérveket egyik vagy másik álláspont alátámasztására. Ehelyett jusson eszünkbe az, amit annak idején Karl Barth fogalmazott meg a jó teológia kérdésében, ami nem más, mint annak a megválaszolása, hogy mire is jó a teológia. Szerinte az, hogy a túl bonyolultnak tűnő dolgokról megmutassa, hogy nem is annyira bonyolultak, a túl egyszerűnek tűnő dolgok esetében pedig azt, hogy nem is olyan egyszerűek.

Azzal a reménységgel kívánok jó időtöltést a *Collegium Doctorum* új számának olvasásához, hogy a közölt írások ezt a funkciót igyekszenek betölteni.

Debrecen, 2020. július havában

Bölcskei Gusztáv
a Doktorok Kollégiuma elnöke

HÖRCSIK RICHÁRD

Trianon és a Magyar Református Egyház

Magyarország legújabb kori történelmének egyik legmeghatározóbb és egyben legtragikusabb eseménye az 1920-as trianoni békediktátum,¹ amely hatásában csak a magyar állam 1241-es és 1526-os pusztulásához hasonlítható. Az ezeréves Magyarország területi integritásának elvesztése mellett lakosságának harmadolása olyan *lelki sokkot* okozott, amelyet máig sem tudott kiheverni a Kárpát-medence magyarsága. Mindezt tovább mélyítette az a tény, hogy az új államalakulatok fennhatósága alá került nemzetrészek, amelyek a korábbi többséghez tartoztak, hirtelen kisebbségi sorba kényszerültek.

A Trianon-sokk következményei a reformátusokra nézve

A trianoni békediktátum azonban nemcsak a magyar nemzetet, hanem a magyar református egyházat is szétdarabolta. Az öt református egyházkerületből négy részben, az erdélyi pedig teljes egészében idegen uralom alá került. Összességében a magyar református egyház 2073 gyülekezetének közel a fele, 1012 lett a trianoni döntés kárvallottja.

A XX. századi református egyház tagjai ezzel a tragikus ténnyel szembe-sülve nemcsak részesei lettek, hanem többszörösen is elszenvedőivé váltak az egész Kárpát-medencei magyarságot ért szomorú tragédiának.

Egyrészt *a református egyház alkotmányos fejlődése szakadt meg*, amit az 1881-es debreceni Zsinat teremtett meg hosszú történelmi fejlődés eredményeképpen, a szétagoltsággal folyamatosan küszködő Kárpát-medencei reformátusság szervezeti egységét létrehozva. Most, negyven év után ismét

¹ ROMSICS: A Trianoni békeszerződés; DOBÓ: A Trianoni Békediktátum.

visszakerültek a korábbi állapotba, ezzel előre vetítve az egyház politikai és gazdasági érdekérvényesítésének meggyengülését. Megmutatkozott ez az elcsatolt részek új államalakulataival folytatott szélmalomharcban, az anyaországban pedig – az elcsatolások miatti számbeli fölényükből adódóan – a katolikus egyháznak az államélet területén való térnyerésében.²

Másodszor – az előbb vázolt egységesítési folyamat eredményeképpen is a dualizmusban kialakult – *anyagi biztonság jelentős visszaesése* főleg a környező országokba került egyházközségek zavartalan működését nehezítette meg, és tette kilátástalanná például a nyugdíjas lelkészek és özvegyek jövőjét, valamint megtépázta az egyház gazdálkodásának az alapjait.

Harmadszor pedig *veszélybe került a református egyház autonómiájának bázisát adó egységes iskolarendszere is*, amire évszázadokon keresztül büszkén tekintettek, s most a széttagoeltság helyzetében bizonytalanná vált egységes szempontok szerinti működtetésük. Erre utal az 1920. szeptember 28–30-án összeült Zsinat megállapítása, miszerint: „református iskolaügyünk fogvatkozásainak és anyagi romlásának szegénységünk mellett kétségtelenül a legfőbb oka az egységes szervezés hiánya”.³ Az 1921. évi Egyetemes Konvent nem véletlenül tárta fel a kialakult helyzetet, amikor ezt írják:

ez a gyászos béke nagyobb veszteséget, végzetesebb pusztulást hozott magyar református népoktatásunkra, mint az ötödfél éves háború. Virágzó népiskoláink sok száza idegen kultúra, idegen erőszak nyomása alatt sorvad. A Csonka-Magyarország területén megmaradtakat a háborút követő kettős katasztrófa [...] annyira megbénította, hogy nem tudnak magukhoz térni.⁴

Negyedszer, az I. világháborút követő összeomlás, a forradalmak és a trianoni trauma következtében előállt válságos helyzetben *felerősödtek a református egyházban a parázs alatt szunnyadó reformkísérletek és változást sürgető hangok*, amelyek együttesen veszélyeztették a református egyház megtépázott tekintélyét, és felvetették azt a kérdést: vajon tehetetlenül sodródnak az eseményekkel, vagy képesek lesznek úrra lenni a kialakult helyzeten.

Az egymás követő politikai változások felszínre hozták ugyanis az egyház életében évtizedek óta jelentkező, egyre élesebbé váló s addig megoldást nem nyert gazdasági, szervezeti és teológiai kérdéseket, problémákat, ellentéteket. „A feszültségek most elemi erővel hatottak: változást, megoldást, reformokat

² MIKLÓS: Konfliktus és szolidaritás.

³ A Magyarországi Református Egyház Budapest Székesfővárosában 1917. évi október hó 22. napján megnyílt Országos Zsinatának Naplója.

⁴ A Magyarországi Református Egyház Egyetemes Konventje, Budapesten, 1920. évi május hó 28–29. napjaiban, valamint 1921. évi június 7–9. napjain tartott üléseinek jegyzőkönyve, 58. pont.

követelve – különösen az ifjabb és alacsonyabb beosztású lelkészek, egyházi munkások magatartását motiválva, egészen a forradalmi hangvételig.”⁵

Ötödször, az elcsatolt területekre került reformátusok egy a számukra addig ismeretlen élethelyzetbe kerültek, a „*magyar vallás*” képviselői hirtelen többszörös nyomás alá kerültek.

Talán a legnehezebb volt számukra *a saját identitásuk* tisztázása: az első világháborúból vesztesen kikerülve

európai történetében először, szülőföldjén, az ősök örökségében kisebbségi sorsra jutott: otthonában idegen lett. Ebben a helyzetben szükségessé vált, hogy az új viszonyok között felmérje lehetőségeit, kialakítsa a modus vivendit mind a közéletben, mind az anyaszentegyház életében, identitása megőrzése, jövődjének kibontakoztatása... érdekében.⁶

Ehhez járult az a tény is, hogy a reformátusoknak *kétszeresen kellett elvieselniük a kisebbségi létet*. Egyrészt mint magyar anyanyelvű egyház magán hordozta az idegen hatalom által gyűlölt „*etnikai (magyar) identitást*”. Mivel a magyarok jelentős része a református egyházhoz tartozott, mindenütt beleütköztek „egy általános, részben mesterségesen fűtött, részben tömegindulatokból fakadó nacionalista-soviniszta magyarellenességbe”.⁷ Különösen Csehszlovákiában és Romániában az államigazgatás minden eszközzel próbálta ellehetetleníteni a református gyülekezetek mindennapjait, ezzel is elősegítve a magyarok tudatos asszimilációját.

Másrészt sokszor kerültek hátrányba a *református identitásuk* miatt is. Például a Román Királyság területén, ahol a hatalom külföld felé a vallásszabadság maradéktalan biztosítását ígérte, addig a gyakorlat éppen az ellenkezőjét mutatta, amit az 1928-as kultusztörvény⁸ írásba is foglalt, hogy csak az ortodox és görögkatolikus egyházat nevezi egyháznak, a többi felekezetet csupán „*kultusznak*” tekinti. A magyar egyházak, főleg a reformátusok életét ez a törvény rendkívül megnehezítette, mert a törvény előírásai rendőri ellenőrzést írtak elő a nem román egyházak minden megnyilvánulásával és rendezvényével kapcsolatban.⁹

Általánosságban tehát elmondható, hogy a hatalom az új utódállamokban változatos módon szállt szembe a református egyházakkal. Ez a feszültség Burgenlandot leszámítva nemcsak egyházszervezeti kérdésekben jelentkezett, mivel a református egyház által képviselt szellemiséghez is ellenségesen viszonyultak az utódállamok.

⁵ LADÁNYI – PAPP – TÖKÉCZKI (szerk.): Egyháztörténet 2, 126.

⁶ ESZENYEI: A Királyhágómelléki Református Egyházkerület, 77.

⁷ CSIHA: A kisebbségi sorsban élő magyar reformátusok jelene és jövője, 168.

⁸ VISKY: A magyar református egyház újjászerveződése, 58.

⁹ BÍRÓ: Kisebbségben és többségben, 329.

Féltékenyen nézték [ugyanis] a régi területi egységekre emlékeztető magyar református egyházakat, azoknak működését izolálni és leszorítani igyekeztek s népességét a csendes, helyenként az elhurcolásokkal vagy áttelepítésekkel is kapcsolatos erőszakos asszimilációnak vetették alá.

Ennek hátterében az a prekonceptió húzódott meg, mely szerint a református egyházak a magyar nacionalizmus és revizionizmus melegágyai lennének.¹⁰ Ugyanebben az időben a katolikus egyházat – feltehetően a nagyszámú nem magyar nemzetiségű római és görögkatolikus hívő miatt – kevésbé érte a nacionalizmus és a revizionizmus vádja.

Mindezt jól érzékelték itthon is a református egyház vezetői, ezért kívántak nagyobb hangsúlyt adni az elcsatolt részek reformátusaival való szorosabb kapcsolattartásnak. Éppen ezért az 1920. június 4-i trianoni békediktátum kihirdetése után először összeülő szeptember 28–30-i zsinat harminctagú külügyi bizottságot választott, elsősorban az elszakított területek református egyházaival való összeköttetés megtartására.¹¹

Összességében a világháború elvesztése 1918 őszére önmagában nem jelentett nagy meglepetést a magyar reformátusság számára, de – mint minden Kárpát-medencei magyarra – az ezt követő események, az ország összeomlása, a forradalmak, a vörösteror, az ország széthullása, feldarabolása, vagyis a területi integritásának elvesztése sokszerűen hatott rá, és ez *a református egyház szervezetének összeomlásához vezetett*. Az 1917-ben hat évre megnyílt Zsinat például 1918. október 2-án alig egyórás ülést tartott, hogy az egyházi törvények szerint „*ne veszítsük el a zsinat folytatásának a lehetőségét*”.¹²

E történelmi mélypontra, a tragikus katonai és politikai események ellenére, a magyar református egyház vezetői mégsem veszítették el a kilábalásba vetett hitüket. Jól jellemzik ezt a helyzetet Baltazár Dezső püspöknek az ORLE 1920. június 23-án tartott választmányi ülésen elhangzott szavai:

Szenvedtünk sokat, de sem el nem csüggedtünk, sem kétségbe nem esünk. [...] Istenbe vetjük reményünket. Az ő [sic!] törvénye szerint dolgozunk. Hazánk feltámadásának a sorsát is reá vetjük erős bízással. Az ő [sic!] nevéhez fogódzva nagy biztonsággal küzdünk, hogy magyar református egyházunk egységes teste meg ne szaggattassék; de megmaradván, legyen zsengeje a feltámadásra eljegyzett nagy Magyarországnak.¹³

¹⁰ VISKY: A magyar református egyház újjászerveződése, 72.

¹¹ A Magyarországi Református Egyház Budapest Székesfővárosában 1917. évi október hó 22. napján megnyílt Országos Zsinatának Jegyzőkönyve. Bp., 1926. 55. (133. hat.).

¹² Az I. tc., 98. § alapján.

¹³ BALTAZÁR: Elnöki megnyitó az O.R.L.E. Választmányi ülésén, 69–70, idézi CSOHÁNY: Trianon és a magyar református egyház.

A trianoni békediktátum református veszteségei

1920. június 4-én a versailles-i Kis-Trianon palotában írták alá a Magyarországgal kötött békeszerződést. Amit eddig sejteni lehetett, most a maga rideg valóságában került napvilágra. Magyarország területe – Horvátországot nem számítva – 283 ezer négyzetkilométerről 93 ezer négyzetkilométerre, lakossága 18,2 millióról 7,6 millióra, vagyis 34%-ára csökkent.

A közvélemény még az utolsó időkig reménykedett egy igazságosabb területi megosztásban, ugyanis a Tanácsköztársaság miatt a győztes hatalmak Magyarországgal egyelőre nem foglalkoztak. A háborúban vesztes államokkal, Németországgal, Ausztriával, Bulgáriával és Törökországgal már 1919-ben megtörtént a békekötés: delegációikat meghallgatták, és a területi integritásuk védelme érdekében tett kifogásaiknak részben helyt adtak. Ezért a magyar közvélemény joggal hihette, hogy a békekötés a színmagyar lakosságú területeket nem hagyja a szomszédos új országok kezén. Ezzel vigasztalták magukat és egymást, erről szóltak a református lelkészek igehirdetései, cikkeztek az egyházi újságok.¹⁴ Nem ez történt, ezért is jelentett valódi megrázókódítást a békediktátum a nemzet életében.

Ami a kálvinistákat illeti, hasonló veszteség és megrázókódítás érte közösségüket. Az 1910-i népszámlálás adatai szerint a református egyház 5 egyházkerületében összesen 2 621 329 reformátust tartottak nyilván. A trianoni döntés következtében *a magyarországi református egyház több mint 900 ezer főt veszített el*. A Dunamelléktől 32 anyaegyházközséget szakítottak el mintegy 35 ezer lélekkel, a Dunántúltól 75 anyaegyházközséget, 3 missziói és 21 leányegyházközséget 73 ezer lélekkel, a Tiszáninneni kerülettől 140 gyülekezetet 68 ezer lélekkel, a Tiszántúltól pedig 256 anya-, 9 társ-, 14 leány-, és 32 fiókegyházközséget 290 ezer lélekkel.

Egyedül az erdélyi egyházkerület nem vált csonkává, hisz az egész egyházkerület román fennhatóság alá került több mint hatszáz anyaegyházközséggel, számtalan leány- és fiókegyházközséggel, csaknem ezer szórványával s mintegy 400 ezer fős népességével.¹⁵

A háború előtt Magyarországon 2,6 millió református a teljes népesség 14,3%-át tette ki, míg az 1920. évi népszámlálás Csonka-Magyarországon 1,6 millió reformátust regisztrált, ami a népesség 21%-ára rúgott. Furcsa mód ez a lélekszámbeli csökkenés a reformátusság százalékos arányának jelentős emelkedését eredményezte, de a kortárs magyar reformátusokat mégis az nyugtalanította, hogy a római és görögkatolikus népesség aránya is emelkedett, mégpedig 66,1 %-ra az 1910. évi 60,3%-hoz képest. Joggal tartottak attól,

¹⁴ Lásd CSOHÁNY: Trianon és a magyar református egyház, 5.

¹⁵ VISKY: A magyar református egyház újjászerveződése, 56.

hogy a katolikusok az állami életben a reformátusok és általában a protestánsok rovására sokkal nagyobb befolyásra tesznek szert, mint korábban.¹⁶

Nézzük a további számokat! A lelkészek száma közel ötven százalékkal, 2063-ról 1035-re csökkent. A reformátusok 5 óvodája közül kettő, az 1753 elemi iskolájából 1117 maradt meg, ez utóbbi esetben az intézmények száma az eredeti adat 63,72%-ra zsugorodott. Megmaradt az egyetlen polgári fiúiskola, de a 9 lány polgáriból 8, három tanítóképzőből kettő, a 7 tanítónőképzőből három, a 27 gimnáziumból 18, a 6 leánygimnáziumból három maradt!

Tovább működött a reformátusok három jogakadémiája (mivel a máramaroszigeti Hódmezővásárhelyre költözött), a 4 teológiai akadémiából három, valamint a Debreceni Tudományegyetem hittudományi kara (amely intézmény állami volt ugyan, de református lelkészeket képzett).¹⁷

A trianoni döntés évszázados egyházi, felekezeti és vallási struktúrákat alakított át. Ennek következtében az ortodox és az unitárius felekezet szinte teljesen eltűnt Csonka-Magyarországról, a görögkatolikusok létszáma töredékére, az evangélikusság lélekszáma pedig a harmadára csökkent. Az igazsághoz tartozik, hogy ebben a „*felekezeti veszttségversengésben*” a reformátusok veszítettek a legkevesebb egyháztagot,¹⁸ de ez akkor senkit nem vigasztalt a református egyházban. A fájdalom érzése mindent elhomályosított: az Országos Református Lelkészegyesület lapjának vezércikke június 12-én, válaszul a trianoni tragédiára azt írta, hogy a nemzetközi becstelenség jelzője lesz a Trianon kifejezés, a franciák fiai, unokái szégyellni fogják, hogy szabad országukban ilyen történt. Anglia és Amerika, sőt Franciaország bizonyos politikusai máris látják az igazságot. A bibliai Heródes esetéhez hasonlította a szerző a trianoni békét – írja Csohány János –, amikor az Keresztelő János fejét kérte és kapta meg Heródes királytól:

a körülöttünk lappangó apró-cseprő nemzetek, kiket a történelem csak az áru-
lások és királygyilkolások krónikájából ismer: ezek az államháza terjeszkedett le-
dér asszonyok csapodárságuk jutalmául megígértették az entente-hatalmakkal

¹⁶ Az igazsághoz hozzátartozik, hogy a Csonka-Magyarország területére számított 1910. évi népesség református része 21,4% volt, míg a római és görögkatolikuságé együttesen 65%. KARNER: A felekezetek Magyarországon, 5–6.

¹⁷ LADÁNYI Sándor: A Református Egyház.

¹⁸ Az ortodox felekezet híveinek 97,9%-a az unitárius felekezetet híveinek 93%-a határokon kívül maradt (2 millió 338 ezer főről 80 ezer főre, illetve 73 ezer főről 8 ezer főre csökkent a létszámuk). A görögkatolikus felekezet híveinek 91%-a került az utódállamokhoz, itt azonban az eredeti létszámra tekintettel a csökkenés eredményeként az felekezet látható maradt, 2 millió 9 ezer főről 168 ezer főre csökkent a létszám. Forrás: KORÁNYI: Az evangélikus egyház. Megjegyzendő, hogy az unitárius felekezet tagjai magyar nemzetiségűek voltak, és a görögkatolikus egyháznak is nagy számban voltak magyar hívei, az ortodox felekezetekben azonban magyar nemzetiségű hívő ritkán fordult elő.

Magyarország fejét. Az entente-heródeseket megfogta az ígélet és idejében megjött bánatuk dacára is odaadtak bennünket a hóhérbárd alá.¹⁹

A Zsinat első intézkedései: kísérlet az egység visszaállítására

Miután napvilágra kerültek a trianoni békediktátum új határai, az elcsatolt részek egyházigazgatási szerveivel egyre nehezebbé vált a kapcsolattartás a Budapesten székelő, a református egyház legmagasabb törvényalkotó testületével, a *Zsinattal* és a legmagasabb egyházkormányzó testületével, az Egyetemes Konventtel.²⁰ Már csak azért is, mert az elcsatolt részekről a korábban megválasztott alkotó tagok a háborús állapotok miatt nem tudtak megjelenni a fővárosban. „Ez az állapot a mi egyházunkra nézve is, különösen adminisztrációnális tekintetben, nagyon sok nehézséggel jár”²¹ – kezdte a megnyitó beszédét az 1920. szeptember 28-ára összehívott Zsinaton az elnöklő Gróf Degenfeld József főgondnok, aki csak nagy nehezen tudta biztosítani a határozatképességet.

A június 4-i „trianoni döntés” után tehát közel négy hónapra ült össze az 1917 őszen megnyílt, tíz éves mandátummal rendelkező Zsinat. Nem véletlen, hogy a nemzet szétdarabolása miatt kialakult zűrzavaros helyzetre adandó válaszként is, az első és legfontosabb teendőjüknek a *református egyház egységének a megőrzését* tartották. Annyira súlyosnak látták a helyzetet, hogy a Népszövetséghez fordultak egy rövid memorandumban, hogy biztosítsák a magyar református egyház „*organikus egységét*”.²² Baltazár Dezső már korábban is levélben fordult Clark antant megbízotthoz,²³ a Zsinat elnöksége rajta keresztül szerette volna megnyerni az USA és Nagy-Britannia mint protestáns győztes hatalmak támogatását a *református egyház egységének* megmentése érdekében. Ugyanis a környező államok katonai csapatainak bevonulása óta a megszállt területek egyházközségeivel lehetetlenné vált a kapcsolattartás. Erre nagy szükség lett volna, mivel egyre több helyről értesültek a lelkesek zaklatásáról, iskolák bezárásáról vagy elvételéről. „Mindaz, ami egyházinkkal és iskoláinkkal a megszállott területeken ma történik, valóságos megtagadása azoknak a magasztos elveknek, melyeket a nemzeti és felekezeti kisebbségek

¹⁹ „Consummatum est”, 65. Idézi CSOHÁNY: Trianon és a magyar református egyház.

²⁰ BARÁTH: „Földbegyökerezés és égbe fogózás...”, 193–194.

²¹ A Magyarországi Református Egyház Budapest Székesfővárosában 1917. évi október hó 22. napján megnyílt Országos Zsinatának Jegyzőkönyve. Bp., 1926, 11.

²² A Magyarországi Református Egyház Budapest Székesfővárosában 1917. évi október hó 22. napján megnyílt Országos Zsinatának Jegyzőkönyve. Bp., 1926. 55. (133.)

²³ 1919. november 11-én. Lásd: BARÁTH: „Földbegyökerezés és égbe fogózás...”, 195., a levelet teljes terjedelmében közli a 6. mellékletben (234–236.).

védelve címén a győztes hatalmak zászlaira írtak” – tárta fel a szomorú valóságot Baltazár püspök.²⁴

Mindezek alapján kérdésesnek tartották, hogy a békeszerződésekbe felvett általános jellegű kikötések elégségesek lesznek-e az idegen fennhatóság alá jutó reformátusság kisebbségi jogainak védelmére. Joggal tartottak attól, hogy az elcsatolt területek amúgy is kisebb létszámú és szegényebb egyházrészei „az eddigi állami és felsőbb egyházi támogatás nélkül összeomlanának a rájuk nehezedő anyagi terhek miatt, s leroskadnának a tervszerűen folytatott, már javában folyó zaklatások következtében”.²⁵ Sőt, azt is szeretnék volna, hogy a békeszerződésben külön, nemzetközi garanciákkal biztosítsák a magyar református egyház korábbi szervezeti egységének fennmaradását, további szabad működését és fejlődését. Mindenesetre az „elszakított testvéreinkkel való összeköttetés” fenntartása érdekében egy 30 tagú külügyi bizottságot hoztak létre,²⁶ hogy ezzel is elősegítsék az ott élő reformátusok problémáinak minél gyorsabb orvoslását.

Az új Zsinat tehát azzal a szándékkal ült össze, hogy a megváltozott politikai és katonai helyzet ellenére, továbbra is megőrzi „rég” *alkotmányos egységét*, amit az 1881-es Alkotmányozó Debreceni Zsinat biztosított számukra. Baltazár Dezső alapvetőnek tartotta ennek az egységnek a fenntartását, mert, ahogy nyilatkozta: „nagy biztonsággal küzdünk, hogy magyar református egyházunk egységes teste meg ne szaggattassék; de megmaradván, legyen zsongéja a feltámadásra eljegyzett nagy Magyarországnak”.²⁷

Ennek az új határokon is átnyúló *református jogegység* megőrzésének nyilvánvalóan fontos politikai üzenete is volt, amit Baltazár püspök egy másik megnyilatkozásában mindenki számára egyértelművé tett: „a magyar kálvinista egyház alkotmányos életét és szervezetét megőrizni sértetlenül a legegyszerűsebb nemzeti érdek, mert a régi Magyarországból ma már nincs épségben semmi más, csak egyesegyedül az egységes és még a régi Magyarországra is teljesen kiterjedő kálvinista egyházalkotmány. Óriási fontossága volt most is annak, hogy míg a nemzetgyűlés csak a Csonka-Magyarországról jöhetett össze és választhatta képviselőit, addig a mi zsinatunkon ott voltak a régi Magyarország egész területéről a választott képviselők.”²⁸ A református egyház

²⁴ I. m., 195.

²⁵ I. m., 195.

²⁶ A Magyarországi Református Egyház Budapest Székesfővárosában 1917. évi október hó 22. napján megnyílt Országos Zsinatának Jegyzőkönyve. Bp., 1926. 55. (133.). Valamint lásd: KORMOS: A református egyház a magyar politikai életben, 277.

²⁷ BALTAZÁR Dezső: Elnöki megnyitó az O.R.L.E. Választmányi ülésén, 70., idézi CSOHÁNY: Trianon és a magyar református egyház.

²⁸ Baltazár püspök a tanügyi rendeletekről és a zsinati tagok igazolásáról, idézi CSOHÁNY: Trianon és a magyar református egyház.

„alkotmányának a sértetlensége, a magyar állam és magyar alkotmány sértetlenségének” előremutató példája lehet!²⁹

A háború utáni református egyház egységének a fenntartása a Kárpát-medencei kálvinisták számára létkérdés volt, különösen az elcsatolt területeken élő reformátusok jövőjét illetően. Hiszen ők idegen fennhatóság alá kerülve már nem kormányozhatók az anyaországban szentesített egyházi törvények szerint, mivel az utódállamok jóindulatától függ az is, hogy fennmaradhat-e a szoros egyházi jogi kapcsolat az anyaországi egyházzal.

Az egység megőrzésének volt egy nagyon gyakorlatias kényszere is, tudniillik az elszakadt területeken a lelkészek és tanítói fizetések, valamint minden más, korábban a központi költségvetésből érkező pénzek bizonytalanná váltak. Részben a háborús infláció, de főleg az idegen államigazgatási és pénzügyi rendszer tette bizonytalanná a pénzek mozgását. Az ilyen anyagi jellegű gondokról egyre több jelzés érkezett a Zsinat lelkészi elnökéhez.

Nem tudom, az állam ereje most mit enged, – kezdi jelentését Nagy Károly erdélyi püspök, – de Erdélyben most különös pénzsegélyre volna szükség. Az egész magyar kultúra az egyházak védőszárnyai alá menekül. Népünk elismerésre méltó nagy áldozatokat hoz papokért, iskolákért s bár némi segélyre is van módunk az iskolákra, papjaink egy része igen súlyos anyagi helyzetben van, mindennemű állami segítség híján.³⁰

Az elszakított református gyülekezetek és egyházmegye-törödékek a trianoni békeszerződés aláírásáig még abban reménykedtek, hogy valamilyen formában fenntartható az egyházi közigazgatás és a hivatalos kapcsolat az anyakerületekkel. A határok véglegesítése után azonban nyilvánvalóvá vált, hogy hivatalos jogi-egyházi kapcsolat nem tartható fenn, ezért a központi egyházigazgatás, a Zsinat és az Egyetemes Konvent *jurisdictió*ja 1920 közepétől kezdve gyakorlatilag megszűnt az elcsatolt részeken.

Ezért az említett Zsinat – Kun Béla előadó előterjesztésében – azonnal utasította az alkotmányügyi bizottságot, „hogy a trianoni békeszerződés folytán előállott változott egyházi viszonyok miként rendezésének kérdésével foglalkozván, a szükséghez képest teendő javaslatait terjessze annak idején a zsinat elé”.³¹

Az ügy sürgősségére tekintettel már a következő napon megszületett a döntés. A Zsinat egyrészt átruházta a saját jogalkotási határkörét az elcsatolt

²⁹ LEEL-Össy: Baltazár Dezső püspök élete és munkássága, 331.

³⁰ NAGY Károly levele Baltazár Dezsőhöz. TtREL I. 1. e) 23. d.1851/1919., idézi BARÁTH: „Földbegyökerezés és égbe fogózás...”, 194.

³¹ A Magyarországi Református Egyház Budapest Székesfővárosában 1917. évi október hó 22. napján megnyílt Országos Zsinatának Naplója. Bp., 1926, 61.

területeken élő – korábban is önálló egységben működő – erdélyi egyházkerületre. Másrészt a többi csonkán maradt négy egyházkerület számára pedig az elcsatolt részeken maradt törvényes helyetteseknek adja meg a kormányzás jogát (egyházkerületi és egyházmegyei szinten egyaránt). Az egyes egyházkerületek és egyházmegyek idegen megszállás alá került részeinek adminisztrációját tehát a rangidősebb egyházkerületi tanácsbírák és egyházmegyei gondnokok, illetve tanácsbírák végezhetik el.

A Zsinat így – a jogfolytonosság biztosítása érdekében – igyekezett megteremteni az elcsatolt részek létének egyházi kereteit. Szabad rendelkezést adott az elszakított – különböző szinten működő – egyháztesteknek, ugyanakkor nem zárta ki a joghatósági viszony fenntartását sem, hiszen ekkor még élt a remény mindenkiben, hogy mégiscsak létrejöhet a fizikai szétszakíttatás ellenére a magyar reformátusok jogegysége. Ez a hit azonban hamar szertefoszlott, mivel az új államok területén élő reformátusok politikai helyzete és életkörülményei alaposan megváltoztak, és eltértek a hazai viszonyoktól. Ráadásul mind Románia, Csehszlovákia, a Szerb–Horvát–Szlovén Királyság, de még az Osztrák Köztársaság is ellenezte mindennemű jogi kapcsolat kialakítását Magyarországgal, így a reformátusokét is, hiszen az saját integritásukat sértette. Az utódállamokba került reformátusok csakhamar szembesültek a kisebbségi lét minden nehézségével. A hatalommal folytatott folyamatos küzdelmük bátyája lett *autonómiájuk*, aminek jogi alapjait mindazonáltal mégis az egyetemes (magyar) református egység teremtette meg.

A határokon kívülre került reformátusok önállósulni kényszerültek a szó jogi és fizikai értelmében is. Ebben politikailag két veszélyes magatartás között kellett egyensúlyozniuk: egyrészt az új államhoz való túlzott alkalmazkodás, hagyományaik és a Magyarországi Református Egyházzal való kapcsolataik feladása, másfelől az irredentaként és revizionistaként való „megbélyegzés” és az illegálitásba szorulás között.³²

A Trianon utáni hazai református közállapotok³³

A világháború elvesztése és az utána következő politikai és gazdasági válság a református egyházat is új helyzet elé állította. Számukra is a legfontosabb kérdés a talpra állás, a kibontakozás lehetőségeinek keresése volt. Az egyház legfelsőbb vezetése, a Zsinat és az Egyetemes Konvent elsődlegesen a felmerült jogi és gazdasági kérdésekkel igyekezett foglalkozni, de mind-

³² VISKY: A magyar református egyház újjászerveződése, 57.

³³ A fejezet leírását LADÁNYI: A református egyház a két világháború között. A talpra állás és útkeresés évei, 130–133. alapján foglaltam össze.

ez eléggé nehézkesen történt.³⁴ Látván a dolgok lassúságát, sokszor maguk a zsinati tagok sem voltak megelégedve a testület munkájával. Jellemző eset az 1920. szeptember 28-i napirend megállapításánál a felvidéki Czinke István zsinati tag kifakadása: „Lehetetlennek tartom... hogy mi, akik megszállott területekről jöttünk ide, ismét úgy menjünk haza, hogy azoknak azt ottani gyülekezeteknek sorsáról semmiféle tanácskozás és intézkedés ne történjék...”³⁵

Az 1920-tól összeült zsinati üléseken megpróbálták sorra venni az egyház legégetőbb dolgait, mint az elcsatolt egyházak jogi helyzetének tisztázása, az egyházfenntartói alap megreformálása, a református tanügy megújítása, az egyházi díjlevél aktualizálása vagy a nyugdíjellátás reformja. Mindez azonban kevésnek bizonyult ahhoz, hogy a református egyház megújulása végre minden téren elindulhasson. Nem csoda, ha Darányi Ignác főgondnok így összegezte eddigi munkájukat: „nagy idők nagy elhatározásokat is igényelnek... meg kell látnunk az időknek a jelét, és hogy számolni kell a változott viszonyokkal, szóval struccmadár politikát az egyházzal szemben sem lehet üzni.”³⁶

Mivel a háború után egyre mélyülő társadalmi válságból a református egyház felső vezetése nem igazán talált kiutat, ezért tudtak felszínre törni az egyház életében évtizedek óta lappangó, s addig megoldást nem nyert gazdasági, szervezeti és teológiai kérdések és ellentétek. Mindenki a változások szükségességéről beszélt. A református egyház közvéleményében egyre nagyobb hangsúlyt kapott az egyház megújításának igénye.

Az 1920-as évek elején több oldalról is megindultak az egyház megújulását célzó és szolgáló kibontakozási kísérletek, melyek mozgatórugója a különböző kegyességi elvekben gyökerezett, de közös hajtóereje a magyar református egyház talpra állítása, korszerű átszervezése, reformálása volt. Közülük is kiemelkedik a Forgács Gyula péceli lelkész köré csoportosuló *Péceli Kör*, akik a 1920. augusztus 17–20. között tartott tanácskozásukon ünnepélyesen megfogadták, hogy minden erejüket egyházuk megújulásának szentelik, arra törekcsenek, hogy élő hitű egyháztageokat neveljenek munkatársul a gyülekezeti szolgálatba, s főképp, hogy a presbiterek is alkalmasak legyenek gyülekezetépítésre. Céljuk, hogy az egyházközség szűnjön meg kényszertageok tömege lenni, s válják öntudatos tageok önkéntes csatlakozásával létrejött hívó gyüle-

³⁴ Degenfeld főgondnok ezzel kapcsolatban megjegyzi: „Amint a zsinat az eddigi négy ülés alatt kevés érdemleges munkát végzett, annak is egy része olyan, amely a teljesen megváltozott viszonyok miatt nem léphetett életbe. De éppen ezen teljesen megváltozott viszonyok miatt nagyon kíváncs voltna igen sok nagy fontosságú ügynek a megoldása”. A Magyarországi Református Egyház Budapest Székesfővárosában 1917. évi október hó 22. napján megnyílt Országos Zsinatának Jegyzőkönyve. Bp., 1926, 52.

³⁵ A Magyarországi Református Egyház Budapest Székesfővárosában 1917. évi október hó 22. napján megnyílt Országos Zsinatának Naplója. Bp., 1926, 15.

³⁶ I. m., 132.

kezetté, amelynek minden tagja aláveti magát az Isten Igéje és a testi közösség fegyelmezésének. A gyülekezet tagjainak önkéntes adományából tartsa fenn magát, s ne támaszkodjék olyan anyagi erőkre, amelyek nem Krisztus evangéliumáért való felelősségből fakadnak.

1921 nyarán a Kunhegyesen tartott konferenciájukon már 134 lelkész, tanár és presbiter vett részt, ahol megfogalmazták azt a *Kunhegyesi Memorandumot*, amely számos egyházpolitikai, egyházszervezeti és teológiai javaslatot tartalmazott, egyrészt világos utat kijelölve az egyház válságból való kilábalására, másrészt megmutatva azt a hiányosságot, amit az egyház legfelsőbb testülete, a Zsinat nem végzett el!³⁷ A Memorandumot eljuttatták az éppen ülésező Zsinathoz, amely megállapította ugyan, hogy „az irat számos nagybecsű gondolatot tartalmaz, melyek komoly megszívlelésre [...] méltóak”,³⁸ de mégsem vette tárgysorozatba!

A Péceli Kör ugyan hamarosan megszűnt, de történelmi küldetését betöltötte, hiszen az első világháború utáni egyházi élet újrarendezésében jelentős szerepe volt. Lényegében ennek szellemében alakult 1921. augusztus 9-én Marosvécsen a *Vécsi Szövetség*, amely – különösen Makkai Sándor püspöksége idején (1926–1936) – az egész erdélyi egyházkerület ügyét, életét irányította.

A 20-as évek kibontakozó teológiai közgondolkodásnak is központi mozgatója volt az egyház talpra állítása és teljeskörű reformációja. Az egyik csoport egyesületi jellegű, radikális, mondhatni egyházközi, *interkonfesszionális* módszerekkel, a másik pedig erősen konfesszionális oldalról, mint a *történelmi kálvinizmus*, igyekezett elérni ugyanezt a célt.

Ez utóbbi csoport a Sebestyén Jenő által fémjelzett „történelmi kálvinizmus”-hoz volt köthető. Határozott véleménye szerint a magyar református egyház megerősítését és megmentését csak a reformátori keresztyénség szellemétől várhatják, ahogy azt a Szentírás alapján Kálvin kielemezte, majd a nagy teológusok továbbépítették, s amely szellemiség a 16. század nagy válságában megmentette az egész magyarságot. Másik meggyőződése az volt,

³⁷ A kunhegyesi konferencia megállapításai röviden a következők: a törpegyülekezetek társítása, a nagy létszámú egyházközösségeknek legfeljebb 3000 lélekszámú gyülekezetekre való tagolása; a lelkészi fizetések egységesítése; liturgiai reform; a vallásoktatás rendezése, vezérkönyvek készítése; lelkésztovábbképzés; gyülekezeti munkások képzése; zsinati ülések sűrűbb időközökben tartassanak, a Konvent helyére zsinati bizottságok kerüljenek; minden munkakör ellátására külön-külön bizottság alakuljon, a zsinati törvénykönyvben hitvallás is legyen, amelynek alapján tétessék kötelezővé a törvény megtartása; egyházi hatóságok revíziója, egyházi adózás reformja; államsegélyeket csak egyházi hatóságokon keresztül (nem közvetlenül, személyesen) lehessen elfogadni; a közalap megerősítése; egyházfegyelem.

³⁸ A Magyarországi Református Egyház Budapest Székesfővárosában 1917. évi október hó 22. napján megnyílt Országos Zsinatának Naplója. Bp., 1926, 105. (1921. szeptember 29. 195. pont)

hogy a magyar református egyház I. világháború utáni összetört állapotából csak egy út vezet ki, és ez az egyháznak a Szentírásen alapuló történeti szelleméhez való visszatérés.

A másik csoporthoz tartoztak az *interkonfesszionális, belmissziós egyesületek és egyletek*, amelyek már a századforduló táján létrejöttek, és főleg a háború és a forradalmak alatt aktivizálódtak.³⁹ Közülük is kiemelkedik a hitvallásos alapon 1921. július 11-én, egy siófoki teológuskonferencia zárónapján alakult, a Magyar Református Diákok *Soli Deo Gloria Szövetsége* (SDG), amelynek

célja olyan öntudatos és gerinces magyar társadalom nevelése, amely Jézus Krisztus elvei és mértéke, a kálvinista világnézet [...] újjáalakító ereje szerint modern világunkban is Isten dicsőségét akarja szolgálni. [...] Öntudatos nemzeti élet megteremtéséért, az anyaszentegyház erőteljes missziói lelkületének és munkájának megerősítéséért küzd, különösen a jövő nemzedék életében.

E program következetes végrehajtása során egyre szélesedett és mélyült az SDG kapcsolata a magyar társadalomért szintén felelősséget érző, átalakításáért, igazságosabbá tételéért harcot folytató erőkkal.

A 20-as évek első felében gombamód szaporodtak a különböző református egyesületek, aktivitásuk tovább színesítette az egyház életét. A Trianon utáni közegyházi életből még számtalan ilyen szervezet és más teológiai mozgalom sorolható fel, de ezek részletes tárgyalása meghaladná jelen tanulmány kereteit. Szinte mindegyik létrejöttében benne volt az a közös akarat, hogy a háború elvesztése és a trianoni békeszerződés ütötte sebeket megpróbálja begyógyítani.

Az ország feldarabolásával a református egység is megtört, az egyházi közigazgatás szétesett, a legfelsőbb vezetés tetszhalottá vált. Sem a Zsinat, sem a Konvent nem tudott időben megfelelő válaszokat adni a történelmi kihívásra. Az ütés olyan erős volt, hogy az egyházi közgondolkodásban háttérbe szorult a reformátori bibliai igeértés, helyette egyrésről az önmarcangolás, de leginkább az elszenvedett igazságtalanságra adott „álteológiai” válaszok⁴⁰ lettek uralkodóvá. A *politikai revizionizmus* mindenütt, így a református lelkészek íghirdetéseiben is hangsúlyossá lett, de nem csodálkozhatunk ezen, hiszen az egyik napról a másikra elcsatolt református gyülekezetek és családok elvesztésének a feldolgozása szinte lehetetlen volt számukra is.

Ugyanakkor a tragikus körülmények – a négyéves világháború veszteségei, a világháborúnál is több halálos áldozatot követelő „spanyolnátha”, a háborús özvegyek és árvák, a munkanélküliség, éhezés, lakásínség, a sokszor hónapo-

³⁹ Keresztyén Ifjúsági Egyesület (KIE), Magyar Evangéliumi Keresztyén Diákszövetség (MEKDSz), Bethánia Egylet stb.

⁴⁰ BÖLCSKEI: A Magyarországi Református Egyház, 23.

kig vasúti vagonokban lakó menekültáradat – között is szolgáló református lelkészek vigasztalásaikban az evangélium reménységét prédikálták a gyülekezeteknek, tartották bennük a lelket. A hit erősítése, a hazaszeretet, a magyarsághoz való hűségre buzdítás, az egyház melletti megmaradás a megszállt területeken a magyarság önazonossága megtartásának mentsvára is volt.⁴¹

Összességében tehát a trianoni tragédia teljesen váratlanul érte a református egyház felső vezetését és döntéshozói testületeit. A háború elvesztése után a trianoni békediktátum korszakhatárt hozott a magyar református egyház életében: fizikailag (a létszámbeli és területi veszteségek miatt), szervezeti és teológiai közgondolkodásában is lezárt egy hosszú korszakot. Mindez azonban lehetővé tette, hogy egy újfajta „pozitív” fejlődési pályára kerüljön, amit a különböző egyháztársadalmi mozgalmak, a lassan kibontakozó belmisszió és diakónia, valamint a teológiai megújulás segítettek elő.⁴²

Az elcsatolt területeken élő református egyházak

1920. június 4-e után a békeszerződésben meghúzott határok fizikai lezárásával *de facto* az 1881-es Debreceni Zsinat által megteremtett református egyház egysége megtört. *De jure* viszont csak később következik be a teljes elválás, attól is függően, hogy az utódállamokban – egymástól eltérő időben – mikor történik meg a „jogi bekebelezésük”. Egyházigazgatás szempontjából tovább bonyolította a helyzetet, hogy az öt egyházkerület (Dunamelléki, Dunántúli, Tiszáninneni, Tiszántúli, Erdélyi) kisebb-nagyobb eltérésekkel más-más ország fennhatósága alá került. Így az egyes egyházkerületek és megyék még tovább osztódtak vagy töredezték, egyedül az erdélyi egyházkerület maradt egyben a román fennhatóság alatt. A dunántúli egyházkerület egy része a Szerb–Horvát–Szlovén Királyságba és Ausztriába, a dunamelléki a Szerb–Horvát–Szlovén Királyságba, a tiszántúli Romániába, a tiszáninneni pedig Csehszlovákiába került át, és kezdett lassan önálló jogi egységként működni. A képlet később még bonyolultabbá válik, mert Romániában két magyar református egyházkerület alakul, Csehszlovákiában pedig egyenesen három.

A kerületeknek az 1881 előtti, egymástól különböző jogszokásaik és teológiai gondolkodásuk egymástól eltérően határozta meg nemcsak a magyar államhoz való viszonyukat, hanem a trianoni döntés után az új államhatalmakkal való kapcsolatukat is.⁴³ Az újonnan létrejött országok fennhatósága

⁴¹ CSOHÁNY: Trianon és a magyar református egyház, 5.

⁴² www.majus22.org. „Tőkés István nyugalmazott teológiai professzor köszöntő beszéde.”

⁴³ VISKY: A magyar református egyház újjászerveződése, 54.

alá került egyházaknak elsőként is meg kellett találniuk az új helyzetben való tartós berendezkedés módját, akik a történelem kényszere által teremtett autonómiát kaptak. Új egyházkerületeknek és új egyházmegyéknek kellett létrejönniük, a régi alapokon.

Erdély és a Partium⁴⁴

A Román Királyság területén két református egyházkerület, az erdélyi és a királyhágómelléki jött létre. Az erdélyi magyarságnak és egyházainak 1918. december 1-jén még reménységet kínált a gyulafehérvári román nemzeti gyűlés ígérete, miszerint „az állam összes felekezetei számára egyenlő jog és teljes felekezeti önkormányzati szabadság biztosítatik”.⁴⁵ Az 1919-es kisebbségi szerződés viszont már nem ismerte el az egyház önkormányzatát. Az állam és az egyházak viszonyát szabályozó 1928. évi kultusztörvény csak az ortodox és görögkatolikus egyházat nevezte egyháznak, a többi felekezetet csupán kultusznak tekintette. A magyar egyházak életét ez a törvény rendkívül megnehezítette, mert a törvény előírásai rendőri ellenőrzést írtak elő a kultuszstátuszban lévő egyházak minden megnyilvánulásával és rendezvényével kapcsolatban.⁴⁶ Ráadásul 1921-ben olyan földbirtoktörvény lépett életbe, aminek következtében a romániai magyar egyházak – túlnyomórészt a római katolikus egyház – földjeinek 85%-át vette el, ezen belül a reformátusok korábbi földjeik 45%-át, több mint 25 ezer holdat veszítettek el,⁴⁷ ezzel az eklézsiák gazdálkodása is nehezebbé vált.

Az erdélyi reformátusság korábbi egyházigazgatási, oktatási kereteit megőrizve került román uralom alá, így az elszakított egyháztestek közül kevésbé érintette az új helyzet. A teológiai tanárból lett püspök, Kenessey Béla végezte el az átmenettel kapcsolatos feladatokat. Kenesseyt Nagy Károly – szintén volt teológiai tanár, egyháztörténész – követte a püspök székben: 1921. április 9-én tett hűségesküt, aminek nyomán az Erdélyi Református Egyházkerület a román állam által elismert egyházi alakulatként működhetett, mindenkor püspöke pedig hivatalból lett tagja a román szenátusnak. Ezzel a ténnyel az erdélyi református egyház kifejezte, hogy a kialakult politikai és történelmi helyzetet elfogadva lojálisan kíván beilleszkedni az új államrendbe, és feladata szerint szolgálni kívánja a román államot és népeit.

⁴⁴ PÉTER: A kisebbségi magyar református egyházak I., 133–135.

⁴⁵ Archivele de stat Oradea – Nagyváradi Állami Levéltár, Törvénygyűjtemény, 1918 évf. 4. köt. Idézi VISKY: A magyar református egyház újjászerveződése.

⁴⁶ Vesd össze: BÍRÓ Sándor: Kisebbségben és többségben, 329, idézi VISKY: A magyar református egyház újjászerveződése.

⁴⁷ BÁNHIDY: Az 1921-es romániai földreform, 66–73.

A román tanügyi hatóságok előszeretettel intéztek támadást a református elemi és középiskolák ellen, a nyilvánossági jog megvonása ürügyén. Ez egyértelműen az egyház autonómiájának a szűkítését és az asszimiláció felgyorsítását jelentette volna. Azonban Nagy Károly püspök szívós munkája nemcsak megakadályozta egyes egyházi iskolák bezárását, hanem újak létesítésében is segítette az eklézsiákat.

A Tiszántúli Református Egyházkerület hat egyházmegyéjéből alakult meg a *Királyhágómelléki Református Egyházkerület*, amely püspökévé Sulyok István korábbi nagyváradi esperest választotta meg.⁴⁸ A partiumiak számára komoly dilemmát jelentett az önállóság vagy az erdélyiekhez való csatlakozás lehetősége. Hosszas huzavona után 1922. február 23-i kerületi közgyűlésen sikerült szentesíteni a választás eredményét, de az új püspök esküjét csak 1926. május 10-én tudta letenni Nagyváradon, a kormány megbízott előtt, és a király csak 1939-ben ismerte el jogi személynek az új egyházkerületet.

Az új kerület megalakulása nem ment egyszerűen. A Tiszántúlról leszakadt részek nem csak a román állam felé akarták megőrizni a függetlenségüket, hanem az erdélyi egyházkerülettel szemben is. Visky István szerint az új partiumi kerület nem is annyira a román államtól, mint inkább a testvérkerülettől tartott. Sajnos ezzel tovább gyengült a két kerületnek a központosító román állammal szembeni közös és eredményes fellépésének lehetősége.

A Felvidék és Kárpátalja⁴⁹

A történelmi Magyarország többségében szlovákok lakta területei, a ruszinok által is lakott Kárpátalja, valamint a magyar–csehszlovák határ mentén végighúzóódó, nagy többségében magyarok által lakott terület az új államként megszületett Csehszlovákia részévé vált: itt 3,5 millió lakosból több mint 1 millió volt a magyarok száma. A reformátusok helyzetét Csehszlovákiában is sokáig a jogbizonytalanság sújtotta. Már 1920-ban a Zsinat elnöksége Csáky Imre magyar külügyminisztertől diplomáciai beavatkozást kér „a Csehszlovákia által birtokolt területen lévő református egyházak önkormányzati jogainak” a megvédésére, mert azok belügyeibe beavatkozik, és egyáltalán nem hajlandó „hivatalos szervezetül” velük kapcsolatot fenntartani.⁵⁰

Az elcsatolt területeken a reformátusok korábban három egyházkerülethez tartoztak. Az 1920 előtti tiszántúli, tiszáninneni és dunántúli kerületből kb. 70 ezren kerültek cseh fennhatóság alá. Az említett kerületek nemcsak föld-

⁴⁸ Lásd ezzel kapcsolatban MOLNÁR: A Királyhágómelléki Református Egyházkerület, valamint CSENÁK: A Református Egyház Nagyváradon, 125. skk.

⁴⁹ ZALATNAY: A kisebbségi magyar református egyházak II., 133–136.

⁵⁰ LEEL-ÖSSY: Baltázár Dezső püspök élete és munkássága, 330.

rajzilag különültek el, hanem szellemiségükben és hagyományaikban is sajátos fejlődést tudhattak maguk mögött, ez indokolta a későbbi külön szerveződésüket. Így született meg 1921-ben a dunáninnyi, és a tiszáninnyi, majd 1923-ban a kárpátaljai egyházkerület, bár ez utóbbi püspökét csak 1932-ben ismerte el az állam.

A magukra maradt „egyháztestek” helyzetét az 1918. október 28-i 11. számú csehszlovák államtörvény 2. szakasza szabályozta először, melyben az állam ideiglenesen elfogadta a magyar állam és a református egyházközségek közötti, az 1904-es zsinati rendezés alapján kialakított jogviszonyt.⁵¹ Ezzel azonban az egyházközségek pusztá létezését ismerték csak el.

A helyzetet súlyosbította, hogy az anyaországi egyházkerületek központi intézményeitől nagymértékben függő felvidéki és kárpátaljai peremvidék reformátussága az első hónapokban dermedten nézte az eseményeket, és a csehszlovák megszállást amúgy is ideiglenesnek gondolták. A püspöki teendőkkel megbízott Révész Kálmán és Németh István azonban nem tudtak dűlőre jutni a csehszlovák hatóságokkal, és visszaköltöztek Magyarországra, ezzel lehetetlen helyzetbe hozva az elszakított egyházrészeket, melyek így kétszeresen is magukra maradtak.

A jogi huzavona az állammal kialakítandó jogviszony rendezése érdekében sokáig húzódott, míg 1923-ban a lévai zsinat létrehozta a *Szlovenszkói és Kárpátaljai Egyetemes Református Egyházat*, és elfogadta azokat a törvényeket, amelyek gyakorlatilag állami elismerés vagy szentesítés hiányában is szabályozták az egyház belső működését. A Zsinat első lelkes elnöke, az ekkori egyházszervezés kulcsfigurája, Pálóczi Czinke István lett. Megalakult a Konvent, a felvidéki reformátusok kvázi egyházi „kormány”, ami az egyházkerületek elnökségeiből, valamint 4–4 egyházi és világi képviselőből állt.

A Konvent által sok munkával megalkotott és az új állam jogszabályaival összhangba hozott törvényeket hivatalosan felterjesztették a vallásügyi minisztériumba, de arra választ nem kaptak, sőt azok többszöri átdolgozása után sem ismerték el az egyházat a csehszlovák hatóságok. *Ezzel valójában a csehszlovákiai református egyház élete a hivatalos állami elismerés hiányában tulajdonképpen két évtizedig féllegális állapotban telt el!* Mindezek ellenére az ott élő reformátusok megszervezték saját autonóm működésüket: lapot indítottak *Református Egyház és Iskola* néven, létrehozták az anyagi biztonságukat szavatoló *Közalapot*, 1924-ben pedig önálló *nyugdíjintézet* is megalakult. Vitalitásukat mi sem jellemzi jobban, mint a losonci teológiai főiskola megalapítása, amelyet az állam sosem ismert el, de betiltani sem mert, köszönhetően főleg a skótok kiállításának és támogatásának.

⁵¹ CSOMÁR: A Csehszlovák államkeretbe kényszerített Magy. Ref. Ker. egyház húszéves története, 36.

Kárpátalja politikai helyzete jó ideig bizonytalannak tűnt. Sok huzavona után Kárpátalját mint autonóm területet végül is a csehszlovák államba tagolták be. A bizonytalan állami közigazgatás tovább nehezítette az ideszakadt reformátusok önszerveződését, s ez a magyarázata annak, hogy a kárpátaljai gyülekezetek csak 1923-ban tudtak önálló egyházkerületté szerveződni. Sajnos a református egyházközségek Kárpátalján sokkal rosszabb helyzetbe kerültek az erdélyi, de még a felvidéki testvérszervezeteiknél is. A Trianon okozta elszakadás itt az egyházi struktúrák és hivatalok nagy részét teljesen tönkretette. A hívek számarányuknál fogva is kevesen voltak: 77 gyülekezetben mindössze 65 ezer református élt.

Az önálló kerület megszervezését viszont sokáig lassította, hogy az elhúzódozó politikai és egyházszervezeti bizonytalanság miatt a kárpátaljai lelkészek nagy része egyszerűen nem tette le a hűségesküt a csehszlovák állam előtt, majd a hatóság kezdte a halogatást. Nagy nehezen, 1923. június 7-én az első egyházkerületi közgyűlésen végül Bertók Béla munkácsi esperes-lelkészt választották püspökké, így már ő képviselte a Kárpátaljai Református Egyházkerület teljes jogú tagjaként a közösséget az 1923. június 17-i zsinaton. Ezzel Kárpátalján is önálló egyházkerület alakult, akárcsak a Partiumban, ám a királyhágómelléki egyházkerulettől eltérően a kárpátaljaiak abba a felemás helyzetbe kerültek, hogy az állam támogatta, míg a testvérkerületek ellenezték az önállósulásukat.

A Délvidék

Az 1918. december 1-jén kikiáltott Szerb–Horvát–Szlovén Királyság területén több mint 65 ezer református élt, akiknek közel kétharmada, mintegy 40 ezer lélek vallotta magát magyarnak. Az elcsatolt gyülekezetek Trianon előtt három magyarországi egyházkerülethez tartoztak. A Szerb–Horvát–Szlovén Királyság igazgatása alá került a dunamelléki egyházkerulettől az egész alsó-baranya–bács–szlavóniai egyházmegye, valamint a dunántúli egyházkerulettől a belső-somogyi, s a tiszántúli egyházkerulettől a Békés–bánáti egyházmegye-töredék.⁵²

Ezek a területek jószerivel a Magyarországon maradt egyházkerületek peremvidékei voltak, ahol korábban sem működtek jelentős református intézmények. Nem voltak református alapítványok, és az itt található egyházközségek nagymértékben függtek az egyházi központoktól, melyektől egyik napról a másikra elszakadtak. A jogi és anyagi bizonytalanság érzése bomlasztóan hatott, ezzel is magyarázható az, hogy hosszú évekig alig-alig történt kísérlet

⁵² BARCZA: Református egyház Jugoszláviában, 91.

az egyház megszervezésére. Ráadásul az állammal való egyezkedés során a délvidéki reformátusok számára még kevesebb lehetőség adatott, mint a többi utódállamhoz került református testvéreiknek.

Az új államban a szerbek domináltak, az ő jogrendszerük és hagyományaik határozták meg az állam életét, amelyek alapvetően eltértek a nyugati szokásoktól. Az állam és az ortodox egyház összefonódását természetesnek tartó szerb gondolkodás számára értelmezhetetlen volt a protestáns egyházi autonómia gyakorlata. Ráadásul a délszláv állam bizalmatlanul tekintett a református egyházra, mivel abban a magyar nacionalizmus és irredentizmus táptalaját látta, ezért a trianoni döntés után még évekig nem engedélyezett számára semmilyen gyűlést. A református lelkészeket eltiltották az iskolákban való tanítástól, ezt a jogot a jugoszláv állam csak 1930-ban adta vissza.

Tíz évbe tellett, míg megszülethetett az ún. „*protestáns törvény*”:⁵³ az egyházak autonómiájára vonatkozó kerettörvény lehetővé tette, hogy 1930. július 13-án Belgrádban megalakuljon a Zsinat. Itt a jugoszláviai református egyházat négy egyházmegyébe szervezték, és elrendelték a tisztújító választásokat. Az egyház élére Ágoston Sándort választották meg püspöknek. Az ő személyében olyan kitűnő szervezőt választottak, aki a református egyház igazi lelki vezetőjévé tudott válni. Nagy előrelépést jelentett, hogy az említett zsinat kidolgozta a *Jugoszláv Királysági Keresztyén Református Egyház törvénykönyvét*⁵⁴ is, amely végre valamiféle jogbiztonságot teremtett a reformátusok számára.

Az Örvidék⁵⁵

Az összes elszakadt református egyháztest közül a legsajátosabb helyzetbe az Ausztriához csatolt burgenlandi reformátusok kerültek, ahol csak néhány faluban éltek többen magyarok. Ezek közé tartozott Felsőőr a maga 2600 reformátusával, a trianoni döntést követően, kiszakítva a dunántúli egyházkerület őrségi egyházmegyéjéből. A gyülekezet teljesen magára maradt az osztrák állami keretek között, ugyanis az újonnan megvont határtól nyugatra nem volt több magyar református gyülekezet. Amint azt a többi elcsatolt területen is megfigyelhettük, egy ideig a felsőőri reformátusok is azt remélték, hogy megmaradhatnak az anya-egyházkerület kebelén belül, így annak 1921. évi tisztújítására el is küldték a szavazatukat.⁵⁶

⁵³ Az 1930. április 16-án elfogadott jogszabály lett a jugoszláviai református egyház közjogi helyzetének alapja (i. m., 92.).

⁵⁴ 1933. május 11-én lépett életbe, i. m., 93.

⁵⁵ GYENGE: Magyar reformátusok Ausztriában, 114–118.

⁵⁶ GYENGE: A kálvinizmus Burgenlandban, 68.

A burgenlandi tartományi kormány 1922. augusztus 9-én keltezett levelében azonban közölte a gyülekezettel, hogy a Felsőőri Református Egyház szervezetileg nem tartozik többé a Magyarországi Református Egyházhoz. Miután a kormány rendelkezése véglegesnek tűnt, az egyház képviselőtestülete 1923. augusztus 3-án csatlakozott a német nyelvű Bécsi Református Szuperintendenciához, ugyanakkor a gyülekezet a továbbiakban is a Magyarországon érvényes egyházi törvények és gyülekezeti szokások szerint élte az életét.⁵⁷

Utószó

A történelmi Magyarország számára a Trianon-palotában kényszerűen aláírt, az első világháborút lezáró békekötés örökre beírta magát a nemzet emlékezetébe. A református közgondolkodásban talán még hatványozottabban jelentkezett, különösen az elszakított területek gyülekezeteiben. Beigazolódott a *Lelkészegyesület* 1920. június 12-i vezércikkének jóslata, *hogy a nemzetközi becstelenség jelzője lesz a Trianon kifejezés*,⁵⁸ így vált pejoratív fogalomká a reformátusoknál is az elmúlt száz esztendőben *Trianon* neve.

A békediktátum számtalan tragédiát okozott, – történelmi távlatból tekintve mégis – a legnagyobb kárt a magyar református egyház egységének a megbontása és tagjainak a szétszórta társasága jelentette. A történelmi Magyarországon 1567-től beszélünk református, azaz helvét (svájci) hitvallású reformált egyházról, amikor a Debrecenben tartott zsinaton elfogadták a közösségeikben máig érvényben lévő Második Helvét Hitvallást. A török hódoltság idején három részre szakadt országban, majd a Habsburgok által támogatott ellenreformációs időkben nem, csak a dualizmusban, 14 év előkészítés után, 1881-ben nyílt lehetőség arra, hogy korábban az öt különböző egyházkerületben élő reformátusság végre egy országos szervezetet hozzon létre.

A trianoni döntéssel nemcsak Magyarország, hanem a református egyház is elveszítette tagjai és területe jelentős hányadát. A monarchia utódállamaiba került, illetve a Nyugat-Európába és a tengeren túlra kivándorolt magyar reformátusok kénytelenek voltak saját egyházakat létrehozni, melyek két emberöltőn át egymástól többé-kevésbé elszigeteltségben tudtak csak működni.

Csak a közép-európai kommunista-szocialista rendszerek bukása után nyílt lehetőség a kapcsolatok szorosabbra fűzésére. Ezt munkálták a '90-es években a magyar református világtalálkozók,⁵⁹ a Magyar Reformátu-

⁵⁷ I. m., 78.

⁵⁸ „Consummatum est”, 65.

⁵⁹ Lásd: „Kezünknek munkáját tedd állandóvá!”, 1–313.

sok Világszövetsége és a Magyar Református Egyházak Tanácskozó Zsinata, majd 2004-ben kezdődtek a Kárpát-medencei református egyházmegyéék és egyházkerületek hivatalban lévő vezetőinek rendszeres egyeztetései.⁶⁰

Ebben a történelmi távlatban válik igazán érthetővé, hogy mit jelentett a reformátusok számára – közel húsz éves előkészítéssel – 2009. május 22-én helyreállítani a diaszpórában és a Kárpát-medencében élő reformátusoknak azt a (lelki) egységét, amelyet 1920. június 4-én a trianoni békediktátum szakított szét. Az 1881-es Zsinat mintájára az ugyancsak a debreceni Nagytemplomban összeülő „Alkotmányozó Zsinat” kálvinista büszkeséggel állapította meg azt a történelmi tény, hogy

a magyar reformátusság a reformáció évszázadától megtartotta lelki, szellemi egységét. Összetartozásunkat még történelmi viszontagságok és politikai szándékok sem tudták kikezdeni, így a trianoni döntés és 2004. december 5-i népszavazás sem tudta szétzilálni közösségünket⁶¹

E történelmi eseményről – rangjához méltón – az Országgyűlésben is megemlékeztek.⁶² Hiszen, ahogy Sólyom László akkori köztársasági elnök kifejezte, ez az egység,

amelyért ma a magyar reformátusság hálát ad, egyszersmind a magyar nemzet egységét erősíti. Ezért nemcsak a protestánsok ügye, nem is csak a vallásos embereké, hanem mindnyájunkat, minden magyart érint, és megerősítésünkre szolgál.⁶³

Így állt helyre sok évtizedes szenvedés és küzdés után, „megfogyva, bár de törve nem” a református egyház lelki egysége.

Felemelő érzés volt átérezni az együvé tartozás megtestesülését, látni a könyves szemű, népviseletbe öltözött erdélyi asszonyokat, a felvidéki táblát szorongató bácsit, a kárpátaljai és délvidéki anyaföldet remegő kézzel a történelmi Magyarország ablakzatába öntő embereket. Úgy éreztem, mi, reformátusok május 22-én ledöntöttük Trianont. Mindezért Istennek legyen hála. – fogalmazott a 2009-es találkozó végén Magyar Marcell egyetemi hallgató.⁶⁴

⁶⁰ www.majus22.org. honlapon, a „Mit tudunk az egységünkről?” című összefoglalása alapján.

⁶¹ Uo. Az Alkotmányozó Zsinat üzenete (2009).

⁶² Lásd Hörcsik Richárd országgyűlési képviselő napirend utáni felszólalását a 2009. május 26-ai ülésnapon és az erre adott államtitkári választ.

⁶³ Uo.

⁶⁴ FODOR: Mi történt 2009. május 22-én?

Felhasznált irodalom

- ♦ A Magyarországi Református Egyház Budapest Székesfővárosában 1917. évi október hó 22. napján megnyílt Országos Zsinatának Naplója, Bp., 1926.
- ♦ A Magyarországi Református Egyház Egyetemes Konventje, Budapesten, 1920. évi május hó 28–29. napjaiban, valamint 1921. évi június 7–9. napjaiban tartott üléseinek jegyzőkönyve, Bp., 1921.
- ♦ Archivele de stat Oradea – Nagyvárad Állami Levéltár, Törvénygyűjtemény, 1918 évf. 4. köt.
- ♦ BALTAZÁR D.: Elnöki megnyitó az O.R.L.E. Választmányi ülésén, in *Lelkészegyesület*, 1920. 25–26. sz., 69–70.
- ♦ BÁNHIDY A.: Az 1921-es romániai földreform, in *A Virtuális Intézet Közép-Európa Kutatására közleményei*, 2010/1., 66–73.
- ♦ BARÁTH B. L.: „Földbegyökerezés és égbe fogózás...” *A Tiszántúli Református Egyházkerület története Baltazár Dezső püspöki tevékenységének tükrében (1911–1920)*, Sárospatak, 2014.
- ♦ BARCZA J.: Református egyház Jugoszláviában, in *„Tebenned bízunk eleitől fogva...”*, Debrecen, 1991.
- ♦ BÍRÓ S.: *Kisebbségben és többségben, magyarok és románok 1867–1940*, Csíkszereda, 2002.
- ♦ BÖLCSKEI G.: A Magyarországi Református Egyház. Történelmi vázlat, in *„Tebenned bízunk eleitől fogva...”*, Debrecen, 1991. „Consummatum est”, in *Lelkészegyesület*, 1920. 23–24. szám.
- ♦ CSENÁK B.: *A Református Egyház Nagyváradon 1886–1945*, Nagyvárad, 2014.
- ♦ CSIHÁ K.: A kisebbségi sorsban élő magyar reformátusok jelen és jövője, in *„Kezünknek munkáját tedd állandóvá! A Magyar Reformátusok II. Világtalálkozójának emlékkönyve*, Debrecen, 1992.
- ♦ CSOHÁNY J.: Trianon és a magyar református egyház, in *Egyháztörténeti Szemle*, 13. évf., 2. szám
- ♦ CSOMÁR Z.: *A Csehszlovák államkeretbe kényszerített Magy. Ref. Ker. egyház húszéves története*. Ungvár, 1940.
- ♦ DOBÓ A.: *A Trianoni Békediktátum. Oknyomozás*, Magyar Kultúra Emlékívek Kiadó, 2019.
- ♦ ESZENYEI B.: A Királyhágómelléki Református Egyházkerület, in *„Tebenned bízunk eleitől fogva...”*, Debrecen, 1991.
- ♦ FODOR Zs.: Mi történt 2009. május 22-én?, elérhető: www.majus22.org, letöltés dátuma: 2010. 05. 17.
- ♦ GYENGE I.: *A kálvinizmus Burgenlandban*, Debrecen, 1975.
- ♦ GYENGE I.: Magyar reformátusok Ausztriában, in *„Tebenned bízunk eleitől fogva...”*, Debrecen, 1991, 114–118.

- ♦ KARNER K.: *A felekezetek Magyarországon a statisztika megvilágításában*, Debrecen, 1931. „Kezünknek munkáját tedd állandóvá!” *A Magyar Reformátusok II. Világtalálkozójának emlékkönyve*, Debrecen, 1992.
- ♦ KORÁNYI A.: Az evangélikus egyház és a nemzeti, nemzetiségi kérdések a bécsi döntések után, in Szabó L. (szerk.): *Teológia és nemzetek*, Budapest, Luther Kiadó, 2016.
- ♦ KORMOS L.: A református egyház a magyar politikai életben, in *Tanulmányok a Magyarországi Református Egyház 1867 és 1978 közötti történetéből* (Studia et Acta Ecclesiastica, 5.), Budapest, 1983.
- ♦ LADÁNYI S. – PAPP K. – TÖKÉCZKI L. (szerk.): *Egyháztörténet 2. Tankönyv és tanári kézikönyv 1711-től napjainkig*, Budapest, Református Pedagógiai Intézet, 1998.
- ♦ LADÁNYI S.: A Református Egyház (1919–1944), in *Magyarország a XX. században*, Hungarológiai Alapkönyvtár II. Kötet.
- ♦ LADÁNYI S.: A református egyház a két világháború között. A talpra állás és útkeresés évei, in Ladányi S.–Papp K.–Tökéczki L. (szerk.): *Egyháztörténet 2. Tankönyv és tanári kézikönyv 1711-től napjainkig*, Budapest, Református Pedagógiai Intézet, 1998, 130–133.
- ♦ LEEL-ÖSSY L.: *Baltazár Dezső püspök élete és munkássága*, Esztergom, 2000.
- ♦ MIKLÓS P.: Konfliktus és szolidaritás. Szempontok Horthy Miklós és a katolikus egyház kapcsolatának értelmezéséhez, in *Egyháztörténeti Szemle*, 2007/2.
- ♦ MOLNÁR J.: *A Királyhágómelléki Református Egyházkerület története 1920–1942*, Nagyvárad, 1999.
- ♦ PÉTER M.: A kisebbségi magyar református egyházak I., Erdély és Partium, in Ladányi S.–Papp K.–Tökéczki L. (szerk.): *Egyháztörténet 2. Tankönyv és tanári kézikönyv 1711-től napjainkig*, Budapest, Református Pedagógiai Intézet, 1998, 133–135.
- ♦ ROMSICS I.: *A Trianoni békeszerződés*, Budapest, Osiris, 2007.
- ♦ VISKY I.: A magyar református egyház újjászerveződése az elcsatolt területeken, in *Mediárium*, 2 évf., 3–4. szám.
- ♦ ZALATNAY I.: A kisebbségi magyar református egyházak II. A Felvidék, Kárpátalja, a Délvidék és Burgenland. in Ladányi S.–Papp K.–Tökéczki L. (szerk.): *Egyháztörténet 2. Tankönyv és tanári kézikönyv 1711-től napjainkig*, Budapest, Református Pedagógiai Intézet, 1998, 133–136.

Himnuszok: Bevezetés egy szimpozion elé

A himnusz elnevezése egészen nyilvánvalóan görög – bár az etimológia nem egészen világos. Voltaképp nem értem, hogy miért kellene a szó eredetét elválasztanunk Hümenaiosz isten nevétől, aki a házasságkötés istene volt; az mindenesetre igaz, hogy az ősi himnuszokat nem ilyen alkalmakra írták. Az igen valószínű, hogy a *hümneó* ige szekunder, tehát a hümnoszt énekelni kifejezést kell értenünk alatta – tehát innen nem vezethető le a hümnosz, hanem éppen fordítva. Hogy a szó gyökere a *hüd-* (énekelni), illetve a *hüp-* (fonni) ige lenne, az nem világos; maga a szó alakja mindkét esetben megmagyarázandó lenne.¹ Az azonban bizonyos, hogy a legősibb himnuszok a homéroszi eposzokban vannak, ám egész biztos, hogy ezek nem az *Iliász* szerzőjétől származnak, hanem különböző eredetűek: általában a Kr. e. VII.–V. századra teszik keletkezésüket. Ezek a himnuszok különböző isteneket hívnak segítségül (Démétér, Dionüszosz, Apollón, Hermész, Aphrodité, Pán), s immár homéroszi stílusban vannak írva. Azt szokás feltételezni, hogy a himnuszok eredete talán az istenségek ünnepein hangzottak el, esetleg *kithara* kíséretében; jelen funkciójuk azonban inkább további epikus elbeszélések bevezetése volt (Thukidüész nevezi őket először *prooimion*nak). S bár eredetük inkább a lokális kultuszban volt, az eposzokban inkább az a szerepük, hogy a pánhellenizmust erősítsék. A *hümnosz* és az *enkómion*, tehát az istenek dicsérete, illetve az emberek dicsérete megkülönböztetés mindazáltal későn, csak Platónnál fordul elő; mai, európai irodalmár szívesebben mondaná azt, hogy az előbbi egy lírai műfaj, míg az *enkómion* inkább prózai, s a retorikában használatos elem. – A himnuszok másik nagy csoportját az ún. orpheuszi himnuszok adják, kb. a Kr. e. III. századtól kezdve.² Maga az elnevezés enigmatikus, hiszen egy korábban élt misztikus szerző, akire az elnevezés is hivatkozik, nem bizonyítható; annál inkább biztos, hogy ez a késői himnuszköltészet a homéroszi himnuszok nyomdokaiban akart járni. A himnuszok maguk közvetlenül a kultuszi gyakorlatból származhattak, és a misztériumvallások gyakorlatában egészen az Kr. u. II. századig megmaradtak. Mindez persze nem sok, amit tudhatunk, de párhuzamként a bibliai himnuszokhoz segítséget nyújt. Stabil elemként elmondhatjuk, hogy a görög himnuszok általánosságban az istenekhez szóltak, s így a politeista

² Magyarul itt lásd BENCZE: Bacchoi kai mystai.

vallás jellegzetességei voltak; jellemző rájuk az emelkedett, ünnepi hangvétel, és pedig az örvendezés motívumával (*hilaósz*),³ s igen gyakran a zene és tánc elemeit is magukban hordozták.

Mi ahhoz szoktunk, hogy a görög és héber gondolkozást (és nyelvet), talán kicsit T. Boman hatása alatt, szembeállítják egymással.⁴ Ez persze durva sematizmusnak tűnik, s pont a himnusz fogalma esetén aligha tárgyszerű: F. Crüsemann szépen kimutatta, hogy a görög himnusz és a héber zsoltárköltészet hasonló műfaja meglehetősen nagy átfedést mutat.⁵ Végso soron mindkét esetben kollektív költészettel van dolgunk, még akkor is, ha egy költő művészi teljesítményét láthatjuk meg a sorok mögött. Viszont ebben az esetben is olyan gondolatokat fogalmaz meg ez a szerző, amelyek a közösségi tudatot építik, ill. abból építkeznek. Használatukban a héber himnuszok elsődlegesen ugyan liturgiai célra íródtak, de főleg a későbbi időkben tisztán irodalmi tevékenységet is megláthatunk a himnuszköltészetben. Miként a görög himnuszok is emelkedett hangvétellel az istenséget dicsőítik, úgy a héber himnuszok is kizárólag Istent dicsérik; persze úgy, hogy eközben az immanens világban végzett munkáját magasztalják. Viszont meg kell említeni, hogy a kutatástörténetben vita állt elő a tekintetben, hogy a hálaének és a himnusz műfaja megkülönböztethető-e. C. Westermann javasolta,⁶ hogy mivel a formai sajátosságok oly közel állnak egymáshoz, ezért inkább azonos műfajként kell tekintenünk e kettőre; ezzel szemben F. Crüsemann újból a klasszikus, gunkeli kategóriák mellett érvelt: a hálaének nyilván valamilyen konkrét isteni tett (egyéni hálaének esetében Isten megmentő tette) kapcsán dicséri Istent – ezzel szemben a himnusz sokszor egyszerűen Isten tulajdonságai miatt üt meg dicsőítő hangnemet: „Adjatok hálát az Úrnak, mert jó...” (Zsolt 135,3; 136,1). Isten tettei ugyan lehetnek tárgyai az istendicséretnek, de nem lehetnek okai, kiinduló pontjai! – Ebbe a párbeszédbe érdekes módon lép be H. Spieckermann, aki úgy tartja, hogy diszpozíció, forma és intenció alapján nem lehet meghatározni a műfajt.⁷ Arra utal, hogy már Gunkelnél a kategória meghatározásában formai sokrétűséget találhatunk, jóllehet Gunkel szerint ezt a műfajt a legkönnyebb felismerni.⁸ Westermann megfigyeléseit üdvözlö,

³ Vö. BURKERT: Griechische Hymnoi, 14: „Das Preislied bedingt eine Atmosphäre des Außerordentlichen, des Festlichen und Freudigen, wobei gerade Musik und Tanz mit der literarischen Kunst zusammengehen.”

⁴ BOMAN: A héber és a görög gondolkodásmód egybevetése. (Eredeti kiadás: 1954. Természetesen nem felejtjük el, hogy BARR cáfolata nem sokkal ezután megjelent: The Semantics of Biblical Language.)

⁵ CRÜSEMAN: Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel.

⁶ WESTERMANN: Das Loben Gottes in den Psalmen.

⁷ SPIECKERMANN: Alttestamentliche „Hymnen”.

⁸ Uo., 99., természetesen GUNKEL posztumusz megjelent könyvét idézi: Einleitung in die Psalmen.

de szerinte az istendicséret, illetve az Istenhez intézett kérés kettősségéből az következne, hogy inkább panaszének legyen sok himnusból, s ne hálaének, hiszen a leírás sokszor inkább kérést kellene tartalmazzon, ha elbeszélésről van szó. Annyi bizonyos, hogy Westermann könyve az első, amelyik teológiai rendszerezést is megkövetel a formakritika mellett. Crüsemann vizsgálatával szemben azt hozza fel Spieckermann, hogy bizonyító helyei leginkább fogság utániak, jöllehet a műfaj eredetének bizonyításához inkább korábbi zsoltárokat kellene említenünk. Az ő saját nézete szerint le kellene mondanunk arról, hogy „tisztá” formákat találjunk, inkább a forma és tartalom együtteséből kellene következtetéseket levonnunk. Javaslatot is tesz rá: a *conditio humana* megnyilvánulását látja a himnuszokban, Isten és ember kapcsolatát – úgy, ahogy azt Isten határozta meg. S itt látja a különbséget is Spieckermann más kultúrák himnusaihoz képest: Isten lemond arról, hogy saját dicsérete legyen, hanem a dicséret csak az emberrel való kapcsolatában hangzik fel.⁹ – Spieckermann és a formakritika vitája eléggé elhíresült Németországban; főként F. Crüsemann-nal való párbeszéde mutat érdekességet. Ennek részletes kiértékeléséről most le kell mondanunk, s csupán annyit jegyezzünk meg, hogy a formakritika nem egyszerűen az irodalmi formák vizsgálata – nem formalizmus! Sokkal jellemzőbb a *Sitz im Leben* meghatározása, amit azonban nem formákhoz rendelünk, hanem műfajokhoz. Ez még akkor is igaz, hogy ha a műfajok meghatározásában a formákat hívjuk segítségül. Végső soron azonban az a formakritika lényege, hogy az irodalmi formációt és a szociológiai valóságot *együtt* vizsgáljuk. Ha jól látom: Spieckermann is ezt követeli, csak ő kifejezetten teológiai szempontokat is rendel e vizsgálat mellé.

A Zsoltárok könyvéből K. Seybold¹⁰ az alábbiakat sorolja e műfajhoz: 8; 19; 29; 33; 100; 103; 104; 105; 111; 113; 114; 135; 145; 146; 148; 149; 150 – leszámítva természetesen a trónralépési zsoltárokat és a Sion-zsoltárokat, illetve nyitva hagyva, hogy himnikus elemek máshol is lehetnek. Formai tekintetben úgy gondolja, hogy sok dolgot nem lehet elmondani a himnuszokról: egy bevezetés indítja a himnuszt – talán ezt nevezhetnénk pontosabban is: felhívás ez az istendicséretre. Soroljuk a rend kedvéért: ez lehet egy konkrét fölszólítás, pl. 135. zsoltár: *halélú 'et-sém jhwh*, vagy 136. zsoltár: *hódú l'jhwh*, esetleg *hábú l'jhwh*, 29. zsoltár. Esetleg lehet egy magasztos felkiáltás: *óde jhwh b^ekol-léb*, 111. zsoltár. Lehet akár ténymegállapítás is, de ekkor nyomatékosan magasztosnak kell lennie, mint például a 19. zsoltárban, hiszen ha

⁹ Spieckermann gondolatai annyira sajátosak, hogy eredetiben kell idéznünk őket: „Alle genannten formalen und inhaltlichen Charakteristika der alttestamentlichen Hymnen sind Widerspiegelung der theologischen Bedingung der Möglichkeiten des Hymnus im Alten Testament: dem Verzicht Gottes auf das Eigenlob, dies im Unterschied zur altorientalischen Hymnik.” (SPIECKERMANN: Alttestamentliche „Hymnen”, 104)

¹⁰ SEYBOLD: Introducing the Psalms.

az egek hirdetik a dicsőséget, az univerzalisztikus kijelentésével nyilván már önmagában istendicséret. Illetve a 8. zsoltár felkiáltása is az univerzumra irányul, s Isten dicsőségét emeli ki: Mily csodálatos a te neved! A himnuszok derekas részét aztán maga a dicséret teszi ki. Itt Crüsemann alapján szokás különbséget tenni az elbeszélő és a leíró istendicséret között. Az előző nyilván elmondja Isten nagy tetteit, míg a második participiális stílusban dicséri Istent. Jellemző a bevezető introitus után a *kí* partikula, amivel összekapcsolja az istendicséret fő részét a dicséretre való fölhívással a zsoltár, majd ezután – így pl. Zsolt 135,8–12 – elmondja az üdvtörténetet Egyiptomtól a Szent Föld megszerzéséig; klasszikus elbeszélő istendicséret! A leíró istendicséretre klasszikus példa lesz az alább tárgyalandó Ámós-doxológiák mindegyike, amelyek a teremtető Isten tetteit participiumokban mondják el, de a zsoltárköltészetben igen gyakori, hogy a participiumok mellett egyszerűen állítmánykiegészítő melléknevek (vagy absztrakt főnevek) is dicsérhetik Istent. Talán jó példák itt a 103. zsoltár gyönyörű parallel állításai: Isten az, aki megbocsátja a bűnöket, meggyógyítja a betegségeket, megváltja az életet a sírtól, betölti javakkal az életet – mind egy-egy participiális mondat, ami a 8. versben kulminál: „Irgalmas és kegyelmes az ÚR”. A két stílus igen gyakran keveredik a himnuszokban; érdekes lenne megállapítani, hogy ez a későbbi pszalmódia fejlődése-e, vagy eredetileg is így volt! A műfaj történetének kutatása azonban még rejteget további fölfedezéseket. – A harmadik, egyben lezáró részt Seybold egyszerűen kódának nevezi, bár itt is pontosíthatunk: a költeményt lezáró rész ismét az emelkedett hangvételt kívánja biztosítani, s az istendicséret végén mintegy a vég nélküli istendicséretet ösztönzi. Hogy a 103. zsoltárnál maradjunk: a költemény azzal zárul, hogy Isten a mennyben felállította trónját, s felszólítja előbb az angyalokat, majd Isten seregeit (a teremtetett égitesteket?), aztán Isten szolgálait (az embereket) Isten dicséretére – s azzal fejezi be, amivel kezdte: „Áldjad, lelkem, az URat!” Hasonlóképpen átölelő struktúrát sugall a 8. zsoltár is, hiszen ott is megismétlődik a himnusz végén a felkiáltás: mily csodálatos a te neved! Ugyanezt láthatjuk a 147., 148., 149. és 150. zsoltárban, ahol a „Dicsérjétek az URat!” felkiáltás körbefogja a zsoltárt. Ez persze nem mindig van így, hiszen például a 29. zsoltár inkább azzal kívánja lezárni az istendicséretet, hogy Isten megáldja népét – egészen nyilvánvalóan a kultuszi felhasználás jegyeit mutatja a zsoltár! A 19. zsoltár pedig ennek éppen az ellenkezője: mivel a tóra dicsérete inkább a kegyes egyén jellemzője lehet, inkább az a fogadkozás zárja le a zsoltárt, hogy Isten szívesen vegye fenti gondolatait. Közös mindazáltal ezekben, hogy a lezárás (kóda) mintegy perpetuálni kívánja az istendicséret emelkedett hangvételét, s a speciálisat (a fent elhangzott istendicséretet) általánossá akarja tenni.

Nem hallgathatjuk el azt, hogy a bibliai himnuszköltészetnek óriási utóhatása volt, s főként a keresztyén himnuszok jelentenek maradandó értéket

a világirodalom költészetében. Ezeknek áttekintése természetesen nem a jelen konferencia feladata, de szó nélkül mégsem hagyhatjuk, hogy főként a bibliai himnuszok témái voltak meghatározók egy olyan irodalomban, amely azonban költészetileg már egészen más premisszákon nyugodott. A keresztény himnuszirodalom jó antológiáját olvashatjuk Farkasfalvy Dénes szép kiadásában,¹¹ s gyönyörködhetünk azokban a költeményekben, amelyek immár a latin vers formáiban tárnak elő bibliai témákat. Egy név semmiként nem maradhat említés nélkül itt: Milánó püspöke, Ambrosius volt az, aki a IV. században ezt az utat a legmagasabb szintén megmutatta utódainak. Lezárás-ként gyönyörködjünk szavaiban:

Deus, creator omnium
polique rector, vestiens
diem decoro lumine,
noctem soporis gratia
...

Praesta, Pater piissime,
Patrique compar Unice
cum Spiritu Paraclito
regnans per omne saeculum.
Amen

Felhasznált irodalom

- ♦ BURKERT, W.: Griechische Hymnoi, in W. Burkert–F. Stolz (Hrsg.): *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich*, OBO 131, Göttingen/Freiburg, Vandenhoeck & Ruprecht/Universitätsverlag, 1994.
- ♦ BENCZE Á.: Bacchoi kai mystai. Eszkhatologikus rítusok és hiedelmek Magna Graeciában, in Nagy Árpád Miklós (szerk.), *Az Olympos mellett. Mágikus hagyományok az ókori Mediterraneumban*, Budapest, Gondolat, 2013, 353–385.
- ♦ BOMAN, T.: *A héber és a görög gondolkodásmód egybevetése* (ford. Szabó Csaba), Budapest, Kálvin Kiadó, 1998.
- ♦ BARR, J.: *The Semantics of Biblical Language*, Oxford, Oxford University Press, 1961.
- ♦ CRÜSEMAN, F.: *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1969.

¹¹ FARKASFALVY: Himnuszok, idézet a 16. és 18. lap szerint.

- ♦ WESTERMANN, C.: *Das Loben Gottes in den Psalmen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1954.
- ♦ SPIECKERMANN, H.: Alttestamentliche „Hymnen“, in W. Burkert–F. Stolz (Hrsg.): *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich*, OBO 131, Göttingen / Freiburg, Vandenhoeck & Ruprecht / Universitätsverlag, 1994, 97–108.
- ♦ GUNKEL, H.: *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1933.
- ♦ SEYBOLD, K.: *Introducing the Psalms*, London / New York, T. & T. Clark, 1990.
- ♦ FARKASFALVY D. (ford. és szerk.): *Himnuszok*, Budapest, Szent István Társulat, 2010.

A 11QPs^a XXVI 9–15 himnusza: egy torzó a műfaj történetéből

Mindenekelőtt az tűnik fel, hogy ez a himnikus passzus, ami a XXVI kolumnában a 11 qumráni barlangban megtalált tekercsen a 149. és 150. zsoltárt követi – egy olyan tekercsen, amely csaknem a mi zsoltároskönyvünk harmadát tartalmazza¹ –, milyen szoros összefüggést mutat az alább idézett jeremiási szakaszokkal. Lássuk a szövegeket!

- 9 גדול וקדוש יהוה קדוש קדושים לדור ודור לפניו הדר
10 ילך ואחריו המון מים רבים חסד ואמת סביב פניו אמת
11 ומשפט וצדק מכון כסאו מבדיל אור מאפלה שחר הכין בדעת
12 לבו אז ראו כול מלאכיו וירננו כי {ה} הראם את אשר לוא ידעו
13 מעטר הרים תנובות {ו} אוכל טוב לכול חי ברוך עושה
14 ארץ בכוחו מכין תבל בחוכמתו בתבונתו נטה שמים ויוצא
15 [רוח] מאו[צרותיו ברכים למט]ר עשה ויעל נשיא[ים מ]קצה

Az ÚR nagy és szentséges / szentek szentje nemzedékről nemzedékre.
Előtte dicsőség megy / utána pedig a nagy vizek zúgása.
Hűség és igazság van arca körül / *igazság*, törvény és rend trónjának alapja.
Ő választja szét a fényt és a sötétséget / hajnalt teremt szívének bölcsességével.

¹ FLINT: The Dead Sea Psalms Scrolls, 222–226 meggyőzően érvel amellett, hogy az összefüggés egy önálló zsoltároskönyv-gyűjtemény akart lenni. Ugyanakkor azonban kérdés, hogy ez a gyűjtemény mennyire rendelkezett kanonikus intencionalitással. Lásd 224.: „While it seems that 11QPs^a was used as Scripture at Qumran, it has proved difficult to ascertain by means of secondary usage that this form of the Psalter was regarded as authoritative.” Míg Flint nézetét teljes mértékben elfogadhatjuk, kissé hipotetikusnak, sőt spekulatívnek tűnik GOULDER nézete: The Psalms of the Return. Ugyan igaza van abban, hogy a babiloni fogság utáni liturgia kiépítése a Kr. e. V. század során alakult ki, de ez korántsem jelenti azt, hogy minden elem már ebben az időben megvolt. Ráadásul az a nézet, hogy 400 körül valamennyi zsoltár már létezett, igen valószínűtlenül hangzik. Ezsdrás személyéhez bármit is kötni (így a zsoltárokat is) meglehetősen nagy merészség, hiszen az ő személye megfoghatatlan a történész számára. Lásd Goulder véleményét a 304. lapon: „By 400 BCE, we must think, the Jerusalem Temple had all our 150 psalms to use, if it chose, in its festal liturgies; but Book V was the latest, and therefore the best suited to popular feeling. It provided for the three festival traditions.”

Angyalai mind ezt látták és örvendeztek / mert azt láthatják, amire ők nem képesek.

A hegyeket gyümölcsökkel koronázza... / jó étellel minden élőlény számára.

Áldott, aki erejével a földet alkotta / s megalapozta a földkerekséget bölcsességével, aki az eget bölcsen kifeszítette / és a [szelet] kihozta kincstárából, aki a [villámokat] és az esővé változtatta / aki a felhőket felhozta a [föld] végéről...

Jer 10,12–13

עָשָׂה אֲרָץ בְּכָחוֹ מִכֵּין תִּבְלָ בְּחִכְמָתוֹ וּבִתְבוּנָתוֹ נָטָה שָׁמַיִם:
לְקוֹל תִּתָּו הֶמּוֹן מַיִם בְּשָׁמַיִם וַיַּעֲלֶה נְשָׁאִים מִקְצֵה (אֲרָץ) הָאָרֶץ בְּרָקִים לְמָטָר
עָשָׂה וַיּוֹצֵא רוּחַ מֵאֲצֻרָתוֹ:

Az ÚR ereje alkotta a földet, / az ő bölcsessége szilárdította meg a világot, / az ő értelme feszítette ki az eget.

Mennydörgő szavára víztömeg támad az égen, / felhőt hoz a föld széléről; villámokat alkot az esőhöz, / és szelet bocsát ki kamráiból.

Jer 51,15–16

עָשָׂה אֲרָץ בְּכָחוֹ מִכֵּין תִּבְלָ בְּחִכְמָתוֹ וּבִתְבוּנָתוֹ נָטָה שָׁמַיִם:
לְקוֹל תִּתָּו הֶמּוֹן מַיִם בְּשָׁמַיִם וַיַּעֲלֵ נְשָׁאִים מִקְצֵה אֲרָץ בְּרָקִים לְמָטָר עָשָׂה וַיּוֹצֵא
רוּחַ מֵאֲצֻרָתוֹ:

Ua.

A nyelvi és tartalmi egybehangzások oly szembeötlők, hogy véletlenszerű egybeesésről szó sem lehet! Az automatikus reflexió azt mondatná velünk, hogy a Jer 10 és 51 fejezetekben megtalált szakaszoktól függ a jelen torzó; viszont ez sem automatikus, hiszen ez esetben is föl kell tennünk a kérdést, hogy miként lehetséges ilyen ismétlés magán Jeremiás könyvében belül – hiszen az összefüggés e két szakaszban egészen más: a Jer 10 az idegen istenek elleni polémia, míg a Jer 51-ben Babel elleni polémiáról van szó. Ez utóbbiról értekezett Kőszeghy Miklós is disszertációjában,² ahol merészen nagy kommentátorokkal vitatkozva datálta a Jer 51 orákulumát a két fogságba vitel közé, tehát Kr. e. 598 és 587 közé, meghagyva ugyan, hogy jelentős tudósok, leginkább R. Albertz, J. Blenkinsopp és J. Thompson inkább fogság utáninak

² KŐSZEGHY: Der Streit um Babel, 44–47.

datálják e szakaszt.³ Az az érvelés, hogy Bábel pusztulásának jóslata nyilván csak akkor értelmes, ha még áll a város, meglehetősen meggyőzően hangzik; mégis, anélkül hogy e kiváló tudósokkal hajba kapnánk, annyit bizton mondhatunk, hogy a Jer 51 messze nem egységes szakasz, sőt a kommentátoroknak igencsak erőlködniük kell, hogy a fejezet felépítésének logikáját megragadják. Az összeállítás tehát bizonyosan késői, hogy az 51. fejezet könyvön belül elfoglalt helyéről ne is beszéljünk, ami köztudottan eltér a TM és a LXX rendjében! Hasonlókat mondhatunk el a 10. fejezetről is, anélkül, hogy esetleges jeremiási szerzeretetését, esetleg az egyes orákulumok Kr. e. VI. századra datálását megkérdőjeleznénk! Nyitva hagyva tehát a kérdést, hogy a himnikus képek mikor és hogyan keletkeztek, leginkább az a feltűnő, hogy milyen hosszú ideig tartották magukat Izrael pszalmódiumában: az említett Kr. e. VI. századtól el egészen az Kr. u. I. századig, úgy tűnik, számolhatunk ezekkel a himnikus elemekkel – s ez esetben talán jól tesszük, ha a szakasz magyarázatában leginkább arra figyelünk, hogy az egyes elemekből hogyan épített fel egy himnuszt a 11QPs^a, éspedig egy olyan himnuszt, amely nem azért torzó, mert a szöveghagyományozás következtében eleje és vége elmaradt volna, hanem azért, mert a bevezető és lezáró részekre nem volt szükség: egy himnusz-sor egyik darabjáról van szó. A Jeremiás könyvével való összevetés kapcsán K. Seybold még azt is megkockáztatja, hogy esetleges kavarodást korrigáljon a verssorok között.⁴ Szerinte a helyes sorrend: 1–4.8a.8b.9.6.5, s talán még a 8a és 8b között is feltételezhetünk egy kimaradt *tittí* szót a Jeremiás-párhuzamok alapján. Nem vitás, hogy így számunkra egy logikusabb sorrend áll elő, aminek nyilván csak a mi logikánk végessége lehet az akadályá...

A párhuzamok szépen mutatják, hogy a jelen költemény nem egy himnusz-költő művét tárja elénk, hanem annál sokkal értékesebb a történész számára: inkább annak tipikus formáját láthatjuk, hogy mi lehetett tipikus a fogság utáni (és részben előtti) himnuszokra. Az, hogy jórészt idézetekből áll a költemény, mit sem von le az értékéből: az új nyilván nem az egyes kijelentésekben keresendő, hanem a kreatív recepció, a meglévő anyag költeménnyé formálása által adott. S itt még talán annyit is mondhatunk (bár esztétikai kérdésekben nehéz méricskélni), hogy a qumráni himnusz talán tökéletesebb formát is talált, mint a jeremiási himnuszbetét: a mi esetünkben szép kettes parallelizmusokból áll a költemény, míg Jeremiás könyvében először egy hármas parallelizmust olvashatunk, amire egy kétszer kettes következik. Recepció tekintetében tehát Qumrán felülmúlta az elődöket! Abban viszont mind-

³ Nem célunk itt megoldani a Jer 51 problémáját, csak utaljunk SCHMIDT kommentárjára: Das Buch Jeremia, 331, ahol idézett verseinkhez kérdőjellel jegyzi meg: „Spricht der hymnische Charakter für gottesdienstliche Herkunft?”

⁴ SEYBOLD: Das Hymnusfragment, 199–207.

ketten megegyeznek, hogy torzó mivoltukból következően sem a himnikus felszólítás az elején, sem a doxologikus lezárás a végén nincs jelen.

Mi van a zsoltárban? Úgy tűnik, az istendicséretre felhívást a mi himnuszunk legalábbis részben pótolni kívánja, amikor egyszerű felkiáltással kezdi a költeményt: Isten nagy és szentséges, nemzedékről nemzedékre! Ez az egyszerű felkiáltás talán a 8. zsoltár himnuszában is így van, tehát nem meglepő. Miként azon se lepődünk meg, hogy a nagy Isten előhírnökkel és követőkkel vonul fel (bár itt magáról felvonulásról nem beszélhetünk): ez ui. nem csak az európai királyi udvarokban szokás, hanem már az ókori mitológiában is így volt. Igaz ugyan, hogy ebben az esetben nem akárki lehet sem előhírnök, sem pedig utóvéd: a főistent alacsonyabb rendű istenek kísérik a felvonulásban, miként a Hab 3,5-ben is Jahwét Dabr isten kíséri előlről, illetve Rasp isten hátulról (a liturgiai használatú fordításaink természetesen dögvésznek, illetve láznak fordítják e két istennevet, nyilván a név szemantikai, s nem onomatológiai használatával).⁵ Ám itt csatlakozik be a kreatív költői recepció himnuszunk szereztetésébe: itt nem két alacsonyabb rendű istenről beszél a költő, hiszen ez a késő fogság utáni korban anakronizmus, sőt megbotrántkoztató lenne, hanem teológiai fogalmakkal helyettesíti az isteneket, és pedig olyan teológiai fogalmakkal, amelyeknek központi fontosságuk van az izraeli hit összességében. Ezek az alapfogalmak a *heszed we^emet*, valamint a *mispát* és *cedeq* absztraktumai, amelyeknek teológiatörténeti jelentőségébe talán itt most nem kell belemennünk, de annyit bizton mondhatunk, hogy valamennyiük az igazságos király fogalmához is csatlakoznak. Ha valahol, akkor itt tökéletesen megvalósul az ókori keleti mitikus kép demitizálása (Entmythisierung, J. Heller⁶), s a mítosz teológiává formálása! Hogy az átmenet ne legyen zavaró, ezért von párhuzamot a 2. vers Isten dicsősége és a „nagy vizek” között – ez utóbbi egészen nyilvánvalóan a babiloni ősaradat legyőzésére utal, amivel az istenség úrrá lett a káoszt szimbolizáló özönvízen.⁷ Itt óhatatlanul is a 29. zsoltár himnusza jut az eszünkbe, hiszen ott is arról van szó, hogy Jahwe

⁵ Lásd itt legutóbb magyarul GÉR tanulmányát: Habakuk 3. Angolul változatlanul a jelentős mű itt: HIEBERT, God of My Victory.

⁶ HELLER nézeteit magyarul is olvashatjuk: Az őszövétségi hagyomány küzdelme a mítosszal.

⁷ Jelen vizsgálatunkon túlmutat ugyan, mégis jegyezzük meg, hogy az újabb kutatás óvatosságra int a babiloni özönvíztörténet és annak őszövétségi reminiscenciái kapcsán. Lásd TSUMURA könyvét: Creation and Destruction. Tsumura szerint ugyan többször még szó szerinti egyezések vagy etimológiai kapcsolatok is fölfedezhetők (így például a *t^ehóm*, illetve a *tóhú-wabóhú* esetében), de ez nem bizonyíték a konkrét kapcsolatra két irodalmi mű között: sokkal inkább irodalmi toposzokról beszélhetünk. Lásd 196: „The biblical poetic texts that are claimed to have been influenced by the *Chaoskampf*-motif of the Ancient Near East (e.g., Pss 18, 29, 46; Hab 3) in fact use the language of storms and floods metaphorically and have nothing to do with primordial combat. Some of these poetic texts have the theme of destruction rather than of creation.”

hangja mennydörög az ősaradat felett,⁸ igaz ugyan, hogy ott Isten dicsősége absztraktumként (*hádár* a mi zsoltárunkban) nem szerepel.

Mi sem logikusabb ezek után, ha a zsoltár a teremtő Isten dicséretével folytatja! Természetesen nem csak a téma, hanem annak ábrázolása is érdekes számunkra. A jelen összefüggésben szembeötlő, hogy a teremtés leírásában milyen gyakoriak azok a szavak, amelyek Isten bölcsességére utalnak: a *b^eda'at libbó* (szívének tudásával), a *b^ehokmátó* (bölcsességével), a *bit^ebúnátó* (értelmével) kifejezések mind azt sugallják, hogy a teremtésről szóló kijelentésbe a szerző bele akarja fonni az Isten bölcsességét is. Mindez aligha van híján ószövetségi paralelleknek! Seybold utal is a Péld 8, valamint a Jób 12 párhuzamaira, de úgy gondolom, hogy a Zsolt 104 sem áll ettől messze, s ha a 65. zsoltár a teremtést és az isteni *perseverentiát* kapcsolja egybe, az is hasonló gondolat. Az is feltűnhet, hogy az égbolt kiterjesztése (*nátá*), valamint az értelem (*t^ebúná*) említése mintegy művészi alkotásként állítja eléink Isten teremtését – jogos az utalás arra, hogy ez utóbbi szót használja Hírámra az 1Kir 7,14 is, ahol a templom elkészítésének művészi értékéről van szó, de ugyanígy művészi értékű a Szent Sátor berendezése is, ahol Becalélnek tulajdonítják ezt a szót (2Móz 31,3). Milyen más tehát ez a leírás, mint a Zsolt 8, ahol szintén a teremtés csodálatáról, szép rendjéről van szó, de minden bölcsességirodalmi utalás nélkül! – Abban viszont a 104. zsoltárral egyezik meg jelen himnuszunk, hogy a teremtés nem csupán bölcsességirodalmi és művészeti alkotás, hanem hasznos is az ember számára: a hegyek gyümölcsöket (*t^enúbót*) hoznak, jó ételt (*ókal tób*) minden élőlény számára, amiért lehet áldani Istent (*bárúk*) és a teremtést.

Külön figyelmet érdemel a *mal'ák* szó a himnuszban. A bibliai zsoltárookban a „küldött” szó nem fordul elő, s kérdés, hogy itt kire vonatkozik. Lehet ez egy pap? Nincs szó liturgiáról, tóráról vagy tanításról. Lehet itt egy próféta, Isten igéjének közvetítője? Arról sincs szó. Sokkal inkább egy földöntúli lényről, aki nyilván magasabban van az embernél, de Istennél alacsonyabban, tehát angyalnak jogos fordítanunk: Isten udvartartásában az angyalok is örülnek a teremtésnek, s csodálkoznak, mert olyat tett Isten, amire ők is képtelenek, s ők sem láttak soha. A *mal'ák*, miként említettük, bibliai himnuszokban nem fordul elő, de a Hodájótban igen. 1QH XIII 11: „ők hirdetik dicsőségedet az egész birodalomban, mert látni engedted nekik, amit nem (láthattak) eddig még soha”. Egészen nyilvánvaló, hogy a mennyei seregről van szó, angyalok-

⁸ LORETZ bizonyítottan látja, hogy a 29. zsoltárban (és egyebütt is) kánaáni motívumok vannak jelen. Lásd összefoglalóját: Ugarit und die Bibel, 107: „Wenn es somit möglich ist, an Hand von Ps 29; 47 und 93 nachzuweisen, daß auch im vorexilischen Israel der Gedanke bekannt war, daß Jahwe durch einen Sieg über seine Gegner erneut den Königsstuhl erobert und damit die Königsherrschaft antritt, ergibt sich daraus zugleich, daß in Israel diese Lieder auch im Kult vorgetragen und gebraucht worden sind.”

ról, akik Isten dicsőségét hirdetik – s ami egészen nyilvánvalóan hiányzik: az eszkatologikus kitekintés a *mal'ák* kapcsán, amit pedig a qumráni eszkatológia háttérén elvárhatnánk.⁹ Ez azért is feltűnő, mert a Hodájótban ez a kitekintés jelen van a következő versben: „és amit újonnan kell megte-remteni, lerombolva, ami régóta létezik, és felállítva, ami létezni fog örökre”.¹⁰

Az utóbbi gondolatok talán segítenek abban is, hogy megpróbáljuk behatárolni a himnusz helyét és idejét. Seybold úgy gondolja, hogy a zsoltár valamikor a Kr. u. I. században keletkezhetett; ezt nyilván úgy kell értenünk, hogy ez egyfajta *terminus ad quem* – hiszen a qumráni település elpusztulása után értelemszerűen nem keletkezhet qumráni zsoltár. Ami pedig a zsidó pszalmodiumot illeti: a zsidó háború után nyilván azzal voltak elfoglalva a tudósok, hogy a templom pusztulása miatt kieső liturgiát az imák közbeiktatásával, személyes kegyességgel pótolják – későbbre aligha datálható tehát ez a zsoltár. Korábbra viszont igen; Qumránban azért elég sok ősi szöveg is fennmaradt! A motívumok megléte, illetve hiánya igen nagy segítséget jelent számunkra ennek a zsoltárnak a datálásában.¹¹ Először is: nem találhatók benne (még csak utalásszerűen sem) hellenisztikus elemek, tehát a zsoltár a hellenista zsoltároskönyvnek nem része. Tudjuk, ez motívum jelen van a mi zsoltároskönyvünkben is, legfeltűnőbben talán a feliratokban, illetve a dávidi szerzőség általános használatában. Kizárt tehát, hogy a Kr. e. III. század végi zsoltároskönyv része lett volna ez az ének! Nem találhatók benne messianisztikus motívumok sem – ezzel a makkabeus-zsoltároköltészet gyűjteményébe se sorolhatjuk ezt a himnust a Kr. e. II. közepén. Viszont bőségesen

⁹ Ezzel együtt igaz: a *mal'ák* szó nem szerepel azon személyek listájában, akikhez pozitív eszkatologikus váradalmakat fűztek Qumránban. Melkisédek, Illés és Mózes megjelenik visszatérő eszkatologikus személyként, a *kóhén*, a *cemah*, a *mási^ah* címek is szerepelnek, de éppen a küldöttnek nincs ilyen funkciója. Lásd itt XERAVITS: King, Priest, Prophet.

¹⁰ Idézetek KOMORÓCZY fordításában: Kiáltó szó a pusztában, 257.

¹¹ Az alábbiak BRÜTSCH analízisére támaszkodnak: Israels Psalmen in Qumran, 225–249. Brütsch a zsoltároskönyv keletkezésében feltételez egy babiloni fogság előtti gyűjteményt, majd az Ászáf nevével fémjelzett kora fogság utáni gyűjteményt is – ez utóbbi nyilván a második Templom kultuszát tükrözi. A Kr. e. III. század és 170 közé teszi a hellenista gyűjtemény létrejöttét, amelynek jellemzője a vallásos érzések megfogalmazása, illetve Dávid szerepe első zsoltáráróként, görög mintára. A Makkabeus-kor zsoltároskönyvére az 1–2Mkk és a Dán elképzelése jellemző a halál utáni igazság elnyeréséről. Külön redakcióként tartja számon Brütsch az „aegyptizáló” elemeket a zsoltárok könyvében, amely univerzalisztikus képzeteket, absztrakt fogalmakat vitt a zsoltárok teológiájába. Végül pedig külön beszél a LXX és a TM zsoltároskönyvéről.

E nézet elutasítja, hogy egy ősi zsoltárgyűjtemény állandó bővüléséről lehetne beszélnünk; sokkal inkább arról van szó Brütsch szerint, hogy az egyes irányzatok mind egyfajta válogatást hoztak létre Izrael pszalmodiumából, s e zsoltárok vagy a kultuszi használat dokumentumai, vagy pedig hellenista korban az irodalmi alkotásként, egyéni kegyességeként jöttek létre.

vannak benne bölcsességirodalmi elemek, így a haszíd-mozgalom zoltároskönyvében lehetett benne ez a himnusz a Kr. e. II. század végén, illetve I. század elején. Túl későre megint nem mehetünk, mert az eszkhatológikus elemek ismét hiányoznak, amikről tudjuk, hogy a qumráni iratok keletkezésének második fázisában jellemzők voltak, így az 1QH gyűjteményében is. Proto-maszorétikus zoltárgyűjteményben szintén nem lehetett ez a zoltár, hiszen apokrif zoltárról van szó, nincs benne a kánonban – Seybold joggal csodálkozik,¹² hogy miért nem, de az ok egyszerűen az, hogy ennek a zoltároskönyvnek nem volt része. Összességében tehát elmondhatjuk: a zoltárt a qumráni közösség himnuszának tarthatjuk, amit valószínűleg nem liturgiai, hanem kifejezetten irodalmi céllal írtak (ezért hiányozhat a kezdeti felszólítás és a lezáró doxológia), s bizonynyal Qumránban keletkezett (nem másutt!), s keletkezési idejét a Kr. e. II. sz. végére, illetve I. sz. elejére tehetjük.

Felhasznált irodalom

- ♦ BRÜTSCH, M.: *Israels Psalmen in Qumran. Ein textarchäologischer Beitrag zur Entstehung des Psalters*, BWANT 193, Stuttgart, Kohlhammer, 2010.
- ♦ FLINT, P. W.: *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of the Psalms*, Studies on the Texts of the Deserts of Judah 17, Leiden / New York / Köln, Brill, 1997.
- ♦ GÉR A. L.: Habakuk 3 és kulturális kapcsolódási pontjai, in Karasszon István (szerk.): *Bevezetés az ugariti kultúrába*, Komárom, SJE, 2019, 61–97.
- ♦ GOULDER, M. D.: *The Psalms of the Return (Book V, Psalms 107–150)*, JSOTS 258, Sheffield, Academic Press, 1998.
- ♦ HELLER, J.: Az ószövetségi hagyomány küzdelme a mítosszal, in *Theologiai Szemle* 32 (1989), 23–25.
- ♦ HIEBERT, Th.: *God of My Victory. The Ancient Hymn in Habakkuk 3*, HSM 38, Atlanta, Scholars Press, 1986.
- ♦ KOMORÓCZY G. (ford.): *Kiáltó szó a pusztában. A holt-tengeri tekercsek*, Budapest, Osiris, 1998.
- ♦ KÖSZEGHY M.: *Der Streit um Babel in den Büchern Jesaja und Jeremia*, BWANT 173, Stuttgart, Kohlhammer, 2007.
- ♦ LORETZ, O.: *Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.
- ♦ SCHMIDT, W. H.: *Das Buch Jeremia. Kapitel 21–52 (ATD 21)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

¹² SEYBOLD: Das Hymnusfragment, 206: „Weshalb er (=der Hymnus) wie die andern apokryphen Psalmen nicht kanonisch geworden ist, bleibt eine offene Frage.“

- ♦ SEYBOLD, K.: Das Hymnusfragment 11QPs XXVII 9–15. Auslegung und Einordnung, in *Studien zur Psalmenauslegung*, Stuttgart, Kohlhammer, 1998, 199–207.
- ♦ TSUMURA, D. T.: *Creation and Destruction. A Reappraisal of the Chaoskampf Theory in the Old Testament*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2005.
- ♦ XERAVITS G.: *King, Priest, Prophet. Positive Eschatological Protagonists of the Qumran Library*, Groningen, Rijksuniversiteit, 2002.

Ószövetségi himnusz: A 8. zsoltár

A 8. zsoltár műfaja szerint himnusz, amely a teremtő, gondviselő és a világot kormányzó Istent mint a teremtett világ Urát magasztalja.¹ A zsoltár kerete Isten dicsőségéről beszél, a zsoltár centruma az emberről.² A zsoltár középpontjában a מִי הָאָדָם? (mi az ember) kérdés áll, amely az elejétől a végéig megszabja a zsoltár „hangnemét és színezetét”, mint: „magasztalás, csodálat, elmélkedés”, azaz a hívő ember személyes, mélyen átélt imájáról, elmélkedéséről van szó.³

Az ókori keleti kultúrák valamennyien ismerték a teremtéshimnusz műfaját, így ez a zsoltár is ezzel a szöveghagyománnyal mutat rokonságot. Az ember teremtésének titkával találkozunk itt hasonlóan, mint a Zsolt 139,13–18-ban. Mindkét zsoltár a teremtéstradícióból merít, és azt antropológiai szempontból tárgyalja. A 139. zsoltár az individuumról szól, a 8. zsoltár pedig az emberiségről beszél, az ember rendeltetéséről és arról, hogy az ember Istenének gondoskodó szeretetében érezheti magát. A dicsőítés által az ember megtalálja rendeltetéséhez méltó kiteljesedését: „mert csak az élő magasztalhat téged”.⁴

A zsoltár datálására nézve a kutatók között nincs egyetértés, egyesek korai, mások késői szövegnek vélik. Az egyetlen támpontunk: tartalmában nyilvánvaló egyezést mutat a papi teremtéstörténettel (Gen 1,1–2,4a). Gunkel abból indul ki, hogy a zsoltár még a fogság előtti korban keletkezett, a papi irat szerzője ebből, illetve ehhez hasonló himnuszokból vette át a maga elképzeléseit.⁵ A Gen 1-ben egy szépen kialakított rendszer figyelhető meg, míg a 8. zsoltár csupán felsorolás, a szisztéma hiányzik, így feltételezhető, hogy a 8. zsoltár a Gen 1 előfutára lehetett, és így a Gen 1 későbbi szöveg. Craigie ugyanúgy a korai héber költészet darabjának véli.⁶ Kraus ezzel szemben úgy gondolja, hogy a zsoltár szövege fiatalabb, mint a Gen 1, ő fogság utáni datálásra

¹ KARASSZON: A Zsoltárok könyvének magyarázata, 547; DAHOOD: Psalms I, 1–50, 70; HOSSFELD–ZINGER: Die Psalmen I, Psalm 1–50, 77; KRAUS: Psalmen 1–59, 204.

² KARASSZON: Új módszer a zsoltárkutatásban, 102.

³ LUIJIC: A Biblia alapkérdése, 35–38.

⁴ WOLFF: Anthropologie des Alten Testaments, 208–209.; vö. Ézs 38,19.

⁵ KUSTÁR: A Zsoltárok könyve, 29.

⁶ CRAIGIE: Psalms 1–50, 113. Craigie-vel és Gunkellel egyetértve hasonlóan gondolom, hogy Gunkel jól érvel: a korai költészet darabja lehet ez a zsoltár.

gondol.⁷ Kraus érvelése alapján a 8. zsoltár a Gen 1 himnikus variációja is lehet. Gerstenberger is késői datálásra gondol éppen a 2. vers JHWH nevének hangsúlyozásával.⁸

A 8. zsoltár formája harmóniát tükröz. Az első sor szó szerint megismétlődik a zsoltár végén, azaz a keretet jelentő sorok összecsengenek.⁹ A zsoltár első fele a teremtő Istent magasztalja, második részében a zsoltáriró ott látja az embert a teremtett világ közepén, aki az Istentől kapott felhatalmazás alapján méltóságot kap. A 8. zsoltár úgy szemléli az embert, mint a láthatatlan Isten képmását. A zsoltáros egyedül áll a teremtő Isten előtt, átélve az emberi valóság kicsinységét.¹⁰ Ez az első dicsérő himnusz a gyűjteményben. Hangneme a dicséret, egyedül csak JHWH nagyságát akarja hirdetni.¹¹ A himnuszokat zárt és azonos felépítés jellemzi, amely bevezetésből, Isten dicséretét kibontó központi részből és a befejezésből áll. A bevezetés Isten dicsőítésére hív fel, a magyarázatot indoklás vezeti be, a központi rész kifejti Isten dicséretének motívumait és tartalmát, majd Isten tulajdonságainak és nagy tetteinek bemutatása következik.

A 8. zsoltár felépítése:

Bevezető: Isten csodálatos neve

A zsoltár törzse:

Isten felsége

Halandó ember

Ember uralkodása

Gondoskodás

Befejezés: Isten csodálatos neve¹²

Zsolt 8,1

לִמְנֵי צַח עַל־הַנָּה תִּית מִן מוֹר לְדוֹד:¹

¹A karmesternek a gittithre,¹³ [gittith hangszer dallamára] Dávid zsoltára.

Az első vers Felirat! A zsoltárok felirataiban található technikai utasítás a zsoltár jellegére, előadásmódjára utal.

⁷ KRAUS: Psalmen 1–59, 205.

⁸ GERSTENBERGER: Psalms, 68.

⁹ TÓTH: Zsoltármagyarázatok, 26.

¹⁰ RÓZSA: Az Ószövetség keletkezése, 329.

¹¹ NIB, 710.

¹² TERRIEN: The Psalms, 126.

¹³ A felirathoz fűzött megjegyzés, „gittith”, zenei kifejezés, húros hangszerre, zenei előadásmódra utal, amelynek részleteit nem ismerjük.

Zsolt 8,2

אֵד נִינוּ מֶה־אֵ דִיר שִׁמְךָ בְּכָל־הָאָרֶץ אֵ שֵׁר תִּנָּה הוֹדִךָ עַל־הַשָּׁמַיִם:
יְהִי נָה²

² *Istenünk, Urunk milyen felséges a te neved az egész földön, aki dicsőségedet az egekre helyezted!*

A zsoltáros megszólítással kezdi könyörgését, himnikus felkiáltással. A zsoltáros itt vallást tesz amellett, hogy Istené a dicsőség, és felséges az Ő neve. Az egész földön fenséges az Úr neve, sőt a földről feltekint az égre, hogy ott szemléje Isten dicsőségét: milyen óriási a teremtet világ, milyen nagy Istennek a teremtető hatalma, aki mindezeket létrehozta!¹⁴ Az egész zsoltár a csodálkozó felismerés, felkiáltás jegyeit viseli magán.¹⁵ Istennek az egész földet betöltő dicsősége himnuszéneklésére készíti a zsoltárost.¹⁶ A Zsoltárok könyve gyakran kijelenti, hogy az egész föld Isten nevének dicsőségével van tele. A zsoltár keretét Isten ünnepélyes megszólítása adja. A szerző az Úr dicsőítését énekeli meg, aki a „mi Urunk”, és egyben az egész földet átfogó név. Külön figyelmet kell fordítani a név fogalmára, hiszen a dicsőítő ének legkiemelkedőbb elemét képezi. A Név magába sűríti a teljes isteni mivoltot, mely a jelenlét, a hatalom, a fenség, a dicsőség és ugyanakkor a gondviselés alakjában nyilvánul meg. Bibliai értelemben véve a név lényegében az egzisztenciát jelenti, mert akinek nincs neve, az nem is létezik (Préd 6,10). Az Úr neve magában foglalja az Ő dicsőségét, hatalmát és erejét, ami a teremtésben éppúgy megmutatkozik, mint a történelemben. Azokon a helyeken, ahol Isten kijelenti nevét, az ember imádkozik, hálát ad, dicsőíti őt.¹⁷ JHWH az Ószövetségben Istennek, Izrael Istenének tulajdonneve.¹⁸ A név a lényeggel, a személlyel azonos. Az ő jelenlétét sugározza az egész teremtés!¹⁹ Isten nevének dicsőítése nem jelent mást, mint magának az Istennek, az egész földet, az eget, az emberi történelmet átfogó gondviselő jelenlétének dicsőítését.²⁰

Zsolt 8,3

כִּי פִי עוֹלָ לִים וִינָקִים י סֶדֶךְ עוֹלָ לִ מַּעַן צוֹרְרִיךָ לְהַשִּׁיבֵךְ בֵּית אֵל יְיָ
וּמִתְנַקֵּם:

¹⁴ TÓTH: Zsoltármagyarázatok, 27.

¹⁵ SZABÓ: A Zsoltárok kincsei, 84.

¹⁶ KUSTÁR: A Zsoltárok könyve, 30.

¹⁷ LUJIC: A Biblia alapkérdése, 39–40.

¹⁸ TÓTH: Zsoltármagyarázatok, 27.

¹⁹ KRAUS: Psalmen 1–59, 206.; SZABÓ: A Zsoltárok kincsei, 84.

²⁰ LUJIC: A Biblia alapkérdése, 43.

³ *A gyermekek és csecsemők szája által alapoztad meg hatalmadat az ellenfeleid miatt azért, hogy megnémítsd az ellenséget és a bosszúállót.*

A makrokozmosz után a kicsinyek felé fordul a zsoltáros gondolata. Isten a gyengéket és kicsinyeket használja fel a hatalmasok és erősek megszégyenítésére.²¹ Még a csecsemők is felismerik Isten kozmikus szuverenitását. Az ellenség itt valószínűleg a káosz erőit jelenti, amelyeket Isten legyőzött. Isten felhasználja a gyengét vagy jelentéktelent mint partnerét, hogy vigyázzon az alkotására. A gyerekek dicsőítésére válaszként elevenedik meg Isten cselekvő ereje. Az ember védtelenségének, tehetetlenségének, kiszolgáltatottságának kiemelésére szolgál.²² A gyermekek szája által a bizonyágtétel értéke kerül hangsúlyozásra.²³ A hit előtt új távlat nyílik: a kicsinyekben, erőtlenségben mutatkozik meg Isten ereje. Mt 21,16 igehelyen Jézus ugyanezt a gondolatot idézi, amikor ellenfeleihez beszél.²⁴ A 3. vers szövege sok fejtörést okoz a magyarázóknak: Isten a gyermekek és csecsemők szájából kijövő dicséreteire építi a maga hatalmát. Seybold ezt a gondolatot egy korai félreértésen alapuló szövegkorrekció eredményének tekinti, és helyette egy rágalmozítól megmenekült egyén hálaénekét rekonstruálja a versben.²⁵ Hossfeld–Zenger szerzőpáros szerint a száműzetés sorsát testesítik meg, illetve a Joel 2,16 alapján a gyermekek és csecsemők is hivatalosak az istentiszteleti szolgálatra.²⁶

Zsolt 8,4

⁴ כִּי־אֵל אֱהֵא שְׁמִידָה מִעַ שֵׁי אֲצַבְעֶיךָ י רַח וְכֹכַב בַּיָּם אֵל שֶׁר כּוֹנְנָתָהּ

⁴ *Amikor látom egeidet, a te ujjaidnak munkáját, a holdat és a csillagokat, amelyeket rá helyeztél:*

A himnusz corpora Istennek a teremtett világban megmutatkozó fenségét dicséri.²⁷ Isten helyezte az égre az égitesteket, amelyek az Ő dicsőségét

²¹ KARASSZON: A Zsoltárok könyvének magyarázata, 547; KRAUT: The Birds and the Babes, 15; GÖRG: Der Mensch als königliches King, 13; HOSSFELD–ZENER: Die Psalmen I, Psalm 1–50, 79. Vö. Mt 21,16; 1Kor 1,27; 2Kor 12,9.

²² SZABÓ: A Zsoltárok kincsei, 85; STECK: Beobachtungen zu Psalm 8, 59–60; CRAIGIE: Psalms 1–50, 107.

²³ TÓTH: Zsoltármagyarázatok, 28.

²⁴ Uo.

²⁵ KUSTÁR: A Zsoltárok könyve, 30; SEYBOLD: Die Psalmen, 50.

²⁶ HOSSFELD–ZENER: Die Psalmen I, Psalm 1–50, 79. Zenger a gyermekek és csecsemők kifejezést metaforaként tekinti a szenvedő és védtelen emberekre alkalmazva.

²⁷ KUSTÁR: A Zsoltárok könyve, 31.

zengik.²⁸ Isten volt az, aki megalkotta az eget és a földet, és megszabta azt a rendet, amely alapján a teremtett világ azóta is működik. Isten cselekedete és rendelése uralja a helyet az ég és a föld között. Ez a koncepció párhuzamban áll az egyiptomi ikonográfiával. A zsoltárokból az ég misztérium, az eget hirdetik JHWH csodáit.²⁹ A versben a כֶּן ige a teremtés szakkifejezése, ugariti hatást mutat. Ez jelenik meg az Ószövetségben is. A zsoltáros olyan, mint egy tudós: megfigyel és jelentést tesz. Amikor körülnéz, mindenhol látja Isten ujjlenyomatait. A kozmosz alapos megfigyelője, a kozmoszra nézve ott látja Isten ujjainak munkáját.³⁰ Érdekes dolgot figyelhetünk meg ebben a versben: a zsoltáros nem említi a napot. Értelemszerűen ilyenkor felvetődik a kérdés: vajon miért maradt ki a nap? Az egyik lehetséges magyarázat az lehet, hogy az izraeli vallás soha nem istenítette a napot. Izraelben a nap nem istenség, hanem teremtmény.³¹ Az égitestek teremtmény voltát hangsúlyozza a papi teremtéstörténet és az Ézs 40,26 is. A nap említésének kimaradását viszont lehet azzal is magyarázni, hogy a zsoltáros ebben a kontextusban az éjszakai égboltot szemléli, a csillagos égre mutatva dicséri a teremtő hatalmát.³²

Zsolt 8,5

מִי־הָאֱנוֹשׁ כִּי־תִזְכְּרֵנוּ וּבֶן־אָדָם כִּי־תִפְקְדֵנוּ׃⁵

⁵ *Mi az ember, hogy törődsz vele és az ember fia, hogy gondod van rá?*

Mi az ember (מִי־הָאֱנוֹשׁ)? E kérdés valóban az egész zsoltár gerincét képezi. Hol az ember helye egy ilyen fenséges világegyetemben, mindannak a keretén belül, ami a földön létrejött? A kérdés nemcsak tudományos érdeklődést foglal magában, hanem a hétköznapi élettapasztalatból eredő egyéni rácsodálkozást is: az ember kicsiny és jelentéktelen még a földi kereteken belül is, mégis honnan tesz szert ekkora nagyságra és méltóságra?³³ Isten gondoskodik az emberről, gondja van rá, törődik vele, és nem marad egyedül. Az em-

²⁸ KARASSZON: A Zsoltárok könyvének magyarázata, 547. Vö. Zsolt 19,2; Gen 1,1.

²⁹ KEEL: The Symbolism of the Biblical World, 26.

³⁰ SCHMIT: Tracing the Fingerprint of God, 192–193.

³¹ Ugyanakkor a holdtól, csillagoktól is lehetne tartózkodás. Nem állítható bizonynyal, hogy a naptól való tartózkodás lelhető fel ebben a versben, hiszen miért ne lehetne az éjszakai égbolt csodálatával magyarázni a nap kikerülését, ettől függetlenül nemcsak az éjszakai égboltról lehet itt szó, hanem egyfajta tartózkodásról is, a nap említésének kikerüléséről.

³² GERSTENBERGER: Psalms, 69; KUSTÁR: A Zsoltárok könyve, 28.; SZABÓ: A Zsoltárok kincsei, 87.

³³ LUJIC: A Biblia alapkérdése, 42. Itt megfogalmazódik Jób panasza is, aki jelentéktelennek érzi magát. Vö. Jób 7,17–21.

beri lét titka és csodája kerül itt előtérbe.³⁴ Hogyan van Istennek ideje, hogy velünk, kicsinyekkel is foglalkozzon? A csillagos ég pompájától és nagyságától lenyűgözve a zsoltáros ráébred, hogy milyen kicsi is az ember. Annál inkább ámulatba ejti, hogy Isten olyan nagyra becsüli a gyöngé, ún. „embergyermeket”.³⁵ Az עֶבֶר szó ennek megfelelően az ember halandóságát, gyengeségét, elesettségét hangsúlyozza.³⁶ Ugyanezt húzza alá a בְּיָדָם parallel kifejezés is: az „בְּיָדָם” termőföld fogalma etimológiai alapként szolgál a porból gyúrt, halandó ember megnevezésére. Egyező a költői kérdés, csaknem szó szerint a Zsolt 144,3-ban és a Jób 7,17-ben is.³⁷ Csakhogy Jób könyvében ennek a versnek az ellentétpárja hangzik el. Jóbnaál is ez a kérdés merül fel: micsoda az ember, de ott Isten nagysága rémisztően jelenik meg. Jób 7,17–21-ben Jób ironikusan, parodizálva idézi a verset; úgy tűnik, mintha gúnyt űzne a Zsolt 8,5 verséből. Itt egy pillanatra meghökken az ember, mert Jób kiforgatja a mondat értelmét, parodizálja, dekonstruálja azt. Jób számára az emberi létezés értelmetlen és nyomorult, hiszen úgy tűnik, mintha Istennek ő már nem lenne fontos, pedig a zsoltár szavai éppen csodálva méltatja, hogy Isten milyen nagyra tartja az embert, gondot visel róla. De Jób ezt nem érzi, és nem érti. Nem érti, Isten miért fordult el tőle, ha ilyen nagyra tartja az embert. A Zsolt 8,5 verséhez képest jelentéktelennek érzi magát. Kynes szerint Jób nem ironikusan idézi ezt a verset, hanem radikális hitet mutat, hiszen panaszában a Zsolt 8,5 vers szerinti eredeti állapot helyreállítását reméli.³⁸ Micsoda a halandó? Mi az ember? – teszi fel a kérdést Jób. Semmi! Istenhez képest csak egy porszem – adja meg a választ.³⁹ Vele szemben porszemnek, paráynak érezheti magát, ha nem lenne az a hittudata, hogy aki az egész világot fenntartja és igazgatja, annak gondja van az emberre is.⁴⁰

Zsolt 8,6

וַתַּחַס רִחוּ מַעַט מַאֲלֵהִים וְכָ בּוֹד וְהָ דָר תַּעֲטֶרְהוּ⁶

⁶ *Kevéssel tetted őt kissebbé Istennél: dicsőséggel és méltósággal koronáztad meg.*

³⁴ JANOWSKI: Konfliktgespräche mit Gott, 11–13; SZABÓ: A Zsoltárok kincsei, 87; NIB, 711.

³⁵ MIDDLETON: The Role of Human Beings, 49.

³⁶ Vö. Deut 32,26; Ézs 13,12; Ézs 24,6; Ézs 33,8; Zsolt 9,21; Zsolt 90,3; Zsolt 103,15; Jób 10,4–5 stb.

³⁷ KRAUS: Psalmen 1–59, 209; KUSTÁR: A Zsoltárok könyve, 31; SEYBOLD: Die Psalmen, 51.

³⁸ KYNES: My Psalm Has Turned into Weeping, 76–78.

³⁹ Gen 2,7 utal a porból való teremtettségre. Vö. JANOWSKI: Konfliktgespräche mit Gott, 12. Továbbá Jób is ugyanezt a gondolatot fogalmazza meg, amikor a Jób 7,17–21 versekben porszemnek, jelentéktelennek, semminek érzi magát. KYNES: My Psalm Has Turned into Weeping, 77.

⁴⁰ TÓTH: Zsoltármagyarázatok, 29.

Teológiai szempontból fontos hangsúlya van a 6. versnek! A zsoltáriró elcsodálkozik azon, hogy Isten törődik az emberrel, sőt olyan méltóságot adott neki, hogy csak „kevéssel kisebb” Istennél.⁴¹ Itt az a gondolat áll, mint amit a teremtéstörténetben az Isten képmására teremtettség fejez ki.⁴² Isten méltóságra emelte az embert, így Isten gondoskodó szeretetében érezheti magát.⁴³ Az ember Isten képére és hasonlatosságára lett formálva, hogy áldott és örökkévaló legyen, dicsőséggel és méltósággal koronázva. Az ember helyzete tehát nem kevesebb, mint egy isteni állapot. Érdekes, hogy itt nem a JHWH nevet használja a költő, mint a 2. és a 10. versekben, hanem az אֱלֹהִים megnevezést. Ezért arra is lehet következtetni, hogy mennyei lényekről van szó, azaz Isten olyan méltóságot adott az embernek, hogy csak kevéssel kisebb a mennyei lényeknél.⁴⁴ אֱלֹהִים többes számú forma, többféle értelemmel, jelölhet istenséget, isteni lényet, és jelölheti az isteni, mennyei lényeket is. Kérdéses, hogy a zsoltáros itt milyen értelemben használja. Mivel azonban Isten az embert olyan tulajdonságokkal ruházta fel, amelyek nem a mennyei lények vagy angyalok jellemzői, inkább magához Istenhez hasonlítja őt, így fontos teológiai gondolat, hogy Istenképűek vagyunk, és nem angyalképűek!⁴⁵

Zsolt 8,7–9

7 תַּמְשִׁילֵהוּ בְּמַעַ שֵׁי יָדָיו כֹּל שֶׁתָּה תַּחַת־רַגְלָיו:
8 צֶנֶה וְאֵל פִּים כָּלָם וְגַם בַּהּ מוֹת שָׂרִי:
9 צֶנֶה פֹּר שָׁמַיִם וְדַגֵּי הַיָּם עַל־בֵּר אֶרֶץ חוֹת יַמִּים:

⁷ Úrrá tetted kezéd munkáin mindent a lába alá vetettél:

⁸ Minden juhót és ezerféle barmot és még a mező vadait is,

⁹ Az ég madarait és a tenger halait, amelyek áthaladnak a tenger ösvényein.

A reá bízott világ ábrázolása koncentrikus körökben történik. Az ember Isten megbízottjaként uralkodhat a földön. Mindezt az ember ajándéku kapta. Igazgatására bízta az egész teremtett világot, a kizsákmányolásra és pusztításra azonban semmiképp sem hatalmazta fel.⁴⁶ Az ember elámul azon,

⁴¹ KARASSZON: A Zsoltárok könyvének magyarázata, 547; HOSSFELD–ZENER: Die Psalmen I, Psalm 1–50, 79. Továbbá vö. Zsid 2,7.

⁴² TÓTH: Zsoltármagyarázatok, 29; WOLFF: Anthropologie des Alten Testaments, 149–152; CARLEY: Psalm 8, 119; LIMBURG: Who Cares for the Earth?, 49–50; CRAIGIE: Psalms 1–50, 108; SZABÓ: A Zsoltárok kincsei, 89. Vö. Zsid 2,5–9.

⁴³ KARASSZON: A Zsoltárok könyvének magyarázata, 547.

⁴⁴ Uo.; KRAUS: Psalmen 1–59, 209.

⁴⁵ SZABÓ: A Zsoltárok kincsei, 88. Az Istenképűség mindig Elohim.

⁴⁶ HOSSFELD–ZENER: Die Psalmen I, Psalm 1–50, 80; LUJIC: A Biblia alapkérdése, 46.

hogy a roppant mindenségben milyen kiváltságos hely jutott a halandónak. Sőt a világmindenséget úgy alkotta meg Isten, hogy az embernek hasznára váljék.⁴⁷ Az ember földi léte és szerepe kicsinyített mása Isten egész világ fölötti uralmának.⁴⁸ A világban levő anyagok és erők ott vannak az ember előtt, hogy a maga javára felhasználja, ami szinte korlátlan fejlődést és felemelkedést ígér. A véges élet és a gyarlóság azonban korlátozza a fejlődés menetét. Az embert Isten felruházta uralkodással minden munkája felett; Isten az emberre ruházza át kezének alkotásait.⁴⁹ Az uralkodással együtt jár a gyengék védelme is. Ókori keleti képek az embert úgy ábrázolják, hogy egyik lába egy fekvő háziállaton nyugszik, miközben kardjával a vadállat ellen harcol.⁵⁰ Az 1Kor 15,27, valamint az Ef 1,22 igehelyek a 7. verset Krisztusra vonatkoztatva idézik: Isten mindent az ő lábai alá vetett.⁵¹

Zsolt 8,10

יְהוָה אֱדִינֵנוּ מִהָאֵל הַיָּרֵךְ שֵׁם דָּ בְכָל־הָאָרֶץ¹⁰

¹⁰ *Istenünk, Urunk milyen felséges a te neved az egész földön.*

A befejező vers doxológia. Megismétli a zsoltár elején álló himnikus felkiáltást, Isten dicséretét. A gondolatismétlés – mint költői vagy zenei forma – eszköz, mely a szimmetria szépségén túl még fokozást, a gondolat érlelődését, teljesebbé válását jelenti.⁵² A zsoltár szerzője tehát visszakanyarodik a kezdő vershez, és azt szó szerint megismétli, keretbe zárva ezzel az egész költeményt.⁵³ A nyitó dicséret ismétlése hangsúlyozza a csodát, és biztosítja azt, hogy az imádók Isten gondolataival zárják be dicséretüket.⁵⁴ Isten nevének

⁴⁷ TÓTH: Zsoltármagyarázatok, 29.

⁴⁸ Uo.

⁴⁹ KRAUS: Psalmen 1–59, 214; WOLFF: Anthropologie des Alten Testaments, 150.

⁵⁰ KARASSZON: A Zsoltárok könyvének magyarázata, 547; KEEL: The Symbolism of the Biblical World, 58–59.

⁵¹ TÓTH: Zsoltármagyarázatok, 29; KARASSZON: A Zsoltárok könyvének magyarázata, 547. Az Újszövetség többször idézi, és Krisztusra vonatkoztatja a 8. zsoltárt. Vö. Mt 21,15–16; 1Kor 15,26–28; Ef 1,22; Kol 1,15; Zsid 2,5–9. Ő az, akit az Atya egy időre emberré tett (Zsid 2,6), az Ő lába alá vetett mindent (1Kor 15,28; Ef 1,22). A Zsidókhoz írt levélben (Zsid 2,5–9) a krisztologikus értelmezés tipologikus, továbbá Kol 1,15 alapján Jézus az imago Dei, a láthatatlan Isten képe.

⁵² TÓTH: Zsoltármagyarázatok, 30. Robert Alter felhívja a figyelmet a zsoltárban rejlő költői szépségű szerkezetre, dinamikus mozgás zajlik a versek között: kiemelés, fókuszálás, specifikáció. ALTER: The Art of Biblical Poetry, 148–150.

⁵³ SZABÓ: A Zsoltárok kincsei, 91; KUSTÁR: A Zsoltárok könyve, 33.

⁵⁴ GOLDINGAY: Psalms 1–41, 160.

magasztalása, vagyis JHWH neve keretezi az egész zsoltárt! Ez az istendicséret mint kozmikus liturgia visszhangzik az egész világban.⁵⁵ Implicit felszólítás arra, hogy az ember dicsérje Istenét, hiszen az ember rendeltetése az is, hogy dicsérje Istent.⁵⁶

Összegzés

A 8. zsoltár igazi antropológiai témát jelenít meg.⁵⁷ Az emberről, az ember rendeltetéséről van szó. Az ember természetének helyét és a kozmoszhoz való viszonyát határozza meg.⁵⁸ A 8. zsoltár Isten ember iránti viszonyának, az ember Isten iránti, valamint az egész teremtett világ iránti viszonyának antropológiáját ábrázolja.⁵⁹ A 8. zsoltár kibővíti az antropológia tárgyát, amely valójában a Gen 1-ben kezdődik, és jelen van az egész Ószövetségben. Mindenütt élénk tárul az, hogy az ember olyan lény, mely saját értékét Istentől kapja, és mint Isten szeretetének elfogadott ajándékát tovább kell adnia az összes többi teremtménynek.⁶⁰ Az ószövetségi antropológia a viszonyokon alapszik: Isten viszonyán az emberhez, valamint az ember Istenhez való viszonyán. Az Ószövetség sohasem szemléli az embert különállóan, hanem mindig az Istennel való kapcsolatában, kit az ember teremtettségként vagy gondviselőjeként mutat be.⁶¹ E kapcsolatrendszerek összefonódása által az ember nem csupán az e világban elfoglalt helyére ébred rá, hanem saját létének értelmére is.⁶² Miben áll az ember nagysága? Isten folytonosan megemlékezik az emberről, és mindig felügyel rá, így lett az ember azzá, ami: a szeretet lény, aki értékét közvetlenül Istentől kapja a vele való személyes kapcsolata által. Isten törődik az emberrel, gondoskodik róla.⁶³ Isten emberhez történő viszonyulását elsősorban két fontos ige mutatja be: זכר és פקד. Az emberről, annak korlátozottságában, múlandóságában és esendőségében szüntelenül

⁵⁵ SZABÓ: A Zsoltárok kincsei, 84; STECK: Beobachtungen zu Psalm 8, 57; KEEL: The Symbolism of the Biblical World, 27; CRAIGIE: Psalms 1–50, 107.

⁵⁶ KRAUS: Psalmen 1–59, 214.

⁵⁷ KARASSZON: Ószövetségi ismeretek, 105; BROWN: Seeing the Psalms, 156; HOSSFELD–ZENGER: Die Psalmen I, Psalm 1–50, 79. Az ember antropológiájáról bővebben vö. JANOWSKI: Konfliktgespräche mit Gott.

⁵⁸ MAYS: What is a Human Being?, 511–512. JANOWSKI: Konfliktgespräche mit Gott, 448: „Die Grundfrage aller Anthropologie – Was ist der Mensch?”

⁵⁹ LUIĆ: A Biblia alapkérdése, 51.

⁶⁰ I. m., 52.

⁶¹ I. m., 48.

⁶² I. m., 49.

⁶³ JANOWSKI: Konfliktgespräche mit Gott, 11–13.

„megemlékezik” (זָכַר), és „gondot visel rá” (פָּקַד).⁶⁴ Annak ellenére, hogy az ember kicsiny, múlandó, korlátozott és halandó, Isten állandó és különleges megemlékezése folytán minden teremtmény közül a legkimagaslóbb.⁶⁵ A teremtmények között kiemelt helyet kapott arra, hogy a teremtés teljességét irányítsa.⁶⁶

Mindig időszerű a kérdés: valójában mi az ember, és mi a szerepe ebben a világban? A vita középpontjában a 8. zsoltár áll, annak tanítása az emberről és arról, hogy az ember milyen helyet foglal el a Földön és a világmindenségben. Ez az örök kérdés, amelyre mindig választ próbálnak adni, amióta ember létezik. A 8. zsoltár előtérbe állítja az ember helyét az egész teremtett világgal szemben: az ember „majdnem isteni lényre” vált (קִצְצַת מַאֲלֵהִים), de egyben אָנוּשׁ (halandó) és בֶּן-אָדָם (ember fia) is.⁶⁷ Mindenekelőtt, ne tévesszük szem elől, hogy ez a zsoltár elsősorban az Úrnak, Istennek szánt dicsőítő ének, nem pedig az embernek. Igaz, ez a dicsőítő ének az ember és az egész teremtett világ által szól Istennek.⁶⁸ A 8. zsoltár megénekeli a Teremtő Isten nagyságát és fenségét, aki saját nevét beleépítette a világegyetem nagyszerűségébe és a föld valóságába, amelyben egy אָנוּשׁ (halandó) és בֶּן-אָדָם (ember fia) nevű lényt helyezett el. Isten teremtő művének teljes szépségétől elbűvölve a költőben felmerül a kérdés: mi az ember? Mindenek közül a legkisebb, múlandó, korlátolt, tehetetlen, ám semmiképpen sem jelentéktelen, és egy cseppet sem értéktelen! A válasz már lényegileg adott: az ember, saját értelmét kutatva, csakis Isten személyes „megemlékezése” (זָכַר) és „gondviselése” (פָּקַד) keretén belül keresheti a választ.⁶⁹ Ezek szerint, az ember méltósága Isten ember iránti viszonyulásából következik, az ember pedig az egész teremtett világ és maga a Teremtő iránti viszonyulása által megszilárdítja és igazolja e méltóságot.⁷⁰ Az ember Isten hasonlósága, Isten képviselője abban, hogy uralkodhat az „isteni ujjak” műveiben. Isten mindent az ember lába elé vet, kivéve az embert. Az ember mindig mások felett akar uralkodni, de Isten nem a többi ember fölött tette úrrá, hanem az emberen kívüli teremtés uralmára jogosít. Maga az ember nem válhat a leigázás tárgyává.⁷¹ Az egész, Isten által teremtett világ az embernek van alárendelve, de – ismét hangsúlyozni szükséges – Isten módja szerint kell, hogy „megemlékezzen” e világról, és gondot viseljen rá.⁷² Az ember nagysága nem magától az embertől, sem pedig a világegyetem

⁶⁴ I. m., 448–449; LUJIC: A Biblia alapkérdése, 43; KRAUS: Psalmen 1–59, 209.

⁶⁵ I. m., 49.

⁶⁶ I. m., 51.

⁶⁷ LUJIC: A Biblia alapkérdése, 49.

⁶⁸ I. m., 46.

⁶⁹ I. m., 51.

⁷⁰ I. m., 48; KRAUS: The Birds and the Babes, 24.

⁷¹ WOLFF: Anthropologie des Alten Testaments, 153–154. Vö. Gen 9,5–6.

⁷² GYÖKÖSSY: A zsoltárok csodálatos világa, 48.

nagyságától és szépségétől ered, hanem valójában magától Istentől, aki az ember által alakítja ki személyes kapcsolatát a világgal.⁷³ Az uralkodó kifejezés itt nem azt jelzi, hogy megengedi a teremtés erőforrásainak kimerítését, hanem azt sugallja, hogy Isten az embernek megtiszteltetést ad az Isten képviseletére az egész teremtés gondozásában. Az emberi uralom a teremtő Isten ajándéka.⁷⁴ Olyan rangot kapott az ember, amely a teremtő közelébe helyezi, „csak kevéssel tette őt kisebbé”, az a hivatása, hogy Isten megbízásából őrizze és uralma alá hajtssa a teremtett világot.

A 8. zsoltár kétségtelenül, sajtóságtól jegyei mellett, több pontban is érintkezik más zsoltárokkal, mint például a Zsolt 19, 29, 92, 104, 139; továbbá tárgyköre és szókészlete alapján a Gen 1-hez hasonló. A költészet formájában mindkét szöveg reflektál az azonos isteni kreációra, cselekedetre és az ember speciális státuszára. A 8. zsoltárban és a Gen 1-ben számos közös kifejezés található. Ez elsősorban a következő szavakra vonatkozik: אֶרֶץ (föld), שָׁמַיִם (egek), כּוֹכָבִים (csillagok), דְּגַי הַיָּם (tenger állatai), אָדָם (ember) stb. Mindkettőben egy szépen rendezett világról van szó; Gen 1 a „rend teológiája” alapján épült, melyet a papi szerző arra használ fel, hogy bemutassa a rend káosz feletti győzelmét. A 8. zsoltár egy isteni összhangot valószínűsít, az Úr mindennek, amit teremtett, meghatározta saját helyét: a holdnak, a csillagoknak, az embernek, az állatoknak, a madaraknak és a halaknak is. Amennyiben ezt a rendet és összhangot az ember tiszteletben tartja, mely elsősorban a harmónikus viszonyokban jut kifejezésre, akkor válik a világ a derűlátás jegyeinek hordozójává és jóvá, mint ahogy azt a Gen 1 több helyen is hangsúlyozza.⁷⁵

Végezetül a 8. zsoltárban Isten ökológiájáról van szó. A zsoltár üzenete az, hogy Isten embere mindenekfelett Istentől függ.⁷⁶ A természet és az ember egysége szétbonthatatlan. Részesei vagyunk nemcsak a mi kis világunknak, de a kozmosznak is – amit ugyan az ember időről időre lerombol.⁷⁷ Az ember egészsége attól függ, hogy bele tud-e simulni a kozmosz és a Föld rendjébe. Az urbanizáció, a városiasodás, a pénzhajsza és még sorolhatnánk mennyi minden következtében életrendünk, ritmusunk egyre kevésbé lüktet együtt a természet rendjével, kiesünk a mindenség ritmusából, mert egészségesen élni azt jelenti, hogy természetesen élni.⁷⁸ Kik vagyunk tehát? Isten kockázatot vállalt, amikor szabadságot adott az embernek. Ám az ember visszaélt ezzel a szabadságával. *„Egyedül maradtunk a nagy szabadságunkkal, s nem tudunk mit kezdeni vele... azt tehetjük, amit akarunk, és nem tudjuk már,*

⁷³ LUJIC: A Biblia alapkérdése, 45–46.

⁷⁴ BRUEGGEMANN–BELLINGER: Psalms, 59.

⁷⁵ LUJIC: A Biblia alapkérdése, 49

⁷⁶ NIB, 790.

⁷⁷ JANOWSKI: Konfliktgespräche mit Gott, 22. Mikrokozmosznak és makrokozmosznak is.

⁷⁸ GYÖKÖSSY: A zsoltárok csodálatos világa, 44.

*hogy mit tegyünk...*⁷⁹ Az ember rendje pontosan a helyén van, ha elfogadjuk Istennek rendjét. Isten ökológiája olyan megrendítően bölcs, hogy tökéletes egyensúlyban tartja a teremtet világot. Erről szól ez a dicsérő himnusz, a Teremtő és az ember között.

Felhasznált irodalom

- ♦ ALTER, R.: *The Art of Biblical Poetry*, New York, Basic Books, 2011.
- ♦ BROWN, W. P.: *Seeing the Psalms: A Theology of Metaphor*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2002.
- ♦ BRUGGEMANN, W.–BELLINGER W. H.: *Psalms*, New Cambridge Bible, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- ♦ CARLEY, K.: Psalm 8: An Apology for Domination, in Norman, H. (ed.): *Reading from the Perspective of the Earth*, Sheffield, Sheffield Academic, 2000.
- ♦ CRAIGIE, P. C.: *Psalms 1–50*, Word Biblical Commentary, Texas, Word Books Publisher, Waco, 1983.
- ♦ DAHOOD, M.: *Psalms I, 1–50*, The Anchor Bible, New York, Doubleday, Garden City, 1966.
- ♦ GERSTENBERGER, E. S.: *Psalms, Part 1, With an Introduction to Cultic Poetry*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1988.
- ♦ GOLDINGAY, J.: *Psalms 1–41*, Volume 1., Grand Rapids, Michigan, Baker Academic, 2006.
- ♦ GÖRG, M.: *Der Mensch als königliches King nach Ps 8,3*, Biblische Notizen, vol. 3, 1977, 7–13.
- ♦ GYÖKÖSSY E.: *A Zsoltárok csodálatos világa*, Budapest, Szent Gellért Kiadó, 2012.
- ♦ HOSSFELD, F. L.–ZENER, E.: *Die Psalmen I, Psalm 1–50*, Würzburg, Echter Verlag, 1993.
- ♦ JANOWSKI, B.: *Konfliktgespräche Mit Gott, Eine Anthropologie Der Psalmen*, 5. durchgesehene und erweiterte Auflage, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2019.
- ♦ KARASSZON I.: *Ószövetségi ismeretek. Vallástanár szakos hallgatók számára*, Komárom, Selye János Egyetem, 2005.
- ♦ KARASSZON D.: *A Zsoltárok könyvének magyarázata*, Jubileumi kommentár, II. kötet, Budapest, Kálvin Kiadó, 1998.

⁷⁹ I. m., 47.

- ♦ KARASSZON D.: Új módszer a zsoltárkutatásban, in *Confessio* 2000/4, 102–111.
- ♦ KEEL, O.: *The Symbolism of the Biblical World, Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*, Indiana, Eisenbrauns, 1997.
- ♦ KRAUS, H.-J.: *Psalmen 1–59*, Neukirchen–Vluyn, Neukirchener Verlag, 1978.
- ♦ KRAUT, J.: The Birds and the Babes: The Structure and Meaning of Psalm 8, in *The Jewish Quarterly Review*, vol. 100, no. 1, 2010, 10–24.
- ♦ KUSTÁR Z.: *A Zsoltárok könyve válogatott fejezeteinek magyarázata*, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Ószövetségi Tan-szék, 2016.
- ♦ KYNES, W.: *My Psalm Has Turned into Weeping, Job's Dialogue with the Psalms*, Berlin, De Gruyter, 2012.
- ♦ LIMBURG, J.: Who Cares for the Earth? Psalm Eight and the Environment, in Hultgren, A. L. (ed.): *All Things New? Essays in Honor of Roy A Harrisville*, St. Paul, Word & World, 1992, 333–341.
- ♦ LUJIC, B.: A Biblia alapkérdése: Mi az ember? A 8. zsoltár egzisztenciális és teológiai elemzése, in Benyik Gy. (szerk.): *Zsoltárok, himnuszok, imádságok*, Szeged, Jate Press, 2009.
- ♦ MAYS, J. L.: What is a Human Being? Reflections on Psalm 8, in *Theology Today*, vol. 50, no. 4, 1994, 511–520.
- ♦ MIDDLETON, R. J.: The Role of Human Beings in the Cosmic Temple: The Intersection of Worldviews in Psalm 8 and 104, in *Canadian Theological Review*, vol. 2, issue 1, 2013, 44–58.
- ♦ *NIB, The New Interpreter's Bible Commentary: Psalms*, vol. IV., Nashville, Abingdon Press, 1996.
- ♦ RÓZSA H.: *Az Ószövetség keletkezése*, II. kötet, Budapest, Szent István Társulat, 1996.
- ♦ SCHMIT, C. J.: Tracing the Fingerprint of God: Faith and Science (Psalm 8), in *Word & World*, vol. 32, no. 2, 2012, 190–195.
- ♦ SEYBOLD, K.: *Die Psalmen*, Tübingen, J.C.B Mohr (Paul Siebeck), 1996.
- ♦ STECK, O.: Beobachtungen zu Psalm 8, in *Biblische Notizen*, vol. 14, 1981, 54–64.
- ♦ SZABÓ M.: *A Zsoltárok kincsei*, Budapest, Szent István Társulat, 2013.
- ♦ TERRIEN, S.: *The Psalms*, Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2003.
- ♦ TÓTH K.: *Zsoltármagyarázatok*, Budapest, Budapesti Református Teológia Akadémia Kurzustára, 1992.
- ♦ WOLFF, H. W.: *Anthropologie des Alten Testaments*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1980.

Az utrechti *carmina gratulatoria*: Komáromi Csipkés György (1628–1678) nyomában*

I. Bevezetés

Előszó

A 17. században a protestáns teológiai *curriculum*ok részét képezte a héber nyelvoktatás, amely a reformáció szellemében az Őszövet-ség eredeti nyelvének és szövegének megértését hivatott elősegíteni. A külföldön tanulmányokat folytató magyar protestáns diákok hébertudá-sukat azonban nemcsak a Héber Biblia fordítása, illetve a bibliafordítások létrehozása terén kamatoztatták, hanem számos egyéb formában: például exegetikai művek és nyelvtanok írása vonatkozásában is. A 17. században to-vábbá igen divatos szokássá vált az ún. *carmina gratulatoria*-alkotás, azaz héber nyelvű *carmen*ek, üdvözlőversek komponálása. A peregrinusok diák-társaik tiszteletére, köszöntésére írták e *carmen*eket, doktori disszertációik védeése vagy nyilvános előadásai, disputációik alkalmából. Az előszóban el-hangzott *carmina gratulatoriák* később a disputációkkal és doktori értekezé-sekkel együtt kiadásra kerültek.¹

A 17. századi magyar protestáns peregrinusok héber nyelvű költeményeit tekintélyes részben az Utrechtben íródott és publikált köszöntőversek teszik ki, konkrétan 11 utrechti *carmen*ről tudunk, és mind a 11 a birtokunkban van.² Ez kb. az egyötöde a rendelkezésünkre álló teljes korpusznak.³

* A tanulmány előadás formájában „Magyar peregrinusok 17. sz.-i héber üdvözlőversei: nyelvi és verstani elemzések” címmel 2019 augusztusában hangzott el, a Doktorok Kollégiumának (DC) Őszövet-ségi Szekciójában (DRHE-szervezés). Mind az előadás, mind annak jelen, írásbeli változata az NKFIH K-125486 számú kutatási pályázathoz kapcsolódik (vezető: Zsengellér József, munkatársak: Biró Tamás, Götz Andrea, Juhász Szandra, Koltai Kornélia).

¹ Vö. ZSENGELLÉR: *Carminae Gratulatoriae Hebraicae*, 342–343. Többek között az üdvözlő-verseket is a barokk kiadványok állandó elemeiként, paratextusaiként jellemzi PESTI: Dedi-káció és mecenatúra Magyarországon, 35.

² Vö. ZSENGELLÉR: *Carminae Gratulatoriae Hebraicae*, 347.

³ Amely jelen pillanatban 55 *carmen*t foglal magában. Az ismereteink szerinti teljes, 17. századi magyar peregrinusok által írt korpuszból néhány (kb. négy-öt) még nincs a bir-tokunkban, ezek beszerzése folyamatban van. Mindenesetre Leidenből és Franekerből 12 *carmen*ről tudunk, Wittenbergből kilencről, Nagyváradból hatról. Peregrinusainktól továb-bá Frankfurt am Mainból, Bázélből, Brémából, Thornból, Lipcséből, Londonból, Heidel-bergből, Kolozsvárról és Sárospatakról egy-három héber nyelvű üdvözlővers maradt fenn.

Jelen tanulmányban három olyan *carment* tesztek közzé, elemzek-fordítok, amelyek közvetlenül Komáromi Csipkés György személyéhez köthetők. Az 1651-ben keletkezett üdvözlőverseket ugyanazzal a módszerrel ismertetem, amelyet a „frankfurti anyag” bemutatásánál is alkalmaztam.⁴

Röviden beszélek a szerzők (Komáromi Csipkés György és Szathmári István) életéről, különös tekintettel a peregrinációjukra és az általuk írt üdvözlőversek keletkezési körülményeire, majd feltüntetem a *carmen*ek primer, betűhív átírását, amelyet a nyomtatvány / szkennelt változat alapján rekonstruálok, s amelyet egy helyesírási és nyelvi-grammatikai szempontból javított változattal egészíték ki. Mind a betűhív, mind a javított variáns, de még a magyar fordítás közlésénél is a nyomtatási képet reprodukálom: igyekszem ugyanazt a térbeli elrendezést, ábrázolást megvalósítani, mint amit az eredeti kiadás mutat. A térbeli kivitelezés és hatás összehasonlíthatósága érdekében minden egyes *carmen* esetén mellékelem az eredeti kiadásról készült képeiket is, a latin betűs kiadvány oldalainak sorrendjében, tehát előre a „befoglaló mű” címlapját, utána a *carmen*ről készült fotót.

Az átírások kapcsán fontos leszögezni, hogy a munka nehézsége miatt egyáltalán nem biztos, hogy tökéletesek a rekonstrukcióim (és ennek következményeként a fordításaim). Számos esetben szembesülhetünk nehezen kibetűzhető szavakkal, fejtörést okozó kifejezésekkel, mondategységekkel. A szerzők hébertudása és a műfaji sajtságok egyaránt hozzájárulhatnak a bizonytalan rekonstrukciókhoz. Kételyeimet és megoldásaimat folyamatosan jelzem, mégpedig oly módon, hogy a normalizált olvasat szöveggözlése során az üdvözlővers félsorait vagy sorait számokkal látom el, melyekkel a szövegkritikai, valamint a forrástextusként szolgáló Héber Bibliával kapcsolatos észrevételeimre utalok.

Fordításomat, amely a szó szerintiség elvét igyekszik a gyakorlatban megvalósítani (bár sokszor tehát nem egyszerű a feladat), az általam felülvizsgált héber szöveg alapján készítem el, ugyancsak különböző annotációk, például fordítástechnikai megjegyzések kíséretében. A *carmen*ek bemutatását tartalmi-formai, összegző nyelvtani, valamint verstani kérdésekre összpontosító átfogó elemzéssel zárom.

És most nézzük meg, melyek a tanulmányban bemutatásra szánt üdvözlőversek, és hogyan, milyen körülmények között keletkeztek. A versek ismertetéséhez és különösen is keletkezési hátterük megértéséhez át kell tekintenünk egyúttal Komáromi Csipkés György és Szathmári István peregrinációjának és tudományos pályafutásának néhány eseményét, releváns életrajzi adatát is.

A ZSENGELLÉR: *Carminae Gratulatoriae Hebraicae*, 345–351-ben található felsorolás a projekt keretében három olyan új *carmen* felfedezésével bővült, amelyek már elérhetők, kutathatók is.

*Komáromi Csipkés Györgyről, a bemutatásra szánt
héber nyelvű üdvözlőversekre fókuszáltn*

Komáromi Csipkés György a komáromi és sárospataki iskolaévek, valamint két év kassai rektorság után, 1650-ben indult külföldre. Először az Utrechti Egyetemre iratkozott be,⁵ ahol többek között a keleti nyelvek tanulmányozásába mélyedt el, majd két év múlva Anglia felé vette az irányt,⁶ s csak 1653-ban tért vissza Utrechtbe, ahol a teológia doktorává avatták.⁷

Ez alatt a három év alatt számos tudományos művet írt,⁸ egyebek mellett a *Disputatio Theologica De Clavibus Regni Coelorum* (RMK III. 1780) című második disputációját is, bár ezt később nem sorolta saját művei közé, feltehetőleg azért, mert tanára-mentora: Gisbert Voetius jelentős segítséget nyújtott számára a munka elkészítésében.⁹

Az értekezésnek helyet adó, az Országos Széchényi Könyvtár RMK III. 1780. jelzetű példányában a szokásostól eltérően nem egy *carmen* található, hanem kettő. Tanulmányomban elsőként e két *carmen*t mutatom be.

Az első költeményt maga a respondens: Komáromi Csipkés György írta, hálája jeléül Debrecen város mecénásainak, akik a tanulmányait finanszírozták.¹⁰ A második üdvözlőversnek Szathmári István a szerzője, és a respondens, Komáromi Csipkés György tiszteletére készült.¹¹

Komáromi 1651-ben újabb héber üdvözlőverset írt, amellyel visszaadta a „kölcson” barátjának, hallgatótársának, Szathmári Istvánnak a *Disputatio*

⁵ Az Utrechti Egyetemen tanuló magyar diákokra vonatkozó adatokat ld. BOZZAY-LADÁNYI: Utrechti Egyetem – Universiteit Utrecht.

⁶ Londonban és Oxfordban tartózkodott, az Oxfordi Egyetemen hosszabb időt töltött el, vö. GÖMÖRI: Magyarországi diákok, 39.

⁷ Vázlatos életrajzát ld. többek között ZOVÁNYI: Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon, bővebben ld. MÁRKUS: Komáromi Csipkés György. Az Utrechti Egyetemre kétszer is beiratkozott, 1650-ben, majd 1651-ben is (1652-ben járta meg Angliát), vö. BOZZAY-LADÁNYI: Magyarországi diákok, 127.

⁸ Vö. MÁRKUS: Komáromi Csipkés György, 231–234. A szerző a korábbi bibliográfiákat alapul véve a teljes életműre vonatkozóan közli – rövid tartalmi kivonatokkal együtt – Komáromi munkásságát.

⁹ Vö. MÁRKUS: Komáromi Csipkés György, 232. Voetius nagylelkű, külföldi diákok tanulmányait támogató ösztöndíj-alapításáról, valamint a magyar diákok kiváltságos helyzetéről Voetius *rector magnificus* időszaka alatt ld. ZSENGELLÉR: György Komáromi Csipkés, 1. A professzorok – többek közt éppen Voetius és Leusden – intellektuális vonzerejéről, amely legalább olyan döntő szempont volt abban, hogy a magyar protestáns diákok az Utrechti Egyetemet választották peregrinációjuk (egyik) állomásául, mint a pénzügyi támogatás, továbbá egyéb szempontokról is ld. SEGESVÁRY: Magyar református ifjak, 12.

¹⁰ Egész peregrinációja, amely kilenc hónap angliai tartózkodást is magában foglalt, Debrecen város ösztöndíjával valósult meg, vö. MÁRKUS: Komáromi Csipkés György, 14, 197.

¹¹ Ti. a *Carmina Gratulatoria Hebraica*-lista listán így, Szathmári névvel szerepel az Utrecht 1. tétel, vö. ZSENGELLÉR: Carminae Gratulatoriae Hebraicae, 347.

Theologica, De Sepultura Mortuorum című disputációja alkalmából. A Komáromi üdvözlőversével egybefűzött értekezés önálló kötetben jelent meg (RMK III. 1790).

Tanulmányomban tehát közvetlenül egymás után láthatjuk mindhárom verset, köztük a két szerző egymásnak írt alkotását, melyeket mint a kettesük között kibontakozó dialógus megnyilvánulásai szemlélhetünk. A barátok egymásnak címzett versei ugyanis párbeszédbe lépnek egymással, és szerzőik virtuskodásának, erődemonstrációjának, egymást túllicitálni kívánó versengésének is emléket állítanak.¹²

A szóban forgó *carmen*ek keletkezése után két évvel Komáromi Csipkés György peregrinációja véget ért, 1653-ban Debrecenben telepedett le, ahol a keleti nyelvek és bölcsélet tanára lett.¹³ Számos művet, értekezést, beszédet, tanítást hagyott hátra az utókorra (kéziratos formában is). Disputációi s a héber nyelv szépségét és hasznosságát magasztaló szónoklata mellett (*Oratio hebraea continens elogium linguae hebraeae*)¹⁴ életművében fontos szerepet töltenek be grammatikái: héber nyelvtanán, a *Schola Hebraica*n kívül¹⁵ magyar és angol nyelvtant is összeállított. Előbbi a *Hungaria Illustrata*, amely 1655-ben, Utrechtben,¹⁶ utóbbi pedig majd' egy évtizeddel később, 1664-ben, *Anglicum Spicilegium* címen Debrecenben jelent meg.¹⁷

Debrecen lelkészeként öregedett meg. Munkásságából talán leginkább a bibliafordítása maradt meg a nemzeti és irodalmi emlékezetben, annak tra-

¹² 1951 és 1953 között további üdvözlőversek születtek Komáromihoz. Tanára, Johannes Leusden (RMK III. 1781) is megörvendeztette egy üdvözlőverssel, valamint tanulótlársai, Somosi P. János (RMK III. 1782) és Alistáli Farkas Jakab (RMK III. 1813) is költöttek tiszteletére *carmen*eket.

¹³ Latin nyelvű tanári székfoglaló beszéde 1654-ben, Utrechtben *Oratio inauguralis. De linguae hebraeae utilitate, dignitate, necessitate* címen kiadásra is került, a *Schola hebraica* című héber nyelvtan mellékleteként, illetve azzal egybefűzve. Ebben a kiadásban kapott helyet Alistáli Farkas Jakabnak a szerzőhöz címzett (immáron) második héber üdvözlőverse is (RMK III. 1904). További részletekhez vö. ZSENGELLÉR: The Hebrew Language, 69. Lásd továbbá COMARINUS: Schola Hebraica.

¹⁴ Bővebben, szakirodalmi hivatkozásokkal ld. ZSENGELLÉR: The Hebrew Language, 69.

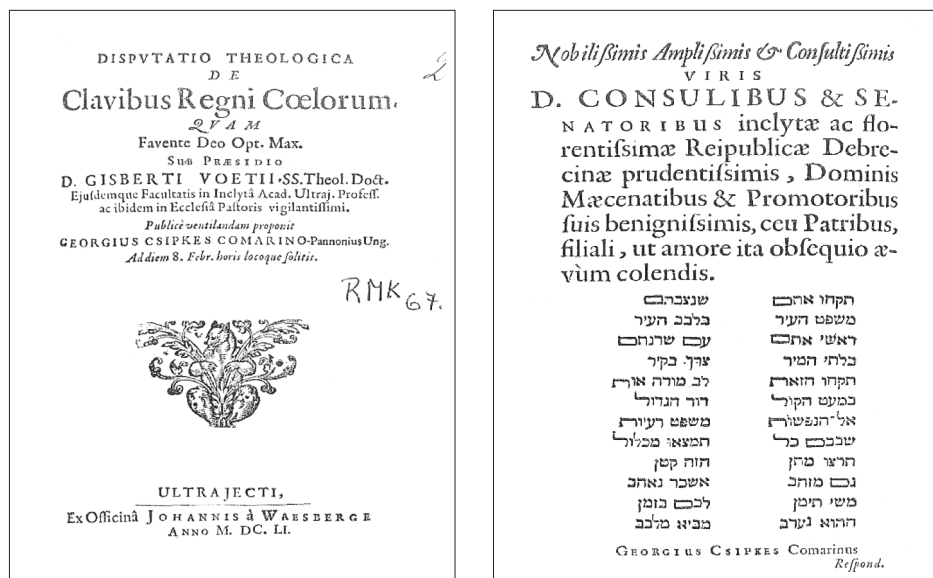
¹⁵ A *Schola Hebraica* leírását, bibliográfiai kiegészítéssel ld. STRBIK: Héber nyelvtanok Magyarországon, 96–98. A 17. században magyar peregrinusok által írt héber nyelvtanok listáját ld. ZSENGELLÉR: György Komáromi Csipkés, 3.

¹⁶ A 19. századi kiadás után (TOLDY: Corpvs Grammaticorvm, 331–402.) megszületett a modern, nyelvészeti szempontú kiadása és feldolgozása is, C. Vladár Zsuzsa jóvoltából, aki egy évtizede adta ki újra, lefordítva, bevezetés, nyelvészeti tanulmányok és tudományos jegyzetek kíséretében. Vö. C. VLADÁR: Komáromi Csipkés György. A *Hungaria Illustrata* részletes elemzéseinek, megállapításainak legfrissebb összefoglalása: C. VLADÁR: A korai magyar grammatikák, 35–37. További hasznos észrevételeket a *Schola Hebraica*-val való összevetés fényében ld. ZSENGELLÉR: The Hebrew Language, 69–72.

¹⁷ Tanulmányában úgy jellemzi nyelvtanírói munkásságát, mint amely teljes egészében a bibliafordítói tevékenység szolgálatában állt: FEKETE: Komáromi Csipkés György.

gikus utóélete miatt. A fordítást, amelyet az amszterdami 1645-ös biblia szövegének a javításával kezdett, a tiszántúli egyházkerület megbízásából készítette el, ám életében már nem tudta kiadatni. Debrecen város költségén végül 1718-ban jelent meg (1685-ös évszámmal), Leidenben, 4200 példányban, ám ebből csupán 1116, több mint fél évszázados késéssel, 1789-ben jutott el Debrecenbe.¹⁸

II. Komáromi üdvözlőverse mecénásaihoz, Debrecen város előkelőihez (1651) (RMK III. 1780)



1. kép. A kiadvány címlapja és az üdvözlővers

Betűhív átírás

Komáromi első héber nyelvű üdvözlőverse a *Disputatio Theologica De Clavibus Regni Coelorum* szövege előtt áll a kötetben, és latin felirattal, címmel kezdődik, amelyben egyértelművé teszi a szerző, hogy kinek és milyen célból írta a költeményt.¹⁹

¹⁸ MÁRKUS: Komáromi Csipkés György, 170–190. Ld. továbbá ZSENGELLÉR: György Komáromi Csipkés, 12–14. A szakirodalomban szokásos megközelítéstől eltérő beszámolót nyújt: MARGÓCSY: A Komáromi Csipkés Biblia Leidenben. Újabb felfedezésekről ír BUJTÁS: Új adatok.

¹⁹ Komáromi Csipkés György *carmenének*, valamint az azonos kötetben megjelent, a következő alfejezetben tárgyalandó, Szathmári István *carmenének*, tehát a közös kötetnek a lelőhelye: Debreceni Református Kollégium – Sárospataki Református Kollégium – OSZK B1.

A látszólag két külön oszlopban közölt *carmen* a latin bevezetés után következik, pontozatlan formában, tehát magánhangzók (és mindenféle segédjelek) nélkül, néhol nehezebben olvashatóan. A számomra nem egyértelmű betűk után zárójelben kérdőjelet teszek.

Végül az aláírás és a titulus, illetve az adott esemény kapcsán betöltött státusz feltüntetése zárja a verset, latin betűkkel és nyelven, tehát keretes szerkezetet képezve a héber betűk és nyelvű szöveg köré.

Nobilissimis Amplissimis et Consultissimis

VIRIS

D. CONSULIBUS et SENATORIBUS inclytæ ac florentissimæ

Reipublicæ Debrecinæ prudentissimis,

Dominis Maecenatibus et Promotoribus suis benignissimis,

cei Patribus, filiali, ut amore ita obsequio ævum colendis.

שנצבת(?)ם	תקחו אתם
בלבב העיר	משפט העיר
עם שרנתם	ראשי אתם
צרך בקיר	בלתי המיר
לב מודה אות	תקחו הזאת
דוד(?) הגדול	כמעט הקול
משפט רעיות	אל־הנפשות
תמצאו מכלול	שבכם כל
הזה קטן	תרצו מתן
אשכר נאהב	גם מזהב
לכם בזמן	משי תימן
מביא מלבב	ההוא נערב

GEORGIUS CSIPKES Comarinus

Respond.

Javított változat

Az alábbi, normalizált olvasatban a verset pontozottan, azaz magánhangzókkal ellátva közlöm, valamint az eredetiben nehezen olvasható betűket – az értelmes szóra, illetve szöveggörnyezetre tekintettel – egyértelműsíttem,

és csak a korrigált alakot pontozom ki a szögletes zárójelben. Az alternatív olvasatokat *slash*-sel választom el egymástól.²⁰

A latin részeket, tehát a keretszövegeket (aláírást is) ezúttal kihagyom. A sorokat számokkal látom el, hogy a megjegyzéseim könnyebben követhetők legyenek.

שְׁנַצְבָתֶם	תִּקְחוּ אִתְּם	1.
בְּלִבְבְּהֵעִיר	מִשְׁפֹּט הֵעִיר	2.
עִם שְׂרָנָתָם [שְׂדָנָתָם]	רֹאשִׁי/רֹאשֵׁי אִתְּם	3.
צִרְדְּךָ בִּקְרִיר	בְּלִתִּי הַמִּיר	4.
לֵב מוֹדָה אוֹת	תִּקְחוּ הַזֹּאת	5.
דֹּר/דָּוֶד הַגָּדוֹל	כְּמַעֵט הַקּוֹל	6.
מִשְׁפֹּט רַעֲיוֹת	אֶל־הַנְּפִשׁוֹת	7.
תִּמְצְאוּ מְכֻלּוֹל	שְׁבָכְכֶם פֶּל	8.
הִזֵּה קֶטֶן	תִּרְצוּ מִתֵּן	9.
אֲשַׁכֵּר נֶאֱהָב	גַּם מוֹדָה	10.
לָכֶם בְּזִמָּן	מִשִּׁי תִימָן	11.
מִבִּיא מְלָכָב	הַהוּא נֶעְרַב	12.

Szöveg- és forráskritikai jegyzetek

A rövid és viszonylag jól olvasható vers héber szövegéhez nincs sok hozzáfűznivalóm, amely helyesírási megoldásom, illetve egyéb választásom mégis magyarázatra szorul, arra az adott sor számával utalok, és külön is kiemelem a szóban forgó kifejezést.

1. Bár a szóeleji asszimiláció okán kettőzni kellene a תִּקְחוּ ('vegyétek', 'fogjátok') szóban a ק-ot (*q*), de ha félhangzó áll alatta, nem kötelező. Élve ezzel a lehetőséggel, az átírában sem tüntetem fel a *dages fortét*, követve Komáromi Csipkés szándékát, aki felező 8-asban írta a költeményt. A 4-es szótagszám előfeltétele jelen esetben ugyanis, hogy ne legyen kettőzve a ק, és – ezzel összefüggésben – ne legyen ejtve a *dages forte*.

²⁰ Ahogyan korábban jeleztem, egyáltalán nem biztos, hogy ez a helyes olvasat, pontosabban nem biztos, hogy sikerült mindenhol rekonstruálni a szándékolt szavakat, szerkezeteket. Nem egyszerű feladat megfejteni a költemény szövegét, még ha a kifejezetten nehéz részek helyenként könnyebb és érthetőbb, egyértelműbb alakokkal váltakoznak is. Ez a megállapítás a további két versre is igaz.

3. A ראשי szó mindkét alakja előfordulhat, azaz mindkét pontozás lehetséges, ראשי-ként is (szó szerint: 'fejem'), illetve ראשי-ként is (szó szerint: 'fejem'). Az egyeztetés szabályai azonban inkább a többes számú előfordulást valószínűsítik (bár a főnév többes számú birtokhoz járó E/1. birtokos személyjellel nem fordul elő a Héber Biblia korpuszában, talán éppen a szó eredeti: 'fej' jelentésének köszönhetően).

További megjegyzés: mivel nagyon hasonlít egymáshoz a ד (d) és a ר (r) kinézete, a szó rekonstrukciója során felcseréltem a benne lévő mássalhangzókat, és a ר-sel (r) látszó שרנתם-t a ד-t (d) tartalmazó [שְׁדָנְתָם]-ra javítottam. A javítást a szögletes zárójelbe helyezés és pontozás jelzi.

4. A רמיה szót a rímképlet és a tágabb szövegösszefüggés alapján rekonstruáltam ily módon, tehát – amennyiben helyes a gyökmeghatározás – *hif'il infinitivus constructus*ként.

5. A תִּקְחוּ olvasatára vonatkozóan lásd a korábban, 1.-ben írottakat.

6. A הַקּוֹל דּוֹר הַגָּדוֹל nagyon nehezen értelmezhető szerkezet grammatikai-szintaktikai szempontból. Amennyiben 'a nagy nemzedék hangja' (birtokos) jelentést társítjuk hozzá, akkor a határozott szerkezet alaptagjának, a főnévnek (קוֹל-'hang') határozatlannak kellene lennie, a דּוֹר-nak ('generáció, nemzedék') viszont határozottnak. Itt azonban pont fordítva történik. A 'generáció' helyett ezért egy tulajdonnevet is számításba veszek, mint alternatív olvasatot: דָּוִד ('Dávid'), amely eleve határozottnak minősül, így nem kaphat határozott névelőt. A הַקּוֹל ('a hang') azonban továbbra sincs nyelvtanilag rendben, az egyeztetés szabályaiból kiindulva nem szabadna határozott névelőt kapnia. Nyilvánvalóan a 4-es szótagszám viszont csak így, ezzel a plusz szótaggal jön ki.

9. A הִזָּה esetén nehezen lehet névelőként definiálni a ה partikulát, ugyanis a grammatikai-szintaktikai szabályok szerint mutatónévmás csak akkor kaphat névelőt, ha jelzői pozícióban áll, és határozott főnévvel van ebbéli minőségében egyeztetve. Jelen szöveghelyen azonban sem határozottságban, sem szórendiségben nem mutatható ki jelzős szerkezet (ám ha mégis jelzős szerkezetről van szó, Komáromi számos ponton megsérti a szabályt), ezért a partikulát kérdőpartikulaként értelmezem: הִזָּה, a kérdést retorikai kérdésként fogva föl ('ez-e?').

12. A הִהוּא-t az előző grammatikai jelenséghez hasonlóan ismét retorikai kérdésként olvasom ('nemde ő az...?'). Nehezíti a szövegértést a hirtelen megjelenő hímnemű, egyes szám harmadik személyre utaló személyes névmás (elvileg, ha nem így szerepelne a mondatban, távolra mutató névmás is lehetne, és akkor nem feltétlenül lenne személy a denotátum). További nehézség a felsorban, hogy az עָרַב 'kezeskedik', 'ígér', 'zálogba tesz' ige nem fordul elő *nif'al* igetörzsben a Héber Bibliában – csak a modern héber nyelvben létezik ilyen formában.

Fordítás

A következőkben a rövid vers szó szerinti fordítását adom meg, már ha ez egyáltalán lehetséges.

A *carmen* magyar fordításában ugyanis számos kiegészítéssel élek, hiszen a héber vers nagyon tömör, sokszor tagolatlan. Az értelmező jellegű betoldásaimat szögletes zárójelben tüntetem fel. A kiegészítések egyfelől az eredetiben meglévő szükös, tömör leírtakat interpretálják, másfelől viszont a szöveg tagoltságának az érzetét nyújtják, valamint a magyar nyelvi rendszerben, például a szintaxisban kötelező morfémákat is magukban foglalják (ez utóbbiakat kerek zárójelek közé teszem).

A zárójeles módszerrel jól érzékeltetem, hogy meddig tart a héber eredeti, és melyek azok a morfémák, szavak, szintagmák, amelyek az eredetin felül a saját értelmezői tevékenységem eredményeként válnak a fordítás részeivé.

A sorokat ismét számokkal látom el, hogy a megjegyzéseknél eligazításul szolgáljanak.

A felirat, címzés magyar szövegében a kerek zárójelek között szinonimákat tüntetek fel, a szögletes zárójelbe pedig értelmező jellegű megoldásokat, magyarázatokat írok.²¹

Igen tisztelt, nagyrabecsült és megfontolt

FÉRFIAKNAK,

a híres és igen virágzó Debrecen köztársaság legtapasztaltabb

[legelőrelátóbb] KONZUL és SZENÁTOR

(városi előljáró / magisztrátus és tanácsos) URAINAK, az ő [Debrecen városa]

legbőkezübb (legnagyilekübb, adakozóbb) mecénás (pártfogó, védnök)

és támogató urainak, valamint az apáknak a gyerekeikkel együtt,

hogy szeretetben és engedelmisségben éljenek minden időben

- | | |
|-------------------------------|--|
| 1. Vegyétek, ti, | akik álltok: |
| 2. a város törvénye[ként], | a város szívében! |
| 3. Vezetőim vagytok, ti, | akik a népet ítéletek, |
| 4. nem változtatnátok | a város szükségletén |
| | [való buzgólkodásotokon]. |
| 5. Vegyétek ezt, [amivel a] | szív hálát rebeg: jel[ként], |
| 6. majdnem,[, mint] a hang, | a nagy nemzedék[é], / a nagy Dávid[é], |
| 7. [mely] a lelkekhez [szól], | társnők szokása [szerint]. |

²¹ Az „utrechtli anyag” latin nyelvű részeinek megfejtésében hálásan köszönöm kolléganőm, Dr. Kozma Emese hebraista, zsidóközépkor-kutató (Berlin) önzetlen segítségét, magyarázatait, konzultációit.

8. Mert megvan bennetek minden, meglelitek (a) tőkélyt.
9. Fogadjátok (az) ajándékot, vajon ez kicsi?!
10. Aranyból is van, kedvelt hozzájárulás,
11. dél ajándékai közül való, nektek [szánt, jó] időben.
12. Vajon ő-e az, akiért jótállnak, aki előcsalogatja
a szívben [rejtezőt]?!

Respondens

Fordítástechnikai és a célnyelvi szöveggel kapcsolatos megjegyzések

4. A „változtatnátok” szót, habár *hif'il infinitivus constructus*ként azonosítottam az eredeti héber megfelelőjét, ragozott igeiként fordítom, a *nonfinit* héber kifejezések ugyanis megengedik ezt az értelmezési lehetőséget is.

A sor jelentése talán az, hogy számotokra nincs fontosabb, mint a város szükségleteinek a kielégítése, ebbéli tevékenységeinken nem akartok változtatni, és ne is változtassatok. A fordításban szükségesnek vélem a magyarázó jellegű betoldást, mert tagolatlannak hat, és nehezen érthető enélkül a pusztá megfeleltetés.

Ahogy fent már említettem, a „nemzedék” mellé egy alternatív olvasatot is javaslok, bár a nyomtatványban nem a „Dávid” írásképe tűnik valószínűnek, ugyanakkor ez a grammatikailag helyes változat, és értelmileg is illeszkedik a vers és a disputáció tematikájába. Tény, hogy így viszont a szótagszám nem stimmel.

A fent jelölt jelenséget, ti. a határozott névelővel ellátott alaptag-problematikát úgy oldom fel, hogy „a hang” értelmező jelzőjeként fogom fel a második fősorban található (jelzős?) szerkezetet.

7. Hogy mi lehet a „társnők szokása”? Talán a társalkodónőkre gondol Komáromi, s az ő kedves, lélekre ható, megnyugtató beszédükre, ami „ajándék” a fülnek.

9. A kérdőpartikula melletti döntésem indítékairól lásd a fönt írtakat. A második félsor szerkezetét retorikai kérdésként felfogva „vajon ez kicsi?!” – megoldásra jutok a magyar fordításban.

12. A problematikus מִבֵּי מִלֶּכָּב-t (ismét mint retorikai kérdést) a „vajon ő-e az” megfelelővel adom vissza.

A második félsorban megjelenő מִבֵּי מִלֶּכָּב szó szerinti jelentése: 'szívből kihoz(ó)'. A jelen participium is E. sz. hímnemű szó, feltehetőleg ugyanarra a denotátumra mutat, mint a személyes névmással bevezetett szerkezet / félsor alanya. Hogy itt magára utal-e Komáromi mint respondensre, vagy esetleg mégsem konkrét személy az alany, tehát nem saját magát jelöli, hanem az ajándékot személyesíti meg, amely nem más, mint vagy a disputáció (tehát a vers utolsó sorában is arra referál, mint az előzményekben), vagy maga a költemény, a héber nyelvű üdvözlővers, nem tudni. Mindkét, sőt mindhárom olvasat lehetséges (amennyiben az ajándékot is kettőnek tekintjük: a disputációnak, illetve a versnek), sőt, akár továbbiak is, nem egyértelmű, hogy miről van szó. Az általam javasolt fordítás teret nyújt a többféle olvasatnak.

Elemzés

Helyesírás

A szedés összességében jól olvasható, s nyomdai hiba is talán csupán egy található a szövegben. Tipográfiai szempontból a ד (*d*) és a ר (*r*) alakja ugyan közel áll egymáshoz, de ez a hasonlóság is csak kisebb nehézséget okoz.

Tartalmi tényezők

Komáromi Csipkés György Debrecen város vezető tisztségviselőinek mond köszönetet héber nyelvű üdvözlőversében. Bár a versben explicite nincs szó róla, hogy miért, de implicite igen (és a versen kívüli valóságból származó ismereteink is segítségünkre sietnek): a tanulmányaihoz nyújtott anyagi támogatásért fejezi ki „háláját”.

A *carmen*ben kétféle témát látunk kibontakozni, amelyek olykor egymásba fonódnak, máskor keresztezik egymást. Az egyik a dicséret, már-már hízelgés a címzetteknek, a másik az ajándék-tematika. Az ajándék azonban nincs konkrétan megnevezve, általános, túlzó biblikus jelzők kísérik a leírását, s mivel maga a tárgymegjelölés elmarad, csak következtetni tudunk, hogy egyáltalán miről lehet szó – bonyolítja a helyzetet, hogy hol nőnemű, hol hímnemű mutató névmással történik rá utalás.

Ismételten tehát a versen kívüli tényezőkből kiindulva: a szóban forgó „ajándék” lehet a tudományos-„szellemi alkotás”,²² a disputáció maga. Egy

²² Vö. MÁRKUS: Komáromi Csipkés György, 203.

disputáción részt venni komoly sikert, tudományos eredményt, mérföldkövet jelenthet a hallgatónak, s közvetetten a támogatók számára is komoly elismerésül szolgálhat. Tehát a respondens, versünk szerzője akár a nyilvános eseményre, de akár az írásbeli publikációra egyaránt ajándékként tekinthetett, amelynek sikerét a versben kívánta közvetíteni és megköszönni. Ugyanakkor a *carmen*ben megjelenő „ajándék” magát a verset is reprezentálhatja, amelyet a jeles alkalomra költött a szerző. Ezt a kettőséget esetleg a hímnemű és a nőnemű névmásban érhetjük tetten, s ez esetben mindkét ajándék megjelenik implicit módon a költeményben.

Az utolsó sor azonban részben kifelé mutat az eddigi kohézióból – amennyiben a szerző a személyes névmással a lírai alteregót is beemeli alkotásába, és akit, álszerénységtől sem mentesen, bizonyos szellemi-lelki erővel ruház fel. Annál inkább hangsúlyos ez a gondolat, mivelhogy ezzel zárja versét, így tehát összegző, fő mondanivalóként funkcionálhat. Másfelől azonban fennáll a lehetősége, hogy a személyes névmás kataforikus szerepű, és a szövegelőzményben oly gyakran előforduló „ajándékra” referál ismét. Ez esetben vagy a tudományos értekezés, vagy a *carmen* rendelkezik azzal az erővel, amely képes arra, hogy elhívja az emberből a mélyen megbúvó értékeket. Mindenesetre egy biztos: a patrónusok támogatása, „jótállása” nem (volt) hiábavaló.

Verstani megfontolások

Komáromi *carmene* 12 soros, felező, kétütemű 8-asban vagy 9-esben íródott, metszettel a verssorok közepén, ütemhatárokon. Ritmusképlete: 4|4.²³

A metszetet nagyobb kihagyás jelzi, amely egy olyan helyzetet idéz elő képileg, hogy két oszlopnak tűnik a vers, valójában azonban nem lehet az oszlopok elrendezése szerint olvasni. Elsősorban is a tartalom szab ennek gátat, másodsorban pedig a rímképlet: mind a jobb oldali, mind a bal oldali oszlopban álló félsorok ABABCDCEFEF képlet szerint rímelnék, tehát keresztrímek építik fel, amelyek 4 soros egységeként váltják egymást, miközben belső rím is van, azaz a verssor első felének utolsó szava rímel a verssor második felének utolsó szavával: AABBAABBCCDDCCDDEEFFEEFF.

²³ Ha a grammatikáját vesszük alapul, amelyben leírja a magánhangzók ejtését, akkor úgy jön ki a 8-as vagy a 9-es szótagszám, ha feltételezzük, hogy a félhangzót, legyen az összetett vagy egyszerű *s^ewa*, *mobile* (ejtendő) vagy *quiescens* (nem ejtendő), ugyanúgy ejti, mint ahogyan a mai, hazai egyetemi kiejtés szerint ejteni kell (amely ejtés a szefárdi hagyományra nyúlik vissza). Ha viszont csak 8-as ritmusban gondolkozunk, akkor a versben előforduló *s^ewá*kat, a grammatikája hangtani fejezetében leírtakkal szemben, csak a szó elején ejti. A *s^ewa* szótagszám alapján rekonstruált kiejtése fontos relevanciával bírhat a korabeli holland egyetemi, gyakorlatban megvalósuló protestáns kiejtésére nézve. A magánhangzók időtartamára, minőségére és ejtésére vonatkozó tudnivalókat ld. az összefoglaló táblázatban: COMARINUS: Schola Hebraica, 12.

Ha képileg ábrázoljuk a rímeket, ezt az ábrát kapjuk (jobbról balra olvasva):

←
 A A ↓
 B B
 A A
 B B
 C C
 D D
 C C
 D D
 E E
 F F
 E E
 F F

Komáromi rímei bravúrosak, emellett még tartalmilag is relatíve koherens, az ünnepi alkalomhoz illeszkedő verset alkotott, amely teljesítmény előtt csakis elismeréssel adózhatunk. Ugyanakkor joggal feltételezhetjük, hogy a grammatikát háttérbe szorította, alárendelte a verstani virtuozitásának, inkább nyelvtani szabályokat hágott át, mintsem hogy a verselésben kárt tegyen. Főként, ha hangzó szövegben gondolkozunk, amelyet a disputáció előtt előszóban recitált: fontosabb szempontnak bizonyulhatott számára a héber kiéjtés és a prozódia, mint a grammatikai-szintaktikai szabályok követése. S ki tudja, megértették-e a címzettek egyáltalán a vers jelentését? A hébertudás ugyanis a 17. században sem volt általános a városvezetők körében! A szép éjtést és dallamot, a szabályos rímekbe szedett gondolatokat ugyanakkor nagyon is értékelhették!

Nyelvi sajátosságok

A szöveg nyelvileg egyszerűnek mondható. Szinte teljes egészében ismert és alapszókincshez tartozó biblikus kifejezéseket használ a szerző.

Frekvenciáltak a partikulák a versben (személyes és mutató névmások, módosítószavak, kötőszók és a kérdőpartikula), valamint (bármely szófajban) a szóismétlések is (אֵתֶם, לֵב, תִּקְחוּ, הָעִיר), s mivel igen rövid a költemény, mind a partikulák, mind a szóismétlések jelenléte magas arányúnak tekinthető. Több főnév fordul elő, mint ige, a nominális mondatok túlsúlyban is vannak, de még nem szignifikáns az eltolódás a főnevek irányába. A két, *qaltól* (5×) eltérő ige törzs, amely megjelenik: a *nif'al* (3×) és a *hif'il* (3×).

Érdekes külön is kiemelni egy partikulát, amelynek viszont szignifikánsan magas az előfordulási gyakorisága (ti. 3× szerepel a versben). A -וְ vonatkozó névmás / kötőszó a kérdéses partikula, amelyet Komáromi alapvetően 'aki'

jelentésben, vagyis vonatkozó névmási funkcióban vesz elő. A -שֶׁ vonatkozó névmási szerepköre a Héber Biblia fogság utáni szövegeiből mutatható ki (Prédikátor, Énekek éneke, bizonyos zsoltárok, Jónás stb.).²⁴

A vers nehézségét tehát nem önmagában a szavak nehézsége adja, hanem a szokatlan szintaxisa, a tagolatlan, tömör mondategységekből felépülő struktúrája.

III. Szathmári Ötvös István üdvözlőverse

Komáromi Csipkés Györgyhöz (1651) (RMK III. 1780)

*A szerzőről, a bemutatásra szánt üdvözlőverse vonatkozásában*²⁵

Szathmári Ötvös István (?–1665) Komáromihoz hasonlóan Sárospatakon tanult az 1640-es években, tehát akár már innen is eredhet az ismeretség köztük, bár az is lehet, hogy éppen elkerülték egymást.

Szathmári Bodrogheresztúron volt akadémiai rektor, ezt követően indult külföldi tanulmányútra. 1649-ben a Franeckeri Egyetemre,²⁶ majd 1650-ben az Utrechti Egyetemre iratkozott be,²⁷ ugyanabban az évben, mint Komáromi. Ekkor írta meg *carmen*ét Komárominak, illetve ekkor írta meg értekezését is, amelynek alkalmából a korábbi címzett készített számára üdvözlőverset.

1654-ben tért vissza hazájába, egy évvel később tehát, mint híres tanulótársa. Előbb Sárospatakon lett tanár, majd Érsekújváron lelkész, később a komjáti egyházmegye espereseként szolgált, majd bujdosni kényszerült. 1663-tól haláláig kocsi lelkésként tevékenykedett.

Több teológiai tárgyú művet is írt, melyek közül a *Titkok jelenése* című Jelenések könyve-magyarázata csak halála után került kiadásra. Héber nyelvű üdvözlőverset viszont csak egyet alkotott, Komáromi Csipkés György disputációja alkalmából, 1651-ben, amelyet az alábbiakban mutatok be.²⁸

²⁴ Vö. SÁENZ-BADILLOS: *A History of the Hebrew Language*, 123–124. stb. NB: Jónás könyvét az ún. átmeneti bibliai héber (TBH) korszakába sorolja HENDEL-JOOSTEN: *How Old is the Hebrew Bible?*, 74. A Prédikátor könyvét a fogság előttre helyezi, és a helyi, azaz a jeruzsálemi/júdai nyelvjárásra jellemző, valamint műfaji sajátosságoknak tekinti a könyvben gyakran előforduló, misnai nyelvváltozatra utaló lexikális, alaktani és szintaktikai jelenségeket: YOUNG: *Qohelet*, 140–157; YOUNG: *Evidence of Diversity*, 347–348. Az Énekek énekét ugyancsak korai keletkezésűként datálja, és érveket sorakoztat fel amellett, hogy bizonyítsa, a Debóra-énekkal rokon északi nyelvjárásban íródott, vö. YOUNG: *The Song of Songs*, 157–166.

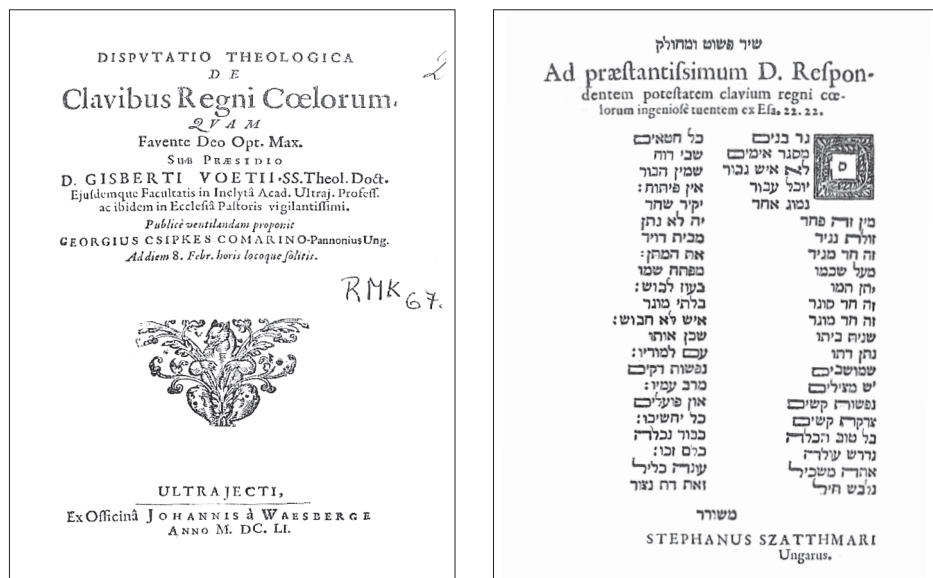
²⁵ Az alábbi szövegközlésem, fordításom és elemzésem, jelentősen redukált, átszerkesztett és némiképp átfírt, illetve a fönti bevezető releváns részeivel kiegészített formában megjelenés alatt áll, vö. CSORBA-KOLTAI: Komáromi Csipkés György dedikált disputája, 140–148.

²⁶ Vö. BOZZAY-LADÁNYI: Magyarországi diákok, 62.

²⁷ Vö. BOZZAY-LADÁNYI: Magyarországi diákok, 127.

²⁸ Az életrajzot bővebben ld. ZOVÁNYI: Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon.

Az üdvözlővers



2. kép. A kiadvány címlapja és az üdvözlővers

Betűhív átírás

A kötet végén elhelyezkedő költemény tipográfiai, helyesírási, tagolási szempontból és képi megformáltság tekintetében hasonlít a kötet élén helyet kapó Komáromi-versre.

A felirat ugyan nem teljesen latin, mégis van benne egy hosszú latin rész a héber után, és az aláírás is tartalmaz latin kifejezést, bár szintén héber bevezetéssel. A keretes szerkezet azonban itt is adott, még ha nem is teljesen latin nyelven.

További hasonlóság a „két oszlopos” megoldás, valamint, hogy egyetlen strófaként, elválasztás nélkül jelenik meg a szöveg. Ez utóbbi azonban ismét csak megszorítással igaz: míg Komárominál nincs semmilyen tagolójel, Szathmári versében négy, illetve két soronként feltűnik egy-egy, gyöngye elválasztásra utaló, kettőspontra vagy még inkább *szóf pászúqra* emlékeztető írásjel.

A vers tehát a következőképpen olvasható a kiadványból/szkennelt anyagból.

שיר פשוט ומחולק

*Ad PRAESTANTISSIMUM D. RESPONDENTEM potestatem clavium
regni coelorum ingeniosé tuentem ex Esa. 22.22.*

כל חטאים	סגר בנים
שבי רוח	מסגר אימים
שמין הבור	לא איש גבור
אין פיתוח:	יוכל עבור
יקיר שחד	נמוג אחד
יה לא נתן	מין זה פחד
מבית דויד	זולת נגיד
את המתן:	זה חד מגיד
מפתח שמו	מעל שכמו
בעוז לבוש:	יתן תמו
בלתי מוגר	זה חד סגר
איש לא חבוש:	זה חד מוגר
שכן אותו	שניח ביתו
עם למודיו:	נתן דתו
נפשות דקים	שמושבים
מרב עמיו:	יש מצילים
און פועלים	נפשות קשים
כל יחשיכו:	צדקת קשים
כבוד נכלה	בל טוב תכלה
כלם זכו:	נדרש עולה
עונה כליל	אתה משכיל
זאת דת נצור	נלבש חיל

משורר

STEPHANUS SZATTHMARI
Ungarus.

Javított változat

A normalizált változatban ismét pontozottan közlöm az eredetileg pontozatlan költeményt. A pontozás egyúttal magában hordozza azt a munkát is, amelyet az értelmezés során kellett elvégezniem.

A javított változatú szövegközlésben a héber részre koncentrálok, nem ismétlem meg a latin nyelvű feliratot és aláírást, továbbá a sorok élére sorszámkokat teszek.

שִׁיר פָּשׁוּט וּמַחְוִילָק

- | | |
|--------------------|------------------------|
| כָּל חֲטָאִים | 1. סִגְר בָּנִים |
| שְׁבִי רוּחַ | 2. מִסִּגְר אֵימִים |
| שָׁמִין הַבּוֹר | 3. לֹא אִישׁ גְּבוֹר |
| אֵין פִּיתוּחַ: | 4. יוּכַל עֲבוֹר |
| יִקִּיר שְׁחַד | 5. נְמוּג אֶחָד |
| יָה לֹא נָתַן | 6. מִין זֶה פֶּחַד |
| מִבֵּית דָּוִיד | 7. זוּלַת נִגִּיד |
| אֶת הַמֶּתֶן: | 8. זֶה חַד מִגִּיד |
| מִפְתָּח שָׁמוֹ | 9. מַעַל שְׁכֵמוֹ |
| בַּעֲוִי לְבוּשׁ: | 10. יִתֵּן תָּמוֹ |
| בִּלְתִּי מוֹגֵר | 11. זֶה חַד סוֹגֵר |
| אִישׁ לֹא חָבוּשׁ: | 12. זֶה חַד מוֹגֵר |
| שָׁכַן אוֹתוֹ | 13. שְׁנִיחַ בֵּיתוֹ |
| עַם לְמוֹדִיו: | 14. נָתַן דָּתוֹ |
| נִפְשׁוֹת דָּקִים | 15. שְׁמוֹנֶשְׁכִּים |
| מֵרֵב עָמִיו: | 16. יֵשׁ מַצִּילִים |
| אָנוּ פּוֹעֲלִים | 17. נִפְשׁוֹת קָשִׁים |
| כָּל יַחְשִׁיכּוֹ: | 18. צִדְקַת קָשִׁים |
| כָּבוֹד נִכְלָה | 19. בֶּל טוֹב תִּכְלָה |
| כָּלָם יָכוּ: | 20. נִדְרָשׁ עוֹלָה |
| עוֹנָה כָּלִיל | 21. אֶתָּה מִשְׁכִּיל |
| זֹאת דָּת נִצּוֹר | 22. נִלְבָּשׁ חֵיל |

II. מְשׁוֹרֵר

Szöveg- és forráskritikai jegyzetek

A normalizált változatban az eredeti szöveg mássalhangzó-állományát puszta egy alkalommal írom felül, ha egyáltalán. Bár véleményem szerint egy igen nehéz versről van szó, helyesírását tekintve viszonylag jól olvasható a szöveg. Néhány megjegyzést mellékelek csupán.

3. A második félsor elején álló מִן írásmódja szokatlan, amennyiben a '-ból/-ből' jelentésű prepozíciót érti rajta a szerző. A prepozíció írásmódja helyesen: מִן. Szathmári a מִן prepozíciót általában prefigáltan használja, azaz többnyire egybeírja a főnévvel, amelyre vonatkozik (vö. מִבֵּית a 7.-ből, מִצֵּל a 9.-ből, מִרֵב a 16.-ból). Ezért az értelmezésemben két verzióval számolok (lásd alább a fordítást), a מִן ugyanis ténylegesen létező kifejezés, 'féle/fajta' jelentést hordoz, így a fordításomban alternatívaként ezt a főnévi formát is alapul veszem, csakúgy, mint a 6. sorban, ahol már egyértelműbb a használata. Ugyanakkor van egy érv amellett is, hogy Szathmári a prepozíciót írja így, mégpedig, hogy általánosságban *pléne* írásmódot használ (lásd például a 4. sorban a פִּיתוּחַ alakot, vagy a דְּרִיד -ot a 7.-ben), illetve, hogy Komáromi a nyelvtanában egyértelműen *mater*rel jelöli.²⁹

4. A פִּיתוּחַ (szó szerint: 'vésés') írásmódja a klasszikus héber hangtan és helyesírás értelmében szabálytalanul *pléne*, hiszen kettőzött mássalhangzó előtt nem lehet hosszú a magánhangzó. A *mater* pedig a hosszú hangot jelöl, legalábbis a klasszikus normák szerint, így hiperkorrekciónak tekinthetjük a jelenséget.

5. A második félsorban található יָקִיר שָׁחַד ('drága jutalom') kifejezés több szempontból is figyelemreméltó. Az egyik, hogy ha ez egy jelzős szerkezet (márpedig én így értem), akkor nem helyes a sorrend: pont fordítva kellene állniuk a szavaknak. A versben egyetlen jelzős szerkezet fordul még elő (legalábbis az analízisem szerint, lásd lent), amelyen lemérhetjük, itt a szórend a rím kedvéért borul-e föl, vagy esetleg a szerző nem volt tisztában a nyelvtani szabályokkal. Ez pedig nem más, mint az אִישׁ גָּבוֹר ('vitéz/bátor férfi') a 3. sorban, amely szintagma önmagában sajnos nem elégséges a nyelvtani próbára, noha hibátlan a jelző és jelzett szó közti elrendezés, de a szórendi megvalósulást ez esetben is formálhatja a rímkényszer. Mindenesetre a יָקִיר-ról fontos információ, hogy nem frekvenciált szó, a Héber Bibliában mindösszesen egyetlen előfordulása ismert, a Jer. 31,20-ban,³⁰ tehát *hapax legomenon*.

13. Mindjárt az első szóval kapcsolatban meg kell jegyezni, hogy נִיחַ szó nincs, az igei formából (נִיחַ) sehogy sem jön ki a נִיחַ alak, a נִיחָה 'nyugalom' jelentésű elvont főnévi fogalom is csak későbbi korokból adatolt.

²⁹ Ld. COMARINUS: Schola Hebraica, 20., 46. stb.

³⁰ Vö. BDB 430.

14. A másik lehetséges olvasat, amennyiben szigorúan vesszük a nyelvtani precizitást: עַם לְמוֹדֵי – a 'tanítottjainak népe'-jelentéssel szemantikai zérushoz közelít.

15. Amennyiben jelen participiumot nem az általam felülvizsgált módon, hanem attól eltérően rekonstruáljuk (az utolsó gyökmássalhangzó ugyanis ב-ként is azonosítható), akkor a héber שְׁמוֹשָׁבִים megfelelőjeként az 'akik el lettek helyezve, le lettek telepítve' jelentést kapnánk, amelyet nehéz lenne értelmezni az adott kontextusban. Ezen a ponton tehát, ha helyesírási hibával állunk szemben, azt korrigálom e normalizált változatban.

15. és 17. Felmerül a lehetőség, hogy a nőnemű נַפְשׁוֹת-ot (*status constructus*: 'valakinek/ valaminek a lelkei') נַפְשׁוֹת-ként interpretáljam (*status absolutus*: 'lelkek'), a felező 8-as (azaz a felsorban 4-es szótagszámú) verselés alapján viszont a birtokos helyzetben, birtokos jelzős szerkezetben lévő főnév kiejtése, pontozása élvez elsőbbséget. Ezt a megoldást támasztja alá a vele együtt álló névszó grammatikai neme is, a hímnem. A minőségjelzős szerkezet ugyanis megkövetelné a grammatikai nemi egyeztetést, magyarul, hogy a minőségjelzők nőneműek legyenek.

II. Az aláírást bevezető formula, amelyet Somosi P. János is felhasznál üdvözlőverse (RMK III. 1782) lezárásához, feltehetőleg éppen Szathmári hatására (lásd ott), a מְשׁוֹרֵר. A שִׁיר gyökből származó, *polél* participium előfordulási helye a Héber Bibliában: 1Krón. 6,18; 2Krón. 29,28.

Fordítás

A héber szöveggel kapcsolatos észrevételek után pedig következzenek a 22 soros *carmen* magyar fordítása, feliratostul.

A szögletes zárójelekben az értelmező jellegű, fakultatív, a kerek zárójelek között pedig a magyar nyelvi rendszerből adódó kötelező kiegészítéseimet tüntetem fel. Az alternatív célnyelvi megoldásokat *slash*-ek mentén helyezem el. A címmel és a felirattal együtt a verssorokat ismét megszámozom, hogy a célnyelvi szöveggel kapcsolatos megjegyzéseimet konkrét szöveghelyekhez lehessen kötni.

*I. Egyszerű és meg- /felosztott ének**II. AZ IGEN KIVÁLÓ RESPONDENS Úrnak, aki a mennyek országa
kulcsai feletti hatalmat okosan őrzi,
az Ézs 22,22 szerint (=ahogy az megíratott az Ézs 22,22-ben)*

- | | |
|---|------------------------------------|
| 1. Fiakat zárt be, | minden bűnöst, |
| 2. rettenetes börtönbe, | lelki rabságba, |
| 3. nincs oly vitéz férfi, | aki a gödör-félén/gödörből |
| 4. át/ki tudna hatolni, | vésés sincs [rajta]. |
| 5. Kétségbeesik egy[ikük]: | drága jutalmat |
| 6. az Úr nem adott, | [csak] ezt a fajta rettegést – |
| 7. nem számítva (a) vezetőt, Dávid házából: | |
| 8. ez az egy jelenti be | az ajándékot. |
| 9. Az ő válláról | hírnevének kulcsát: |
| 10. a tökéletességét adja, | az erővel felruházott. |
| 11. Ez az egy zár be, | azon kívül, hogy elvet, |
| 12. ez az egy vet el: | (a) férfi, [aki] nincs megkötözve; |
| 13. akinek nyugalom a háza, azt lakja, | |
| 14. át is adta törvényét | (a) nép az Őt dicsőítőknak. |
| 15. Akik kihúzzák | a gyengék lelkeit: |
| 16. <i>vannak</i> megmentők | nagy/sok népe/i/ közt |
| /vannak, akik megmentik nagy/sok népétől/. | |
| 17. A kemények lelkei[vel] | gonoszsgot tesznek, |
| 18. a kemények igazságát | mind elsötétítik. |
| 19. Nem jó[, ha] vége lesz, | [mert] véget ér (a) dicsőség, |
| 20. keresik/kérdezik [azt, aki] fölmege, mindannyian megtisztulnak. | |
| 21. Te értelmes vagy, | tökéletesen válaszolsz, |
| 22. erőbe öltözött, | ez törvény: védve vagy |
| /e törvény által vagy őrízve/. | |

*I. Megénekelte /Énekes
Stephanus Szatthmari
Ungarus*

Fordítástechnikai és a célnyelvi szöveggel kapcsolatos megjegyzések

A szöveg nehezen értelmezhető: mintha a poétikai szabályok felállítása és betartása háttérbe szorította volna az érthetőség elvét és gyakorlati megvalósítását. Mindazonáltal igyekszem koherens fordítást közzétenni, amelyhez az alábbi megjegyzéseket fűzöm.

I. Az eddigi kutatásaim alapján úgy tűnik, hogy az ilyen típusú, két oszlopos beosztást mutató, felező 8-as, 12-es versek formái megnevezésére külön kifejezés, műszó (מְחֻלָּק: 'el-, megosztott') is forgalomba került, amely cím formájában, az 'ének' (שִׁיר) második jelzőjeként, az 'egyszerű' (פֶּשׁוּט) társaságában jelenik meg a versek élén. Egy további utrechti vers esetében is, amelyet Alistáli Farkas Jakab írt Komáromi tiszteletére (RMK III. 1813), tetten lehet érni ugyanezt a címet.

II. A latin nyelvű feliratban – melynek bevezető formulája feltűnik Komáromi Csipkés György (RMK III. 1790), Somosi P. János (RMK III. 1782) és Alistáli Farkas Jakab (RMK III. 1823) *carmen*jének latin nyelvű feliratában is – Komáromi disputációjára történik hivatkozás (mind a címére, mind a tartalmára). Az egyházi hatalom témáját Szathmári egy bibliai *locushoz* köti: וְנָתַתִּי מִן הַחַיִּת בֵּית־דָּוִד עַל-שִׁכְמוֹ וּפֶתַח יְהוָה יִנְּחָה לָנוּ (Ézs 22,22), magyarul: „Az ő vállára teszem Dávid palotájának kulcsát. Amit kinyit, nem tudja bezárni senki, és amit bezár, nem tudja kinyitni senki” (RÚF), amely Héber Biblia-beli / ószövetségi részlet az Újszövetségben, Máténál utalásként, illetve vendégszövegként köszön vissza (kiemelés tőlem, KK): „Et tibi dabo **claves regni caelorum**. Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in caelis: et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in caelis” (Vulgata, Mt. 16,19). Magyar nyelven pedig: „Neked adom **a mennyek országának kulcsait**, és amit megkötsz a földön, kötve lesz az a mennyekben is, és amit feloldasz a földön, oldva lesz az a mennyekben is” (RÚF).

Szathmári látszólag tehát a feliratban a kiváló teológustársnak – tudása alapján, amely a disputációjában ölt testet³¹ – bizonyos természetfeletti hatalmat tulajdonít. Hogy ebben a megtisztelő elismerésben van-e némi irónia és polémikus él bizonyos vallási-felekezeti felfogásokkal szemben, nehéz megmondani, de egyáltalán nem kizárt. Az egész vers fényében azonban ez a felirat mégis inkább olyan tudásra (nem pedig valamiféle transzcendentális hatalommal való felruházásra) utal, amelynek birtokában a címzett ismeri a kulcsok őrzésének titkát. Ez a tudás pedig hatalom.

Szathmári szépen játszik ezzel a kétértelműséggel (akár még a finom polémiaiával is) a verset bevezető dedikációban, és e nyitánnyal kiválóan előrevetíti a későbbiek: magának a versnek a többértelműségét, homályos voltát is.

3. A '-ból / -ből' és a 'féle' kapcsán lásd a vonatkozó, forrásnyelvi szöveget értelmező megjegyzésemet.

4. A héber פָּתוּחַ szó szerint 'metszés'-t, 'vésés'-t jelent,³² de úgy gondolom, Szathmári nem erre a jelentésre gondolhatott, hanem a kontextusban sokkal

³¹ Még úgy is, hogy – amint fent jeleztük – Komáromi a későbbiekben nem saját szellemi termékként kezelte, hanem (összességében) mentora szellemi produktumának tekintette a művet.

³² Vö. BDB 836.

adekvátabb „kijáratra”, „kimenetre”, annál is inkább, mert a פָּתַח gyök jelentése: ’kinyit’. Mivel azonban a rímkényszer miatt egy *pi’él*es deverbális nomen-morfémaképletet választott, a fordításomban kénytelen vagyok a héber szó pontos magyar megfelelőjét közvetíteni.

11.–12. Az „elvet” szót a מִוֵּת megfelelőjeként használom, amely héber ige (itt: *qal*, participium, E/3., hn.) jelentése: ’dob’, ’vet’, ’hajít’.³³ Az igekötővel („elvet”) a szövegösszefüggésben megnyilvánuló átvitt értelmet igyekszem visszaadni.

14. A héber eredetiben nincs prepozíció a „nép” előtt, csak az utána következő kifejezés előtt. Bár előfordulhat, hogy a kérdéses prepozícióhasználat szemantikai értelemben nem tudatos döntés, hanem a verstani előírások alakították így, tudniillik hogy az ’ő dicsőítői’ (fordításomban *genitivus objectivus*ként értve: „Őt dicsőítőik”) kapott prepozíciót, a „nép” nem, tehát a „dicsőítőik” nem a „nép” értelmező jelzője – én mégis úgy vélem, hogy ezen a szöveghelyen értelmileg is adekvát a לְ-prepozíció (’-nak / -nek’) illetén alkalmazása. A jelentés így: „Nép az őt dicsőítőiknek”, amely által a „nép”, ahogyan a héber eredetiben is, alanyi (és nem pedig határozói) szerepbe kerül.

15. és 17. A „gyengék lelkei” és a „kemények lelkei” kapcsán lásd a releváns héber szerkezetekhez fűzött magyarázataimat.

16. A verssort úgy értelmezem, mint amely visszautal az előző (15.) sorra, sőt, mint amelyben nemcsak referencia, hanem azonosítás is történik. Fordításomban hangsúlyozom a két sor alanyainak azonos voltát, ezért emelem ki külön is a létigét, amelynek héber megfelelője, a הָ partikula egyébként pontosan ezt a funkciót látja el a héber mondatban: valamely entitás (a mondatban: alany szerepét betöltő névszó stb.) létét, meglétét nyomatékosítja. A „megmentők” e szerint az olvasat szerint azok, akik „kihúzzák a gyengék lelkeit”.

Nem egyértelmű ugyanakkor a héber בֵּין prepozíció szerepe. Egyaránt lehet ugyanis: ’között’ és a gyakoribb, elsődleges ’-tól / -től’, ’-ból / -ből’ is. Mindkét lehetséges interpretáció szerint közlöm a célnyelvi változatot (lásd a sor második felét), ugyanakkor tisztában kell lennünk vele, hogy e két verzió két különböző, már-már ellentétes jelentéssel bír. Az első variáns szerint a népben akadnak megmentők, a második szerint magától a néptől szabadítanak meg. A szövegösszefüggésbe mindkét megoldás belefér (lásd lenn, a tartalom kibontásánál).

És akkor arról még nem is szóltam, hogy a héber כִּי is egyaránt kifejezheti a ’sokaságot’ és a ’nagyságot’,³⁴ amint ezt a kettősséget a fordításomban fel is tüntetem.

³³ Vö. BDB 550.

³⁴ Vö. BDB 913–914.

17. A kerek zárójeles kiegészítésem (társhatározórag) abból a megfontolásból született, hogy a héber verssor első felében található alanynak látszó szó (נִפְשׁוֹת) nőnemű, míg a verssor második felében, az állítmány szerepét betöltő participium (פּוֹצְלִים) hímnemű. A נִפְשׁוֹת alanyi mondatrészi szerepét az egyeztetés hiánya okán tehát elvetem, és továbbra is az előző verssorok mondategységeiben megjelenő főnevet (מַצִּילִים) tekintenem alanynak, a נִפְשׁוֹת-ot pedig prepozíció nélküli adverbiumként határozom meg, amely funkciót egyébként a szövegkörnyezet szintaxisa is alátámaszt (amely helyeken, határozatlan lévén a főnév, szabály szerint sem kellene tárgyi prepozíciók). Ha viszont arról van szó, hogy Szathmári az egyeztetést nem tartja be, illetve nincs tudatában a grammatikai nemeknek, akkor másként is lehet olvasni a sort, de az elhangzott érveim alapján ennek kevés esélyt adok.

19. Szükségesnek tartom az értelmező, zárójeles kiegészítéseket, mert nagyon tömör, sűrített, szigorúan csak a prozódia, rímekre összpontosító a héber szöveg. Mivel ugyanazon ige nőnemű és hímnemű formáival képezi Szathmári a rímeket, az első nőnemű kifejezés (תִּכְלָה) valamely elvont dologra, talán magára a disputáció eseményére utal, a második viszont (נִכְלָה) az alanyként is megjelölt, az eseménnyel együttjáró „dicsőségre” (כְּבוֹד) vonatkozik. Az én olvasatomban azt az igazságot akarja a sor kifejezni, hogy az esemény elmúltával a „dicsőségnek” is vége szakad, ez pedig „nem jó”.

20. Az alternatív alakként feltüntetett igék mögött a héberben egy *nif'al* alak (נִדְרָשׁ), tehát passzív ige áll, ezt a magyarban aktívvá változtatom, és tárgyi szerepben jelenítem meg a *pacienst*. Bár úgy gondolom, hogy a „felmegy” a szóban forgó szituációra, a disputáció helyszínére utalhat, s így a katedrát vagy valamiféle pulpistust jelölheti, mégis meghagyom a „keresni” igét is – amely jelentés a héber ige jelentéskörében is benne foglaltatik –, az elvont, morális kérdéseket tárgyaló szövegelőzmények miatt. Hiszen az, hogy ez a sor az előzőek folytatása, pont úgy lehetséges, mint az, hogy itt egy váltás történik, és az általános morális tematika után már a konkrét beszédhelyzet leírására tér rá az alkotó.

22. A második, alternatív változat inkább csak javaslat, a kontextus szellemében, nyelvileg az első olvasat a valószínűbb. E második variáns első fele ugyanis, amelyben jelzős szerkezettel adom vissza az eredeti szöveget („e törvény által”), nem felel meg a héber szerkezetnek, se sorrendiség, se határozottság szempontjából (vö. זֶה הָיָה). A szövegösszefüggésbe azonban ez a lehetséges jelentéstartalom inkább illik: 'az értelmesség törvénye az, amely az utadon védelmet biztosít számodra.' Összességében megállapíthatjuk, hogy a héber grammatikai szabályt felrúgó jelzős szerkezetek mintha a magyar nyelvtani szabályokat tükröznék – ez érvényes az 5. verssorban található megvalósulásra is (lásd az 5. jegyzetben írt dilemmáimat a jelenség kapcsán).

II. Az eredeti héber participium kettős szófaja lehetővé teszi, hogy akár igei formában, akár főnevesült formában közvetítsük az „énekelt” fogalomkörébe tartozó kifejezést.

Elemzés

Helyesírás

A szedésnél felhasznált betűtípus jól olvasható, a szöveg jól követhető. Mindössze egy ponton merül fel a helyesírási hiba lehetősége.

Tartalmi tényezők

A verssel Szathmári Komáromi tudása előtt hódol, amelynek tényszerű bizonyítéka maga a disputáció és a disputáción nyújtott teljesítmény, kérdésekre adott feleletek formájában. A „kinyit”, „bezár” és „kulcs” kulcsszavai köré épülő vers tartalmi kivonata a következő.

Mindjárt a felütésben a szerző az Ézs 22,22-vel a „Seregek Urát” evokálja. A szöveg arról tudósít, hogy a Seregek Ura felhatalmazza Eljákimot, hogy ő legyen ezentúl Dávid palotájának a gondnoka. Ő az, aki megkapja Istentől a palota kulcsait. Bár kétségkívül ez a szövegrész is rendelkezik metaforikus többlettartalommal, amely a fennálló helyzetből kifelé mutat, az erre épülő újszövetségi idézet ugyanakkor már tisztán metaforikusan fogható föl.

A késői, újszövetségi párhuzamos szöveghelyen Jézus Krisztus, a Messiás tölti be az ószövetségi szövegbeli Seregek Ura szerepét, és az egyik tanítványát, Pétert ruházza fel az egyháza fölötti hatalommal. A neki átadott kulcsok már nem valóságos földi tárgyak, amelyek nem egy földi palota zárainak szabályozását teszik lehetővé, hanem a „mennyei országának” kapui felett bírnak erővel.

A feliratban finom célzások formájában kétféle jelentéstartalom is manifesztálódik. Az egyik, mely szerint Szathmári a respondensnek valamiféle természetfeletti hatalmat tulajdonít, a másik, mely szerint nem a kulcsok birtoklásának hatalmát tulajdonítja neki, hanem azt a tudást, amely a kulcsokat birtokló személyére, illetve magára a műveletre vonatkozik.

A felirat tartalmával összhangban a vers első harmadában a büntető Isten, a Seregek Ura („Úr”) alakja mutatkozik meg, aki elől nincs menekvés. A vers második harmadában azonban fölcillan a remény, a „Dávid házából való fejedelem” személyében, aki nem más, mint a Messiás. Ő a szabadító, csak általa lehetséges a menekülés. A büntető Isten alakját tehát felváltja a szabadító Messiás képe.

Érdeemes megvizsgálni, hogy az újszövetségi citátum fényében miként jeleníti meg a Messiást a szerző. A Máté-idézet Messiását láthatjuk ugyanis

a *carmen*ben színre lépni, de abban a minőségében, mielőtt még a kulcsokat Péter kezébe adná, tehát az átadás előtti pillanatok Messiása tűnik fel a színen. A szerző egyértelműen a Messiást helyezi a vers középpontjába, mind tartalmi, mind formai szempontból. Ez utóbbira utal, hogy a vers középső részének főszereplőjeként ábrázolja, és háromszor ismétli meg a 8., a 11. és a 12. sorban a rá vonatkozó kiváltságos képességeket („ez az egy”). Tartalmi szempontból pedig: a későbbi cselekményekben is beleszövi a leírásba, hiszen az ő hatalma él tovább másokéban.

Olyan Messiást fest meg, aki eleinte korlátlan szuverenitással bír, egymaga rendelkezik a nyitás-zárás fölött, amely bűn–büntetés–lelkek megmentése vonatkozásban, metaforikusan értendő. Ám átadja „tökéletességét”, átadja a kulcsot, mégpedig saját válláról, úgy, akárha teher lenne. A jutalmazottak – azok, akik „dicsőítik Őt” – aztán a felelősség súlyát hordozzák tovább: a tőle kapott hatalmuknál fogva maguk is alkalmasak lesznek a büntetésre és jutalmazásra; maguk is „megmentőkké” válnak. A vers elején megelevenített „gödör” többé nem mindenki számára jelent végső nyughelyet, a „gyengék lelkeit” ugyanis „kihúzzák” onnan. A „keményeknek” azonban örök „sötétségül” szolgál.

A vers utolsó harmadában tehát már a „megmentőkre” helyeződik át a hangsúly, akik azonban csak a Messiás ajándéka által képesek igazságszolgáltató tevékenységüket kifejezni, önmaguktól nem volnának érdemesek rá.

Ebben a kontextusban bontakozik ki a nagyon is valóságos jelen: az utolsó két sorban már bizonyosan a disputáció helyszínét és cselekményét látjuk, de gyaníthatóan az előtte lévő két sor képeiben is. Ez a két sor azonban még finom átmenetet képez a kissé apokaliptikus színezetet is öltő „megmentés”-aktus és a disputációs esemény józansága között: a messiási mennybemenetel jelenete és a 2. eljövétel váradalma, a Krisztust követő életvitel ugyanis itt még, implikáltan ugyan, de megidéződik („fölmegy”, „nem jó”, „véget ér”, „az Ő keresése jelenti a megtisztulást / megigazulást”). A zárlat fényében ugyanakkor a Messiásra vonatkozó kijelentések akár már a respondensre is érthetők, aki „fölmegy” a pulpitusra, a „kérdésekre” adott feleletek által „megtisztítja” a hallgatóságát, de a „dicsőség” „elmúlik” a disputáció befejeztével, ami „nem jó”.

Az utolsó két sor (21–22.) markáns váltást jelez a nyelvezetben. Szathmári megszólítja Komáromit, hangsúlyosan, E/2. személyes névmással vezetve be mondanivalóját.

Közvetlenül az ünnepeltnek címzett szövegrészben a szerző az aktuális szituációra reflektál. Ez a szituáció az, amely a *carmen* megírását is motiválta. Szathmári elhalmozza bókokkal a respondenst tudása és felkészültsége okán, indirekt módon azonban – a szövegelőzmény fényében – azt is kinyilvánítja, hogy ő azon „megmentők” egyike, akik szabadító képességüket a Messiástól kapták. A történet összeér. Míg a felirat alapján csak az tudható, hogy Komá-

romi a mennyország kulcsai feletti hatalom „örzője”, a versből már arról is értesülünk, hogy megkapja a kulcsot, egyenesen a Messiástól, amely által jogosulttá válik a „megmentésre”. Szabadító ereje pedig a szellemi tevékenységekben realizálódik, amilyen például ez a disputáció is.

Verstani megfontolások

A *carmen* rím- és ritmusképlete bravúros. Szathmári ugyanolyan technikával írja a verset, mint Komáromi, a metszetjelölés szintjén: látszólag tehát két oszlopra tagolja, de az elkülönítés valójában a metszetet jelzi a verssorokban, ettől még vízszintesen kell olvasni. (Szinte) hibátlanul megtartja a kétütemű felező 8-ast, illetve a 4|4 ritmusképletet.³⁵

Továbbá a verssorok belső rímeire is tekintettel van, valamint arra is ügyel, hogy az első „oszlopban” egymás alá kerülő sorok (valójában félsorok) is rímeljenek, és a második „oszlopban” is minden második sor (valójában félsor). Belső rím, páros rím és keresztrím is szerepel tehát a rímrepertoárjában.

Mivel a rímisztémája négysoros egységre épül, amelyet mindig párosrím zár le (konkrétan öt különböző, a 20 sor vonatkozásában), az utolsó két sor, lévén a 22 négygel nem osztható, elkülönül az előzményektől, bár csak annyiban, hogy hiányzik a sorvégi válasz-párosrímmel alkotott sorpárja.

Az utolsó sorpár hívó-rímbéli magánya megerősítheti a zárlat által kifejezett mondanivaló elszigeteltségét: ez a két sor más, mint a többi, ennél a résznél megtörik valamiféle, korábban létező kohézió. Ahogy arról már szóltam, a 21. sor valóban fordulópontot jelent a vers egészében, hiszen a szerző csakis itt, ebben a részben szólítja meg közvetlenül az ünnepeltet, s intézi *direkte* hozzá a szavait. Forma és tartalom szervesen összetartozik tehát.

A rímek képi ábrázolása a következő:

←
A A ↓
B A
C C
B C
E E
F E
G G
F G
stb.

³⁵ A bizonytalanság részben abból fakad, hogy nem biztos, hogy minden egyes kifejezést úgy rekonstruáltam, ahogy a szerző értette, illetve nem egyértelmű, hogy például bizonyos redukált hangzókat hogy ejtettek ki (önálló szótagképző szereppel ruházták-e fel).

Rím-virtuozitás tekintetében ez a vers egyértelműen felülmúlja a kötetben szereplő Komáromi-verset, valamint terjedelem tekintetében is természetesen. Hogy a 22 sor a héber ABC (*alefbét*) 22 betűjére utal-e, s ezáltal a teljességet szimbolizálja-e, lehet, de persze nem lehetünk benne biztosak. Mindenestre figyelemre méltó az egybeesés.

A strófába rendezés, tagolás kérdése kapcsán fontos újból kiemelni a versnek azon sajátosságát, hogy kezdetben négy, később zömében két-két sor után lezárul egy egység, annak ellenére, hogy szünet, kihagyás nélkül, látszólag egyetlen strófában jelenik meg a szöveg. Az elválasztásért egy kettősponthoz vagy a bibliai verseket lezáró *szóf paszúq*hoz hasonló írásjel felel. A magyarra közvetítés során gondot fordítottam a szerző által jelzett, szorosabban összetartozó tematikai-szintaktikai blokkok változatlan, azaz egybe-függő átültetésére, és az egységeket elkülönítő határok világos megjelenítésére.

Nyelvi sajátosságok

Szathmári költeményéről is ugyanaz a megállapítás tehető, mint ami Komáromiéről: a lexémák hangalakjának és jelentésének megfejtése nem okoz gondot, a szerző egyszerűbb biblikus kifejezéseket használ – jóllehet előfordulnak ismeretlen (גִּיחַ) vagy ritkán használt alakok (יְהִי־שִׁכְרוֹ וְכֹן פִּיתוּחַ), sőt, egy *hapax legomenon* is (יִקְרִיר).

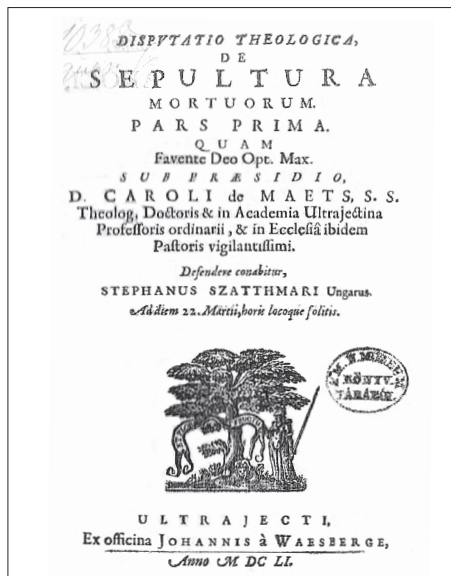
De jelen esetben is a szintaktikai-szemantikai vetület az, ami akadályokat gördít a megértés elé. A szövegértés nehézségét tetézi, hogy jóval több az *enjambement*, mint a Komáromi-*carmen*ben, sokszor vágja ketté a sorhatárt az aktuális mondat. Az áthajlásoknak köszönhetően pedig úgy tűnik, mintha a nominális mondatok szignifikánsan túlsúlyban lennének a verbálisokhoz képest, ez a megállapítás azonban nem állja meg a helyét.

Fontos adalék lehet ugyanakkor az utrechti teológushallgatók hébertanulásával kapcsolatban, hogy mely igetörzsek használatát preferálják: ebben a versben is a *qal* mellett csak a *nif'al* és a *hif'il* igetörzs képviselteti magát.

A szövegben nyelvtani hibának a lehetősége pusztán a jelzős szerkezetek körül merül fel: a szórendi szabályt – Komáromihoz hasonlóan – feltehetően Szathmári is szorosabban a rím, tágabb értelemben a poétikai szempontok oltárán kénytelen feláldozni. Figyelemre méltó ugyanakkor, hogy a szintagma ilyen típusú felépítése egybeesik a magyar jelzős szerkezetek struktúrájával: nemcsak szórendiség terén, hanem a határozottság jelölésében is. A héber grammatikai-szintaktikai hibák alakzataiban tehát a magyaros nyelvi gondolkodást lehet felismerni.

IV. Komáromi Csipkés György üdvözlőverse Szathmári Istvánhoz (1651)³⁶ (RMK III. 1790)

Ahogy már többször utaltam rá, még ugyanebben az évben Komáromi ihletet merített Szathmári verséből, és tanulóársának visszaadta a „kölsönt” egy *carmen* formájában, amelyben kifejezte ő is nagyrabecsülését a barát disputációja alkalmából. Szathmári teológiai értekezése *Disputatio Theologica, De Sepultura Mortuorum* címmel jelent meg.³⁷



3. kép. A kiadvány címlapja és az üdvözlővers

Betűhív átírás

Most tehát tekintsük át a disputációval egy kötetben kiadott *carmen* betűhív átírását! Láthatóan jóval hosszabb versről van szó, mint amilyen a Debrecen város előkelőinek dedikált vers terjedelme volt, és további különbség ennek a „javára” (óhatatlanul valamiféle fejlesztési szándékot látva a jelenség mögött), hogy négy versszakra tagolódik, melyek sorkihagyásokkal különülnek el egymástól. A stófákra tagolás tekintetében Leusden hatását kell feltételeznünk, amely mintát már Somosi Petkó János is követ. A vers azonban szintén pontozatlan, mint az ezt megelőző valamennyi utrechti *carmen*.

³⁶ A *Carmina Gratulatoria Hebraica*-listában az Utrecht 4. számú tétel, vö. ZSENGELLÉR: *Carminae Gratulatoriae Hebraicae*, 347.

³⁷ A kötet lelőhelye: Debreceni Református Kollégium – Sárospataki Református Kollégium.

*Ad praestantissimum Dominum
RESPONDENTEM,
superstitiosos circa Sepulturam mortuorum ritus, trina
disputatione confodientem [considerantem?].³⁸*

כבגרי הנובלים	אשר לא נקברים
באשם משחיתים	פני קלה רוח
ואת־רוח השחית	בכל חיה הנחית
חמת מות משחית	ארי בה כל פוח:
בכה אף תעתעים	אשר לא נשאים
בדברי יה טובים	בלי הם רק תועות
מאד אדם חבלו	וחברם הבהילו
ושכלם הקלו	משוך את־הרעות:
אשר דודי אתה	ארי טוב ידעתה
למשפט אך באתה	עשות זה הלהג
כדי אומן תחפוש	ותמצא עם חפוש
ארי בהוא משוש	אשר לבות בלג:
במספר כי רב יש	אשר לקבור נוגש
נבלה שגו יש	בשל חול הרעה
מאד חשחין היות	וקוברים את־נבלות
אשר יש בנשמות	סברות בתועה:
חלציך לכן	אזור כגכור כן
ותועות כמבתן	בפי אומן בוצץ
בראשית את־אמון	אשר מער טמון
חלוצ רע דרך כון	בתחתיות ארץ:
	שר שיר הזה

G. C. Comarinus.

³⁸ Amennyiben nem szójátékról van szó, talán a latin szövegben nyomdahiba történt, és a „confodientem” kifejezést „considerantem”-re kell javítani. Mindazonáltal én hajlok az első, tehát a nyomtatványban szereplő variáns elfogadására, hiszen a játékoság és a különféle nyelvi lelemények az egész verset áthatják, valamint azt a miliőt is jellemzik, amelyben a két teológushallgató versengett egymással.

Javított változat

Az értelmezés során többször is felmerült bennem az a gondolat, hogy Komáromi a neki címzett verset, amely feltehetőleg nagy sikert aratott, túl akarja szárnyalni a „válaszával”. Afféle költői viadal, költők egymás és nagyobb nyilvánosság előtti virtuskodása kellős közepébe csöppentem, és meggyúlt a bajom néhány ponton a vers megfejtésével. A szöveg megértése és ezzel párhuzamosan a magánhangzókkal történő ellátása most tehát egyáltalán nem bizonyult könnyed feladatnak.

Nem hagytam azonban elvarratlan szálat, minden nehézség ellenére sem, de sok megjegyzést és magyarázatot kell csatolnom a megoldásaimhoz, illetve kételyeimet is feltüntettem (lásd alább). Ezért is szükséges ezúttal nemcsak a sorokat, hanem a félsorokat is megszámozni, hogy egyszerűbben meg lehessen találni a releváns annotált nyelvi jelenségeket. Szögletes zárójelben azokat a korrigált alakváltozatokat közlöm, melyeknek az eredeti formáját hibásnak találtam.

A *carmen* normalizált átiratára tehát a következő a javaslatom.

- | | |
|-------------------------------|--|
| 2. אֲשֶׁר לֹא נִקְבְּרִים | 1. כבגרי [כְּבִגְדִי] הַנּוֹבְלִים |
| 4. פָּנֵי קִלָּה רוּחַ | 3. בְּאַשָּׁם מִשְׁחִיתִים |
| 6. בְּכָל חֵזֶה הַנְּחִית | 5. וְאַת־רוּחַ הַשְּׁחִית |
| 8. אֲרִי בָּהּ כָּל פּוֹחַ: | 7. חֲמַת מָנוֹת מִשְׁחִית |
| 10. אֲשֶׁר לֹא נִשְׂאִים | 9. בְּכֹה אֵף תַּעֲתָעִים |
| 12. בְּלִי הֵם רַק תּוֹעוֹת | 11. בְּדִבְרֵי יָהּ טוֹבִים |
| 14. וְחִבְרָם הִבְהִילוּ | 13. מֵאֵד אָדָם חָבְלוּ |
| 16. מִשׁוֹךְ אֶת־הֶרְעוֹת: | 15. וְשִׁכְלָם הִקְלוּ |
| 18. אֲרִי טוֹב יִדְעָתָה | 17. אֲשֶׁר דּוֹדֵי אִתָּה |
| 20. עֲשׂוֹת זֶה הִלָּג | 19. לְמִשְׁפָּט אַךְ בָּאִתָּה |
| 22. וְתִמְצָא עִם חָפוּשׁ | 21. כְּדִי אוֹמֵן תַּחְפוּשׁ |
| 24. אֲשֶׁר לְבוּשׁ בָּלֵג: | 23. אֲרִי בִהוּא מְשׁוּשׁ |
| 26. אֲשֶׁר לְקַבּוֹר נוֹגֵשׁ | 25. בְּמִסְפָּר כִּי רַב יֵשׁ |
| 28. בְּשָׁל חוֹל הֶרְעָה | 27. נְבִלָה שָׁגוּ יֵשׁ |
| 30. וְקוֹבְרִים אֶת־נְבִילוֹת | 29. מֵאֵד חֲשָׁחִין [הַשְּׁחִין] הָיִיתָ |
| 32. סִבְרוֹת בְּתוֹעָה | 31. אֲשֶׁר יֵשׁ בְּנִשְׁמוֹת |

33. הִלְצִיָּה לָכֵן
 34. אָזֹר כגכור [כגבור] כֵּן
 35. וְתוֹעוֹת כמבתן [כמבחתן]
 36. בְּפִי אוֹמֵן בּוֹצֵץ
 37. בְּרֹאשִׁית אֶת-אֲמוֹן
 38. אֲשֶׁר מַעַר טָמוֹן
 39. הָלוֹץ רַע דָּרָךְ כּוֹן
 40. בַּתְּחִילוֹת אֶרֶץ:
 41. שֶׁר שִׁיר הַזֶּה

Szöveg- és forráskritikai jegyzetek

A héber szöveg homályos, relatíve hosszú, ráadásul bővelkedik is nyelvtani hibákban, még az esetleges nyomdai vagy helyesírási hibákon túl is, így az előzőekben tárgyalt két üdvözlővershez írottánál több magyarázatot, értelmező jegyzetet igényel, ahogy ezt már korábban is jeleztem.

1. A אֶבְיָדִי kapcsán a szokásos tipográfiai probléma áll fenn: a ד (*d*) nehezen különböztethető meg a ר (*r*)-től: jelen esetben is inkább ר-nek látszik, így szögletes zárójelben megadom az általam helyesnek vélt alakot.

NB: a נָבַל ('lehull') a héberben statív ige, de participiumban fientívként, azaz aktív participiumban fordul elő a Héber Bibliában, tehát jelen használat helyes.

4. A קָלָה רוּחַ ('könnyű szél?'), amennyiben jelzős szerkezet, grammatikailag rendkívül aggályos. A jelző ugyanis megelőzi a jelzett szót, amely szórendiség nem következhetne be (csakis mennyiségjelzős szerkezet esetén, márpedig itt sima minőségjelzőről van szó). Mindazonáltal nem tudom másként értelmezni, és ha jól rekonstruálom, akkor a rím miatt követi el a szabálytalanságot Komáromi; illetve másként megközelítve: a magyar jelzősszintagma-alkotás szabályainak megfelelően tükörfordítást hajt végre. De ez nem egyedi előfordulás, ahogyan már eddig is többször láttuk, mind a Debrecen városnak, mind a Komárominak címzett versben néhány ilyen esetet már regisztráltam.

5. és 6. A verssorban szereplő mindkét igei formát (הִפְתִּיה, הִנְהִית) *hif'íl perfectum*nak veszem; morfológiai szempontból elvileg *infinitivus constructus* lehetne még, de értelmét tekintve akkor sem járnánk sokkal előbbre. Jóllehet azzal, hogy személytelen (valamint szám és nem nélküli), a többes számú általános alanyt legalább nem váltaná le, illetve nem bontaná meg ilyen hirtelen. A verssor második felében ugyanakkor szintaktikailag nem működik a *nonfinit* forma, ragozott igealakra van szükség. Ez azt jelenti, hogy a válasz-rím *verbum finitum*, tehát a hívórímtől is ez a forma várható el. Ilyen elvek alapján, kizárásos alapon döntöttem tehát a *perfectum* mellett.

8. Az אֲרִי ('íme', 'mert', 'ha' stb.) arámi partikula (rámutatószó, kötőszó), amelyet nem is a bibliai arámi korpuszból merít Komáromi, hanem a posztbiblikus

arámi nyelvű irodalomból.³⁹ E rövid versben igen nagy arányban, összesen háromszor fordul elő.

10. A versben használatos *pléne* (teljes, azaz *matereket* jelölő) írásmódból kiindulva *nif'al participium*nak olvasom a נִשְׂאִים-ot, a *qal participium* helyett (ahol is a többi, hasonló előfordulás alapján egy *waw-maternek* kellene állnia: נִשְׂאִים).

11. Amennyiben jelző, a klasszikus héber egyeztetési szabályai szerint a טוֹבִים ('jók'), határozott névelőt kellene, hogy kapjon, hiszen a *constructusban* álló kifejezés jelzője (ami határozott). A mondatrészi szerepek elemzése során azonban felmerül, hogy állítmányként van jelen, ez esetben viszont éppen hogy ez a megoldás a helyes: nem kaphat névelőt. Én jelzőként analizálom azonban, lásd alább, a fordításomat.

13. Ha a נֶאֱדָר kifejezést úgy értelmezem, ahogyan Komáromi is értette, akkor megérkeztünk a vers következő, grammatikailag-szintaktikailag nehezen kibontható fordulatához. A נָאֵד ('nagyon') kifejezés ugyanis fok-mérték-határozó, pozícióját tekintve hátul kell állnia, mindig az utolsó helyet kell betöltenie abban a szerkezetben, amelynek a határozójaként funkcionál. Egy-két eset van, amikor a Héber Bibliában nem adverbiumként jelenik meg a mondatban, akkor viszont ragozott főnév (Deut. 6,5; 2Kir. 23,25), illetve a szórendiséget tekintve egy-két esetben előzi meg az igét, amelyre vonatkozik (Zsolt. 47,10; 97,9; 92,6), de alapminőségében: fok-mértékhatározóként.⁴⁰ Költeményünkben azonban mennyiségjelzőként szerepel, nem határozói minőségében, ráadásul megelőzi a jelzett szót, amely főnév („ember”), bár ezt mennyiségjelzőként, amennyiben névmás vagy számnév, megtehetné, de szófajtanilag (ahogy korábban említettem) csakis főnév vagy adverbium lehet. Ennyi aggály láttán jogosan vethetjük fel, hogy akkor valóban a נֶאֱדָר kell-e ide? Ha ugyanis másként értelmezzük, alakilag lehetne még a נֶאֱדָר ('ködből', 'homályosságból', 'párából') is. Az „ember” vonatkozásában azonban meglehetősen morbid megoldást jelentene ez az olvasat (kb. 'ember gőzéből'), és a tágabb szövegkörnyezetbe sem igazán illeszkedik. Maradok tehát annál a megoldásnál, amely tipikus magyar tükörfordítást sejtet (vö. „sok ember”), még akkor is, ha Komáromi a nyelvtanában teljesen szabályosan, tehát a héber szabályok szerint ismerteti a jelenséget.⁴¹

16. A נֶשְׂוִי-ot ('vonni') *infinitivus absolutus*ként artikulálom, amelyet főnévi igenévként fordítok (lásd alább).

³⁹ Vö. JASTROW: A Dictionary of the Targumim, 118.

⁴⁰ Vö. BDB 547.

⁴¹ A felsőfok kifejezési formájaként, és példaként a נֶשְׂוִי מְאֹד-ot hozza, igaz, *materes* formában, azaz *scriptio plena* szerint, de előfordul ugyanott, ugyanabban a bekezdésben *defektive* közzölt alak is, vö. COMARINUS: Schola Hebraica, 46.

18. A יָדַעְתָּ ('tudod', 'tudtad') ritka, *pléne* írásmóddal, ה-*materrel* szerepel.

19. A בָּאָתָּה ('jössz', 'jöttél') ugyancsak ritka, *pléne* írásmódot mutat, ה-*materrel* a szóalakban.

20. A הֵלֵךְ הַלֵּךְ szintén szabálytalan jelzős szerkezet, és ismételten a magyar nyelvi gondolkozást tudjuk a háttérben megragadni. A héberben egyézszt szórendi cserével kellene a szintagmát létrehozni, másrészt határozottságban is egyeztetni kellene a jelzőt (itt: mutató névmást) és a jelzett szót, nem beszélve a tárgyi prepozíció használatáról, helyesen tehát: הֵלֵךְ הַלֵּךְ אֹתָּהּ ('ezt a tanulmányt').

22. Ami a הָפִישׁ ('kutatni') olvasatát illeti: a rím miatt *infinitivus absolutus*nak fogom fel a *nonfinit* alakot.

23. A בְּהוּא nagyon problémás partikula, a héberben nem fordulhat elő, úgy-hogy kérdés, hogy eredetileg is a vers részét képezte-e, vagy esetleg a nyomda hibájából került ez a szó, illetve ez a névmás ilyen formában a versbe. A הוּא az E/3., hímnemű személyes névmás, prepozíciót nem kaphat, névelőt is csak akkor, ha mint mutató névmás kijelölőjelzői funkciót lát el a mondatban. Itt azonban nyilvánvalóan nem jelzői szerepköréről van szó, ráadásul tehát הֵ prepozíciót kap, amely által megszűnik alanynak is lenni, azaz megszűnik abban a mondatrészi szerepben lenni, amelyet jellemzően betölt, ha önmagában áll a mondatban. Amennyiben ragozott személyes névmást szándékolt Komáromi feltüntetni, akkor viszont a הוּא-t kellett volna használnia (הֵ prepozíció E/3., hímnemű birtokos szuffixumos alakja). Komáromi Csipkés György grammatikai ismeretei nyilvánvalóan meghaladták egy egyszerű birtokos ragozás – a személyes névmás ragozási paradigmájának – ismeretét, így nyitva marad a kérdés, hogy vajon mi állhat itt. Magam ragozott személyes névmásként értelmezem, lásd alább a fordítást.

24. Újabb problémás-hibás jelenség: az alany többes számban szerepel (לְבוֹת: 'szívek'), az állítmány viszont egyes számú (בִּלְג: 'mosolyog'). Az egyeztetési nehézségeken kívül akad még egy nehézség: tudniillik az ige *qal* ige-törzsben, ahogyan ebben a költeményben megjelenik, egyáltalán nem fordul elő, nemcsak a bibliai héberben, hanem a későbbi korokban sem, tehát vagy valamiféle innovációval van dolgunk, vagy rosszul került nyomtatásba a szándékolt kifejezés.

28. A בִּשְׁלֵ בirtokos jelentésű partikula (lásd alább a fordítást) bár a fogság utáni korszakból a Héber Bibliában is adatolt (Énekek 1,6; 3,7 stb.; és pont ebben az alakváltozatban, azaz בִּ prepozícióval: Préd. 8,17),⁴² csak későbbi héber nyelvtörténeti korszakokban terjedt el.⁴³

⁴² Vö. BDB 1016.

⁴³ Komáromi a nyelvtanában egyenesen „rabbinikus partikulaként” nevezi meg, és a *genitivus* jelölésével hozza összefüggésbe, vö. COMARINUS: Schola Hebraica, 46.

29. Ezúttal a nyomdai változatban lévő ה-t (*h*) változtatom ה-re (*h*), s tüntetem fel a השחין helyett az általam helyesnek vélt [השחין] alakot.

A קאד ('nagyon') kapcsán lásd a határozószóról korábban elmondottakat, itt ugyanarról a jelenségről van szó, mint a szövegelőzményben.

A היות kifejezés sok sebből vérzik: morfoszintaktikailag nagyon problematikus. A fordításban, jobb híján, a létigének az *infinitivus construsus*-át veszem alapul.

31. A יֵש ('van') létezés kifejező partikula arányaiban feltűnően sokszor, háromszor fordul elő a költeményben. Az ilyen típusú szóismétlés számomra inkább a rím egyszerű ismétléséről, az ihlet hiányáról stb. tanúskodik, semmint a paralelizmus kifinomult használatáról.

32. A סְבָרוֹת ('nézetek', 'vélemények') kifejezés posztbiblikus, a rabbinikus irodalomban gyakori, a Héber Bibliában nem fordul elő.⁴⁴

A תוֹעָה ('hiba', 'kóborlás', 'tévelygés', 'összezavarás') a Héber Biblia korpuszában összesen kétszer attesztált főnév. Ézs 32,6-ban verbális összefüggésben (וְלֹד בֶּר אֱלֹהִים הוּ עָה – 'és beszélvén az Úrról megtévesztő [dolgot]'), Neh 4,2-ben pedig cselekedetek vonatkozásában (וְלֹעַ שׁוֹת לוֹ תוֹעָה – 's hogy káoszt okozzanak neki') fordul elő, mindkétszer olyan kontextusban, amelynek elmarasztalás, megrovás a tárgya.⁴⁵

34. Helyesírási felülvizsgálat: a כִּכּוֹר szó כ-ja (itt: *k*) helyett ב-*t* (itt: *b*) tartok megfelelőnek, így jön ki a szögletes zárójelben feltüntetett [כְּגִבּוֹר] forma.

35. Újabb javítás a szövegben: ezúttal a כִּמְבֹתֵן alakjában módosítok egy mássalhangzót, melyet véleményem szerint a nyomdász rontott el: a ת-*t* (*t*) változtatom ה-re (*h*), s hozok egy korrigált [כְּמִבְחֵן] formát.

A felsor végén továbbá a rímkényszer miatt *piél participium*nak olvasom a rekonstruált בִּדְּחֵן ('vizsgál', 'próbál') gyököt. NB: ez az ige azonban nem fordul elő *piél* igeetörzsben, úgyhogy fordításakor a *qal* jelentéséből indulok ki, lásd lenn.

36. A בְּצֵץ ('áttör', 'szétválaszt' stb.) a Héber Bibliából nem adatolt, csak a rabbinikus irodalomban fellelhető ige, de posztbiblikus előfordulása is rendkívül ritka⁴⁶ – már ha nem nyomdahibáról beszélhetünk ez alkalommal is. Nem tudom másként pontozni, csak aktív participiumként, ami fontos információval bír a kiejtésre nézve, válaszíme ugyanis az אֶרֶץ ('föld'). Mivel tehát a hívórím-participium utolsó magánhangzója nem *szegol* (*e*), hanem *céré* (*é*), a *céré* (*é*) kiejtése nagyon hasonló, hacsak nem pont ugyanolyan lehetett, mint a *szegolé* (*e*).⁴⁷

⁴⁴ Vö. JASTROW: A Dictionary of the Targumim, 952., ahol nincs is feltüntetve a nőnemű változat.

⁴⁵ Vö. BDB 1073.

⁴⁶ Vö. JASTROW: A Dictionary of the Targumim, 185.

⁴⁷ Amely ejtési azonosságot alá is támaszt grammatikájának hangtani fejezete, valamint a nyelvtanban elszórtan megjelenő átírások, vö. COMARINUS: Schola Hebraica, 12., 33. stb.

38. Nem egyértelmű az azonosítása: lehet מן prepozíciós névszó, és azon belül is עַר ('éber') vagy עָר ('ébredő'), esetleg mégsem ר (r)-rel, hanem ד (d)-vel: עַר ('tanú'). Ezenkívül a modern főnév, a מַעַר-olvasat ('meztelenség') sem zárható ki stb.

39. A חָלוּץ רַע ('felfegyverkezve, barát / -om') pontozása másként is lehetséges, például חָלוּץ רַע-ként ('húzd ki, barát / -om'). A többféle olvasatnak megfelelően többféleképpen pontozhatjuk ugyanis: az igét érthetjük felszólítómódként is, de passzív participiumként is (ahogyan a megoldásban szerepel) – különlegesség, hogy mindkét esetben más-más igéről van szó, csupán alakilag egyezik a gyökük, azaz homonimák.⁴⁸ Az ígéhez tartozó névszót is többféleképpen foghatjuk fel, lásd a fordítási javaslataimat, lent.

A בּוֹן ige jelen formában *qal* előfordulást mutat, viszont *qal* igitörzsi előfordulása a בּוֹן igenek nincs. Helyesen inkább *nif'al*ban kellene állnia ('megalapozva, elkészítve lenni'),⁴⁹ és a szövegkörnyezetet figyelembe véve, *imperativus*ban. A *nif'al imperativus* (E/3., hm.) helyesen: הִבֵּן. Mindenesetre a fordításomban a grammatikailag helyes formából indulok ki, lásd alább.

41. A szöveg végén található jelzős szerkezet: שִׁיר הָהָא ('ez az ének?') szabályos képzése ezúttal is elmarad: ismét nincs névelője a jelzett szónak. Jelen esetben azonban ezt a grammatikai-szintaktikai hibát már aligha lehet a rímre vagy a szótagszámra fogni, lévén pusztá aláírás, amely mentesül a verstani szabályok alól.⁵⁰

Fordítás

A 20 soros „ének” fordítása számos zárójeles kiegészítést kíván ahhoz, hogy egy viszonylag értelmes szöveg álljon össze. A zárójelben feltüntetett szavak tehát megint javarészt értelmező jellegű betoldások, kisebb arányban

Nem teljesen világos, és nem is találtam meg kifejtve, hogy miért, de épphogy a *szegol* (e) tűnik fel bizonyos esetekben, néhány átírás alapján é-nek, vö. COMARINUS: Schola Hebraica, 35., 38. stb. NB: az *accentus tonici* kapcsán kifejti, hogy kantillálási tapasztalatait az amszterdami zsinagógában szerezte, vö. COMARINUS: Schola Hebraica, 24–25. Lásd továbbá ZSENGELLÉR: György Komáromi Csipkés, 10.

⁴⁸ Vö. BDB 322 és 323.

⁴⁹ A *hif'il*-előfordulás ugyanis kauzatív, valamint az egyéb igitörzsi előforduláshoz köthető szemantikai kategóriák sem illenének a kontextusba, vö. ARNOLD-CHOI: A Guide to Biblical Syntax, 48–52.

⁵⁰ A határozottság tekintetében fellépő inkongruencia a rabbinikus héber korszakában jóval gyakoribb jelenség, mint a bibliai héber korában, ld. SÁENZ-BADILLOS: *A History of the Hebrew Language*, 197. Lehet, hogy a szerzők a rabbinikus szövegek alapján gondolják, illetve azokban látják alátámasztva, hogy elfogadott a nem egyeztetett jelzős szerkezetek használata? Ennek azonban némiképp ellentmond Johannes Leusden (üdvözlőversében tanúsított) klasszikus szabálykövetése, aki pedig nagyon támaszkodik a posztbiblikus-rabbinikus nyelvhasználatra.

pedig a nyelvi rendszer követelményeinek eleget tevő szükségszerű kiegészítések, például névelők.

A forrásnyelvi szöveget szorosan követő, ám a tömör nyelvezetet zárójeles részekkel kibontó (összességében tehát mégsem szó szerintinek ható) fordítás elkészítése során természetesen az általam rekonstruált, javított héber textust vettem alapul.

A héberhez hasonlóan a célnyelvi verzióban is sűrű számozással élek: itt is a felsorokat számozom meg, hogy a jegyzetapparátusban való eligazodást minél inkább megkönnyítsem.

*I. Az igen kiváló Respondens Úrnak,
aki a halottak temetésével kapcsolatos babonás rítusokat
három értekezésben (el)temette [vizsgálta?]*

- | | |
|------------------------------------|---|
| 1. Mint az elenyészők ruhái, | 2. melyeket nem temetnek el, |
| 3. [de] tűzben elpusztítják, | 4. könnyű szellő színén, |
| 5. úgy lelket [is] pusztított | 6. minden élőlényben, alávitt [a mélybe]: |
| 7. (a) pusztító halál heve, | 8. mert benne [pulzál] minden lélegzet. |
| 9. Így is csúfot űznek, | 10. akiket nem visznek el, |
| 11. az Úr jó szavaiból, | 12. melyek nélkül [minden] tévelygés csupán. |
| 13. Sok ember zálogot vesz, | 14. barátjukat megfélemlítik, |
| 15. és értelmüket becsméri, | 16. vonzván [magukhoz] a gonoszságokat. |
| 17. Aki a barátom vagy, | 18. hiszen jól tudod, |
| 19. bizony, az igazságra jutottál, | 20. elkészítve ezt a tanulmányt, |
| 21. valahányszor hűségesség | 22. meg is találsz, kutatásod tárgyával együtt, |
| után kutatsz, | |
| 23. mert őbenne van (a) diadal, | 24. melyre a szív [is] rámosolyog. |
| 25. Egy történet szerint, | 26. arról, hogy el kell temetni (a) zsarnokot, |
| mert sok van, | |
| 27. [aki] egy [olyan] hulla, | 28. a homok is gonoszszágból van, |
| kinek a hátán | |
| 29. fekélyből is van rajta sok: | 30. és el [is] temetik (a) holtakat, |
| 31. akiknek a leheleteiben [is] | 32. eltévelyedett nézetek vannak. |
| 33. Ezért derekadat | 34. övezd fel, mint egy hős, igazsággal, |
| 35. [aki] (a) tévelygéseket, | 36. (a) hűségesség jegyében széttöri. |
| mint egy próbatéví, | |

37. Mindenekelőtt hűségességgel, 38. amely el van rejtve az ébren lévő elől,
 39. felfegyverkezve készülj, 40. a föld alatti [világba]!
 barátom: (az) igazi útra,

41. Ezt az éneket énekelte:

G. C. Comarinus.

Fordítástechnikai és a célnyelvi szöveggel kapcsolatos megjegyzések

A szó szerintiség fordítói elvét követő, és saját zárójeles betoldásokat alkalmazó fordításomhoz az alábbi magyarázó jegyzetanyagot mellékelem.

Megjegyzéseimben kitérek arra, hogy milyen jellegű nehézségek merültek fel a fordítói folyamat során, milyen jellegű dilemmák elé kerültem, milyen érvek alapján döntöttem egy-egy megoldás mellett stb.

I. Mindkét latin ige alapján mindkét változatot közlöm, de magam az első változatot tartom valószínűbbnek. Szathmári, az utrechti teológushallgató magas színvonalú szellemi alkotásában, református teológiai értekezésében „eltemeti” azokat a babonás rítusokat, amelyeket más felekezetek gyakorolnak a temetéskor, vagy amelyek a népi vallásosságot jellemzik.

1. Az „elenyészők” szó szerint: ’hervadók’, a Héber Bibliában leginkább a lehulló virágokra, levelekre stb. értik a kifejezést.

3. Kénytelen vagyok az érthetőség kedvéért egy ellentétes tartalmú kötőszó betoldásával élni: „(de)”, ugyanis az eredeti héber versben az aszindetikusan (kötőszó nélkül) következő mondatot másként egyáltalán nem lehet érteni.

Valamint: az általam „tűzben” szóval visszaadott héber eredeti valójában: ’tűzükből’, tehát T/3. birtokos szuffixummal szerepel, melyet azonban a magyar fordításban (és a szövegösszefüggésre tekintettel) nehéz precízen visszaadni.

4. Hogy a „könnyű szellő színén” szerkezettel közvetített kép pontosan mit is jelent, csak elképzeléseim vannak, mindenesetre az az axióma lebegett a fordítás folyamán a szemem előtt, hogy a szél táplálja a tüzet. A „könnyű” helyett „gyors” is lehetne, de így poétikusabb. A héber jelzős szerkezet grammatikailag hibás voltárol fent már szóltam, de a magyar fordítás kapcsán el kell még mondani, hogy a „szél” helyett „lélek” / „lehelet” is szóba jöhet a רוח megfelelőjeként, de ezek a variációs lehetőségek még kevésbé állják meg a helyüket a jelen kontextusban (véleményem szerint).

5. Az „úgy” kapcsán fontos jelezni, hogy nem igazán tudom mire vélni a hasonlító prepozíciót a *carmen* élén (lásd 1. sor első szava: „mint”), ha nem

történik hasonlítás. Főmondatnak tehát ezt a *waw*-val kezdődő mondategységet tekintem, különös tekintettel arra, hogy a *waw* kötőszó valóban betölthet főmondati utalószó szerepet, akár még hasonlítás esetén is a Héber Bibliában.

5.–8. Az első versszak második sorpárjának képét a következőképpen értelmezem: a halál az összes megholt leheletének manifesztálódása, amely mint tűz (vö. „hév”) pusztítja el a lelkeket. A holt lelkek aztán tovább táplálják az egyre terebélyesedő lángcsóvát. A szerző láthatóan nyelvi játékot űz a poliszém רוח jelentéseivel (‘szél’, ‘lehelet’, ‘lélek’).

10. Az „akiket nem visznek el” kiegészítése értelmezésem szerint: a sírba vagy a halálba. Ők azok, akik a földi létben maradnak, és hitetlen, bűnös, másoknak ártó életet élnek (ezek a gonosztettek kerülnek kifejtésre a versszakban).

22. Az „együtt” névutó (az עם prepozíció a héberben) jelentésárnyaló szereppel bír, ennek értelmében Komáromi azt kommunikálja a címzett felé, hogy a kutatás *együttal* az istenfélő életre is elvezet (és viszont): „megtalálod” a hűséges Istent vagy a jámbor életet, valamint a konkrét teológiai kutatás tárgyát, *együttesen*.

23. Az „öbenne” forrásnyelvi ekvivalensével kapcsolatos problémákat fenn tárgyaltam. A magyar fordításban ezzel a megoldással egyrészt fenntartom a lehetőségét, hogy Istenre asszociáljunk, aki a hűség, „hűségesség” maga (miként az állandó jelzői közt is megtaláljuk a szó valamelyik variánsát), másrészt visszautalok a „tanulmányra”, Szathmári latin nyelvű disputációjára, amelynek apropójából készült ez az üdvözlővers, és amelyet Komáromi e harmadik versszakban méltat. Ha jól értem a szerző intencióit, ezt a fajta kettősséget, nyelvi játékot rejtheti magában ez a nagyon furcsa, hibás héber partikula.

25. A „történet” lehet még ‘szám’ is, de ‘sztori’-jelentésben inkább beilleszthető a szövegösszefüggésbe, bár a nagyon nehézkes héber nyelvi megformáltság miatt nagyon homályos a versszak tartalma.

26. Az „el kell temetni” fordítói megoldásom úgy jött létre, hogy a célhatározói értelmű *infinitivus constructus* akaratot kifejező, modalitást tartalmazó *nonfinit* alakként ragadtam meg.

A „zsarnok” névszó héber eredetijét – hacsak a nyomdász nem hibásan tette közzé a szó írásmódját – nem igazán lehet másként értelmezni, mint ‘elnyomó’, ‘behajtó’, ‘uralkodó’ – ez utóbbit pejoratív megközelítéssel: ‘despota’-ként.

27. Ha jó a tagolás, és tipográfiaiilag is helyes, azaz nem követett el itt sem hibát a nyomdász a munkája során, akkor a héber felsor szó szerint azt jelenti: ‘hulla, akinek háta van’. Persze, hogy pontosan mit akart kifejezni a szerző, nem tudom. Magam elrugaszkodom a szoros fordítástól, és próbálom képi síkon megjeleníteni a bonyolult fogalmi hátteret.

28. A „homok” szóválasztás mögött a héber חול főnév jelentése áll: ’homok’. *Mater* nélkül azonban a חל nem más, mint: ’profánság’, ’köznapiság’, ’durva magatartás’ stb. Mivel *pléne* az írásmód a versben, ezért a második lehetőséget kizárom, bár kétségtől jól beágyazható volna ez a tartalmiság a szűkebb kontextusba.

A teljes felsor, melyet úgy tolmácsolok, hogy „a homok is gonoszságból van”, megragadva a חָשָׁל fogalmát is,⁵¹ szó szerint azt jelenti: ’homokjára vonatkozik / ami a homokját illeti: a gonoszság’. Ismét szabadabban, érthetőségre törekedve ültetem át magyarra.

30. A „holtak” esetében az alany száma megváltozik: mindeddig ugyanis egyes számban szerepelt a „zsarnok”. Ám mint általános alany, aki a gonosz elnyomót személyesíti meg, alkalmas arra, hogy többes számban essék szó róla. A hirtelen váltást, amely értelmileg zavaró lehet, egy kis pauzával, kettősponttal tompítom.

31. és 32. A teljes verssorra vonatkozóan a következő megjegyzéseket tudom tenni. Egyrészt a fordítói elvet és gyakorlatot illetően: az eredetit grammatikailag megfeleltetve funkcionális ekvivalenciával fordítom. Másrészt az értelmet illetően: a kép így azt fejezi ki, hogy a pusztaság lélegzetvételükkel is téves nézeteket szívnak magukba, illetve terjesztenek (kilégzéssel). Természetesen, ahogy másutt sem, itt sem vagyok biztos abban, hogy jól közvetítem-e Komáromi gondolatát.

35. Az „(aki)” betoldással jelzem, hogy a verssor végén megjelenő participiumot elővételezem, és az egész sort vonatkozó mellékmondatként adom vissza.

38. Kik azok az „ébren lévő”? Esetleg azokra hivatkozik itt Komáromi, jellemző tulajdonságukat kiemelve, akik hitetlenek és gonoszok az életben? Esetleg visszautal a szövegelméletben (második versszakban) megénekelte tévelygőkre, akik ébrenlétükben – életükben – elutasítják az Urat? Vagy minden előre, ébren lévőre referál, és nem szűkíti le a hivatkozottak körét? Minden élő nehézséggel szembesül, amikor meg akarja találni az igazságot? Kvázi el van rejtve mindenki elől, és nehéz munkával lehet csak birtokba venni? Vagy a hamis tanúkra vonatkozik a megállapítás? S eszerint nem ’ébren lévő’, ’ébredőt’, hanem ’tanút’ kell értenünk a héber szó alatt? Vagy ha ’csupaszság’ a szó jelentése, akkor azt jelenti, hogy bár el van rejtve, de ha meglelik, pőrén a rendelkezésre áll? Számos kérdés, amelyre nincs megbízható válasz. A héber eredeti kifejezéssel kapcsolatos gondolataimat, dilemmáimat lásd fenn.

39. A „felfegyverkezve készülj” célnyelvi választással a חָלַץ passzív participiumi használata-olvasata mellett teszem le a voksot, illetve a חָלַץ *nif'al* igetörzsi jelentését veszem alapul.

⁵¹ Vö. BDB 980.

Elemzés

Helyesírás

Bár az üdvözlővers jól látszik, és nem érte sérülés a nyomtatványt, mégis akadnak olyan héber betűk, amelyek – véleményem szerint a tipográfus hibájából – felcserélődtek a szövegben.

Ilyen a hasonló formájú *faringális* פ (h) és *laringális* פ (h), a ד (d) és a ר (r), a כ (itt: k) és a ב (itt: b), valamint a ת (t) és a *laringális* פ (h). Vizsgálataim során ennyi hibás alakkal, s főként a két utolsó tévesztéstípussal még nem találkoztam, csak ebben a versben.

A költeményt *pléne* írásmód jellemzi, az előző vers(ek) írásmódjához hasonlóan.

Tartalmi tényezők

Rendkívül nehéz, homályos költemény. Annyi azonban bizonyos, hogy a disputáció tárgyával szorosan érintkezik: holtakról és temetésükről szól, de említés esik életben maradt bűnösökről, s a tévelygők csoportján belül konkrétan is egy bizonyos zsarnokról. Megszakítva az egyenes „narratívát”, a vers közepére ékelődik a respondenst, Szathmárit laudáló szakasz, amely dicséret az utolsó versszakban ismét előkerül, ám csak finom utalás formájában: jótanácsok, buzdítások kontextusába ágyazva.

Kicsit részletesebben analizálva a verset, a következő tartalmi leírást kapjuk. A vers nyitó jelenetében a temetés, a halál és a meghalás képei elevenednek meg. A megszemélyesített halál olyan, mint valamely entitás, melyet a holtak lelkei táplálnak, tűzcsóvaként csap le és oltja ki a még élők lelkét. Az újabb elhunytak aztán ugyanúgy a föld alá kerülnek, miközben az egyre növekvő számú, egyre terebélyesedő közösség: a holt lelkek társasága egyre több energiát bocsát a mindent felemésztő hatalom rendelkezésére. Életben maradnak azonban a tévelygők, akik Istennel és emberrel szemben bűnös életmódot folytatnak. A bűnösök jellemzése ugyanakkor hirtelen megszakad: a vers középső részében a szerző az ünnepelthez fordul, „barátjának” nevezi, és E/2.-ben sorjázza a neki szánt dicséreteket. Méltányolja az eredményeit, illetve konkrétan is a disputációját, és morális-spirituális értékkel ruházza fel tudományos kutatásait, Istennek tetsző életmódként definiálva e tevékenységet, amelyet élesen szembehelyez a korábban taglalt tévelygésekkel. Az utolsó előtti szakaszban azonban visszatér a bűnös-tematikához, egy „történetbe” kezd egy „zsarnokról”, akit később minden despota reprezentánsává emel, és T/3.-ban szól a testét és lelkét átható, az enyészetében is jelenlévő tévelygéseiről. A „zsarnok” immár a síron túl – a szövegelmények fényében – maga is annak a közösségnek a tagjává válik, akik lélegzetükkel a halált táplálják, s akiknek lélegzetét átszövi a bűn és a tévelygés, a túlvilágon is. Az utolsó

versszakban arra buzdítja a respondens-barátot, hogy induljon csatába a tévelygések ellen, felvértezve magát a tudomány eszköztárával, amely csak komoly munka árán érhető el, hogy aztán, amikor üt az ő órája is, „hűségesen” álljon készen, és igaz módon távozzon az „igazi útra”, a másik világba.

A vers a „halál”, „hulla”, „tűz”, „tévelygés”, „hűség” kulcsszavai szerint expresszíven fejt ki azt az üzenetet, hogy a tévelygések, vagyis a babonák ellen egyetlen gyógyír a tudás, amely egyúttal az Istennel való hűséges élet záloga. Erre kell szert tenni, bár nem egyszerű, sokat kell dolgozni érte, mert „el van rejtve”, nem hull csak úgy az ember ölébe, de megéri a munkát belefektetni, mert a tudás birtokában van esély egyedül a végső megmérettetésekor igaznak bizonyulni.

Számomra a vers nem is annyira a temetéssel, mint inkább a halállal kapcsolatos babonák megjelenítése, de sajnos van rá esély, hogy néhány gondolatot félreértek, illetve félremagyarázok.

Verstani megfontolások

Az öt versszakból álló, versszakonként négy sorból építkező, összesen tehát 20 soros vers tipográfiai kivitelezése ismét két oszlopot sejtet, a metszettel jelzett felező sorok azonban összetartoznak.

A szótagszám ezúttal nem teljesen homogén, kisebb-nagyobb eltérésekkel 6+6 szótagból, azaz 12 szótagból áll egy verssor, hat szótag után található a metszet. Némi igyekvés figyelhető meg a szerző részéről, hogy a 6-oson belül még további két ütem legyen. A felező 12-es, kétütemű (amelyen belül további két-két alütem is megfigyelhető) vers ritmusképlete tehát: 6|6.

A rímképlet pedig:

←
A A ↓
B A
C C
B C
stb.

Az első sor mindkét félsora rímel, majd a második sor első félsora ugyanúgy, de a második sor második félsora megtöri az eddigi hármas rímet. A harmadik sor más rímmel, de ismét mindkét félsorában rímel, ezt követi a negyedik sor első félsora, ám a második félsor ezt a hármas összhangot is megtöri, viszont ugyanazzal a rímmel, ami a második sor második felében előfordult stb. Ez ismétlődik minden egyes versszakban, minden versszakban „újrakezdve” a szisztémát, önálló, saját rímekkel, de megőrizvén az előző strófához kapcsolódást a mindenkori második sor keresztrímével. Az utolsó versszakban figyelemreméltó módon jön ki a rímképlet: az utolsó

sor második felében lévő szóval kellene rímelnie a második sor második felének (keresztrím), viszont ez a rekonstrukciómban egy „e”–„é” eltolódással valósul csak meg – igaz, ezt a két magánhangzót akár egyformán is ejthették, tehát a különböző magánhangzókkal rendelkező rímpár akár információként is szolgálhat a korabeli magánhangzóejtésre nézve.

Összegezve az eddigieket: Komáromi ugyanazt a ritmus- és rímképletet használja (belső rím, páros rím, keresztrím) és ugyanolyan technikával, mint Szathmári, de egyrészt hosszabb sorokra írja, másrészt teljesebbre csiszolja, mivel négygel osztható, 20 soros versre alkalmazza. A két vers verstani jellemzőiben is dialogizál, „verseng” egymással.

Nyelvi sajátosságok

Számos sebből vérzik a vers: mind grammatikai nemi, mind határozottságbeli, mind számbeli inkongruenciák sokasága fordul elő benne, valamint a szórendiség is szabálytalanságot mutat a jelzős szerkezetek esetén. S még ha értjük is, hogy a rímképlet és a szótagszám prioritást élvez a grammatikai korrektség felett a szerző számára, akkor sem elegáns ennyi hibát benne hagynia.

Abból a szempontból viszont bravúros, hogy, miként Szathmári, úgy Komáromi is akkurátusan kerül a citátumok, a nem önálló gondolatok használatát – de ez a törekvés néhol az esztétikai szépség rovására megy, és feltehetően gyakran a grammatikailag hibás jelenségekért is felelős. Olykor kifejezetten az a benyomásunk, hogy a magyar nyelvi gondolkodás fedezhető fel egyes szerkezetek hátterében: ezek a szerkezetek, összetételek mintha magyar szerkezetek, összetételek tükörfordításai lennének.

Komáromi versének szavai is elsősorban a Héber Bibliára vezethetők vissza. Figyelemre méltóak azonban a bibliai szókincs mellett feltűnő posztbiblikus kifejezések (סְבִירָוּת, בְּצִיץ), valamint az ugyancsak posztbiblikus, arámi partikula jelenléte is (אָרִי). A Héber Bibliában ugyan adatolt, ám a későbbi nyelvtörténeti korszakok szövegeiben jóval elterjedtebb partikulára is látunk példát a nyelvi repertoárban (בְּשֵׁל). Feltűnő a partikulák nagy arányú használata (אָשֶׁר, אֶל, בְּלִי, יֵשׁ, זֶה, בְּשֵׁל, שְׁ- stb.) az igékkel, főnevekkel, melléknevekkel szemben, ráadásul egyes partikulák ismétlése is kimutatható. Az igék *qal*on kívül ebben a versben is *nif'al* és *hif'il* igeörzsben fordulnak még elő. A ragozott igealakok mellett gyakoriak a *nonfinitum*ok is (participiumok, *infinitivus absolutus*ok és *constructus*ok).

Ahhoz, hogy viszonylag értelmes fordítást készítsék, a grammatikailag nehézkes kifejezőkészséget meg kellett fejtenem, és meg kellett feleltetnem; a héber vers tömör, homályos jelentéstartalmát ki kellett bontanom, fel kellett oldanom, sokszor betoldásos kiegészítésekkel élve. A fordítás készítése során azonban számos ponton szembesültem azzal (ahogyan jelzem is folyamato-

san a jegyzetapparátusban), hogy nincs egyértelmű olvasata a versben írottaknak, és nincs egyértelmű megoldási javaslatom jónéhány nyelvi jelenségre.

V. Befejezés: összehasonlító összegző gondolatok

Tanulmányomban három *carmen* került bemutatásra, köztük mindkét szerző teljes héber nyelvű „költői életműve”. Az ismertetés során a verseket (közel) azonos módon: szövegkritikai, forráskritikai, helyesírási, nyelvi és verstani megközelítésből vettem vizsgálat alá. A fordításokat is értelmező magyarázatokkal egészítettem ki, és igyekeztem a versek kohéziójáról, tartalmi kérdéseiről is átfogó képet nyújtani.

Komáromi kettőnél több alkalommal nem próbálta ki tehetségét a héber nyelvű üdvözlőversek műfajában, 1651-ben befejezte az életművét, nem sokkal azután, hogy elkezdte. Feltehetően nem is állt szándékában rutint szerezni, fejlődni a versírás területén, a későbbiekben már szigorúan a tudományos alkotói tevékenységre koncentrált. Szathmári ugyanakkor még két verset sem alkotott, az ő lírai alkotótevékenysége kimerül egyetlen, Komáromi tiszteletére írott héber nyelvű *carmen*ben.

Mindhárom vers nehezen érthető, részben a grammatikai hibák és pontatlanságok, részben a mondatokat felépítő szavak kapcsolódási nehézségei, a szintaxis szabálytalanságai miatt. Ugyanakkor valamennyi költemény tematikailag érzékenyen reagál a keletkezési körülményeire, a versen kívüli valóságra, s ez a tematikai kifelé tekintés: a vers *Sitz im Leben*-jének mint a vers tárgyának a relatíve következetes poétikai megjelenítése (beleértve a címzettek megszólításait is) viszonylag erős szövegösszetartó erővel ruhazza fel az alkotásokat.

A formai-tartalmi egységesség azonban, amely az üdvözlőverseket jellemzi, láthatjuk, nem jelent pozitív végkifejletet, hiszen a grammatikai-szintaktikai szabálytalanság, valamint a homály mint műfaji kellék konzekvens jelenlétét is magában foglalja – mindenesetre a következetesség *l'art pour l'art* dicséretes, ha egy vers tartalmi sajátosságairól vagy struktúrájáról van szó. Ugyancsak hasonlítanak egymásra a költemények verstani igényességük folytán: a technikai összetevő igen magas színvonalat, értéket képvisel, nem véletlenül, a szerzők ugyanis ebbe fektetik a legtöbb energiát: minden egyéb alkotói kritérium fölé helyezik a virtuóz rím- és ritmusképletgyártás szempontját.

Különböznek azonban a versek a szoros értelemben vett tárgyuk (*Sitz im Leben*-jük), nyelvi megformáltságuk és verstani felépítésük tekintetében.

Komáromi első verse Debrecen város elitjéhez, a patrónusokhoz szól, és általános hálálkodás, köszönetnyilvánítás a tárgya. A szerző következetesen végigviszi a tárgyat, attól nem tér el, és a patrónusoknak szánt hízog jelzők

közé ügyesen belekomponálja az önfényezés szólamait is – az önmenedzselés korai példájáról téve tanúbizonyságot, amely sosem árt, ha a tanulmányok további finanszírozása a tét. A nyelvi repertoár alapja a bibliai szókincs, a szófajok közül a névszók képeznek túlsúlyt az igékhez képest (amelyek *qal*, *nif'al* és *hif'il* ige-törzsi viselkedést mutatnak), ám a partikulák száma a legmagasabb. Bizonyos igénytelenség mutatkozik abban is, hogy néhány kifejezés (legyen az morféma vagy lexéma) többször is előfordul a rövid költeményben. Nyelvtanilag tehát nem testesít meg magas minőséget – a grammatikai-szintaktikai hibákat most nem is említem. A rím- és ritmusképlete azonban szépen kidolgozott: a 12 sorban belső rímek és végrímek alkotnak komplikált, ám szabályos szisztémát, valamint kétütemű 8-as a ritmusképlete, amelyet a négyszótagos ütem határán metszet vág ketté.

Ennél hosszabb és bonyolultabb a következő vers, amely Szathmári István tiszteletére íródott.

A két alkotói szakasz közé esik magának Szathmárinak a finom áthallásokkal teli, a respondenst megszabadítói erővel felruházott költeménye, amely láthatóan nagy hatást gyakorolt Komáromira, és miatta újradefiniálta az üdvözlőversírás műfaját. A Szathmári-*carmen* befolyása a poétikai tényezők síkján és a tematikában érhető leginkább tetten, s egyúttal minden olyan törekvésben megmutatkozik, amelyet a Szathmári-verssel való összehasonlításban a „több”, „nagyobb”, „perfekcionista” jelzővel lehet illetni. Ilyen mindjárt a terjedelem, két feltételnek is eleget téve. Az egyik a sorok hossza: míg Szathmári (miként előzőleg Komáromi is) kétütemű 8-asokkal dolgozik, addig Komáromi itt már kétütemű 12-esekkel (kihagyásos metszettel az ütemhatáron). S bár látszólag a 20 soros vers rövidebb, mint Szathmári 22 soros költeménye, valójában tisztábban megvalósítja a Szathmári által bevezetett, bravúros technikájú rímképlet eszményét. Komáromi tehát tökéletesre fejleszti a négygyel osztható sorokból álló terjedelemmel a szabályos, belső és külső rímeket tartalmazó, négy soronként rímet váltó, bár a keresztrímek vonatkozásában azokon is átívelő, két-két strófányi blokkokból építkező technikát.

A versszakokra bontás is továbblépést jelent mind a saját korábbi, mind pedig Szathmári tagolási eljárásához képest. A tematikáról is hasonló megállapítás tehető: egyfelől követi a Szathmári-vers mintáját, másrészt meg is haladja.

Szathmárihoz hasonlóan ugyanis a disputáció témáját laudációval egybe-kötve jeleníti meg, de történetmesélői és morális útmutatói ambícióval is fel-lép. Nyelvi vonatkozásban – már csak a terjedelem miatt is – változatosabb készlettel operál, mint az első versében, külön is kiemelendő a posztbiblikus, rabbinikus regisztere a lexikonnak. Az ige-törzsek jelenléte azonban emlékeztet az első versének nyelvi realizációjára: az igék ugyanis *qal*, *nif'al* és *hif'il*

igetörzsben fordulnak itt is elő, miként Szathmárinál is. S végül a két Komáromi-vers közti átjárást a klasszikus héber grammatikai előírások szerinti hibák sokasága is biztosítja (ahogy erről már többször szó esett).⁵²

A tudós protestáns teológus héber üdvözlőversírói munkásságát összefoglalóan ezek a sajátosságok jellemzik, melyek felsorolásában nem lehet Szathmári István befolyásától sem eltekinteni.

A magam részéről szívesen olvasnék mind Komáromitól, mind Szathmáritól további héber nyelvű *carmeneket* is, mert nemcsak a koherenciára, valamint a verstani tökéletességre, virtuozításra törekvés figyelhető meg szerzői attitűdjükben, hanem a jó értelemben vett versenyszellem és bizonyítási kényszer is. S Komáromi „életművében” határozott fejlődési tendencia is kimutatható: a második verse jobb lett, mint az első.

Felhasznált irodalom

Források

- ♦ BDB = Brown, F.–Driver, S. R.–Briggs, Ch. A: A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament..., based on the Lexicon of William Gesenius, Oxford, Clarendon Press, 1951.
- ♦ COMARINUS, G. Cs.: *Schola Hebraica*, elérhető: https://books.google.hu/books?id=bhgZzXEFHtAC&pg=PA58&lpg=PA58&dq=kom%C3%A1romi+csipk%C3%A9s+gy%C3%B6rgy+schola+hebraica&source=bl&ots=obRZBTefY2&sig=ACfU3U3iUZrRvZ_xTH3Kuc1zLTAN_p5Luw&hl=en&sa=X&ved=2ahUKEwixxLqxi_flAhVJ_CoKHeHrD-wQ6AEwBXoECAoQAQ#v=onepage&q=kom%C3%A1romi%20csipk%C3%A9s%20gy%C3%B6rgy%20schola%20hebraica&f=true, letöltés dátuma: 2020. július 1.
- ♦ JASTROW, M.: A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, I–II, New York, Pardes Publishing House, 1950.
- ♦ *A Magyar Bibliatársulat Revideált Új Fordítása*, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2014, elérhető: <https://abibliamindenkie.hu/>, letöltés dátuma: 2020. július 1.

⁵² Az egyeztetési hibák mögött is részben a misnai, rabbinikus nyelvtörténeti korszakban általánosabbá vált inkongruencia jelensége húzódhat, vagy legalábbis igazoló, „felmentő” tényező lehet, vö. SÁENZ-BADILLOS: *A History of the Hebrew Language*, 197. NB: kifejezetten az *Oratio*, valamint a Szathmárihoz írt verse alapján Komáromi hébertudását ekkor-tájt „még nem túl jónak” minősíti, ZSENGELLÉR: György Komáromi Csipkés, 8.

Szakirodalom

- ♦ ARNOLD, B.–CHOI, J. H.: *A Guide to Biblical Syntax*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- ♦ BOZZAY R.–LADÁNYI S.: *Magyarországi diákok holland egyetemeken 1595–1918*, Magyarországi diákok egyetemjárása az újkorban 15; Budapest, ELTE Levéltára, 2007.
- ♦ BOZZAY R.–LADÁNYI S.: Utrechti Egyetem – Universiteit Utrecht, in Bozzay R.–Ladányi S.: *Magyarországi diákok holland egyetemeken 1595–1918*, Magyarországi diákok egyetemjárása az újkorban 15; Budapest, ELTE Levéltára, 2007, 121–177.
- ♦ BUJTÁS L. Zs.: Új adatok a Komáromi Csipkés Biblia történetéhez (1715–1719), in *Lymbus*, 16 (2018), 349–394.
- ♦ C. VLADÁR Zs. (ford., bev., jegyz.): *Komáromi Csipkés György: A magyar nyelv magyarázata. Hungaria Illustrata. Hasonmás kiadás fordítással*, MNyTK. 228; Budapest, Magyar Nyelvtudományi Társaság, 2008.
- ♦ C. VLADÁR Zs.: *A korai magyar grammatikák*, Segédkönyvek a nyelvészet tanulmányozásához 191; Budapest, Tinta, 2016.
- ♦ CSORBA D.–KOLTAI K.: Komáromi Csipkés György dedikált disputája, in *Egyháztörténeti Szemle* XXI/2 (2020), 137–148.
- ♦ FEKETE Cs.: Komáromi Csipkés György, a nyelvész. Észrevételek és adalékok a nyelvészként való megítéléséhez, in *Theologiai Szemle* 21/11–12. (1978), 357–363.
- ♦ GÖMÖRI Gy.: *Magyarországi diákok angol és skót egyetemeken 1526–1789*, Magyarországi diákok egyetemjárása az újkorban 14; Budapest, ELTE Levéltára, 2005.
- ♦ HENDEL, R.–JOOSTEN, J.: *How Old is the Hebrew Bible? A Linguistic, Textual, and Historical Study*, The Anchor Yale Bible Reference Library; New Haven–London, Yale University Press, 2018.
- ♦ KOLTAI K.: 17. századi protestáns peregrinusok héber üdvözlőversei: a Frankfurt am Main-i *carmen*ek (1626) – szövegközlés, fordítás és elemzés, in *Vallástudományi Szemle* XV/4 (2019), 33–73.
- ♦ MARGÓCSY D.: A Komáromi Csipkés Biblia Leidenben – tipográfiai szempontból, in *Magyar Könyvszemle*, 124/1 (2008), 15–26.
- ♦ MÁRKUS M.: *Komáromi Csipkés György: Egyháztörténeti értekezés*, Budapest, Református Sajtóosztály, 1990.
- ♦ PESTI B.: *Dedikáció és mecenatúra Magyarországon a 17. század első felében*, Budapest–Eger, Kossuth Kiadó–EKF, 2013.
- ♦ SÁENZ-BADILLOS, A.: *A History of the Hebrew Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

- ♦ SEGESVÁRY L.: *Magyar református ifjak az utrechti egyetemen, 1636–1836*, Theologiai tanulmányok 44; Debrecen, k.n., 1936.
- ♦ STRBIK A.: *Héber nyelvtanok Magyarországon*, Hungaria Judaica 10; Budapest, MTA Judaisztikai Kutatócsoport, 1999.
- ♦ TOLDY F.: *Corpus Grammaticorum linguae Hungaricae veterum*, Pest: 1866, 331–402.
- ♦ ZOVÁNYI J.: *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*, Budapest, A Magyarországi Református Egyházi Zsinat Irodájának Sajtóosztálya, 1977³, elérhető: <http://digit.drk.hu/?m=lib&book=3>, letöltés dátuma: 2020. július 1.
- ♦ ZSENGELLÉR J.: Carminae Gratulatoriae Hebraicae: Héber üdvözlő versek a 17. századból, in Koltai K. (szerk.): „A szívnek van két rekesze”: Tanulmánykötet Prof. Dr. Schweitzer József tiszteletére 90. születésnapja alkalmából, *Studia Hebraica Hungarica 2 – MTA Judaisztikai Kutatócsoport ÉRTESÍTŐ 19*; Budapest, L'Harmattan–Magyar Hebraisztikai Társaság, 2012), 341–351.
- ♦ ZSENGELLÉR, J.: The Hebrew Language and Comparative Linguistics in the Early Centuries of Hungarian Protestantism, in Kurucz, Gy.: *Protestantism, Knowledge, and the World of Science*, Budapest, Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary–L'Harmattan, 2017, 63–76.
- ♦ ZSENGELLÉR, J.: *György Komáromi Csipkés (1628–1678) and the influence from the Netherlands on Christian Hebraism in Hungary* (megjelenés alatt)
- ♦ YOUNG, I.: *Diversity in Pre-Exilic Hebrew*, *Forschungen zum Alten Testament 5*; Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.
- ♦ YOUNG, I.: Evidence of Diversity of Pre-Exilic Judahite Hebrew, in *Hebrew Studies 38* (1997), 7–20.
- ♦ YOUNG, I.: Biblical Texts Cannot Be Dated Linguistically, in *Hebrew Studies 46* (2005), 341–351.
- ♦ YOUNG, I.: „Qohelet (Ecclesiastes)”, in YOUNG, I.: *Diversity in Pre-Exilic Hebrew*, *Forschungen zum Alten Testament 5*; Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.

Az Ámós-doxológiák

Bevezető

A mós proféta könyvében három doxológia van (4,13; 5,8[9]; 9,5,6), melyek Isten teremtői munkáját dicsérik, és mutatják, hogy uralma van a természet felett. A proféta könyvét olvasva feltűnik, hogy a doxológiák nyelviileg, formai szempontból, illetve tartalmukat tekintve eltérnek a könyv többi résztől, és hirtelen váltásnak tűnnek az őket megelőző versekhez képest. Ezek miatt a keletkezésük idejét és szerzőjét évtizedek óta vitatják.¹ Céloom több jelentős szerző eredményeinek felhasználásával bepillantási lehetőséget nyújtani az érdeklődő olvasóknak az Ámós-doxológiák tárgyába.

1. Az egyes doxológiák sajátosságai

Az előfordulási helyüket figyelembe véve közös bennük, hogy Bétellel szembeni ítélet kapcsán jelennek meg.² További hasonlóság is van közöttük, ugyanis több közös formai tulajdonsággal rendelkeznek. Mindegyik doxológia participium használatával fejezi ki Isten cselekedeteit, és azonos záróformulával fejeződnek be az egyes doxológiák: יהוה...שמו az Úr az ő neve.

4,13

A héber szöveget vizsgálva, ha a יהוה...כי kezdést nem vesszük figyelembe, akkor a versnek 2×2-es metruma van, amit a יהוה...שמו zár le. Mivel a másik két doxológia is ezzel a formával fejeződik be, az אלהים...נא nélkül, tekintettel arra, hogy más hasonlóságok is vannak a többi doxológiával, én is úgy vélem, hogy eredetileg a 4,13 sem tartalmazta a Seregek Istene megnevezést, hanem az egy későbbi redakció során került bele a szövegbe, ahogyan a kezdeti יהוה...כי is.³ A doxológia négy félsorban, participiumok használatával írja le az Úr teremtői voltát, megmutatva hatalma nagyságát. A participiumok ebben a doxológiában határozott névelő nélkül állnak.

¹ Lásd a Szerzőség és műfaj című részt.

² JEREMIAS: Prophet Amos, 58.

³ CRÜSEMANN: Studien zur Formgeschichte, 99; WOLFF: Dodekapheton, 255.

A 4,13 doxológiája a 4. fejezetet zárja le. A 4,4–5 versek a vétkét említik meg a népnek, majd a 4,6–11 versek azt írják le, hogy nem használt semmilyen fenyítés Izraelnek, mert nem értette meg belőle, hogy változnia kell. A 12. vers leírja a következményt, hogy az engedetlenségük miatt találkozni fognak Istennel. A szakasz utolsó verse, a doxológia megkoronázza a szakaszt. Költőien fogalmazza meg az Úr nevének dicsőítésével, hogy ki az az Isten, akivel találkozni fog Izráel.

5,8 (9)

Ez a doxológia szintén participiumokat használ, de van benne határozott névelős participium is, ami az előzőben nem fordult elő.

A 9. verset külön is érdemes megvizsgálni. Ez tartalmi szempontból eltér a 8. verstől, mert abban Isten konkrét történelmi beavatkozását írja le, és nem általánosságban fogalmaz. Az is feltűnő, hogy kívül esik a doxológiát lezáró *יְהוָה ה' שָׁמַיָּא* kijelentésen. Ezekből arra lehet következtetni, hogy a 9. vers nem tartozott eredetileg a doxológiához, hanem azzal a doxológiát igyekeztek jobban integrálni a könyvbe.⁴

Szintén érdekes még a záró formula előtti sor (5,8c), mert az megegyezik a harmadik doxológia utolsó sorával, a 9,6b verssel (még a *יְהוָה ה' שָׁמַיָּא* előtt). Mivel az 5,8c sorában a participium határozott névelővel van, viszont az 5,8-ban nincs máshol határozott névelős participium, míg a harmadik doxológiában igen, feltételezhető, hogy ez a sor a harmadik doxológiához tartozhatott eredetileg. Itt nincs meg a 2×2-es metrum. A 4,13-mal való hasonlóság okán feltételezhető, hogy eredetileg az 5,8 is 2×2-es metrumú volt. Karasszon István⁵ ezt a doxológiát összehasonlítja a Jób 9,9-el, ahol szintén együtt említik a két csillagot, de még másik kettővel együtt. Ez alapján rekonstruálja a feltételezetten kiesett félsort, ami a Jób 9,9 alapján pótoltt félsorral 2×2-es metrumú lesz.⁶

Az 5,8 (9) szintén Isten hatalmát demonstrálja, ami még súlyosabbá teszi a bételi kultushelynek szóló fenyegetést. Ez a doxológia a 4,13-mal ellentétben nem a fejezet végét zárja le, hanem pontosan az 5,1–17 kompozíciójának a közepén található, és szintén Bétel ellen szóló ítélet után olvasható.

⁴ „Igen valószínű, hogy ez a vers érzékkel próbálta közelíteni a doxológiák mondanivalóját az eredeti ámoszi Igékhez; ez azonban kétségkívül csak akkor lehetett végrehajtható, amikor már Ámós könyve a doxológiákkal együtt összeállt.” KARASSZON: Az Ámós doxológiák teológiájához, 179.

⁵ Uo., 179–180.

⁶ A következő eredményre jutott:

„Aki megalkotta a Fiastyúkot és a Kaszás-csillagot,
(Aki teremtette a Nagymedvét
és Dél csillagait,) aki reggellé változtatta a homályt,
aki éjszakává sötétítette a nappalt:
annak a neve JHWH!” Uo., 180.

9,5–6

Feltűnő, hogy a 9,5 nagyon hasonló az Ám 8,8-hoz. Mind a kettőben megremeg a föld, gyászolnak lakói, és a földrengés nagyságát a Nílus áradásával ábrázolják. A 8,8b és a 9,5 egy része szinte teljesen ugyanaz. Azonban míg a doxológia Isten erejét demonstrálja, a 8,8 Jákóbra, vagyis Izrael népére vonatkozik. A 9,5 és a 8,8 egymáshoz való viszonya kapcsán Aaron Schart⁷ úgy látja, hogy a 9,5 egy későbbi bevezető vers a 9,6 himnuszához, és a 9,5 ugyanazon redakciónak az eredménye, mint a 8,8. Úgy látja, hogy a 8,4–7 versek a törvénytől való elfordulást írják le, a 9,5 pedig annak következményét mutatja be. Erre az olvasót a 8,8 készíti fel kérdés formájában. Göran Eidevall inkább azt tartja valószínűbbnek, hogy a 8,8 szerzője kölcsönözte a frázist a 9,5-ből.⁸

A kérdést, hogy a 9,5 vagy a 8,8 hatott egymásra, vagy ezek ugyanazon redaktor művei, nem könnyű eldönteni. Az mindenesetre látható, hogy a 9,5 elején a többi doxológiára is jellemző participium megtalálható (יָהוָה), de a folytatásban nem himnuszszerű a szöveg. Karasszon István elképzelhetőnek tartja, hogy a 9,5–6 (a 4,13-hoz és 5,8-hoz viszonyítva) dupla hosszúságú doxológia lehetett. Majd egy redaktor a 9,5-öt, az első félsor kivételével, ejthette a 8,8 kedvéért, hogy az ítéletes prófécia és a doxológiák tartalmát közelítse egymáshoz.⁹

A doxológia szövege az utolsó látomás után található, ami földrengést és Bétel pusztulását írja le. Az ítélet elől nincs menekvés, bárhová menekülne is az ember (9,1–4). Ennek a leírása ellentétpárokat tartalmaz, ami azt fejezi ki, hogy az ítélet érintettje sehová sem tud elbújni Isten elől. Ilyen ellentétpár a Holtak hazája–Ég; Karmel teteje–Tenger mélye. A doxológia második részében (9,6) is megjelenik a menny és a föld, illetve a tenger úgy, mint ahol Isten jelen van. Ezzel is hangsúlyozva azt, hogyan éri utol Isten az ítélet elől menekülőket. Az utolsó látomásban az ítélet eszköze a földrengés, ami szintén megjelenik a 9,5-ben.

Martin Lang a 9,5–6 struktúráját keretes szerkezetben látja,¹⁰ aminek a középpontjában az a kijelentés áll, hogy Isten a mennyben építette meg a palotáját.¹¹

⁷ SCHART: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs, 93.

⁸ EIDEVALL: Amos, 220. 232.

⁹ KARASSZON: Az Ámósz doxológiák teológiájához, 180–181.

¹⁰ Gottesnahme – Unheilstun Gottes – Heilstun Gottes – Unheilstun Gottes – Gottesname.
LANG: Gott Erbaut, 95.

¹¹ Uo., 95.97–98.

2. A doxológiák helye a könyvben

Érdekes kérdés, hogy miért pont ott vannak a doxológiák, ahol. Bár a doxológiák megszakítják a könyv gondolatmenetét, és a hirtelen témaváltás érzetét kelthetik az olvasóban, a helyüket vizsgálva kitűnik, hogy egy tudatos, átgondolt szerkesztői munka helyezte őket oda, ahol állnak. Az 5. fejezet kapcsán Jörg Jeremias¹² is bemutatja, hogy egy precízen megszerkesztett, ún. *Ringkomposition áll előttünk*. Dirk U. Rottzoll¹³ szintén foglalkozik a kérdéssel, az egész *Ámós-könyvén* megmutatva ezt a kompozíciót. Megállapítja, hogy a kompozíció egy himnusszal kezdődik (1,2), és a 3. doxológiával *zárul* (a 9,5–6 lehetett a vége egy korábbi *Ámós-könyvkiadásnak*). A kompozíció közepe az 5,8 (9). Szerkezete olyan, mintha az 5,8 (9)-re egy tükröt helyezve látnánk ismétlődni az addigi szövegeket. Majdnem minden szövegnek megvan a maga párja ebben a kompozícióban. A centrum, a középső szöveg pedig az 5,8 (9) doxológiája. A 4,13-nak nincsen párja – ugyanis (mint arra Dirk U. Rottzoll felhívja a figyelmet), a kompozíció alapján egy hasonló szöveg lehetne az 5,18–20-ban, de ott hiányzik. Ez abból is fakadhat, hogy a 4,13-nak szakaszzáro szerepe van.¹⁴

A témákat, fejezeteket figyelembe véve keretes szerkesztés vehető észre, amivel Jörg Jeremias részletesen foglalkozik *Die Mitte des Amosbuches* (4,4–13; 5,1–17) című tanulmányában.

- Népek elleni próféciaik
 - ✓ Samária lakóinak szóló beszéd 3,9–4,3
 - 4,4–13
 - 5,1–17
 - ✓ Samária lakóinak szóló beszéd 6.
- Látomások

Ennek a keretes szerkezetnek a centruma a 4,4–13 és az 5,1–17, amit kiemelnek a doxológiák. A 4,13 lezárása egy hosszabb gondolatmenetnek, az 5,8 pedig hangsúlyozza a közepét a kompozíciónak. A 4,13 választóvonal az 1,3–4,12 és 5,1–9,4 között is.

¹² JEREMIAS: Amos 3–6, 148, uő: Tod und Leben, 215–218.

¹³ ROTTZOLL: Redaktion und Komposition des Amosbuchs, 3–5, 215–250.

¹⁴ A 3–6 fejezeteket (külön tárgyalva a látomások és a népek elleni próféciaik szövegétől) két részre lehet osztani. A 3–4 címzettje Izrael fiai (3,1.12; 4,5), az 5–6 fejezetekben a címzett Izrael háza (5,1; 6,1). A 3–4 bevezetőjében az Úr követeként szólal meg a próféta, és többségében az Úr szavait tolmácsolja, a követformula alkalmazásával. Az 5. fejezet elején a próféta maga szólal meg siratóéneket mondva, és az 5–6 fejezetekben jellemzően a próféta szavai olvashatóak. A 4,13 ezt a két részt (3–4; 5–6) választja el egymástól.

3. Szerzőség és műfaj

A szövegek szerzőségének a kérdése tekintetében nincs egységes tudományos álláspont.¹⁵ Tchavdar S. Hadjiev¹⁶ úgy véli, hogy eredetileg két különálló Ámósz-tekercs létezett, és ezen tekercsek összeillesztését szolgálták a doxológiák. Véleménye szerint ez még a fogság előtt történt meg, feltételezi a 7. századot (figyelembe véve a fogságbeli kiadását a szövegeknek, és hogy az Ám 1,2 kapcsán úgy véli, hogy annak keletkezésekor még nem rombolták le Jeruzsálemet). Dirk U. Rottzoll¹⁷ arra a megállapításra jutott, hogy a kompozíciót megalkotó redaktor¹⁸ vette fel az 5,8-at a könyvbe, amely valószínűleg régebbi hagyományból származik, és amit a redaktor az 5,9-ben értelmezett. A könyv körkörös kompozícióját megalkotta, amit az 1,2-vel és a 9,(5)6-al keretezett. Dirk U. Rottzoll a kompozíció keletkezésének idejét Kr. e. 515 és 430 közé teszi.¹⁹ Volkmar Fritz²⁰ úgy véli, hogy a doxológiák nem Ámósz prófétaól származnak, hanem egy utólagos bővítés során lettek részei a könyvnek. Karasszon István a doxológiákat vizsgálva a következő megállapítást teszi: „Úgy tűnik, revideálnunk kell azt a nézetet, miszerint az Ámósz-doxológiákat liturgiai céllal, jóval később iktatták a szövegállományba. Bár tanulmányunk alapján sem valószínű, hogy maga Ámósz lett volna a szerző, e lehetőséget mégsem zárjuk ki, s legkésőbbi dátumnak a könyv első redakcióját tekintjük a szereztetés kérdésében.”²¹

¹⁵ Van olyan megközelítés, miszerint Ámósz maga ismerhetett egy himnuszt, amelyet felhasznált. Így véli BERGLER: Die hymnischen Passagen und die Mitte des Amosbuchs. Munkája számomra nem volt elérhető, de gondolatmenetét részletesen ismerteti ROTTZOLL: Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs, 242–250; Paas a látomásokat együtt vizsgálja a doxológiákkal, és arra a következtetésre jut, hogy a doxológiák eredeti *ámósz*i ígék, vagyis a próféta maga szerezte őket. PAAS: Seeing and Singing.

¹⁶ HADJIEV: Composition and Redaction, 124–139. 208.

¹⁷ „Dreh- und Angelpunkt der Ringkomposition ist der wohl älterer Tradition entnommene Hymnus in Am 5,8, den R^{KK} in Am 5,9 nachinterpretierte, um so die 587 erfolgte Zerstörung Jerusalems und die mit ihr einhergehende Exilierung als gerechtes Gericht des von Amos angesagten Gotteshandelns herauszustellen. Neben diesem, ins Zentrum seiner Komposition gestellten Hymnus rahmte R^{KK} dieselbe in Am 1,2 und Am 9,(5)6 mit entsprechenden Texten und markierte zwischen den „Worten Gottes“ in Am 3f und den „Worten des Amos“ in Am 5f mit dem Hymnus in Am 4,13 eine gewisse Zäsur.” ROTTZOLL: Redaktion und Komposition des Amosbuchs, 288.

¹⁸ Könyvében R^{KK}-ként jelöli a Körkörös kompozíciót létrehozó redaktort.

¹⁹ ROTTZOLL: Redaktion und Komposition des Amosbuchs, 250.

²⁰ „Die notwendige Bestimmung von mündlicher und schriftlicher Tradition bei Amos muß von der Fassung des Buches ausgehen, die sich nach Ausscheidung solcher Redaktionen ergibt, die eine schriftliche Fixierung bereits voraussetzen. Zu diesen nachträglichen Erweiterungen gehören die Doxologien [...]” FRITZ: Amosbuch, 29.

²¹ KARASSZON: Ámósz doxológiák teológiájához, 184.

Igen sokféle megközelítéssel lehet tehát találkozni a szerzőség és a keletkezési idő kapcsán. *Én meggyőzőnek tartom* Frank Crüsemann²² munkáját, melyben vizsgálja és időben elhelyezi az Ószövetségben fellelhető himnikus participiumokat, és részletesen bemutatja az *Ámósz*-doxológiákat. Az *Ámósz* próféta könyvében lévő doxológiák jellemzője a himnikus participium használata, amit lezár a יהוה שמו kijelentés. Crüsemann Biblián kívüli szövegeket is figyelembe vett, melyek tartalmi hasonlóságot mutattak ezen szövegekkel. Arra a megállapításra jutott, hogy az *Ámósz*-doxológiák egy önálló izraeli himnusz típust mutatnak. A fogság előtti időszaknak a himnuszaik ezek, melyekben a környező népek isteneiről szóló kijelentéseikkel szemben mutatják be JHWH-t, szembeállítva az idegen istenekkel: megmutatva azt, hogy a tipikus isteni cselekedetek a teremtésben, a természetben és az emberi világban senki másnak nem tulajdoníthatók, hanem csakis JHWH-nak.²³

Összefoglalás

Az *Ámósz*-doxológiák tartalmukat tekintve Isten teremtmői tetteit dicsőítik, és azt is kifejezik, hogy uralma van a teremtett világ felett. A doxológiák ún. himnikus participiumban íródtak, ami a fogság előtti Izrael himnuszsköltészetére jellemző. Feltételezhetően nem csak a 4,13, hanem a másik kettő metruma is 2×2 lehetett. A doxológiákat a יהוה שמו kijelentés zárja. A doxológiák átalakításon mentek keresztül, a 4,13 kisebb, az 5,8 és 9,5–6 nagyobb mértékben, ami mögött én is azt feltételezem, hogy a prófécia és a doxológiák üzenetét próbálták jobban közelíteni egymáshoz. Ez akkor történhetett, amikor a könyv egy változata már a doxológiákkal együtt hagyományozódott, majd ezen szerkesztői változtatásokat hajtottak végre, ami a doxológiákat is érintette. Kisebb-nagyobb változtatásokon mentek keresztül, feltehetőleg azon céltól vezérelve, hogy a doxológiák jobban integrálódjanak a könyvbe.

Bár az *ámósz*i szerzőség nem zárható ki, az én meglátásom szerint az *Ámósz*-iratba annak egy korai redakciója során kerülhettek be a doxológiák, még a fogság előtt, amire a doxológiák műfaji jellemzője utal. Az is érdekes, hogy a doxológiák mind a három esetben Bétel ellen hirdetett ítélet kapcsán jelennek meg, és az ítéletet hirdető Isten hatalmát demonstrálják. Bemutatják, hogy a teremtmény Istentől jön az ítélet, és neki hatalma van arra, hogy az előre meghirdetett ítéletet végrehajtsa. Elképzelhetőnek tartom, bár további kutatás szükséges a kérdésben, hogy a doxológiák felvétele a formálódó könyvbe azután történt, hogy Izrael állama megszűnt. Ebben az eseményben a próféta ítélethirdetésének beteljesedését látták.

²² CRÜSEMANN: Studien zur Formgeschichte, 83–154.

²³ Uo., 153.

Felhasznált irodalom

- ♦ CRÜSEMAN, F.: *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1969.
- ♦ EIDEVALL, G.: *Amos, A New Translation with Introduction and Commentary* (AYB 24G), New Haven, Yale University Press, 2017.
- ♦ FRITZ, V.: „Amosbuch, Amos-Schule und historischer Amos” in uő,–Pohlmann, K.-F.–Schmitt, H.-Ch. (Hg.): *Prophet und Prophetenbuch: Festschrift für Otto Kaiser zum 65. Geburtstag* (BZAW 185), Berlin, De Gruyter, 1989, 29–43.
- ♦ HADJIEV, T. S.: *The Composition and Redaction of the Book of Amos* (BZAW 393), Berlin, De Gruyter, 2009.
- ♦ JEREMIAS, J.: *Der Prophet Amos*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
- ♦ JEREMIAS, J.: Amos 3–6. Beobachtungen zur Entstehungsgeschichte eines Prophetenbuches, in uő: *Hosea und Amos, Studien zu den Anfängen des Dodekapropheton*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1996.
- ♦ JEREMIAS, J.: Die Mitte des Amosbuches (Am 4,4.13; 5,1–17), in uő: *Hosea und Amos, Studien zu den Anfängen des Dodekapropheton*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1996.
- ♦ JEREMIAS, J.: Tod und Leben in Am 5,1–17, in *Hosea und Amos, Studien zu den Anfängen des Dodekapropheton*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1996.
- ♦ KARASSZON I.: Az Ámósz doxológiák teológiájához, in *Az Ószövetség fényei*, Budapest, Mundus Magyar Egyetemi Kiadó, 2002, 176–186.
- ♦ LANG, M.: Gott Erbaut Sein Himmlisches Heiligtum. Zur Bedeutung Von אֱלֹהִים in Am 9,6. *Biblica* 82, no. 1 (2001), 93–98.
- ♦ PAAS, S.: Seeing and Singing: Visions and Hymns in the Book of Amos, VT 52, Fasc. 2. 2002, 253–274.
- ♦ SCHAT, A.: *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs: Neubearbeitungen von Amos im Rahmen schriftübergreifender Redaktionsprozesse* (BZAW 260), Berlin, De Gruyter, 1998.
- ♦ ROTTZOLL, D. U.: *Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs* (BZAW 243), Berlin, Walter de Gruyter, 1996.
- ♦ WOLFF, H. W.: *Dodekapropheton 2, Joel und Amos*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1969.

Hatalom és politika az Újszövetségben*

Külpolitikai keret

Az 1990-es évektől kezdve, a Szovjetunió széthullását követően jó másfél évtizedig az USA maradt az egyetlen szuperhatalom. Az elmúlt tíz-tizenöt évben azonban lassan, de biztosan felzárkózott mellé Kína, és a maga különleges nagyhatalmi státuszát építve Oroszország is. A jelenlegi amerikai elnök az USA hatalmi monopóliumát is féltve kezdett különféle gazdasági és diplomáciai erőfitogtatással és hatalmi küzdelemben két riválisával – hogy milyen sikerrel, az még válassza vár. Eltérő módon, de nem csupán az USA-t, hanem Kínát és Oroszországot is jellemzi a hatalmi logika, amelyet a történelemben megfigyelhettünk már olyan nagyhatalmak esetében is, mint Assíria, a Perzsa vagy a Római Birodalom, sőt a Brit Gyarmatbirodalom is.

A birodalmi logika jellemzői

Az Amerikai Egyesült Államok felvállaltan követi mind politikai berendezkedésében, mind pedig hatalmi ambícióiban a Római Birodalmat.² Mindkét politikai képződmény az adott történelmi korszakban meg volt győződve arról, hogy ő a civilizáció letéteményese. Akárcsak elődje, az USA is egyfajta missziói hévvel és elhivatottsággal igyekszik megosztani ennek a „magasabb rendű” civilizációnak a vívmányait az elmaradottak országokkal és népekkel. Olyan fogalmakat abszolutizál és sajátít ki magának, mint a „szabadság” vagy az „igazság”, amelyek valójában csak az ő értelmezésében és exportjában válósulhatnak meg másutt is. Ezek a nagyhatalmak jogot formálnak az általuk definiált „béke” fenntartására, és az ezzel járó „ár” megfizettetésére azokkal a népekkel és országokkal, amelyeket hatalmi érdekszférájukba vontak. Pál apostol keserű megjegyzését a thesszalonikai hívekhez a római birodalmi

* Problémafelvetésemet WRIGHT következő tanulmánya ihlette: Government and the New Testament.

¹ Az úgynevezett „trade war”-ba, amelynek nyitányához vö. SCHLESINGER–AILWORTH: U.S. Imposes New Tariffs.

² A hasonlóságokhoz vö. GRÜLL: Az utolsó birodalom, 13–31.

gondolkodásra és az azt kiszolgáló „pax romana” propagandára való nem is olyan burkolt utalásként értelmezik az újabb egzegéták:³

Amikor azt mondják: Békesség és biztonság, akkor tör rájuk hirtelen a végső romlás, mint a fájdalom a várandós asszonyra; és nem fognak megmenekülni. (1Thessz 5,3)

A Római Birodalom hatalomfelfogása olyan érveken és „kollektív emlékezeten” alapult, amelynek gyökerei visszanyúltak a prehistorikus időkbe.⁴ Az USA esetében már nem egy prehistorikus vagy ókori ideológia alapján szerveződő birodalmi gondolkodást tapasztalhatunk, hanem egy olyat, amelyet áthat a felvilágosodás, vagyis jellemző rá az evilági struktúrák túlsúlya a teológiai struktúrákkal szemben: a *vox populi* felváltotta a *vox deit*.⁵ Emellett a demokrácia eszméje megfellebbezhetetlen érvvé vált: a folyamatos civilizációs haladás folyamatos és egyre kiteljesedő boldogulást ígér az állampolgárok számára. Ez az ígéret semmit sem veszít a magabiztosságából annak ellenére, hogy a mindenkire kiható boldogság egyre inkább késni látszik. Ez az optimista demokráciafelfogás, amely alapvetően ellentmond a Biblia pesszimista (vagy inkább realista) emberképének, egyre nagyobb csalódást kelt az emberekben, akik számára egyre nyilvánvalóbb, hogy a hatalom és a politika kérdései nagyjából egybeesnek a társadalmat és az egyént fenyegető strukturális rossz és transzcendens gonosz kérdésével.

Belpolitikai keret

A rendszerváltozást követő évek nagy tanulsága volt, hogy az „elmúlt negyven év” milyen ravaszul kihasználta az egyházat, mennyire képes volt kifordítani magából a Biblia alapján álló református teológiai rendszert, hogyan erodálta az ellenállást, és a 2. világháborút megelőző évek hibás hatalmi szerepvállalása miatti szégyennel küzdő egyházat hogyan alakították át a kommunisták egy, a szolgálat bibliai elvét kiszolgálássá torzító intézménnyé.⁶ Teológus hallgatóként az 1990-es évek közepén azt gondoltam, hogy az egyház prófétai szabadságának ez a megtörése egyedül a kommunista ideológia sajátja volt, és hogy a hatalommal kapcsolatos hasonló kísértéseket az egyház

³ A vers ilyen értelmezése persze nem konszenzusos. Vö. WRIGHT: Paul and the Righteousness of God, 1289–1298. Részletesebb szakirodalomért ld. GUPTA: 1–2Thessalonians, 104–105.

⁴ Vö. TARRANT: Poetry and power; ZETZEL: Rome and its traditions; GOWING: Empire and Memory; FERENCZI: Vergilius harmadik évezrede.

⁵ WRIGHT: Government and the New Testament, 62.

⁶ Vö. BOGÁRDI SZABÓ: Egyházvezetés és teológia a Magyarországi Református Egyházban.

a „szabad világban” nem fog átélni.⁷ Azóta már nyilván másképpen látom: a hatalom és a hatalom megtartásáért folytatott harc mindenkori színtere, a politika most is ugyanilyen logika szerint közeledik az egyházhoz, csak kevésbé egyértelműen, nem frontálisan, nem nyílt sisakkal. Néha szégyenlősen, szavazatokért, legitimációért sündörögve, néha a bőkezű támogató szerepében tetszelegve, de végső soron mindig cinikusan instrumentalizálva az egyházat a saját hatalmi céljainak megfelelően, miközben az egyháznak most is majdnem olyan nehéz a kísértések között megtalálnia a helyes bibliai utat, mint atyáink idejében, az 50-es, 60-as vagy 70-es években. Bár minden nemzedék hajlamos rá, mégsem bölcs dolog, ha Roboámmal együtt a szalonképtelen vulgarizmust (1Kir 12,10: „nekem a kisujjam is vastagabb apám derekánál”) ismételve az gondoljuk, hogy ránk nem igazak a hatalom és az egyház kapcsolatában megfigyelhető törvényszerűségek: csupán mert mi jobbak vagyunk.

Fordulat az Újszövetség-kutatásban

Az elmúlt 30 év egyik nagy változása volt az Újszövetség-kutatásban, hogy felismertük, Jézusnak és az Újszövetségnek határozott tanítása volt a hatalommal és a politikával kapcsolatosan.⁸ Korábban az egzegéták számára az Újszövetség világát és az első keresztyéneket körülvevő Római Birodalom inkább csak díszlete volt az evangélium időtlen üzenetének, esetleg kiindulópont, amely alapján megfogalmazhatták a „két ország” elméletét (Augustinus: *De civitate Dei*) vagy a kard és az oltár szövetségének a tanát (Luther: *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man in ihr gehorsam schuldig sei*).⁹ Mintha az első keresztyéneket és magát Jézust sem érdekelt volna az a világ, amelyben benne éltek, annak minden hatalmi realitásával. Ebben az értelmezésben mind Jézus mondása az adópénz megfizetésével kapcsolatosan, mind pedig a Róm 13 úgy jelent meg, mint ami igazolja a két hatalom merev szétválasztását.¹⁰ A Jelenések könyve, és különösen a 13. rész látomása ennek megfelelően zavaros exkurzusnak tűnt, amelyet a fundamentalisták azáltal csúfoltak meg, hogy szó szerint értelmezve a prófétai szavakat, zavaros számíttgatásokba kezdtek a végidők eseményeit illetően, a liberálisok pedig ezen felbőszülve az egész könyvet elvetették, vérgőzös fantáziálásnak bélyegezve a benne megfo-

⁷ Ebből a naivitásból már a második lelkészi vizsgám környékén felocsúdtam, és erről írtam a szakdolgozatomat is: PECSUK: Református egyházunk – az állam és a politika, 36–42.

⁸ HORSLEY: Jesus and the Spiral of Violence; WENGST: Pax Romana and the Peace of Jesus Christ, 296–297.

⁹ BAGCHI–STEINMETZ: The Cambridge Companion to Reformation Theology, 49; BIRKÁS: Reformáció, államhatalom, politika.

¹⁰ WRIGHT: Government and the New Testament, 63–64.

galmazottakat. Az 1970-es éveket megelőzően igazán senki sem vette komolyan, hogy az első keresztyéneket érdekelte a politika, és azzal kapcsolatban bármiféle teológiai álláspontot is kialakítottak.

Amint az Újszövetség-kutatásban az gyakran történni szokott, az inga ezután a másik irányban lendült ki, és egyes, főleg amerikai biblikusok egyenesen amellett érveltek, hogy a birodalomellenes kommunikáció az Újszövetség tulajdonképpeni lényege,¹¹ és ebben látták például Jézus „Isten országáról” szóló tanításának titkát is. Úgy vélték, hogy minden más tanítás, például a hit általi megigazulás vagy a Krisztussal való egység (*unio mystica cum Christo*) csupán funkciótlan díszítő motívum.

Az igazság feltehetően valahol félúton keresendő, és annyit mindenképpen profitálhatunk az elmúlt évtizedek politikai-szociológiai irányultságú kutatásából, hogy látjuk: az Újszövetség egyik, ha nem a legfontosabb üzenete az, hogy „Jézus Krisztus Úr”, mégpedig abból a kettős szempontból, hogy 1. ő az Úr, és nem más, sem a császár, sem képviselője, a helytartó, sem a Nagytanács, sem más önmagának hatalmat vindikáló személy vagy testület; és hogy 2. Jézus úgy lett Úrrá, mint megfeszített, meghalt és feltámadott Megváltónk, aki ezáltal magának a *kyrios*¹² terminológiának is egészen új jelentést adott.¹³

Érdemes röviden áttekinteni, hogyan jelenik meg az Újszövetség főbb könyvcsoportjaiban a hatalom és a politika, és hogyan szembesítenek minket ezek az írások Jézus Krisztus Úr voltával.

Szinoptikusok

Nekem adatott minden hatalom mennyen és földön. Menjetek el tehát, tegyetek tanítvánnyá minden népet, megkeresztelve őket az Atyának, a Fiúnak és a Szentléleknek nevében, tanítva őket, hogy megtartsák mindazt, amit én parancsoltam nektek; és ímé, én veletek vagyok minden napon a világ végezetéig. (Mt 28,18–20)

Bizony, mondom néktek: amit megkötök a földön, kötve lesz a mennyben is, amit pedig feloldotok a földön, oldva lesz a mennyben is. (Mt 18,18)

Máté evangéliumának végén Jézus, aki mindvégig olyan volt, mint aki hatalommal tanít, nem úgy, mint az írástudók és a vének (Mt 7,28–29), nyíltan magáénak vall minden hatalmat, mennyeit és földit egyaránt. Korábban pedig éppen ebből a hatalomból kiindulva ruházza fel tanítványait az oldás és

¹¹ MYERS: Binding the Strong Man; CROSSAN: God & Empire.

¹² HURTADO: One God, One Lord; HURTADO: Lord Jesus Christ.

¹³ WRIGHT: Jesus and the Victory of God, 477–539.

kötés eszkatológiai hatalmával.¹⁴ Az olvasót ezek a szavak Isten kijelentésére emlékeztetik az 5Móz végéről (31,14–29) és a József elejéről (1,1–9), amikor Mózesnek megmutatja az ígért földjét, majd Mózes halálát követően felhatalmazást ad Józsuénak arra, hogy birtokba vegye Kánaánt, és a hódítás folyamatában a maga jelenlétét ígéri, csakúgy, mint Jézus ígerte a maga jelenlétét és hatalmát a tanítványainak a misszió folyamatában.

Máté evangéliumának ez a szerénységében, szelídségében is dicsőséges és hatalommal rendelkező Jézusa meghatározza mind az evangélium tanító szakaszait (amelyeken belül is gyakran találkozunk a hatalommal rendelkező királyról és gazdáról szóló példázatokkal, pl. szőlőmunkások, gonosz szőlőművesek, királyi menyegző, utolsó ítélet),¹⁵ mind a Jézus cselekedeteiről szóló leírásokat. Már a Máté-féle gyermekségtörténetben is feltűnik, hogy bár Heródes mögött áll a katonai hatalom, az események valójában a gyermek Jézus megmenekülése érdekében formálódnak.¹⁶

Lukács evangéliumának gyermekségtörténetét is végigkíséri egy hatalomkontraszt. Itt nem a zsidóság zsarnok királya áll szemben a gyermek Jézussal, hanem az akkor ismert világ ura, Augustus császár, akinek dekrétuma a birodalom lakosságának összeírása érdekében Jézus születésének külső, látványos körülménye.¹⁷ Az olvasó azonban mindvégig érzi, hogy valójában Isten alakítja úgy a birodalom politikai eseményeit, hogy beteljesedjék Mikeás próféciája, és a názáreti illetőségű József és jegyese eljussak Dávid városába, Betlehembe, hogy ott szülessék meg a Messiás. Lukács az ApCselben folytatja azt a gondolatot, hogy Jézus valójában Izráel királya, akinek követei, az apostolok szerte járnak birodalmában, hogy összegyűjtsék számára az új népet, az egyházat.¹⁸ Thesszalonikában a zsinagógai csőcselék az előljárók előtt azzal vádolja Pált, hogy egy új, illegitim királyt hirdet:¹⁹

Ezek, akik az egész világot felforgatták, itt is megjelentek. Jázon befogadta őket, holott ezek mind a császár parancsai ellen cselekszenek, mivel mást tartanak királynak: Jézust. (ApCsel 17,6–7)

Missziói küldetése végeztével, Rómába érve ezt a Jézus Krisztust és az általa uralt *basileiát* hirdette „teljes bátorsággal, minden akadályoztatás nélkül” (ApCsel 28,31). Az evangéliumot lezáró (24,50–53), az ApCsel pedig elindító

¹⁴ WRIGHT, Government and the New Testament, 67.

¹⁵ Mt 20,1–16; 21,33–46; 22,1–14; 25,14–30.31–46.

¹⁶ STENDAHL: Quis et Unde?, 94–105.

¹⁷ BROWN: The Birth of the Messiah, 615–616.

¹⁸ WRIGHT, Government and the New Testament, 67.

¹⁹ WRIGHT.: What St Paul Really Said, 56. (Magyarul: *Az én evangéliumom szerint. Mit mondott Pál apostol valójában?*, Budapest, Kálvin, 2018.)

(1,6–11) mennybemenetel tehát nem véletlenül sugallta az első pogányke-resztyén olvasók számára egy uralkodó dicsőséges trónra emeltetését (apo-teózis), a zsidó szent iratok ismerőinek pedig az Emberfiáról szóló látomást (Dán 7,13kk), aki szintén azért jött, hogy hatalom adassék neki. Lukács kétré-szes művében tehát következetesen végigviszi a gondolatot arról, hogy Jézus a Krisztus, a valódi hatalommal rendelkező *kyrios*, akivel szemben minden evilági hatalom csak ideiglenes és részleges.

Márk evangéliumában a hatalom / *dynamis* és Jézus kapcsolata eléggé jól feldolgozott a szakirodalomban,²⁰ központi szerepének érzékeltetéséhez elég, ha felidézzük a Zebedeus-fiak kérését, majd Jézus azt követő tanítását a hata-lom radikális újraértelmezéséről:

Tudjátok, hogy azok, akik a népek fejedelmeinek számítanak, uralkodnak raj-tuk, és nagyjaik hatalmaskodnak rajtuk. De nem így van közöttetek, hanem aki nagyá akar lenni közöttetek, az legyen szolgátok; és aki első akar lenni közöt-tetek, az legyen mindenki rabszolgája. Mert az Emberfia sem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon, és életét adja váltságul sokakért. (Mk 10,42–45)

Ebből a versből jogosan olvashatjuk ki a márki engesztelésteleológiát, de ritkán vesszük észre azt, amit Gerd Theissen „értékváltásnak” vagy „értékek forradalmának” nevez több magyarul is megjelent művében:²¹ Jézus szemé-lyében élte meg és élte a tanítványok elé azt, hogy nem egyszerűen szem-beszállt a földi hatalommal (ezért nem tekinthetjük Jézust sem zélótának,²² sem forradalmárnak, ahogyan a 60-as években sokan tekintettek rá), hanem megítélte ennek a hatalomnak a hatásmechanizmusát,²³ szembeszállt a földi hatalomgyakorlás természetével, és világosan kifejezésre juttatta, hogy ezzel neki és tanítványainak semmi dolguk, legfeljebb annyiban, hogy azzal szem-ben határozzák meg a maguk éthoszát. Ezért bízathatta olyan etikai maga-tartásra nincstelen palesztinai követőit, amilyen magatartás csak a társadalmi piramis legtetején élő privilegizált kevesek kiváltsága volt: türelemre, megbo-csátásra, adakozásra, önfeláldozásra.²⁴

Jézus szavai az adópénz kérdését illetően (Mt 22,15–22; Mk 12,13–17 és Lk 20,19–26) megerősítik azt az értelmezésünket, hogy Jézus a „világi” (császá-ri) hatalmat és Isten országnak hatalmát nem tekintette átjárható vagy egy-

²⁰ Vö. WAETJEN: A Reordering of Power. Vö. még MYERS: Binding the Strong Man.

²¹ THEISSEN: Az első keresztyének vallása; A Jézus-mozgalom; Az őskeresztyénség élmény-világa és magatartásformái.

²² Vö. PECSUK: Reza Aslan, 253–255.

²³ THEISSEN: Az első keresztyének vallása, 265–268.

²⁴ I. m., 244–264.

mással átfedésbe hozható hatalmi szféráknak, ahogyan azt a szabadságharcos zélóták vagy – ellentétes előjellel – a hatalomopportunisták szadduceusok értelmezték.

A negyedik evangélium

Bár János evangéliumának történeti értékét sokszor alábecsülik a szinoptikusokkal való összehasonlítás során, a passió és azon belül is a Pilátus előtti kihallgatás részletei feltehetően a legpontosabban adják vissza a nagypéntek reggel történeteket (Jn 18–19).²⁵ Nem véletlen, hogy éppen a történeti hűségre oly nagy hangsúlyt helyező Lukács evangéliumának szerkezetét követi János, és azt formálja dramatikus szerkezetűvé.²⁶ Történészek²⁷ szerint is János igen plasztikusan ábrázolja azt, hogyan folyhatott le egy lázadással gyanúsított bűnöző kihallgatása a római helytartó előtt. Persze, ez a jelenet sokkal több, mint egy történetileg hiteles beszámoló Jézus peréről: János evangéliuma konfrontációteológiájának²⁸ betetőzése a Pilátus előtti kihallgatás. Mint oly sok szereplő (például a „zsidók”) János evangéliumában, Pilátus is túlmutat önmagán, szimbóluma a világnak, amelyet Isten teremtett, de amelyet a világi hatalom irányít, és amely nem érti meg és nem fogadja be Jézust, a testet öltött Igét (vö. 1,5.10.11). Ebben a jelenetben az engedetlen világ és Isten országa találkozik, és a világ reménytelenül értetlennek bizonyul Isten országának természetét illetően. Mint amikor az anekdota szerint a tanácsadói figyelmeztették Sztálint, hogy a pápa elítéli a döntéseit, és ő visszakérdezett: „Miért, hány hadosztálya van a pápának?” – Pilátus sem érti, Jézus miért nem alázkodik meg előtte, mikor minden emberi logika és hatalmi erőviszony erre kötelezné. Neki hatalmában van Jézust szabadon bocsátani vagy keresztre feszíttetni, Jézus mégsem felel arra az egyszerű kérdésre, hogy honnan jött. Mindössze annyit mond, hogy az ő hatalma nem ebből a világból való: ha ebből a világból való volna, akkor a szolgáló harcolnának érte, mint bármilyen rendes uralkodóért, hogy ne szolgáltsák ki az ellenségnek. Jézus hatalma azonban nem a fegyverek, a korbács és a kivégzőeszközök hatalma. Amint arra Bolyki János²⁹ is sok helyütt felhívja a figyelmet, János itt is utolérhetetlenül bánik az iróniával, hiszen Pilátus, aki a hatalmát bizonygatja, kétségbeesve és tanácstalanul szaladgál ki és be a helytartóság épülete elé a tömeghez és vissza az épületbe, Jézushoz. A vádlott szándékosan nem válaszol a hely-

²⁵ VERMES: A passió, 85–94.

²⁶ BOLYKI: Igaz tanúvallomás, 446.

²⁷ SHERWIN-WHITE: Roman Society and Roman Law, 24–47.

²⁸ HERCZEG P: Az Újszövetség teológiájának vázlata, 265–273.

²⁹ BOLYKI J: Igaz tanúvallomás, 45–46.

tartó kérdéseire, de csendje mindennél beszédesebben kifejezi azt, hogy itt valójában ő az, aki kérdez, ezért Pilátusnak önkéntelenül is mentegetőznie kell az ítélet kimondása után. A zsidó vezetők, akik aligha gyűlöltek jobban embert Pilátusnál,³⁰ azért viszik el Jézus hozzá, hogy gyakorolja felette azt a pallosjogot, amelyet a zsidó nép szabadságvágyának vérbefojtására alkalmazott igen gyakran,³¹ és miközben beárulják Jézust azzal, hogy királlyá tette magát, ők, akik éppenséggel a dávidi királyság helyreállításában reménykedtek, azt bizonygatják magukról, hogy császáruk van, nem királyuk.

Különlegessége a Jézus és Pilátus közötti dialógusnak az a pillanat, amikor Jézus kijelenti, hogy Pilátusnak semmi hatalma nem volna felette, ha nem felülről adatott volna neki hatalom, „ezért annak, aki engem átadott neked, nagyobb a bűne” (19,11). Mindig is úgy gondoltam, hogy rendkívül extravagáns egzisztenciális megoldás lenne bebizonyítani, hogy Jézus itt Istenre utal, de persze ebben nem találni sok értelmet, és feltételezhető, hogy Jézus itt okkal beszélt így, tehát maradhatunk annál a valószínűbb értelmezésnél, hogy Kajafás szerepére utalt. Ha pedig így van, még megdöbbentőbb az az összetettség, amellyel János Jézus hatalmát ábrázolja. Abban, hogy Jézus hatalma nem ebből a világból való, nem következik a diagnózis, hogy Jézus valamiféle lelki belső világába zárkózott gnosztikus tanító, guru lett volna.³² Nem ignorálta a valós alá és fölé rendeltségeket, az ok és okozati viszonyokat, és látta, hogy ebben a játszmában igazából Kajafás akarata érvényesül, nem Pilátusé. Megdöbbentő, hogy ezen túlmenően Jézus nem mond rosszat a főpapról, mintegy tudomásul véve legitimitását, még akkor is, ha kimondja, hogy Kajafás visszaélt ezzel a legitimitással. Jézus tehát önmagát kívül helyezi a világi hatalmi viszonyokon, ugyanakkor ismeri, mi több, elismeri ezeket a viszonyokat, mint a teremtettség és az Isten által jónak mondott teremtettség részeit, amelyek időnként – többször, mint szeretnénk! – diszfunkcionálissá válhatnak. Isten ilyenkor beleavatkozik a dolgok menetébe, és ezt tette végérvényesen, végső érvénnyel Jézus elküldésében és keresztre engedésében. Jézus hatalomfelfogását alapvetően a zsidóság teremtetéshitéből érthetjük meg. A gonosz és a bűn, amelynek legyőzése Jézus feladata, nem teszi illegitimé az a teremtetést, amelyben felüti a fejét, és amelyet olyan könnyedén megronthat. Pál is erre utal a Római levél 7. részében, amikor a törvény szerepét és legitimitását védi a kritikusoktól, és alapvetően a törvénnyel kapcsolatos visszaélésekért a bűnt teszi felelőssé.³³

Jézus „Elvégeztetett!” kiáltása (19,30) a kereszten ezt a józan, megrendíthetetlen teremtetéshitet tükrözi, visszhangozva Isten teremtetést lezáró, elégedett

³⁰ PHILÓN: Leg. Gai. 301–302; JOSEPHUS: Ant. 18.3.1.55–59; Bell 2.9.2–4.169–177.

³¹ JOSEPHUS: Ant. 18.4.1–2.85–89.

³² WRIGHT: Government and the New Testament, 65–66.

³³ PECSUK: Pál és a rómaiak, 266.

megpihenését (1Móz 2,2). Jézus elvégezte küldetését, vagyis a világ készen áll az újjáteremtésre. Addig pedig a feltámadott Krisztus uralkodik új típusú hatalmával. Ennek a hatalomnak a legfőbb kényszerítő eszköze a szeretet, amelyet tanítványainak parancsba is adott (13,31–35).

Pál

A Pál-kutatás jelenlegi állapotában egyáltalán nem merészség utalni néhány olyan helyre az apostol leveleiben, amelyekben sokan,³⁴ így N. T. Wright is birodalomellenes retorikát látnak:

Ez a Jézus Krisztus a mi Urunk, aki által kegyelmet és apostolságot kaptunk arra, hogy az ő nevéért hitre és engedelmességre hívjunk fel minden népet... (Róm 1,4–5)

Pál itt úgy beszél, mint egy császári kikiáltó a legyőzött városban, aki meghirdeti a győztes uralkodó iránti engedelmisséget.³⁵

...a teremtett világ sóvárogva várja az Isten fiainak megjelenését. A teremtett világ ugyanis a hiábavalóságnak vettetett alá, nem önszántából, hanem az által, aki alávetette, mégpedig azzal a reménységgel, hogy a teremtett világ maga is meg fog szabadulni a romlandóság szolgaságából Isten gyermekeinek dicsőséges szabadságára. (Róm 8,19–21)

Ezek a sorok a korszakot olyannyira jellemző üdvváradalmakról árulkodnak, a vágyról egy jobb kor iránt, amelyet az uralkodó hoz majd el: Vergilius *IV. eclogája* is ilyen várakozással tekintett a császári házból származó gyermek születésére.³⁶

...fel is magasztalta őt Isten mindenek fölé, és azt a nevet adományozta neki, amely minden névnél nagyobb, hogy Jézus nevére minden térd meghajoljon, mennyieiké, földieké és földalattiaké; és minden nyelv vallja, hogy Jézus Krisztus Úr az Atya Isten dicsőségére. (Fil 2,9–11)

A kép, amelyet Pál felidéz, az idegen követek érkezésének és térdhajtásának képe a császár színe előtt.

³⁴ Vö. HORSLEY: Paul and Politics; ELLIOTT: Liberating Paul; HORSLEY: Paul and Empire; HORSLEY: Paul and the Roman imperial Order.

³⁵ WRIGHT: Government and the New Testament, 68.

³⁶ Vö. VERGILIUS: Eklogái, 67.

Nekünk pedig a mennyben van polgárjogunk, ahonnan az Úr Jézus Krisztust is várjuk üdvözítőül, aki az ő dicsőséges testéhez hasonlónak változtatja a mi gyarló testünket, azzal az erővel, amellyel maga alá vethet mindeneket. (Fil 3,20–21)

A polgárjog megvonásáról vagy kiterjesztéséről a császárok döntöttek ebben a korszakban, Pál az ő hatalmukkal illusztrálja Krisztus mindenre kiterjedő hatalmát.

...amint felhangzik a riadó hangja, a főangyal szava és az Isten harsonája, maga az Úr fog alászállni a mennyből, és először feltámadnak a Krisztusban elhunytak, azután mi, akik élünk, és megmaradunk, velük együtt elragadtatunk felhőkön az Úr fogadására a levegőbe, és így mindenkor az Úrral leszünk. (1Thessz 4,16–17)

Ez a szakasz is a Róm 1,4–5 szituációját idézi fel, amelyben a megváltóként üdvözölt uralkodó-hadvezér megérkezik egy felszabadított városba, és a város magistratusai elé sietnek, hogy díszkísérettel vezessék be a városukba.³⁷

Ezeknek a páli locusoknak az ilyen politikai szempontú értelmezése természetesen korántsem konszenzusos az egzegéták között, azt azonban már is elmondhatjuk, hogy bizonyára tévednek, akik ragaszkodnak a Pálról mint politikai megalkuvóról festett és a teológiatörténetben sokáig egyeduralkodónak számító képhez. Ezt a képet a római birodalmi hatalommal szemben szervilisnek értelmezett Róm 13-mal érdemelte ki, és a fentebb idézett igeszakaszok során mindenképpen revízióra, de legalábbis árnyaltabb megítélésre szorul. A Róm 13 értelmezésének kérdése nyilván szétfeszítené ennek az írásnak a kereteit, de annyit leszögezhetünk, hogy Pál a Róm 13-mal nem az uralkodói vagy a mindenkori világi hatalmat akarta legitimálni, hanem józan tanácsot adott a római társadalomban és hatalmi struktúrában reménytelenül marginalizált római keresztyének számára, akik előtt „egy pillanatra jó ötletnek tűnt” a Nero adóreformjával szembeni nyilvános ellenállás.³⁸ Pál apostolnak Jézus Krisztus Úr volta mindenek felett álló *theologumenon* volt. Egyes mai írásmagyarázók³⁹ szerint fontosabb a megigazulástannál vagy az *unio mystica cum Christo* (Krisztussal való egység) gondolatánál is, és ebbe nyilvánvalóan nem fért volna bele semmilyen opportunistá megalkuvás a világi hatalommal szemben. Ugyanakkor Pálban anarchistát vagy szabadságharcost sem kell látnunk. Rá is éppúgy jellemző volt a zsidóság teremtménye⁴⁰ és az abból levezetett lineáris hatalomszemlélet, amely meghatározta a Názá-

³⁷ WRIGHT: Surprised by Hope, 128–129.

³⁸ PECSUK: Pál és a rómaiak, 304–310.

³⁹ Például SANDERS: Paul and Palestinian Judaism.

⁴⁰ WRIGHT: Government and the New Testament, 71.

reti Jézus ez irányú gondolkodását és viselkedését is. Ugyanakkor Krisztus Úr volta és a keresztteológia Pál számára világosan kijelölte a hatalmi szinteket. Miközben az üdvösséget (pontosabban a testi-lelki-örökkévaló szabadulás útját) szimbolizáló teológiai kifejezést alkotott a *stauron*ból, amely az akkori olvasók számára nagyjából olyan képzeteket idézett fel, mint a bitófa vagy a villamosszék a maiak számára, Pál Krisztus dicsőséges uralma alá rangsorolta a birodalmi retorika hatalmi szimbólumait, amelyek közül éppen a kereszt volt a legnyersebb, a legkifejezőbb, amellyel Róma a külső és belső ellenségek számára egyaránt elrettentő eszközt alkotott. Róma istennő a kereszt segítségével tudta előidézni a feltétel nélküli hódolatot ellenségeiben,⁴¹ ugyanakkor Jézus Krisztus, aki a kereszten meghalt és feltámadott, egyszerre győzte le a fizikai halált, és döntötte meg a római diktatúra legfőbb érvrendszerét. Pál, mint az első keresztyének általában, benne élt abban a gondolatrendszerben, amelynek alkotórésze volt Isten Izráellel és a pogány népekkel való folyamatos kommunikációja. A teremtés, az özönvíz, Bábel tornya, Ábrahám elhívása, a patriarchák megpróbáltatásai, az egyiptomi fogság, az exodus, a kánaáni népek elleni herem, a bírák korának harcai, Izráel királyválasztása, Saul tragikus uralkodása, Dávid királyi dicsősége és magánéleti tragédiája, Salamon dekadens uralma, a kettészakadt ország testvérviszályai, a fogság és az újrakezdés ígérete, majd a sorozatos idegen uralom mind-mind arról beszélt Pál és kortársai számára, hogy Isten a történelem Ura. Ez azonban korántsem jelenti azt, hogy a népének nem kell átélnie, sőt elszenvednie ezt a történelmet, sokszor a saját bukásai miatt, máskor pedig a világi hatalom struktúráit kihasználó, azokkal visszaélő, de Isten kezében újra és újra eszközökké silányuló Nebukadneccarok, Círusok és Antiokhosz Epiphánészek miatt. Isten e hatalmi struktúrák teremtője, akinek hatalmában áll büntetni is ezek által, ahogyan megbékéltetnie is önmagával a teremtett világot, összetörve a büntetés eszközeit, vagy átnyúlva felettük. Ebben a történelmi kontextusban és történelmi világszemléletben hangzik el az újszövetségi hitvallás arról, hogy Jézus Krisztus Úr minden hatalom felett.⁴²

Minden bizonnyal a mi feladatunk az, hogy megtaláljuk ebben a hitvallásban azokat a kapaszkodókat, amelyek eligazítanak a saját élethelyzetünkben, amikor egyházként és Isten népe tagjaiként szembesülünk az Isten által megítélt, de attól még nagyon is reális világi és politikai hatalmakkal.

⁴¹ HENGEL: Crucifixion, 97–185.

⁴² CAIRD: Principalities and Powers; CARR: Angels and Principalities; YATES: Colossians 2.15.

Mit tehetünk mi?

Úgy tűnik, a Biblia tanúságtétele afelé mutat, hogy a földi hatalom és a politikai struktúrák kérdése alapvetően a teremtő Isten, a teremtés és abból következően a bűneset kérdése. Isten jónak teremtette a világot, s benne minket, embereket azzal bízott meg, hogy képviseljük előtte a teremtést, és a teremtésben tanúskodjunk Róla, akinek a képmását hordozzuk. Az emberi bűn azonban Pál szavaival élve „közbejött”, és tulajdonképpen mindent tönkretett mind az Isten–ember, mind az ember–ember kapcsolatban. Isten mégsem hagyta magára a bűnbe hullott emberiséget (és nem is akarta többé eltörölni az özönvíz után), hanem folyamatosan igyekezett magával megbékíteni. Ennek a folyamatnak az emberi hatalmi struktúrák elkerülhetetlenül részei, amelyek folyamatosan megpróbálnak önállósodni, és Isten szerepét átvenni, miközben Isten mindig Úr marad. N. T. Wright tipológiai modellje így foglalja össze az eddig elmondottakat:⁴³

1. Isten rendre törekszik a teremtett világban, és ezt a rendet el is éri az utolsó időkben, az új teremtéskor.
2. Az új teremtés felé haladva Isten nem akarja, hogy az emberi történelem káoszba hulljon, ezért emberi hatalmakat, uralkodókat, politikai rendszereket használ fel a rend fenntartására, még akkor is, ha ezek a rendszerek és hatalmak az emberi bűn miatt engedetlenek, sőt, sokszor egyenesen istenellenesek.
3. Mivel a hatalom embereinek erejét meghaladja ez a felelősség és megbízgatás, Isten népének a feladata, hogy figyelmeztesse, bátorítsa vagy segítse őket ezen az úton, amelyet mindvégig eszkatológiai perspektívával kell végigjárnunk.

A fő probléma ezzel az egyébként biblikus modellel az, hogy túl steril, és nem számol azzal a komplexitással, amely a minket körülvevő hatalmi és politikai szférát jellemzi. Isten népe nem áll prófétai elszigeteltségben, szemben a hatalommal. Ha igen, akkor az éppen az üldöztetés és a fenyegetettség szituációja, amelyben nem a prófétai hangnak, hanem a túlélésnek van az ideje (vö. Róm 13). Amikor ez már extrém méreteket ölt, és élet-halál harccá válik, akkor eljön a Jelenések könyvének kontextusa (Jel 13), a felvállalt mártírhelyzet és a szabadulásba vetett reménység kettőssége (miközben persze nagyon sokan eltántorodnak a hittől, és megalkuvókká lesznek). A legtöbbször azonban „béke” van, az egyház és annak tagjai ezer szállal kötődnek a hatalmi struktúrákhoz, azokból élnek, azokkal sokszor szimbiózisban kényszerülnek megélni és hirdetni másoknak az evangélium üzenetét. Ebben a helyzetben pedig

⁴³ Vö. WRIGHT: Government and the New Testament, 74–75.

nagyon nehéznek tűnik a prófétai hang fenntartása. Mégis, valószínűleg nincs más lehetőségünk, mint valahogyan, akár paradox megrögzöttséggel is megőrizni ezt a prófétai hangot. Az ApCsel azt mutatja, hogy Krisztus apostolai számára nincs más lehetőség a visszajövetelt megelőző években. „Istennek kell inkább engedelmeskedni, mint embereknek.” Lukács szerint ez az egyetlen lehetséges modell békeidőben.

A Biblia óv mind a zsarnokság, mind az anarchia igenlésétől, és valószínűleg ha most ihletné Isten Szentlelke, óvna minket mind a politikai jobb- és baloldal kínálta egyszerűsítő sémáktól, amelyekkel szövetkezve és egybeolvadva csak veszíthet az egyház. A világi hatalom életveszélyes kísértésünk marad akkor is, ha fegyverrel akarnánk harcolni ellene, de akkor is, ha a kiszolgálóivá szegődünk. és belőle élünk.

N. T. Wright arra figyelmeztet, hogy a nyugati demokrácia legnagyobb kísértése az egyház számára abban áll, hogy a hatalom megszerzésének kérdését abszolutizálja: ha minden demokratikusan megy végbe, akkor már nem panaszkodhatunk, hiszen mindenre magyarázatot ad a népfelség elve. A Biblia azonban arra tanít bennünket, hogy nem a hatalom megszerzésének a módja kell, hogy nyugtalanítson bennünket (ez számunkra beláthatatlan módon Isten véghetetlen bölcsességének titka), hanem az, hogy a hatalom gyakorlói, miután megszerezték, mihez kezdenek ezzel a megszerzett hatalommal. És innentől beszélhetünk az egyház prófétai felelősségéről, amelyet az soha nem vethet le a válláról.

Felhasznált irodalom

- ♦ BAGCHI, D.–STEINMETZ, D. C. (szerk.): *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- ♦ BIRKÁS A.: *Reformáció, államhatalom, politika. Luther és Kálvin jogfilozófiai és politikai filozófiai nézetei*, Budapest, Luther Kiadó, 2011.
- ♦ BOGÁRDI SZABÓ I.: *Egyházvezetés és teológia a Magyarországi Református Egyházban 1948 és 1989 között*, Debrecen, 1995.
- ♦ BOLYKI J.: *Igaz tanúvallomás. Kommentár János evangéliumához*, Budapest, Osiris, 2001.
- ♦ BROWN, R. R.: *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, New York, Doubleday, 1993.
- ♦ CAIRD, G. B.: *Principalities and Powers*, Oxford, Clarendon, 1956.
- ♦ CARR, W.: *Angels and Principalities: The Background, Meaning and Development of the Pauline Phrase HAI ARCHAI KAI HAI EXOUSIAI*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

- ♦ CROSSAN, J. D.: *God & Empire: Jesus against Rome, Then and Now*, San Francisco, Harper, 2007.
- ♦ ELLIOTT, N.: *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle*, Maryknoll, Orbis, 1994.
- ♦ FERENCZI A.: *Vergilius harmadik évezrede*, Budapest, Gondolat, 2010.
- ♦ GOWING, A. M.: *Empire and Memory. The Representation of the Roman Republic in Imperial Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- ♦ GRÜLL T.: *Az utolsó birodalom*, Budapest, Typotex, 2007.
- ♦ GUPTA, N. K.: *1–2Thessalonians*, Eugene, Wipf and Stock, 2016.
- ♦ HENGEL, M.: Crucifixion, in Hengel, M.: *The Cross of the Son of God*, London, SCM Press, 1986.
- ♦ HERCZEG P.: *Az Újszövetség teológiájának vázlata*, Budapest, KRE HTK, 2004.
- ♦ HORSLEY, R. A. (szerk.): *Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation*, Harrisburg, Trinity Press International, 1984.
- ♦ HORSLEY, R. A.: *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, San Francisco, Harper & Row, 1987.
- ♦ HORSLEY, R. A.: (szerk.): *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg: Trinity Press International, 1997.
- ♦ HORSLEY, R. A.: (szerk.): *Paul and the Roman imperial Order*, Harrisburg, Trinity Press International, 2004.
- ♦ HURTADO, L. W.: *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Philadelphia, Fortress, 1988.
- ♦ HURTADO, L. W.: *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003.
- ♦ MARTINDALE, C. (szerk.): *The Cambridge Companion to Virgil*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- ♦ MYERS, C.: *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus*, Maryknoll, Orbis, 1990.
- ♦ PECSUK O.: Református egyházunk – az állam és a politika, in *Református Egyház* 2 (2002), 36–42.
- ♦ PECSUK O.: *Pál és a rómaiak. A Római levél kortörténeti olvasata*, Budapest: Kálvin, 2009
- ♦ PECSUK O.: Reza Aslan: A Zélóta. A názáreti Jézus élete és kora, in *Theologiai Szemle* 4 (2015), 253–255.
- ♦ YATES, R.: Colossians 2.15: Christ Triumphant, in *New Testament Studies* 37 (1991), 573–591.
- ♦ SANDERS, E. P.: *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, Philadelphia, Fortress, 1977.

- ♦ SCHLESINGER, J. M.–AILWORTH, E.: U.S. Imposes New Tariffs, Ramping Up ‘America First’ Trade Policy, in *The Wall Street Journal* (2018. 01. 22)
- ♦ SHERWIN-WHITE, A. N.: *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford, Clarendon, 2000.
- ♦ STENDAHL, K.: *Quis et Unde?* An Analysis of Mt 1–2, in W. Eltester (szerk.): *Judentum Urchristentum Kirche, Festschrift für Joachim Jeremias*. ZNW Beihefte 26, Berlin, Alfred Topelmann, 1960, 94–105.
- ♦ THEISSEN, G.: *Az első keresztyének vallása*, Budapest, Kálvin, 2001.
- ♦ THEISSEN, G.: *A Jézus-mozgalom. Az értékek forradalmának társadalomtörténete*, Budapest, Kálvin, 2006.
- ♦ THEISSEN, G.: *Az őskeresztyénség élményvilága és magatartásformái*, Budapest, Kálvin, 2008.
- ♦ VERGILIUS: *Eklogái. Vergilii Eclogae*. A szöveget gondozta, bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta: Havas László, Budapest, Tankönyvkiadó, 1989.
- ♦ VERMES G.: *A passió*, Budapest, Osiris, 2005.
- ♦ WAETJEN, H. C.: *A Reordering of Power. A Socio-Political Reading of mark’s Gospel*. Minneapolis, Fortress Press, 1989.
- ♦ WENGST, K.: *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ*, London, SCM, 1987.
- ♦ WRIGHT, N. T.: *Jesus and the Victory of God*, Minneapolis, Fortress, 1996.
- ♦ WRIGHT, N. T.: *What St Paul Really Said*, Oxford, Lion, 1997
- ♦ WRIGHT, N. T.: Government and the New Testament, in Spencer N.–Chaplin J. (szerk.): *God and Government*. SPCK, 2009, 61–80.
- ♦ WRIGHT, N. T.: *Surprised by Hope. Rethinking Heaven, Resurrection and the Mission of the Church*, New York, Harper Collins, 2009.
- ♦ WRIGHT, N. T.: *Paul and the Righteousness of God*, London, SPCK, 2013.

„Az örök Ady”

A második világháború utáni kommunista diktatúra által erőszakosan megszakított hiteles magyar kulturális önszemléleti folytonosság helyreállításában, a természetes, organikus gondolkodástörténeti és kultúrfilozófiai kontinuitás visszavételében elévülhetetlen szerepet játszottak azok, akik számára a szervesen építkező magyar gondolat, a magyar metafizika képviselői mindig is iránymutató jelentőséggel bírtak: a méltatlan feledésre ítélt Várkonyi Nándor, Hamvas Béla, Sík Sándor, Karácsony Sándor, Lükő Gábor – és még rengetegen, akik Ady jelentőségét is ebben az összefüggésben tudták autentikusan láttatni. Az ő életművük az autochton hagyomány újjáélesztését képviselte, s nekik is nagyban köszönhető az ősi és a modern szakrális erkölcsi, szemléleti dimenziók – Hamvas Béla szállóigészerű szavaival: az egyetemes tájékozódás, az univerzális orientáció – újbóli kibontakozása, a nemzeti önismeret és önbecsülés megerősödése az ezredfordulón.

Mai Ady-értésünk nagy mértékben támaszkodhat tehát a harmincas években kibontakozó szellemtörténeti, egzisztenciális életfilozófiai, etno-szemiotikai iskola alapvetéseire, s azokra a nézetkülönbségekre is, amelyek a költőfenomén szerepének, érvényességének a távlatos értékelésében és jelentésadó megvitatásában akkoriban is már megmutatkozott. Hiszen e különleges költészet felrázó aktualitása egyáltalán nem volt sem akkor, sem napjainkban annyira magától értetődőnek tekinthető, ha mégoly közhelyszerűnek tetszik is. Hiszen a későromantikus vétetésű váteszi, prófétikus hangzásvilág megszólító ereje például mára kétségkívül megfogyatkozott, hatástörténeti értelemben a régi klasszikusoknak kijáró tiszteleten túli poétikai kapcsolódásmódokat viszonylag kevésbé ösztönöz. (Töprengésre okot adó, sokatmondó kultúrszociológiai tény például, hogy a Petőfi- vagy József Attila-epigonizmussal ellentétben számottevő vagy hosszú távú Ady-epigonizmus nem alakult ki a magyar líra-történetben.) Az Ady-hang varázslatos (irodalom)históriai egyszerűségének és folytathatatlanságának felismerése például már Erdélyben is korán megfogalmazódott. Az „ötvenéves”, majd a tíz éve halott Adyról szólva (1927-ben és ’29-ben) Kuncz Aladár egy korszellem megtestesülésének nevezi a költőt, akinek zsenijén keresztül játszotta el a kor a maga „komor és zord melódiáját”, „halálszimfóniáját”; s leszögezi, hogy a márványos, „éteri tisztultságba” – sőt a „mesebeliségbe” – távolodott és zárkózott Ady Endre: „a múlté”. Mert „a múlté az a világ, az a sok rettenetes szenvedés is, amelyet ez a szörnyű

látomású vátesz megjósolt.”¹ Az apokaliptikus pusztulás utáni életkezdés, a kiküzdendő új életöröm történelmi vágyának és reménységének az érzülete fűti Kuncz Aladár szavait, miképpen a Dsida Jenőit is, aki (szintén 1927-ben, a félévszázados születési jubileum alkalmából) ugyancsak azt taglalja, hogy „sötét magyar homloka körül babérkoszorúval, a nagy lelkek gloriolájával” Ady „belépett a klasszikusok mozdulatlan”, noha „lelkeket mozgató glédájába”, s hogy így – a mást kívánó korízlásnak engedve – senki többé nem írhat az ő hangján. „Örök magyar emberi új lírája a mai ember szemében már csak a múlt forradalmát jelenti” – még ha Erdély Trianon utáni lírájából „mindenhol kiérezhető az Ady-intonálás”.² Ady úgynevezhető „kanonizációja” tehát ekkorra megtörtént, nem kis részben a Dsida által is méltatott *Magyar fa sorsa* című könyvnek – Makkai Sándor nagyszerű 1927-es értelmezésének és értékelésének³ – köszönhetően. Költészetének bizonyos eltávolító „archiválása” azonban éppen nem jelentette egyúttal világtéremtő eredetiségének, univerzális látókörének, gyökeresen magyar és szférikusan egyetemes szellemi-művészi teljességvarázsának és igazságérvényének a megkérdőjelezését. Verseinek összességét „Ady-Bibliaként” olvasó közvetlen utókora erőt és erkölcsi-szemléleti biztonságot merített belőle évtizedeken keresztül – a tragikus magyar szétszórásban is.

S ha jelenkorunk társadalmi értékválságának közegében, a posztmodern értékrelativizmus jegyében és nevében, s a jellegzetesen nemzeti sorskérdések iránti fogékonyság apályának időszakában olykor már nemcsak az adys tónusok, hanem a látásmód távlatainak az érvénytartalmai is elavultaknak minősülhetnek – akkor mégis mi adhat jelzést e kolosszális líramű idők fölött állóságáról, mindig revelációszerű aktualitásáról: a fénysugárzó fárosz iránymutatásának feltétlen tisztaságáról és eligazító állandóságáról?

Egyrészt talán e versvilág hallatlan esztétikai és poétikai összetettsége, amelyben bármikor előtérbe kerülhetnek korábban alábecsült sajátosságok, kielemezésre és újraértelmezésre váró tényezők; bizonyos legújabb irodalomelméleti szempontok szerint például a látomásos, hallucinatív szimbólumformákat megrétegző gondolati-retorikai többszólamúság, jelentéssokszorozódás elemei és alakzatai. Másrészt a modernség egész korszakát bevezető, korokon átnyúló alaphangulatokat és életérzéseket sugalló döntő felismerések biztosíthatnak máig és tovább ható közlésképeséget ennek a beszédmódnak: azok a „minden Egész eltörött” típusú megnyilatkozásokban rejlő feszültségek, amelyek a végletes és végzetes fragmentáltság emberiségtörténeti dimenziójába nyilallanak és világitanak be, s amelyek a létezés lebír-

¹ KUNCZ: Tanulmányok, kritikák, 285.

² DSIDA: Séta egy csodálatos szigeten, 35–38.

³ MAKKAI: Magyar fa sorsa.

hatatlan változásairól (és változékonyságáról) hoznak hírt. Mert Ady éppen nem kerüli meg az emberi egzisztencia fundamentális ellentmondásosságát, lételméleti és antropológiai problematikusságát, a véges és a végtelen, a test és a lélek, a természet és a természetfölötti horizontjain kifeszülő ellentéteit és feloldhatatlan kettősségeit (sőt „ellentett indulatok egész kis kozmoszát hordja magában”, írja Németh László⁴). Eruptív, drámai ajzottságban csatázik, birkózik szerelem és mindenség, egyén és közösség, az Én és a Másik, élet és halál, ember és Isten egzisztenciális adottságaival és sorsszerű késztetéseivel, nekigyürkőzve s így samanisztikus médiumává is válva a megoldhatatlanságban való megoldáskeresésnek, a világtalálynak, a teremtettségrejtélynek, a „Minden-titkoknak”. Költői univerzuma – a ciklikusan szervezett jelképi és fogalmi rendszerekben forgó, a létezés egészét a tudatalatti tárnáktól a globális földi történelmen és kulturális emlékezeten át az eszkatologikus perspektívákig hiánytalanul átfogó világteljeség – mintha a teremtetett kozmikus univerzum analogonja volna: részjelentések törvényszerű összességéből kibontakozó, végtelen árnyalatosságában mozgósított, szellem alkotta mindenség. („Én nem bűvészek, de mindennek jöttem”. – Babits Mihály szerint: „Adynál is, mint Dantéban, az egész világ szimbólumok óriási láncolata, szimbólumoké, melyek szigorú egymásba illeszkedésükkel, szinte a valósággal egyértékű szövetet alkotnak.”⁵) És nem utolsósorban ez a mitologikus és filozofikus teljességigényt egységbe olvasztó archaikus bölcséleti mélység az, ami szüntelenül elevenné tudja újítani ezt a líravilágot. Csak úgy árad belőle a metafizika – ahogyan Vatai László is annyiszor hangsúlyozza *Az Isten szörnyetege* című kongeniális monográfiájában.⁶ Mert Ady az örök művészet és költészet nyelvén, állandó szakrális hangoltsággal folyvást a legvégső létkérdések, őstények és ősigazságok felfogása, megragadása, kimondása felé tört. A lehető legszemélyesebb, legszubjektívebb átéltséggel, a legdrámaibb ajzott önfeltárással és öntanúsítással közvetíteni, fejezni ki a legáltalánosabb emberfölötti létfilozófiai lényegvalóságokat: páratlan kísérlet ez a lelki univerzumnak a világmindenséggel egylényegűvé, homológ formátumúvá tágítására, abszolút expanziójára. Szembesülni minden lehetetlenséggel, megvívni minden töredékességgel, hiánnyal és relatívummal, átérezni a végesség és viszonylagosság meghaladhatatlan létszerkezeti kínját, megmerítkezni minden valószínű apóriában és létparadoxonban, s közben mégis sejteni és tudni a végokok transzcendens abszolútumát és rejtelmes primátusát. „Mert szörnyüseség, lehetetlen, / Hogy senkié vagy emberé / Az Élet, az Élet, az Élet.”

⁴ NÉMETH: Két nemzedék, 43.

⁵ BABITS: Esszék, tanulmányok, 674.

⁶ VATAI: Az Isten szörnyetege. – Ennek Az örök Ady című zárófejezetében például így fogalmaz: Ady kimondja „a teljes embert és a teljes világot”; lírája „az ember által elérhető lét és valóság művészi teljessége.” 390.

A legbonyolultabb, legszövevényesebb látomásos és szimbolikus, álomi és szürreális, extatikus és szecessziós képzetek rengetegének ősiségét és modernségét köti össze Ady a kijelentéstétel archaikus elementaritásával. Könyvtárnyi szakirodalom boncolgatja, hogy az érzékek összességét felbolydító vizuális, akusztikus és egyéb lírai hatásformák mélyén, a szimultán verselés beláthatatlan összetettségén (az ősmagyar tagoló ritmus- és dallammenetet az antik lendülettel és a nyugatos hajlékonysággal egyeztető komplex metrikai rendszereken) keresztül milyen szinte már versen, lírán, költészetten túli (mert a versformai jegyeket észrevétlenné finomító) sugallatképződés zajlik; hogy a mondatalakok hangsúlyos, nyomatékos, rendszerint ereszkedő hanglejtésű, kijelentéses karaktere miképpen sugároz úgyszólván mágikus, biblikus energiákat. Mert a mondandó közepébe vágó versindítás, a körülíró, képfejlesztő vagy képkifejtő ismétlésség, a párhuzamosságokra épülő emfázisfokozódás, a tőszavassá sűrített, ekképpen mindenki számára érthető és mindenkire nézve egzisztenciális jelentőségű, létérdekű, szakrális atmoszférájú igazságközlés: voltaképpen az igei kijelentésmód nyelviségéhez és nyelven túliságához hasonul. (A költő „okvetetlen próféta lesz, *vates*, mert kijelentései vannak”; a „kijelentő nyugalmas tudatossága jellemzi őt”; „Ady csupa kijelentő mondat” – fejtegeti Babits Mihály.⁷) A súlyosszavúság borzongató misztériuma a világrend felülmúlhatatlan önközlésének és prófécijának delejező mítoszi varázsához közelít. „A sorsom: menni, menni, menni / S az álmom: az Isten”; „Lesz, mozog és elfogy az ember. / Itt egy nagy Valaki kormányoz. / Nem látni őt emberi szemmel, / De itt van és kormányoz” – lehet-e ezt ennél elemibben, egyszerűbben, egyszersmind megbabonázóbb hitelességgel mondani? Letisztultabb szenvedéllyel, sugárzóbb lelki-szellemi, emberi-művészi, erkölcsi és esztétikai értéktelítettséggel? Effele és így talán valóban csak egyszer (ismételhetetlenül és utánozhatatlanul) volt mondható a magyar költészetben.

A megérző és megértő genuin lényegtudás élményforrásaiból fakadó kijelentések, állítások, tézisek enciklopédikus bőségében derítik fel ember és világ egész lehetséges alapvonatkozás-rendszerét, a létezősszférák sorsmeghatározó érzéki és logikai viszonyait. A nagy témakörök összefüggésrendszere metafizikai östörvényszerűségek leképeződésévé gazdagodik. Élet és halál együtt mérendőségében az egység és a különbözőség, az ellentét és az összetartozás, a paradox egymásból következés minden változata feltárulkozik („Lehet: Élet se volna, / Hahogyha nincs Halál, / Holott ott van mögöttük / Titokzatos Uruk, / Valami ős és vad, szörnyű / Szabálytalan Szabály”). Vonzás és taszítás, érzéki és szellemi, vágy és teljesülés megrétegződő és egybefonódó paradoxonözöne egy lírai (a vitalizmustól a halálmisztikáig feszülő és gomolygó) szerelemfilozófia demonstratív, felkavaró példatárává összegződik és lé-

⁷ BABITS: Esszék, tanulmányok, 676.

nyegül. A szerelem mulandóságában is a végtelent ostromló, az időt legyőzni szándékozó, a szakadatlanul újraéledő lázas vágyakat és a beteljesülés halálos („víg halott”-i) vágytalanságát egyszerre és utolérhetetlenül hajszólo-kergető személyiség a tusakodás minden stációját végigjárja – az „elfogyni az ölelésben” kíváncsiságtól a „lelkeddel hálni” óhajáig, a „meg akarlak tartani”-féle eltávolító megőrzéskísérlettől a „csókokban élő csóktalanok” reménytelen reménykedéséig, vagy az „add nekem a szemeidet” individuumhatárokat lebontó kíváncsiságig. De még a mámor, a tudatalászállás, az önkívület, a testhalál megannyi végletes és bonyodalmas jelenség-összefüggéseinek a beláthatatlan belátásáig is. És Ady Isten-élményében pedig – az ember–Isten-kapcsolat számtalan módozata révén – olyan vallásfilozófia boltozódik föl, amelyben a pszichikum érzelmi konvulziójától az egymásnak szükségképpen ellentmondó Isten-képzetek sokaságáig úgyszintén minden bennefoglaltatik. Makkai Sándor a személyes bűnvallás és bűnbánat katartikus mélységeire irányította a figyelmet, Barta János a misztikus, magyar és egyetemes ősmítoszi Istenlátás rejtett pszicho-ontológiai (és kultúrantropológiai, kultúrmorfológiai) dimenzióira, Németh László a „teológus Ady” értelmi-gondolati erőfeszítéseire és teljesítményére, Vatai László a keresztyén egzisztenciális átvalósulás fájdalmas folyamataira. S csakugyan, minden regiszter valóságos és autentikus viszonymódokat szolgáltató meg: a perlekedéstől az önátadásig, a hálaérettől a könyörgésig, a fohászos imádságtól a „hiszek hitetlenül” hitparadoxonáig, a közönyös Mindenható képétől a könyörületes, részvevő, Krisztus-arcú Úr megtalálásáig, el egészen a bölceleti istenbizonyítékok logikai szofisztikájáig. Mert Ady lírai axiómái, gnómius tételmondatai és szentenciózus megfogalmazásai az emberi gondolkodástörténet során felhalmozott végső kérdések és válaszlehetőségek drámai erejű sűrítvényei. A ráció határainak innenső és túlsó oldaláról származó megkísértései az ésszel felfoghatatlannak. Nemcsak a hangulatok: a tömör gondolatok nyelvi-eszmei katedrálisai is. Az, hogy „Te vagy ma a legvalóbb Nem-Vagy”, „létlenül is leglevőbb”, nem pusztán aforisztikus szójáték: hanem (minden egyéb határtalan jelentéstartomány mellett) annak a hiparchológiai alapigazságnak is a pontos megfelelője, miszerint léttel, egzisztenciával a véges létező bír, a végső, abszolút valóságnak, a legfőbb valónak pedig érvényessége, fennállása, szubszisztenciája van. Vagyis ami nincs, ami „létlen” egzisztenciálisan, az fennálló valóságában ösörök; igaz tehát, hogy úgy nincs, hogy más dimenzióban mégis van. „Nem látni őt emberi szemmel, / De itt van és kormányoz.” „Ős magyar névvel: az ős-Állat” – mivel-hogy a régi magyar nyelvben az „állat” szó állapotot, állandóságot (azaz: fennállást) is jelölhetett. S hogy „Itt: van egy legnagyobb Valóság”: tisztán cseng össze akár Canterbury Szent Anselmus theodiceájával, istenérvével is, mely szerint Isten mint legnagyobb valóság az, aminél nagyobb sem az értelemben, sem a valóságban nem gondolható és nem létezhető. És ez a szubsztancia az

oksági létalapja az emberi szellemnek is: „Az Isten van valamiként: / Minden Gondolatnak alján.” Tehát nemcsak úgy az „alján”, hogy minden érzés, hangulat, feszengő lelki vágy, motoszkáló sejtés vagy spirituális ihletettség mélyén, minden szellemi törekvés alapösztönzőjeként, alapotívumaként – hanem magának a szellemi létformának a tényleges, teremtető ontológiai fundamentumaként is. Ha ugyanis egyáltalán van emberi szellem, azt feltétlenül megelőzi a világban az ezt lehetségessé tevő képességiség; ha valami van, tehát lehetséges, akkor annak megvan az előzetes alapja, lehetségségi feltétele is. Az emberben megjelenő szellem – „minden Gondolat” – relativuma (mint minden relativum) csak az abszolút szellem lehetségesítő végokából fakadhat; mert bármilyen megvalósult létforma teremthetőségének a világszellemben eleve adva kellett lennie. – És nem egy nagy valami (vagyis öntudatlan objektív törvényszerűség) kormányozza a világot, hanem: „Valaki” – „teremtető s tartó”, „nagy ész”-szel. A személyes Fönnavaló, akinek alanyi szabadságában áll a világteremtető aktus is („Ő: a nagy-nagy Élet-folyóvíz”; „Ő: a folyásnak akarója, / Melynek forrása s vége nincsen”); a transzcendens abszolútum ekképpen kategoriálisan szubjektumszerű (vagyis szellem és nem tárgyi valóság) – miképpen például Hegel kifejtett tételeiben is. S metaforikus érzékletességében is mennyire lényeglátó transzcendencia és immanencia változékony összekapcsoltságának és másságának az ilyen kifejezése: „Az Isten a szivemben vagyok, / Csak néha-néha el-kisétál”. Vagy az, amely – mintegy skolasztikus luciditással – leszögezi az örök múlt és emlékezet által örökkévalóvá rögzítését minden valahai egyszerinek és megismételhetetlennek, s hogy milyen a hajszálhullásig mindenre kiterjedő gondviselés: mindenre, ami az időben, megváltoztathatatlanul, végbement: „az a nagy Valaki akarja, / Hogy az eszéből ki ne essék / Emléke egy köd-multnak”; „Hajunknak egy ősz, hulló szála / Följegyzett bú nála”.

S amilyen eleven az Isten-kérdés minden vetülete, épp olyan nyugtalanító az Ady-féle titokzatos magyarságproblematika összes vonatkozása is. Megdőbbséget érvényes sorstörténelmi és karakterológiai látletek sorakoznak a „magyar Ugar”-ról, a „magyar Messiások”-ról, akik „Ezerszer is meghalnak / S üdve nincs a keresztnek, / Mert semmit se tehettek, / Óh, semmit se tehettek”, a „hőkölés népé”-ről, amely „Vertnek született, nem verőnek. / Önerejét feledte mindig, / Sohse szegzett erőt erőnek”, s amely „Nem rúg vissza, csak búsan átkoz / S ki egyszer rugott a magyarba, / Szinte kedvet kap a rugáshoz”, s „ha néhányan nem kiáltoznánk, / Azt se tudná, hogy őt pofozzák”; az „utálatos, szerelmes náció”-ról, hogy „nekünk Mohács kell”, és hogy nincs szánandóbb a magyarnál, mert „ősi nép” („regéknek ősi népe”) és „jöttment”; arról, hogy „Most alszik a magyar a magyarban. / Minden nációnak van terve. / A magyar azt mondja, ha tönkrejut: / Így akartam”; hogy „a földnek bolondja, / Elhasznált, szegény magyarok”: „Rossz, drága fajta, ki

felé / Kerekedtek mindig a latrok”, de „En-sírásunkat végigsírnunk / Hangozabb sírások / Nekünk soha meg nem engedték”; hogy „húsvétalan a magyarság”, s „Ügy elfogy a magyar, / Mintha nem lett volna”: „Hős fajom döglik, / Hiába harc, hiába fájdalom”; „Mert gyáva volt és szolga volt / S életét élni sohse merte, / A Sors, a sorsa, / Hajh, be megverte, be megverte”, így aztán „Elvész az ország, / Ha elfogytak az aszkéta szívek”: s „elveszünk, mert elvesztettük magunkat”. Kísérteties, torokszorító, vérlázító mai sorskérdés ez mind. Mint ahogy az a szükség, amely a „Hajlongni emerre, amarra: / Bús sorsot mértél, Uramisten, / A magyarra” állapotából, az „Önnön-valónktól félve félni / S elvegyülni törpe gyávakkal, / Halva élni: / Ezt adtad, Te, nekünk” nyomorúságából kiszakadva a magyar megmaradás, a magyar önállóság, az önálló történelmi magyar műhely megteremtésének távlatára felé kell, hogy mozdítson. (Erre a forradalmas és függetlenségi, „kurucos-szabadságharcos” elszánásra – a „protestáló hit”-re és „küldetési vétó”-ra – egyébként az érmelléki és a tágabb szülőföld is szinte predesztinálta Adyt; a „Hajdúszélen, Szabolcsban, Biharszádon, Beregben, Szatmárban, Ugocsaszélen, Szilágyszélen” élő, a „Tiszaháton”, a „Nyírben”, az „Érmelléken”, a „Berettyó-völgyben” meglátott magyarok lakta „tájék Magyarország dagasztó teknője”; „itt volt víg aratása a javított vallásnak, mert e nem demokrata országnak e tájékán született meg a világ legkülönösebb demokráciája”; „hiszen itt vannak, akik a Kálvin istenéből bölcs, külön, magyar Istent csináltak, errefelé nem koronáz Ugocsa, ezen a tájon verődött össze Esze Tamás kuruc hada. Ez itt a magyar föld, az első foglalkóké, magyar, tehát véres, szomorú, fáradt, sivár, de harcos, de szép, de elpusztíthatatlan” – ahogy Móricz Zsigmondot üdvözölve írta.⁸) Kelet és Nyugat, ázsiai tunyaság és despotizmus, illetve nyugati anyagelvű versenytárgyalatlanság, eltorzult egyenlőség- és szabadságelvek, elvakult politikai és gazdasági erőszakfajták (embertelen kollektívizmus és kíméletlen liberalizmus) közepette, kétféle hatalmi diktatúra ellenében válhatna küldetési néppé a magyar: a harmadik út erkölcs- és társadalomfilozófiai eszmamodelljének a termékeny kialakítójává – Ady nyomán és Szabó Dezső, Németh László, Kodolányi János, Szabó Zoltán, Gombos Gyula, Bibó István és mások szellemében. Mert Ady éppen ennek a hiányát keseregte. Hogy egyrészt a magyar „uralkodást magán nem tűr”, másrészt „szabadságra érdemetlen”; egyfelől Keletről elszakadt („Jöttünk, mert hitt a nyugati Vagyon”), de másfelől „erőnk nincs a küzdelemre”. Viszont különleges, sajátos értékkel emelkedhet ez a gyakorlati erőtlenség (hogy ennél „tragikusabb és szebb sors nincs / Isten és emberek előtt”): „Más fajta nép roboghat tova, / De ily szép, álmos, láncolt fajnál / Poétább faj nem élt soha.” A magyar tragédia, hogy „nekünk senki sem örül”, hogy „Mi nagy szépségünknek / Sohase volt ismerője / És merője, / Mert

⁸ ADY: Publicisztikai írásai, 683–687.

a magyar mindig dőre. // Voltunk páriái / Nagy és pénzes oknak, / Gazdagoknak / S befogó hatalmasoknak.” Ehhez képest sürgető a magyar megmaradás és a magyar értékidentitás kiteljesítése: „Van-e célja és nagy akarata, / Hoz-e valamit, ami övé, / Ami magyar, ami igaz maga?” „Most pedig jöjj, jó magyarság, / Nomádságnak szabad élte, / Nyugat ellen Nyugatot hozz / S csörtess új erőt a vérbe: / Sokáig nem tarthat ez a zavar.” S ez az eltorzítatlan keleti és nyugati értékminőségeket (szabadságot, egyenlőséget, testvériséget, „poétás” szellemiséget) egyeztető, új, vérátömlesztő nagy kísérlet volt és még inkább lehetett volna: 1956 harmadikutas, nemzeti demokratikus forradalma és szabadságharca. Vatai László tisztán vezette vissza Adyhoz a huszadik század legfénylőbb magyar dicsőségét: a „Jövendő fehérei” a „szörnyű, sátáni eszme ellen lázadtak a magyarság és az emberség nevében”; „a munkásság 1956-os magatartásában csodálatos szépen ragyogott fel az örök magyarság”.⁹ Ha viszont a „Templomot” (a magyar önazonosság és összetartozás, a lelki és morális nemzetegység szentségét) mégse építjük föl: „népét Hadúr is szétszórja”, s „fölolvaszt a világ kohója”.

Karakterológiai szempontból Barta János megkülönbözteti az agykéreg, a kortex tudatossága által irányított, illetve az úgynevezett szubkortikális személyiségtípust. A kortikális jellemformát elsősorban a normatív, fegyelmező, ellenőrző, kontrollvégző tulajdonságok határozzák meg, a szubkortikális pszichikai tartományokban viszont a legmélyebb archaikus, mágikus, mitikus imaginatív képzetek, primordiális ősvallási alapélmények, vitális őserzések, elementáris és fantáziagazdag „affektív hajtóerők”, a babonás, varázsos hangulatiság visszaérző elemei sűrűsödnek össze. „Adyban ennek a típusnak a jelentkezése merőben újszerű és forradalmi az addig évtizedeken át uralkodott közszellemhez viszonyítva: a kortexen orientálódó, morális-érzületi, normatív köztudatba berobban egy szubkortikális áradású, prelogikus, szenvedélyes és ösztönösen önkiélő egyéniség”¹⁰ – írja Barta János, s hogy nála „a cél: a szubkortikális, archaikus én formába öntése.”¹¹ Nemzetkarakterológiai szempontból pedig azt állítja Barta János, hogy a magyarság „már kialakulásakor két nagy tömbből állott össze: a kelet-baltinak is nevezett ugor ágból és a

⁹ VATAI: Az Isten szörnyetege, 343. – S ’56-ban például az egykori nagyváradi, „holnap”-os költő- és bajtárs Dutka Ákos (*Ember és magyar* című versében) azonnal a „Mit ér az ember, ha magyar?” sorskérdését demonstráló Adyt, a váteszt képviselve és visszhangozva lelkesült és lelkesített: „Ady kérdezte sorsa éjjelén: / Lehet-e az ember ember és magyar? / Felelték ti bátor, szent fiúk / Lássuk: A világ most velünk mit akar? / Vagyunk egy szálíg elszánt emberek, / Kiket tiporni tovább nem lehet. [...] S a barikádok hunyó szent sugarainál / Adynak kiáltuk szabadon ma már, / Mit az ég falára vérrel írtatok: / Emberek vagyunk, újra magyarok”.

¹⁰ BARTA: Évfordulók, 165–166.

¹¹ I. m., 168.

turániból. Mindezt nem faji mitológia gyanánt értem, hanem szaktudományi megjelölésként” – fogalmazza (a költőt nyilvánvalóan ehhez az utóbbi széles etnikai áramlathoz kapcsolva), s hogy „az etnikai gyökerek tükröztetésére különösen alkalmas a költészet, amelybe az egyéni és a csoport-jellem könnyen kivetítődhet”;¹² „ez a magyarság mélyéből hirtelenül felbukkant lángelme” – aki „az Ős-Kajánnal valahol Ó-Babilon idején találkozott” –

olyan ősi csoportélményeket, ősi sorsérzéseket, olyan régi közösségi sebeket és fájdalmakat aktualizál, amelyek az időben valahová az uralkodó nemzet-tudat és társadalmi tudat felszíne alá voltak szorítva. Ady a népe, a fajtája helyett vagy annak leglelkébe visszamerülve emlékezik és hordja magában a magyar múltat.¹³

S ha Ady extatikus-sámánisztikus jellemképletére akár még élettani, fiziológiai bizonyíték is rendelkezésünkre áll (a hat ujjal születés), a vele sok vonatkozásban rokon szellemiségű, sokban viszont eltérő habitusú Móriczról ezt nehezebben képelnénk; s mégis – tárgy, alkotó és alkotás bővérű eggyéolvadása, kiegyensúlyozott epikai méltósága mögött – Kodolányi János szenvedélytől fűtött különös révületet érzékel nála is:

Sámánszerű ember volt [...] kora hajnalon bezárkózva szobájába, vadul verte az írógépet, s közben hangosan beszélt, kiáltozott, kacagott és sírt. Úgy is képzeltem őt, mint aki bikává válva bikával viaskodik. Vagy lánggá válva, lánggal. Neki nem kellett bolondgombát ennie, hogy révületbe essék [...] az ő révülete, ihlete nem volt szándékosan fölidézett állapot, hanem megszállottság, teher, csapás, sors, elháríthatatlan roham.¹⁴

Benne a magyar nép „rendíthetetlen tárgyilagossága”, „félelmet nem ismerő realitásérzéke”, „következetessége”, „minden embert egyforma higgadsággal szemlélő demokráciája”, az erőszak előtt „lélekben meg nem hajló öntudatossága”, a hazugságok közepette is a „természeteshez való feltétlen ragaszkodása”, a revelációszerűen feltörő „magyar paraszti ősréteg” nyilatkozik meg.¹⁵ Szellemóriásaink ugyanis nemcsak nyelvi üzeneteikkel, hanem lényük és magatartásuk nyelven túli, transzcendentális értékminőségeivel is szüntelenül üzennek nekünk, és folyton-folyvást tágasabb eszmélkedésre hívnak, tanítanak minket.

Ady grandiózus műve tehát igazító és igazoló energiaforrásunk. Abban az értelemben is, ahogyan képkapcsoló nyelvi mágija velőtrázó ráébredésekre

¹² I. m., 163.

¹³ I. m., 165.169.

¹⁴ KODOLÁNYI: Visszapillantó tükör, 79–80.

¹⁵ KODOLÁNYI: Szív és pohár, 59.60.

vezethet. Csoóri Sándor egyik gyönyörű esszéje (*Születésnapra*)¹⁶ beszéli el a felfedező Teller Ede emlékezését, hogy őt az Ady-szimbolumok és képzettársítások érzelmi-szellemi magasfeszültsége, többletenergiája döbbsengette rá: „energiát nemcsak maghasadással lehet előállítani, hanem magfúzióval is!” S ez a transzformált Ady-szuggesztívó sugárzik későbbi korok (a népi költő Gellért Sándor kifejezésével: „Ady táltos-paripáján” szálló) lírájának sok-sok darabjából is. Áthallások, reminiscenciák, idézet-parafrazisok, allúziós hang-ütések utalnak rá mindmáig;

Néz, láttat s lát, üveges nagy szeme, / Benne ragyog jelen, múlt és jövő. / Dala ma is friss étellel tele, / Erővel és harsányan feltörő, / Ma is Igazság és ma is Zene [...] Nem halt meg, ó százszorta jobban él / A költő ma, mint testi életében. / Most telt meg értelemmel, most beszél / Igéje minden szívhez, mint teljében / Pompázó rózsza [...] Az él belőle már, ami örök [...] Halottan is égő fáklyánk maradj, / Új harcainkhoz új erőt te adj

– citálhatjuk bizvást napjainkban is érvényesen Szentimrei Jenő 1924-es *Ady-ódájából*.

Ady hagyománya, minden körülmény ellenére: élő örökségünk. Korszerűsége pedig nem más, mint örök időszerűsége.

Felhasznált irodalom

- ♦ ADY E.: *Publicisztikai írásai*, Budapest, Szépirodalmi Kiadó, 1987.
- ♦ BABITS M.: *Esszék, tanulmányok I–II.*, Budapest, Szépirodalmi Kiadó, 1978.
- ♦ BARTA J.: *Évfordulók*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1981.
- ♦ CSOÓRI S.: *Tizenhét kő a parton*, Budapest, Nap Kiadó, 2007.
- ♦ DSIDA J.: *Séta egy csodálatos szigeten*, Bukarest, Kriterion Kiadó, 1992.
- ♦ KODOLÁNYI J.: *Szív és pohár*, Budapest, Magvető Kiadó, 1977.
- ♦ KODOLÁNYI J.: *Visszapillantó tükör*, Budapest, Magvető Kiadó, 1968.
- ♦ KUNCZ A.: *Tanulmányok, kritikák*, Bukarest, Kriterion Kiadó, 1973.
- ♦ MAKKAJ S.: *Magyar fa sorsa*, Kolozsvár, Erdélyi Szépművéses Céh, 1927.
- ♦ NÉMETH L.: *Két nemzedék*, Budapest, Magvető Kiadó és Szépirodalmi Kiadó, 1970.
- ♦ VATAI L.: *Az Isten szörnyetege*, Washington, Occidental Press, 1977.

¹⁶ CSOÓRI: Tizenhét kő a parton, 242–244.

Hittapasztalat a reformátori teológiában

1. Helyzetértékelés

Ha végignézzük Kálvin teológiájának szakirodalmát, azzal találkozunk, hogy a kutatók nagy része a dogmákból vezeti le Kálvin hitmegélésről alkotott nézeteit.¹ Ebben az esetben a vizsgálati módszer egy adott tétel alapján kíván következtetéseket levonni a reformátorok egész teológiájára nézve. Céljuk, hogy Kálvin vagy Luther teológiai intenciójára az általa hangsúlyozott dogmatikai tételeken vagy exegetikai módszerein keresztül világítsanak rá. Egy pont után ez a módszer azért bizonyulhat elégtelennek, mert a sajátosan reformátori hitértelmezést nem lehet pusztán a reformátorok által dogmatikai értelemben vallott hittételekből lekövetkeztetni. Ennek oka az, hogy Kálvin és Luther nem térnek el az ógyház által kimunkált dogmáktól, sőt ezeket tekintik tantétel-értelmezésük alapjának.² Nem új tantételeket dolgoznak ki, hanem az ősi tradíció aktuális megélési lehetőségeit vizsgálják, és próbálják visszaterelni a személyes, mély hitmegélés útjára. Ugyanazzal a dogmatikai, illetve filozófiai halmazzal dolgoznak, mint elődeik, csak a hangsúlyokat helyezik át bizonyos esetekben, és mindig figyelnek a bibliai-teológiai megalapozottságra.³ Illetve ha figyelembe vesszük a dogmák természetét, azt láthatjuk, hogy azok a hívők közössége által megélt hittapasztalatokra adott teológiai reflexiók letisztult hittételekben való megfogalmazásai.⁴ A dogmában az egzisztenciális hittapasztalat tehát tételes hitigazsággá válik, melynek dinamizmusára csak a dogmát értelmező egyén vagy közösség konkrét hittapasztalatának megértése alapján juthatunk el.⁵ Ahhoz,

¹ Ezt a problémát szépen összefoglalja Wilhelm Niesel. Lásd: NIESEL: Kálvin teológiája, 9–14.

² Erre ő maga utal számtalanszor az *Institutio* ajánlásában. Lásd: Kálvin: *Institutio*. Kálvin János ajánlólevele, 13–30; Illetve: LIENHARD: Martin Luther, 963; NÉMETH: A Szentháromság-tan Kálvin teológiájában, 9–10.

³ Amint arra az *Institutio* 2016-ban megjelent fordításának utószavában is utal a fordító, Buzogány Dezső. Lásd: KÁLVIN: *Institutio* 2. kötet, 570–571.

⁴ KOCsis: Református dogmatika, 19; A dogma természetesen mindig a krisztusi kijelentés alapján megélt hiten nyugszik. Lásd: HERMS: Dogma, 135. Herms két szócikkében megkülönbözteti a dogmát és a doktrínát. A doktrína a hitnek az az igazsága, ami a kijelentés által válik nyilvánvalóvá. Lásd: HERMS: Doctrine II. Systematic Theology, 128. A dogma pedig a doktrínára történő teológiai reflexió. Lásd: HERMS: Dogma, 135.

⁵ TÖRÖK: Dogmatika, 49.

hogy megértsük a reformátorokat, először nem magára a dogmára kell tekintenünk, hanem az annak háttérében álló, mindennapi életben megélt hit sajátosságaira. Így Kálvin és Luther hittapasztalatáról alkotott nézeteit sem lehet értelmezni szimplán az általuk vallott dogmák alapján, mert azok nem a hogyan?, hanem a mit? kérdésre adnak választ. Maga Kálvin is ódzkodik attól, hogy hitkérdésekben csak szillogizmusokra hagyatkozzon.⁶ A módszert meg kell fordítani. Először Kálvin és Luther hitmegélését szükséges feltárni, hogy ezzel párhuzamosan rá tudjunk világítani az ebből fakadó dogmaértelmezésre. Mind Luther, mind pedig Kálvin esetében olyan helyen kell kezdeni a vizsgálódást, ami munkájukban a legjobban megmutathatja mindennapi hitmegélési gyakorlatukat. Először a hit és az ige összefüggéséről, majd az imádságról és az Istennel való egységről vallott nézeteiket kell megvizsgálni. Így feltárulhat az is, hogy hogyan kapcsolódnak ők lelkiségükben a késő középkori teológia néhány irányzatához, így például a *devotio moderná*hoz vagy a német misztikusokhoz.⁷

2. Luther, Kálvin és a középkor

Ha meg akarjuk érteni Luther és Kálvin hittapasztalat-értelmezését, nem kerülhetjük meg azokat a teológiatörténeti körülményeket, amelyek őket is meghatározták.

A *devotio moderna*⁸ mozgalma a reformátorokra is hatást gyakorolt. A mozgalom a reformáció szándékaival számtalan ponton megegyező célokat tűzött ki maga elé. Ilyen a laikus kegyesség hangsúlyozása, a gyermekek vallásos nevelése, az imádság és igehirdetés fontosságának képviselete, valamint az önismeret hangsúlyozása. Tagjaikat biztatták a rendszeres bibliaolvasásra.⁹ Elengedhetetlennek tartották a köznépek történő igehirdetést,

⁶ KÁLVIN: Institutio 3.20.1., 23. Természetesen ez nem dogmatikai szabadosságot jelent. Ha figyelembe vesszük Török érvelését, akkor ez a módszer könnyen dogmatizmusba csaphat át. Lásd: TÖRÖK: Dogmatika, 49.

⁷ Egyetértek Göröl Tibor megállapításával miszerint a misztika nem egy teológiai irányzatot, hanem Jézus Krisztus misztériumának benső megélési módját jelenti. A misztika mint fogalom újkori találmány, eredetileg csak misztikusokról beszélhetünk. Lásd: GÖRÖL: A keresztény misztika néhány problémája, 488.

⁸ A *devotio moderna* (új kegyesség) a 14. században elindult kegyességi mozgalom. Ezzel a névvel Henricus Pomerius illette először 1420-ban. Alapítója Gerard Groote (1340–1384). A mozgalom olyan laikusokat tömörített, akik a kegyesség mintegy harmadik útját keresték a szerzetesi és a világi hitmegélés között. Erre külön közösségeket hoztak létre. Ilyen volt például a Közös Élet Testvérei és a Windesheim-i Gyülekezet. Lásd: BURGER: *Devotio moderna*, 16; LIERE: Groote, Gerhard, 200–202.

⁹ FOLKERTS: *Approaching Lay Readership*, 38.

a meditációt (ezen konkrétan igemeditációt értettek), valamint a *contemplatiót* és az egyén kegyességi hitmegélését.¹⁰ Ebben főleg a Krisztus életéről és szenvedéséről, az utolsó ítéletről és a megváltásról való elmélkedésnek volt központi szerepe. Etikai konzekvenciájaként pedig a felebarát szeretete, illetve az erények gyakorlása jelent meg.¹¹ Teológiájukról általánosságban elmondható a krisztocentrikusság.¹² Törekedtek az egyszerűsége, a szeretetszolgálat gyakorlására.¹³ A mindennapi munkát összekötötték az ember lelki fejlődésével, és elengedhetetlennek tartották hozzá. Emellett elítéltek minden olyan tevékenységet, mely ezt a fejlődést nem segítette.¹⁴ A mozgalom elvi alapjául Henry Suso, Clairvaux-i Bernát, Eckhart mester és Jan Van Ruysbroeck misztikája szolgált.¹⁵ Céljuk az volt, hogy Isten kegyelmét és szeretetét a hétköznapi élet keretein belül értelmezzék és éljék meg. Ezt a gondolatot később Luther is megfogalmazza *Így imádkozzál* című írásában: „[...] a hívő ember munkája közben is féli és tiszteli Istent [...]”.¹⁶ Kálvin két irányból is kapcsolatba kerülhetett a devotio moderna mozgalommal. A Collège de la Marche-ban végzett tanulmányai alatt találkozott Mathurin Cordier-val, aki ennek a kegyességi irányzatnak a követője volt.¹⁷ Illetve később tanult a Collège Montaigu-n, amelyet néhány évtizeddel azelőtt a devotio moderna szellemisége alapján szerveztek át. Az igazsághoz hozzátartozik, hogy erre az időre ez az intézmény már inkább a skolasztikus tanítási módszerekre állt át.¹⁸ Természetesen az sem hagyható figyelmen kívül, hogy jelentős különbségek is vannak a devotio moderna és a reformáció között. Így például a világtól való elfordulás (*contemptus mundi*), melyet a reformáció soha nem tett magáévá.¹⁹ Az viszont figyelemre méltó, hogy a késő középkori monasztikus és laikus reformmozgalmakat jelentős mértékben meghatározta a devotio moderna személyes kegyességre és hitmegélésre való törekvése.²⁰ Ezzel szellemi értelemben a reformáció előfutárának tekinthető.

¹⁰ CHRISTENSEN: *Mysticism*; LAUWERS: *Devotio moderna*, 436; BURGER: *Devotio moderna*, 16.

¹¹ KELLEY: *Devotio moderna*; OZMENT: *The Age of Reform*, 79.

¹² BURGER: *Devotio moderna*, 16.

¹³ WOOD: *Kempis*, 458.

¹⁴ KELLEY: *Devotio moderna*.

¹⁵ PETRY: *Late Medieval Mysticism*, 250; LAUWERS: *Devotio moderna*, 436.437; CHRISTENSEN: *Mysticism*; KÖPF: *Bernard of Clairvaux*, 704; BURGER: *Devotio moderna*, 16.

¹⁶ LUTHER: *Így imádkozzál*, 657.

¹⁷ SPIJKER: *Kálvin élete és teológiája*, 20; Kálvin később Genfben is elhívja Cordier-t, hogy szervezze meg ott az oktatást. Egy 1550-ben keletkezett írásában háláját fejezi ki felé, és Isten különös kegyelmének tartja, hogy gyermekkorában mentorálta. Lásd: SPIJKER: *Kálvin élete és teológiája*, 20; POTTER–GRENGRASS: *John Calvin*, 4.

¹⁸ SPIJKER: *Kálvin élete és teológiája*, 20.

¹⁹ OZMENT: *The Age of Reform*, 97.

²⁰ NICOL: *Meditatio / Contemplatio. II. Christianity*, 206.

A devotio moderna mellett meg kell említenünk a késő középkori misztikusok lehetséges hatását a reformátorokra. Ami alapot adhat az ez irányú gondolkodáshoz, az az a tény, hogy a középkori skolasztika egyre inkább elvált a patrisztikus kor hitértelmezésétől, amiben még integránsan jelent meg a logika és a benső megélés alapján történő írásértelmezés.²¹ A reformátorok többek között ezekhez a gyökerekhez kívánnak visszanyúlni.²² Ők is, akár csak a középkori misztikusok, lehetségesnek tartották Isten közvetítői nélküli közvetlen, személyes megismerését, illetve kevésbé vélték fontosnak az egyháznak mint üdvösségközvetítő intézménynek a szerepét.²³

A misztikusokkal való kapcsolat Luther esetében egyértelműen kimutatható. Egy 1518-ban keletkezett írásában méltatja a *Német Teológia* című, ismeretlen szerzőtől származó misztikus művet.²⁴ Luther szerzetesi mivoltából fakadóan, rendszeresen átment az *oratio, meditatio, tentatio* hármas útján, valamint gyakorolta a *lectio, oratio, meditatio* igeolvasási és imádkozási módot.²⁵ Kálvin esetében már nem ilyen nyilvánvaló a helyzet. Az *unio mystica* és az imádság értelmezése kapcsán azonban nem zárható ki, hogy őt is érték misztikus hatások, és teológiájának bensőséges mivolta mindenképpen arra enged következtetni, hogy hitmegélésének voltak olyan sajátosságai, melyek a misztikusokéra jellemzőek. Azt láthatjuk, hogy Kálvin az ige megértéséhez fontosnak tartotta mind a kognitív, mind pedig a szenzitív képességek igénybe vételét.

Amit például Kálvin a megismerés folyamatáról tanít mint Isten és önmagunk megismerése,²⁶ az markánsan megjelenik Clairvaux-i Bernát énekek énekéhez írt 37. sermójában. Sőt, Kálvin és Bernát is összeköti az ismeretet az alázatossággal, illetve mindketten hangsúlyozzák, hogy semmilyen ismeret nem ér semmit Isten megismerése nélkül.²⁷ Kálvin lehetségesnek, illetve alapvetőnek, tartja Isten és ember titokzatos egyesülését: egy olyan eggyé lételt,

²¹ LONGCHAMP: *Mysticism*, 1082.

²² Lásd pl. Kálvin számtalan hivatkozását Ágostonra.

²³ HERON: Calvin, John, 244; LACOSTE–LOSSKY: *Faith. B. Historical and Systematic Theology*, 556; KÁLVIN: *Institutio* 1.3.1. 37.

²⁴ LUTHER: *Német Teológia*, 93. Luther Johannes Taulernek tulajdonítja ezt a könyvet, aki a késő középkor egyik legmeghatározóbb misztikusa. Lásd: LONGCHAMP: *Mysticism*, 1082; OZMENT: *The Age of Reform*, 239. Ozment megállapítja, hogy Luther későbbi teológiai munkássága során a misztika alapkoncepcióját, azaz a lélek szeretetben való egyesülését, a hittel cseréli fel.

²⁵ HENDRIX: Martin Luther, reformer, 6; WALLMANN: *Prayer. 2. Reformtaion and modern period*, 296.

²⁶ KÁLVIN: *Institutio* 1.1.1. 33.

²⁷ Lásd: BERNARD: *Sermon* 37; „De Isten és önmagunk megismerése alapvető és meg kell, hogy előzzene minden mást, mert ahogy már tanítottam nektek, ezek elengedhetetlenek az üdvösséghez.” (Ford. szerz.) PETRY: *Late Medieval Mysticism*, 51; Ezt Ágoston nyomán Eckhart mester is hangsúlyozza. Lásd: BÁNYAI (ford.): *Eckhart Mester*, 101–102.

amelyet az Írás és Kálvin is a házasság analógiájával ír le.²⁸ Az *unio mystica* alapja a hit, mely elválaszthatatlan az igétől.²⁹ Az ige olyan tükör, „amelyben a hit Istent szemlélheti”.³⁰ Ez az imádságban történik meg.³¹ A hit, ige, imádság hármasa által jut el az ember az *unio mystica* állapotába, mely az úrvacsorában válik konkréttá.³² Luther teológiájában is jelentős Krisztus és a lélek hit általi egyesülése, és ezt ő is a vőlegény–menyasszony képével szemlélteti.³³ Teljesen átveszi Eckhart mester Krisztus és az ember között fennálló csereviszonyának gondolatmenetét.³⁴ Hivatkozik erre Kálvin is.³⁵ Bernát szintén az ige összefüggésében nevezi házasságnak Isten és ember kapcsolatát. Ez a lényege az *unio mysticának*.³⁶ Mindhárom teológus kapcsán elmondható, hogy a házasság képének használatával az Isten és ember viszonyának intim, illetve egzisztenciális jellegét kívánják érzékeltetni. A házasság itt nem pusztán az együttélés jogi kereteként jelenik meg, hanem úgy, mint életközösség, amelyben közvetlenül megoszthatóvá válik egymással az emberi és az isteni egzisztencia.

Közös pont továbbá a középkori spekulatív, illetve monasztikus irányzatokkal az önmegtagadás gondolata. „Mert aki megtanulta Istent látni minden cselekedetében, elfordul minden hiábavaló gondolattól. Ez a magunk megtagadása, amelyet első lépésként tanítványainak olyan gondosan parancsol meg Krisztus” – így Kálvin.³⁷ Ugyanez a gondolat jelenik meg Jan van Ruysbroeck flamand misztikus teológiájában:

Ezután következik a negyedik, egyben legutolsó patak az alázatos életben: saját akaratunk és minden önösség megtagadása. Ez a patak a megadóan viselt szenvedésből ered: mikor az alázatos ember megérintetik belülről, eleméztetik, és Isten lelkébe ragadtatik, akkor tagadja meg saját akaratát s adja magát önként Istennek.³⁸

Eckhart mester így ír: „Ezért mondom: forduljon el az ember önmagától és minden teremtet dologtól. Amennyire végrehajtod ezt, annyira válsz eggyé és boldoggá a lélek szikrácskájában, amelyet nem érint se tér, sem idő.”³⁹

A házasság és az önmegtagadás mellett nagy hangsúlyt kap a lélek Istenhez emelése. A *contemplatio* egyik leglényegesebb mozzanata az, amikor Isten magához emeli az erre alkalmatlan embert.⁴⁰ Ezt a középkorban sok teológus képviseli markánsan. Így Bernát, Bonaventura, Eckhart, illetve még korábban Nagy György pápa.⁴¹ Ugyanígy megjelenik ez Kálvin teológiájában is, aki az

³⁷ KÁLVIN: Institutio 3.7.2. 522.

³⁸ RUUSBROEC: A Lelki szerelem grádicsának hét foka, 207.

³⁹ BÁNYAI (ford.): Eckhart Mester, 302.

⁴⁰ PETRY: Late Medieval Mysticism, 39.

⁴¹ PETRY: Late Medieval Mysticism, 39.51; BONAVENTURE: The Journey of The Mind to God, 134; ECKHART: Sermon Twenty-Six, 169.

isteni ígéretek hitben történő megértéséhez elengedhetetlennek tartja. Olyan önmeghaladásról beszél, mely kívül esik az ember szellemi vagy testi érzékelésének határain. Számára csak a Szentlélek által benne megvilágosított ígén keresztül válik realitássá.⁴² Kálvin azonban, a középkori misztikusokkal ellentétben, ennek a kapcsolatnak a gyökerét nem a szeretetben, hanem a hitben látja, aminek a szeretet is a következménye. Az ő érvelésében az emberi viszonzó szeretet reakció az Isten szeretetére, melyet csak a hitben lehet felismerni.

Kálvin és Luther számára – akárcsak a misztikusok számára is – fontos a mély Isten-tapasztalat, ami nem összeegyeztethető a skolasztikusok – Kálvin szerint – „egyszerű” hitfogalmával.⁴³ A végcél mindkét esetben ugyanaz. Az Isten tiszta, személyes, illetve bensőséges megismerése, a Vele való egyesülés. A különbség az, hogy Kálvin ezt a fajta Isten-tapasztalatot belehelyezi a klaszikus keresztyén biblia- és dogmaértelmezésbe. Hangsúlyozza Isten megismerésének pneumatikus előfeltételét, amivel megóvjá a hittapasztalatot a spekulációtól.⁴⁴ Az Isten ilyen megismerése nála soha nem egyfajta monasztikus aszkézisbe torkollik, hanem minden hívő számára elérhető egzisztenciális istenkapcsolatba.

3. Hit és ige összefüggése

Luther számára döntően a személyes hittapasztalat volt fontos.⁴⁵ A hitet úgy fogja fel, mint ami személyesen képessé teszi az embert arra, hogy Isten a közelébe léphessen.⁴⁶ Amit a misztika tiszta szeretetnek hív,⁴⁷ azt Luther a hit alapján vezeti le. A hit az, ami miatt az ember megismerheti Istent, és találkozhat vele. Jelentős különbség a misztikához képest, hogy Luther konkrétizálja az Istennel való találkozás okát. Látszólag le is szűkíti annak kereteit. Az

⁴² KÁLVIN: *Institutio* 3.2.41., 446.

⁴³ KÁLVIN: *Institutio* 3.2.2., 412. „Vagyis ez a rossz is, mint annyi számtalan más, a skolasztikusoktól származik, akik sűrű leplet szőttek Krisztus köré, pedig ha nem egyenesen reá tekintünk, mindegyre útvesztőben fogunk bolyongani. Nem elég, hogy zűrzavaros meghatározásukkal teljesen lerombolják és csaknem megsemmisítik a hit erejét, még koholmányt is gyártanak, amit *egyszerű hitnek* neveznek.”

⁴⁴ NIESEL: Kálvin teológiája, 123; Természetesen nem Kálvin az első, aki ezt hangsúlyozza. Cassianus teológiájában szintén lényegi szerepe van a Szentléleknek. Lásd: PETRY: *Late Medieval Mysticism*, 32.

⁴⁵ Itt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a személyes hit nem a közösségtől való elfordulást jelenti.

⁴⁶ LUTHER: *Értekezés a keresztyén ember szabadságáról*, 345.

⁴⁷ A tiszta szeretetre való ilyen hivatkozás Clairvaux-i Bernátnál jelenik meg markánsan. Lásd: PETRY: *Late Medieval Mysticism*, 47–78. Megtalálható még Ruysbroeck misztikájában. Lásd: RUYSBROECK: *The sparkling stone*, 318.

Isten találkozása az emberrel a hitben, Krisztus igéjének alapján történik. Következménye pedig, többek között, az ember szabadsága.⁴⁸ Illetve ami a téma szempontjából még fontosabb, az az emberi lélek megérintése Krisztus által.

Ha ugyanis Krisztus érintésre gyógyított, akkor ez a finom lelki érintés, sőt Isten igéjének ez a felszívása mennyivel inkább közli a lélekkel mindazt, ami az igéé! Ilyen módon tehát Isten a lelket egyedül hit által, cselekedetek nélkül, igéjével igazítja meg, szenteli meg, teszi igazzá, békélteti meg, szabadítja meg, és tölti meg minden jóval. És így igazán Isten fiává teszi...⁴⁹

Ugyanebben a művében arról is ír, hogy a lélek hit által egyesül Krisztussal, és minden dolga teljesen közös lesz Vele.⁵⁰ Ez a fentebb említett csereviszony. Kálvin a hitet és az ismeretet szintén összefüggésként látja. Ismereten azonban nemcsak kognitív tudást ért, hanem, hasonlóan a misztikusokhoz, olyan megismerést, mely magától Istentől származik. Ebben az ismeretben van a hit lényege.⁵¹ Alapja, akárcsak Luthernél, az ige. A hit és az ige olyan szorosan összefügg, hogy egymás nélkül értelmezhetetlenek. Ha fennáll ez az összefüggés, akkor viszont a hit az igén keresztül szemlélheti (*intueatur*) az Istent.⁵² Itt az Isten-tapasztatlat lehetősége konkrét meghatározásra kerül. A hit és az ige adja meg azt a keretet, amelyen belül értelmezhető az Istennel való találkozás.⁵³ Ebben az ember értelmi és érzelmi meghatározottságai együtt jelennek meg.

Kálvin értelmezése szerint az ige nem elsősorban a rögzített Szentírás szavait jelenti, hanem magát az isteni cselekedetet.⁵⁴ Az ige Isten közvetlen szava

⁴⁸ LUTHER: A keresztyén ember szabadsága, 347.

⁴⁹ I. m., 351.

⁵⁰ I. m., 353.

⁵¹ KÁLVIN: Institutio 3.2.2., 412. Kálvin úgy értelmezi az értelmet, mint amibe az ember érzelmei is beletartoznak. Lásd: Kálvin: Institutio 1.5.7., 146. „Így az érzést (*sensus*) is belefoglaljuk az értelembé (*intellectus*), melyet mások elválasztanak tőle, mondván, hogy az érzés a gyönyört hajszolja, az intellektus pedig a jót követi.”

⁵² Az *intueor* szóból származó *intuitio* a következőket jelenti a filozófiában: „Olyan nem következtetésen alapuló ismerete vagy megragadása egy tételnek, fogalomnak vagy létezőnek, ami nem megfigyelésen, elgondoláson vagy önvizsgálaton alapul, továbbá az a képesség, ami alapján ilyen megismerés lehetséges ... egyeseknek lehet intuitív bizonyossága Istentről vagy más létezőről. Egyes misztikusok úgy tartják, hogy lehetséges Istennek az intuitív, vagy közvetlen megragadása.” Lásd: RUSSEL: Intuition, 442. (Ford. szerz.) Aquinói Tamás teológiájában az *intuitio* beágyazódott a *contemplatio* folyamatába, benne az „értelemlennek és a tárgynak a gondolkodástól független összekapcsolódása érhető tetten”. Lásd: VERES: „Ha gondolkodni kezdek, akkor nem tudom megcsinálni a lírát”, 4. Az előadás kötetben is megjelent. Fellelhetőségét az irodalomjegyzékben jelzem.

⁵³ KÁLVIN: Institutio 3.2.6., 415.

⁵⁴ KÁLVIN: Institutio 1.6.3., 57. Itt szintén említi, hogy az ember csak az igén keresztül szemlélheti Istent. A Szentírás és a Szentlélek munkája elválaszthatatlanul összefüggenek egy-

az emberhez és tette vele, mely kételkedés nélkülivé teszi a hitet.⁵⁵ A Szentírás az az eszköz, mely mederben tartja az emberi elmét, hogy ne veszítse el fókuszpontjából a cselekvő Istent.⁵⁶ Az igeen keresztüli szemlélődés tehát nem jelent mást, mint Isten aktuális cselekedetének (igéjének) megtapasztalását, mely elvezeti az embert megbékélt és megváltott voltának felismerésére.⁵⁷ A cselekvő ige pedig maga Jézus Krisztus, az írott szöveg mögötti valóság.⁵⁸ A középkori misztikusok is hasonló álláspontot képviselnek. Clairvaux-i Bernát azt mondja, hogy a hívő emberi lélek akkor képes megérteni Istent, ha az ige „meglátogatja” őt.⁵⁹ Máshol azt írja, hogy a lélek az igét keresi, ami már előzetesen megragadta őt.⁶⁰ Bonaventura Krisztusra mint a testté lett igére hivatkozik, aki Isten ereje és bölcsessége, tele kegyelemmel és igazsággal. Csak ő képes teljesen birtokolni az emberi lelket.⁶¹ Eckhart szerint az istenkapcsolat tetőpontja az, amikor a Szentlélek az Atya akaratából megvilágosítja az igét az ember lelkében.⁶² Ruysbroeck szerint Jézus Krisztus örök igéje szítja fel a lélekben a szeretet tüzt, aminek következményeként rádöbben saját jelentéktelenségére és Jézus Krisztus érte történő munkájára.⁶³ Cusai Miklós szerint hit által képes az értelem közel kerülni az igéhez, ami a szeretettel kiegészülve nem keres már semmi külső dolgot, csak az ige Istent.⁶⁴

A középkori misztikára jellemző *contemplatio*ban (amit az ember gyakorol, az kontemplatív imádság, ahová megérkezhet, az a *contemplatio*) nagy jelentősége van a passzivitásnak.⁶⁵ Luther is innen közelíti meg a kérdést. Nála is az igét megvilágosító szerepe van a hitnek, hogy együtt uralkodjanak a lélekben, amely velük egyesült. Az ige ilyen befogadásának a következménye a megigazulás, megszabadítás, megszentelődés és a megbékélés. Az ige befogadása sem csak kognitív ismeretekből származó következtetés levonást, hanem konkrét találkozást jelent Istennel.⁶⁶ Ebben az ember az Isten aktuális személyesen vele történő cselekvésével szembesül. Mind a négy esetben

mással. Nem arról van szó, hogy Kálvin a Szentírást másodrendűnek tekintené a Lélek aktuális munkájához képest, hanem arról, hogy a Lélek aktuális munkája a Szentírás igéinek fényében válik nyilvánvalóvá. Lásd: KÁLVIN: *Institutio* 1.9.3., 73.

⁵⁵ KÁLVIN: *Institutio* 1.6.2., 56.

⁵⁶ KÁLVIN: *Institutio* 1.6.3., 56.

⁵⁷ KÁLVIN: *Institutio* 1.6.1., 55.

⁵⁸ NIESEL: Kálvin teológiája, 26.

⁵⁹ BERNARD: *That the Soul, seeking God*, 76.

⁶⁰ I. m., 75. Itt Isten megelőző kegyelméről van szó!

⁶¹ BONAVENTURE: *The Journey of the Mind to God*, 135.

⁶² ECKHART: *A Sermon on the Complentative and the Active life*, 196–197.

⁶³ RUYSBROECK: *The Sparkling Stone*, 297.

⁶⁴ CUSA: *The Vision of God*, 381.

⁶⁵ PUSKELY: *Szemlélődés*, 646.

⁶⁶ LUTHER: *A keresztény ember szabadsága*, 350–351.

egyfajta aktualitásról van tehát szó. Azaz az ige nem mint egy statikus ismeretanyag áll az ember rendelkezésére, amiből pusztán logikai alapon következtetéseket vonhat le, hanem úgy, mint ami rá nézve konkrét, aktuális Isten-tapasztatatot hordoz. Ebben a konkrétságban rendeződik Isten és az ember viszonya. Így valóban nincs szükség az Isten és az ember között közvetítőre, mert a találkozás az ige dinamikájában történik meg. Ha olvassuk a középkori misztikusok írásait, még ha nem is beszélnek konkrétan az ígéről, akkor is nyilvánvaló, hogy szemlélődésük a Szentírásra alapszik, illetve a Szentírásból eléjük táruló igék azok, melyek számukra az aktuális helyzetben élővé válnak. Így tudják beazonosítani azt, hogy találkozásuk konkrétan a Szentháromság Istennel történt, és az Ő munkájában részesedtek.⁶⁷ A reformátorok ezen tapasztalatai jóval letisztultabbak. Ennek oka, hogy kevésbé írnak spekulatívan, töreksenek a Szentírás egyszerűségének fenntartására, illetve végkövetkeztetések célja nemcsak egy személyes hitélmény leírása, hanem doktrinális tanítás megfogalmazása.

4. Az imádság mint a hitmegélés alapja

Kálvin csak teológiája egy pontjáig alkalmazza a logika eszközeit tanításának kifejtésére. Ami ezen túl van, azt titoknak nevezi.⁶⁸ Ez nem jelenti azt, hogy ne beszélne ezekről, de sokkal személyesebb síkra megy át. Ezen a síkon, akárcsak a hittel összefüggésben, úgy az imádságban is megjelenik az Isten szemlélésének (*intueor*) gondolata.⁶⁹ A szemlélés az imádság esetében az Istennel való közvetlen kapcsolatot jelenti, olyan emberi létállapotot, melyben az Isten a lehető legintimebb módon válik megtapasztalhatóvá.⁷⁰ Nem lehet véletlen, hogy a hittel kapcsolatban is használja ezt a kifejezést, mégpedig az igével összekötve.⁷¹ Úgy tekint tehát a tantételekre, mint amelyeknek az ígén keresztül az imádságban közvetlenül szemlélt Isten jelenlétében van létjogosultságuk és valós következményük. Konkrét valóságukat nem a logika, hanem a közvetlen hittapasztatlat adja meg, a hívőt egzisztenciálisan érintő

⁶⁷ Lásd ehhez pl.: PETRY: Late Medieval Mysticism című könyvét.

⁶⁸ Így pl. A Szentlélek munkájával és az imádsággal kapcsolatban is. Lásd: Kálvin: Institutio 3.1.1., 407; uő: Institutio 3.20.1., 23; Kálvin nem utasítja el a logika teológiában történő felhasználását csak szemben a középkori skolasztikával felismeri annak határait. A kijelentés bizonyos szintjén túl az emberi eszközök alkalmatlanná válnak annak megértésére. Lásd: HELM: John Calvin's Ideas, 391.

⁶⁹ KÁLVIN: Institutio 3.20.4., 26; uő: Institutio 3.2.6., 415. Az *intueor* lehetséges értelmezését fentebb kifejtettem.

⁷⁰ KÁLVIN: Institutio 3.20.4., 26.

⁷¹ KÁLVIN: Institutio 3.2.6., 415; Az ige és a hit ilyenfajta összefüggése a 15. századi teológus, Cusai Miklós teológiájában is fellelhető. Lásd: CUSA: The vision of God, 381.

jellegük nem írható le szillogizmusokkal.⁷² A hitben az imádságon keresztül az Isten személyesen, a lehető legbensőségesebb módon teszi saját magát elérhetővé az ember számára. Csak ebben az állapotban válik nyilvánvalóvá, hogy Krisztus mit tett érte, és az is, hogy ennek milyen következményei vannak. A lábjegyzetben definiált filozófiai fogalmat teológiára átültetve azt látjuk, hogy Kálvin az ige szemlélődésén olyan passzív emberi magatartást ért, melyben az Isten közvetlenül nyilatkoztatja ki magát az embernek. A hit és az ige egysége az emberben tehát maga a hittapasztalat, amely az imádságban válik nyilvánvalóvá.

A szemlélődés fogalma és gyakorlata nem ismeretlen a teológiatörténeti hagyományban. Elég csak a szemlélődő szerzetesrendekre gondolni. Azonban szembeötlő különbség, hogy a szemlélődés kifejezésére Kálvin a fent említett *intueor* igét, és nem a *contemplatió*t használja. Ennek legkézenfekvőbb oka az lehet, hogy Kálvin elutasítja a *vita contemplatívát*, mert az bizonyos felsőbbrendű hitszemlélethez vezet a laikusokkal szemben. Illetve nem ért egyet a korabeli szemlélődő szerzetesek erkölcsi életével és követésértelmezésével.⁷³ Ebből adódóan ő maga nem használhatja a szemlélődő szerzetesrendek egyik kulcsfogalmát, mert akkor összemoshatóvá válna velük. Magát a szerzetességet azonban nem utasítja el markánsan.⁷⁴ A szemlélődő és aktív élet közötti feszültség, ami voltaképpen Kálvin problémája is, már a késő középkori misztikában is megjelenik. Eckhart mester, ellentétben számos elődjével, lehetetlennek tartja a kettő elválasztását, és nem rendeli a szemlélődést a cselekvés felé, hanem a kettőt egymásból következőnek tartja.⁷⁵ Clairvaux-i Bernát szerint a szemlélődésnek csak akkor van gyümölcse, ha aktív keressztyén élethez vezet.⁷⁶

Gyakran előfordul óegyházi és középkori misztikusok esetében is, hogy explicite nem használják a *contemplatio* fogalmát, de annak tartalmáról és lényegéről részletesen beszélnek. Illetve leírják annak célját, a Krisztussal való titokzatos egyesülést.⁷⁷ Ha Kálvin hitmegélésére tekintünk, nagyon hason-

⁷² KÁLVIN: Institutio 3.20.1. 23.

⁷³ KÁLVIN: Institutio 4.13.10, 344.

⁷⁴ Az Augustinus korabeli szerzetességre például pozitív példaként hivatkozik. Lásd: KÁLVIN: Institutio. Kálvin szerzetesekkel szembeni kritikája nem új keletű. Ugyanezt a problémát boncolgatja Ruysbroeck is. Lásd: RUYSBOECK: A lelki szerelem grádicsának hét foka, 224; Ugyanígy Bernát is kritikával illeti a szerzeteseket, ha szükséges. Lásd: BERNARD: Letter CIII.

⁷⁵ Lásd: HAAS: Felemelkedés, alászállás, áttörés, 157–182.

⁷⁶ PETRY: Late Medieval Mysticism, 53; Ugyanez jellemző Ruysbroeck felfogására is. Lásd: FISHER: Ruysbroek, 429.

⁷⁷ Cassiai János a contemplatio alatt az oratio iugis-t, azaz a szüntelen imádkozást érti. Lásd: PETRY: Late Medieval Mysticism, 33; Benedek sem beszél konkrétan a contemplatorról, de annak módszerét átveszi. Lásd: i. m., 37.

ló álláspontokat találunk néhány középkori misztikussal. Clairvaux-i Bernát, akit a középkori keresztény misztika egyik vezéregyéniségének tekinthetünk,⁷⁸ illetve akire Kálvin számtalanszor hivatkozik az *Institutió*ban,⁷⁹ az Isten bölcsességének tiszta szemlélésére is használja az *intueor* igét.⁸⁰ Ezen a ponton különbséget kell tennünk a szemlélődő ima és a szemlélődés között. A szemlélődő ima az, amit az ember mint gyakorlatot végezhet, de ez nem garantálja a szemlélődés állapotát, mert az Isten adománya, ajándék.⁸¹

Kálvin szerint a hit konkrét megélése történik meg az imádságban, mert nyilvánvalóvá teszi Isten és ember közvetlen kapcsolatát. Az ember számára így lesz megélhető az Isten közelsége.⁸² A hit nem az imádságból ered, de abban van lényegének a megtapasztalási lehetősége, mert Isten és ember kapcsolatát szemtől szembenivé teszi.⁸³ A hit kincse az imádsággal válik elérhetővé: „Bizony, az imádsággal ássuk ki azt a kincset, amelyre az Úr evangéliuma rámutatott, hitünk pedig meglátott.”⁸⁴ Természetesen ebben a kérdésben is fenntartja Isten szuverenitását, és az imádságról nem mint az ember érdeméről, hanem mint az Isten ajándékáról beszél. De olyan ajándék ez, melyet Ő legfőképpen az emberért rendelt. Az imádság célja az ember szempontjából nem az Isten gondviselésének befolyásolása, hanem az Isten keresése, szeretete és tisztelete. Összefüggésben van a gondviseléssel, de olyan módon, hogy az eleve létező isteni akarat felismerésében segít, sőt elengedhetetlen ehhez.⁸⁵ Fókuszában az az ember áll, aki teljes lényével nyitott az isteni többlet előtt. Csak azt az imádságot tartja legitimnek, ami az ígéhez van szabva: „az ígére épülő hit a helyes imádság anyja”.⁸⁶ Cusai Miklós szerint az ige, az imádság és a hit elválaszthatatlan kapcsolatban állnak. Imádságban közeledik az ember Istenhez, részesül az ígében, ami növeli a hitet az által, hogy Isten világosságát mutatja fel.⁸⁷

Luther megkülönbözteti a testi és a lelki imádságot. A lelki imádság a valódi ima, mely Isten gyermekévé tesz. Ez nem igényel sok beszédet, hanem bár Luther maga nem nevezi így, egyfajta meditációvá alakul, amiben a Szentlélek

⁷⁸ GILSON: *History of Christian Philosophy*, 164.

⁷⁹ Lásd: KÁLVIN: *Institutio* 3.20.1. 23.

⁸⁰ Lásd: BERNARD: *Sermon* 41.

⁸¹ PUSKELY: *Szemlélődés*, 646.

⁸² KÁLVIN: *Institutio* 3.20.2., 24.

⁸³ KÁLVIN: *Institutio* 3.20.1., 24.

⁸⁴ KÁLVIN: *Institutio* 3.20.2., 24.

⁸⁵ KÁLVIN: *Institutio* 3.20.3., 25; Bernát a szemlélődésre ugyancsak ajándékként tekint. Lásd: PETRY: *Late Medieval Mysticism*, 48.

⁸⁶ KÁLVIN: *Institutio* 3.20.26., 52.

⁸⁷ CUSA: *The vision of God*, 381.

prédikál az ember szívében.⁸⁸ Kálvin egy kicsit más szerepet tulajdonít neki az imában. A Szentlélek az imádság tanítómestere, aki nem nekünk prédikál, hanem minket vezet el a helyes szavak kimondására.⁸⁹ A két vélemény ott ér össze, hogy mindketten az emberben végbemenő isteni tettről beszélnek.⁹⁰ Kálvin egyetlen emberi kritériumot határoz meg benne, a bűnbánatot.⁹¹ A misztikusok és a reformátorok is elsősorban Isten különös megnyilvánulási terének és idejének tartják az imádságot, aminek része az ember kommunikációja Felé, de nem a lényege. Luther, bár nem tartja teljesen elvetendőnek, azt mondja az ilyen emberközpontú imádkozásról, hogy az könnyen csaphat az ember öndicsőítésébe.⁹² Az imádság tehát elsősorban az Isten által meghatározott történés, ami által a hitben nyert ajándékok megtapasztalhatóvá válnak. Közvetlen viszonyt teremt Isten és az ember között.

Kálvin szerint az imádság nem valamilyen elvont, meghatározhatatlan rítus, hanem konkrét gyakorlata és szabályszerűségei vannak. A következőképpen határozza meg az imádság szabályait: az első a lélek és elme felkészítése, melynek következtében az elme önmaga fölé emelkedik. A szemlélődés egyik alaptétele is ez.⁹³ Ez az állapot úgy érhető el, ha az ember elengedi minden testi gondját és gondolatát.⁹⁴ Ezt a nézetet vallja Richard Rolle.⁹⁵ A második szabály a bűnfelismerés, illetve bűnbánat és az ehhez kapcsolódó mély könyörgés.⁹⁶ A harmadik az önmegtagadás és minden dicsőség Istennek tulajdo-

⁸⁸ LUTHER: A Miatyánk német magyarázata, 100; uő: Így imádkozzál!, 662.

⁸⁹ KÁLVIN: Institutio 3.20.5., 28.

⁹⁰ Kálvin is fontosnak tartja a csendes imádságot. Lásd: KÁLVIN: Institutio 3.20.31., 58; uő: Institutio 3.20.33., 60.

⁹¹ KÁLVIN: Institutio 3.20.6., 30.

⁹² LUTHER: A Miatyánk német magyarázata, 100.

⁹³ Lásd pl.: RUUSBROEC: A Lelki menyegző, 105. „Mikor az ember méltóképpen emlékezik meg erről s így veszi ezt fontolóra magában, akkor minden módon találkoznia kell Krisztussal, ahogy Krisztus jön felé. Fel kell emelkednie, hogy szívvel, vágyakozással, érezhető szeretettel, minden képességével és sóvár vágygal magához vehesse Krisztust.”

⁹⁴ KÁLVIN: Institutio 3.20.4. 26; „Most már tehát legyen ez a helyes és szabályszerű imádság első törvénye: úgy készítsük fel elménket és lelkünket, hogy illendőképpen kezdjük el beszélgetésünket Istennel. Ami az elmét illeti, ezt úgy érhetjük el, ha megszabadítjuk a testi gondoktól és gondolatoktól, amelyek elfordíthatják és elterelhetik tekintetünket Isten helyes és tiszta szemlélésétől [intueatur] Így aztán elménk nemcsak teljesen imádságra adja magát, hanem, amennyire ez lehetséges, még önmaga fölé is emelkedik.”

⁹⁵ ROLLE: The Mending of Life, 231.

⁹⁶ KÁLVIN: Institutio 3.20.6. 28.30; „Az imádság második szabálya az legyen, hogy imádkozáskor mindig valóban érezzük át szegénységünket, és komolyan meggondolva, csak az kérjük, amire szükségünk van; így komoly és buzgó vágyakozást is kapcsoljunk magához a könyörgéshez.” „Tehát a szabályszerű imádság bűnbánatot kíván.” Ez Eckhart teológiájában az úrvacsora kapcsán kerül elő. Lásd: BÁNYAI (ford.): Eckhart Mester, 158.

nítása.⁹⁷ Ezt Eckhart mester „kiüresített lelkületnek”⁹⁸ nevezi. Az az állapot, amikor az ember lemond saját akaratáról, és csak Istenre támaszkodik.⁹⁹ Figyelemre méltó, hogy Eckhart és Kálvin az imádságot az Istennel való tiszta és teljes találkozás elengedhetetlen feltételének tartja. A negyedik szabály az, hogy mindig a meghallgattatás reménységével imádkozunk. Ennek alapja az Isten ingyen kegyelme.¹⁰⁰ Végigtekintve ezeket a szabályokat, a misztikusok Istennel való találkozásának előkészületei nagyon hasonló stádiumokat tartanak fontosnak.¹⁰¹ Láthatjuk, hogy Luther és Kálvin is hangsúlyoz olyan kritériumokat, melyek egybecsengenek a szemlélődő misztikusok imagyakorlatával. Mindkettőjük esetében hangsúlyos Isten kezdeményező szerepe, az imádság ajándék jellege, a csendes ima fontossága, illetve az imádságig vezető út konkrét meghatározása.

5. Az Istennel való egység (*unio mystica*)

Kálvin teológiájában a krisztológia és a pneumatológia elválaszthatatlanul összetartozik. Az egyik értelmezhetetlen a másik nélkül. A hitben eggyé válnunk Krisztussal.¹⁰² Az *unio mystica* és az úrvacsora egyértelműen egymásból következik. Röviden fogalmazva az úrvacsora részesedés a feltámadott és jelen lévő Krisztusban és az Ő jótéteményeiben. Rejtett egyesülés, melynek titka alapvetően felfoghatatlan. Kálvin ebből vezeti le a kenyér és a bor jelentőségét, melyek látható jelként az ember számára is felfoghatóvá teszik ezt a közösséget. Azt jelképezik, hogy Krisztus úgy táplál minket az üdvösségre, ahogy a kenyér és a bor táplálja a testet.¹⁰³ „Krisztussal annyira egy testé nőttünk össze, hogy ami az övé, azt miénknek mondhatjuk”¹⁰⁴ – írja Kálvin, és le is vezeti, hogy mit nyerünk ebből a titokzatos egyesülésből. Először is ezzel elnyerjük az örök életet, a mennyek országát. Másodszor, bűnbocsánatot nyertünk. Harmadszor, Isten fiaivá lettünk. Mindezt úgy, hogy Krisztus

⁹⁷ KÁLVIN: Institutio 3.20.8. 30; Ehhez kapcsolódik a harmadik szabály is: aki Isten elé áll imádkozni, mondjon le saját dicsőségének még a gondolatáról is, vesse el a maga méltóságáról való képzelgést, s végül távoztasson el minden önhittséget, hogy így önmagát megtagadva egyedül Istennek tulajdonítson minden dicsőséget...”

⁹⁸ BÁNYAI (ford.): Eckhart Mester, 117.

⁹⁹ Uo.

¹⁰⁰ KÁLVIN: Institutio 3.20.11. 33; „Végül a negyedik szabály ez legyen: miután az alázat leterített és meggyötört, mégis a meghallgatás biztos reménységével fogjunk hozzá imádkozni.”

¹⁰¹ PETRY: Late Medieval Mysticism, 53. Clairvaux-i Bernát a szemlélődő élet hármas útját határozza meg. Ezek a megtisztulás, megvilágosodás és egyesülés.

¹⁰² KÁLVIN: Institutio 3.1.1, 407.

¹⁰³ KÁLVIN: Institutio 4.17.1., 417.

¹⁰⁴ KÁLVIN: Institutio 4.17.2., 418.

belépett a mi világunkba, és erőtlenségeinket magára vette, hogy helyettük az Ő erejét adja nekünk.¹⁰⁵ Ez a négyesség jól megfelelhet az imádság szabályainak. A mennyek országában és az örök életben való hit önmaga fölé emeli az embert. A bűnbocsánat a bűnfelismeréssel van összhangban, az istenfiúság pedig az önmegtagadással. Krisztus közel jövőtele pedig a meghallgatás biztos reménységét adja.

Meglátásom szerint az *unio mystica* annak kifejezésére szolgál, ami az úrvacsorában megtörténhet. Az a fogalom, ami köré az arról szóló tanítást felépíti, és amiből kibontja. Luther is hasonlóan vélekedik az úrvacsoráról.

Aki részesedik benne, az Krisztusnak a része lesz. Ebben a sákramentumban az ember a papon keresztül, magától Istentől veszi biztos jelét annak, hogy ő egyesült Krisztussal és az Ő szentjeivel, és minden dolguk közös. Krisztus szenvedése és élete az övé, ugyanúgy ahogy a szentek élete és szenvedése is.¹⁰⁶

Ennek előzménye a hit. Kálvin szerint a hit és a sákramentum vétele nem szinonimái egymásnak, hanem a hit előfeltétele a sákramentum vételének, és így kölcsönösen kiegészítik egymást. Az evés a hit „hatása és eredménye”.¹⁰⁷ „Hogyan lehetne üdvözítő a hit, ha nem oltana bele minket Krisztus testébe?”¹⁰⁸ Tehát csak aki hisz, annak adatik meg, hogy megéli a sákramentumban megnyilvánuló titokzatos közösséget Krisztussal.

Kálvin rendszere a következő. A Szentlélek az Isten által eleve kiválasztott emberben hitet ébreszt. Ennek a hitnek a következményeként a hívő egységbe kíván kerülni Krisztussal. Ennek a részesedésnek látható jegyei a kenyér és a bor, azaz az úrvacsora sákramentuma. Ez a megvalósuló közösség (*communio*) pedig az *unio mystica cum Christo*, melyet a látható jegyek kifejeznek és megerősítenek. Következménye pedig a megszentelődés, az újjászületés és az üdvösség egzisztenciális megélési lehetősége. Mindaz, ami a keresztyén élet egzisztenciális tartalmát adja. Fontos megjegyezni, hogy Kálvin teológiája szerint az úrvacsorában Krisztus valóságosan van jelen a Szentlélek által, vagyis az *unio mystica* semmiképpen nem valamilyen elvont, hanem egy konkrétan megtapasztalható közösségre utal. Személyes kegyességi alapja a hit és az ige összefüggésében gyakorolt imádságban van. Az ebben megélt hittapasztalatot az úrvacsora teszi láthatóvá és közösségivé. A hitben együttesen megnyilvánuló emberi értelmi és érzelmi funkciókat nyitja meg az imádság Isten előtt, és ebben benne van a titokzatos egység lehetősége. Ezt a személyességet és

¹⁰⁵ Uo.

¹⁰⁶ LUTHER: The sacrament of the Body and Blood of Christ, 245.

¹⁰⁷ KÁLVIN: Institutio 4.17.5., 420.

¹⁰⁸ KÁLVIN: Institutio 3.2.30., 436.

konkrétságot élték meg a Kálvint és Luthert megelőző 1500 évben a meditáló és szemlélődő keresztyének is, akiket ma „misztikusoknak” nevezünk.¹⁰⁹

6. Konklúziók

Fel kell számolnunk azokat a sztereotípiákat, melyek a reformátori teológiára az utóbbi kétszáz évben ráragadtak. Luther és Kálvin hitgyakorlata és hitmegélése egyértelműen visszavezethető a patrisztikus és misztikus hitértelmezésre.

Ezzel összefüggésben szükség lenne a reformáció teológiai és lelki előzményeinek pontos és objektív vizsgálatára. Ezzel közelebb kerülhetnénk a református kegyesség meghatározásához és gyakorlásához. Nem szorítanánk magunkat ki a reformációt megelőző 1000 év teológiatörténeti hagyományából.

Érdemes lenne protestáns szemmel vizsgálat alá venni a középkori misztikusokat, mint olyan embereket, akik a reformációt megelőzően már törekedtek a személyes, intim, illetve egzisztenciális hitmegélésre, ezzel alapot adva az ilyen fajta kegyesség széles körben való elterjedésének. Szükséges, hogy ne úgy tekintsünk a középkori misztikusokra, mint egy jól elkülöníthető elméleti teológiai irányzat képviselőire, hanem úgy, mint akik az adott dogmatikai, egyházi és társadalmi helyzetben a hitmegélés olyan útját keresték, ami elvezet az Istennel való személyes kapcsolatra. Céljuk elsősorban nem elvi problémák megoldása, hanem a hit lényegének minél mélyebb gyakorlati megélése volt.

Ha a hittapasztatatot úgy értelmezzük, mint ami Krisztus jelenlétében való részesedés, és amely az ő misztériumának benső megélésére irányul, abban a személyes istenkapcsolatban lesz részünk, amit a reformátorok is kerestek, illetve visszatálálhatunk ahhoz a teológiai hagyománykörhöz, mely a hitben nem mint valami racionális élményekkel megvalósítható dologban gondolkodik, hanem úgy, mint ami egzisztenciálisan változtatja meg az embert. Így a Kálvin által képviselt pneumatológia érvényesülhetne a gyakorlatban a mai technokrata elvek helyett.

Ha hittapasztatatról beszélünk, akkor nem tekinthetünk el a helyesen értelmezett imádságtól, figyelembe véve azokat a törvényszerűségeket, melyeket Luther és Kálvin megállapított. Az imádság nem az ember lelki önkifejezése, hanem Isten benne végzett munkája, melynek során szubjektív módon élhetjük meg a Vele való titokzatos egységet, és így minden ajándékot, amire

¹⁰⁹ Lásd pl. ahogy Ruusbroec az oltáriszentségről ír. RUUSBROEC: A Lelki menyegző, 105.

a Szentírás igéi rámutatnak. Az imádság Isten kezdeményező akaratának a következménye, aki azzal ajándékozhatja meg az embert, hogy a közelébe vonja. Véleményem szerint további kutatás szükséges a reformátori imádság gyakorlatának és lélektanának a feltárásához, hogy az ad hoc imádságokból át tudjunk lépni egy teológiaiilag megfelelően értelmezett imagyakorlatra. Erre már csak azért is szükség lenne, mert láthattuk, hogy maga Kálvin sem tudja értelmezni a megélt hitet a formailag és teológiaiilag megfelelő, bensőséges imagyakorlat nélkül.

Az *unio mystica* „újrafelfedezése” lehetőséget teremthet arra, hogy úrvacsorai gyakorlatunk középpontjába ismét a Krisztussal való konkrét egyesülés kerüljön. Ha ezt le tudjuk vinni a mindennapi hívő élet gyakorlati színterére, akkor a mindennapi és az ünnepnapok hitmegélése között jelenleg húzódó szakadék áthidalhatóvá válhatna. Illetve ismét hangsúlyossá lenne a keresztyén egyén és közösség egzisztenciális Krisztushoz kötöttsége melynek konzekvenciájaként elmozdulhatnánk egyfajta koherensebb ekkleziológia felé, melynek cselekvését a Szentlélek munkája határozza meg, és tagjai nem valamilyen felszínes világi kapcsolatba, hanem *communió*ba kerülnek egymással.

Felhasznált irodalom

- ♦ BÁNYAI F. (ford.): *Eckhart Mester. Az értelem fénye. Fiatalkori művek, német prédikációk, tanköltemény és értekezések*, Budapest, Kairosz Kiadó, 2010.
- ♦ BERNARD, C.: Letter CIII, in *Saint Bernard of Clairvaux Collection. 9 books*, Aeterna Press, 2016 (Kindle edition).
- ♦ BERNARD, C.: Sermon 37. Knowledge and ignorance of God and of Self, in *Saint Bernard of Clairvaux Collection. 9 books*, Aeterna Press, 2016 (Kindle edition).
- ♦ BERNARD, C.: Sermon 41. The intellect, Faith and Contemplation, in *Saint Bernard of Clairvaux Collection. 9 books*, Aeterna Press, 2016 (Kindle edition).
- ♦ BERNARD, C.: That the Soul Seeking God. Is anticipated by Him, in Petry, R. C. (ed.): *Late Medieval Mysticism* (The Library of Christian Classics), Westminster, Westminster Press, 1957, 67–74.
- ♦ BERNARD: Sermon LXXXIII, in *Saint Bernard of Clairvaux Collection. 9 books*, Aeterna Press, 2016 (Kindle edition).
- ♦ BONAVENTURE: The Journey of the Mind to God, in Petry, R. C (ed.): *Late Medieval Mysticism* (The Library of Christian Classics), Westminster, Westminster Press, 1957, 132–141.

- ♦ BURGER, C.: Devotio moderna, in Betz, H.–Browning, D. S.–Janowski, B.–Jüngel, E. (ed.): *RPP* (Eredeti címe: Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft), Vol. 4, Leiden–Boston, Brill, 2008, 16.
- ♦ CHRISTENSEN, M. K.: Mysticism, in Jeep, J. M. (ed.): *Medieval Germany. An Encyclopedia*, New York–London, Garland Publishing Inc., 2001 (oldalszám nélkül [e-book változat]).
- ♦ CUSA, N.: The vision of God, in Petry, R. C (ed.): *Late Medieval Mysticism* (The Library of Christian Classics), Westminster, Westminster Press, 1957, 367–384.
- ♦ ECKHART, M.: A Sermon on the Complentative and the Active life, in Petry, R. C. (ed.): *Late Medieval Mysticism* (The Library of Christian Classics), Westminster, Westminster Press, 1957, 193–199.
- ♦ ECKHART, M.: About the Body of our Lord, How often one should partake of it, with what devotion and in what manner, in Petry, R. C (ed.): *Late Medieval Mysticism* (The Library of Christian Classics), Westminster, Westminster Press, 1957, 203–206.
- ♦ ECKHART, M.: Sermon Twenty-Six, in Walshe, M. O’C. (ed.): *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, New York, Crossroad, 2009, 168–171.
- ♦ FISHER, J.: Ruysbroek, Jan (1293–1381), in Drees, C. J. (ed.): *The Late Medieval Age of Crisis and Renewal 1300–1500: A Biographical Dictionary*, London, Greenwood Press, 2001, 429–430.
- ♦ FOLKERTS, S.: Approaching Lay Readership of Middle Dutch Bibles: On the Uses of Archival Sources and Bible Manuscripts, in Corbellini, S.–Hoogvielt, M.–Ramakers, B. (eds.): *Discovering the Riches of the Word. Religious Reading in Late Medieval and Early Modern Europe*, Leiden–Boston, Brill, 2015, 18–43.
- ♦ GILSON, E.: History of Christian Philosophy in the Middle Ages, London, Sheed and Ward, 1980, reprint: 1985.
- ♦ GÖRFÖL, T.: A keresztény misztika néhány problémája, in *Vigília* 80 (2015/7), 488–497.
- ♦ HAAS, A. M.: *Felemelkedés, alászállás, áttörés. A misztikus tapasztalat és a misztika nyelve* (Mai keresztény gondolkodók 4), Budapest, Vigília Kiadó, 2011.
- ♦ HELM, P.: *John Calvin’s Ideas*, Oxford–New York, Oxford University Press, 2006.
- ♦ HENDRIX, S.: Martin Luther, reformer, in Hsia, R. P–C. (ed.): *The Cambridge History of Christianity*, Vol. 6: Reform and Expansion 1500–1600, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

- ♦ HERMS, E.: Doctrine II. Systematic Theology, in Betz, H.–Browning, D. S.–Janowski, B.–Jüngel, E. (ed.): *RPP* (Eredeti címe: Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft), Vol. 4, Leiden–Boston, Brill, 2008, 128–131.
- ♦ HERMS, E.: Dogma, in Betz, H.–Browning, D. S.–Janowski, B.–Jüngel, E. (ed.): *RPP* (Eredeti címe: Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft), Vol. 4, Leiden–Boston, Brill, 2008, 134–137.
- ♦ HERON, A.: Calvin, John, in Lacoste, J.-Y. (ed.): *Encyclopedia of Christian Theology*, Vol. 1, New York–London, Routledge, 2005, 241–244.
- ♦ HOWARD, E. B.: Mysticism, in Scorgie, G. G. (gen. ed.): *Dictionary of Christian Spirituality*, Grand Rapids, Zondervan, 2011, 180–183.
- ♦ KÁLVIN J.: *Institutio Christianae Religionis. A keresztyén vallás rendszere 1559* (Református Egyházi Könyvtár Új folyam 7/1), 1. kötet, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2014.
- ♦ KÁLVIN J.: *Institutio Christianae Religionis. A keresztyén vallás rendszere 1559* (Református Egyházi Könyvtár Új folyam 7/1), 2. kötet, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2014.
- ♦ KELLEY, R. L.: Devotio moderna, in Jeep, J. M. (ed.): *Medieval Germany. An Encyclopedia*, New York–London, Garland Publishing Inc., 2001 (oldalszám nélkül [e-book változat]).
- ♦ KOCSIS E.: *Református dogmatika*, Debrecen, Kölcsey Ferenc Református Tanítóképző Főiskola, 1998.
- ♦ KÖPE, U.: Bernard of Clairvaux, in Betz, H.–Browning, D. S.–Janowski, B.–Jüngel, E. (ed.): *RPP* (Eredeti címe: Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft), Vol. 1, Leiden–Boston, Brill, 2006, 703–705.
- ♦ LACOSTE, J.-Y.–LOSSKY, N.: Faith. B. Historical and Systematic Theology in Lacoste, J.-Y. (ed.): *Encyclopedia of Christian Theology*, Vol. 1, New York–London, Routledge, 2005, 552–561.
- ♦ LAUWERS, M.: Devotio moderna, in Lacoste, J.-Y. (ed.): *Encyclopedia of Christian Theology*, Vol. 1, New York–London, Routledge, 2005, 436–438.
- ♦ LIENHARD, M.: Martin Luther, in Lacoste, J.-Y. (ed.): *Encyclopedia of Christian Theology*, Vol. 2, New York–London, Routledge, 2005, 958–964.
- ♦ LIERE, F. A. van: Groote Gerard (1340–84), in Drees, C. J. (ed.): *The Late Medieval Age of Crisis and Renewal 1300–1500: A Biographical Dictionary* (The Great Cultural Eras of the Western World), London–Westport, Greenwood Press, 2001, 200–201.
- ♦ LONGCHAMP, M. H. De: Mysticism, in Lacoste, J.-Y. (ed.): *Encyclopedia of Christian Theology*, Vol. 2, New York–London, Routledge, 2005, 436–438.

- ♦ LUTHER M.: A keresztyén ember szabadsága, in Csepregi Z. (szerk.): *Luther Válogatott Művei*, 2. kötet, Budapest, Luther Kiadó, 2017, 339–345.
- ♦ LUTHER M.: A Miatyánk német magyarázata egyszerű laikusok számára, in Csepregi Z.–Fabinyi T.–Ittész G.–Reuss A. (szerk.): *Luther Válogatott Művei*, 5. kötet: Bibliafordítás, vigasztalás, imádság, Budapest, Luther Kiadó, 2017, 99–151.
- ♦ LUTHER M.: Így imádkozzál!, in Csepregi Z.–Fabinyi T.–Ittész G.–Reuss A. (szerk.): *Luther Válogatott Művei*, 5. kötet: Bibliafordítás, vigasztalás, imádság, Budapest, Luther Kiadó, 2017, 657–675.
- ♦ LUTHER M.: Német Teológia, in Csepregi Z. (szerk.): *Luther Válogatott Művei*, 5. kötet, Budapest, Luther Kiadó, 2015, 91–94.
- ♦ LUTHER, M.: The Blessed Sacrament of the Holy and True Body and Blood of Christ and the Brotherhoods, in Lull, T. F. (ed.): *Martin Luther's Basic Theological Writings*, Minneapolis, Fortress Press, 1989, 242–266.
- ♦ NÉMETH T.: *A Szentháromság-tan Kálvin teológiájában*, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2019.
- ♦ NICOL, M.: Meditatio / Contemplatio. II. Christianity, in Betz, H.–Browning, D. S.–Janowski, B.–Jüngel, E. (ed.): *RPP* (Eredeti címe: Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft), Vol. 8, Leiden–Boston, Brill, 2010, 206–210.
- ♦ NIESEL, W.: *Kálvin Teológiája*, Budapest, Kálvin János Kiadó, 1998.
- ♦ OZMENT, S.: *The Age of Reform 1250–1550. An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, New Haven–London, Yale University Press, 1980.
- ♦ PETRY, R. C. (ed.): *Late Medieval Mysticism* (The Library of Christian Classics), Westminster, Westminster Press, 1957.
- ♦ POTTER, G. R.–GREENGRASS, M.: *John Calvin* (Documents of modern history), London Edward Arnold Ltd, 1983.
- ♦ PUSKELY, M.: Szemlélődés, in uő. (szerk.): *A Keresztyén Szerzetesség Történelmi Fogalomtára*, Budapest, Kairosz, 2006, 646–647.
- ♦ ROLLE, R.: The Mending of Life, in Petry, R. C. (ed.): *Late Medieval Mysticism* (The Library of Christian Classics), Westminster, Westminster Press, 1957, 214–244.
- ♦ RUSSEL, B.: Intuition, in Audi, R. (ed.): *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge, The Cambridge University Press, 1999, 442.
- ♦ RUUSBROEC, J. Van: A Lelki mennyegző, in Sarbak G. (sorozatszerk.): *A Lelki menyegző. Misztikus írások* (Középkori Keresztyén Írók 2), Budapest, Szent István Társulat, 1999, 23–154.
- ♦ RUUSBROEC, J. Van: A Lelki szerelem grádicsának hét foka, in Sarbak G. (sorozatszerk.): *A Lelki menyegző. Misztikus írások* (Középkori Keresztyén Írók 2), Budapest, Szent István Társulat, 1999, 195–239.

- ♦ RUYSBROECK, J. V.: The sparkling stone, in Petry, R. C (ed.): *Late Medieval Mysticism* (The Library of Christian Classics), Westminster, Westminster Press, 1957, 292–320.
- ♦ SPIJKER, W. Van't: *Kálvin élete és teológiája* (Eredeti címe: Calvin. Biographie und Theologie), Budapest, Kálvin János Kiadó, 2003.
- ♦ TÖRÖK I.: *Dogmatika*, Amsterdam, Free University Press, ²1987. University Press, ²1999, 442.
- ♦ VERES I.: „Ha gondolkozni kezdek, akkor nem tudom megcsinálni a lírát”, (Ady Endre) – az intuíció fogalmának értelmezései a hazai filozófiában, in Forrai G. (szerk.): *Filozófiai intuíciók – filozófusok az intuícióról*, Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2013, 147–160.
- ♦ WALLMANN, J.: Prayer. 2. Reformation and modern period, in Betz, H.–Browning, D. S.–Janowski, B.–Jüngel, E. (ed.): *RPP* (Eredeti címe: Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft), Vol. 10, Leiden–Boston, Brill, 2011, 296–297.
- ♦ WOOD, T. L.: Thomas á Kempis, (1379/80–1471), in Drees, C. J. (ed.): *The Late Medieval Age of Crisis and Renewal 1300–1500: A Biographical Dictionary*, London, Greenwood Press, 2001, 457–459.

A diakónia és a prédikáció egymásra utaltságának elemei

Mindkét *notae ecclesiae*, diakónia és prédikáció¹ olyan állandó, rendszeres és hivatalos szolgálatai az egyháznak, melyek elemi erővel hatnak egymásra. A reformátori gondolkodás szerinti Krisztusban és Krisztus által bemutatott istentisztelet, melynek a sákramentumok melletti másik fókuszpontja a prédikáció, lényegileg összetartozik a hétköznapi életben folytatódó istentisztelettel. Így általánosságban a felebaráti szeretetben testet öltövel, de konkrétan a diakóniai gyakorlattal is. A liturgia, s az azon belüli prédikáció elevenül, és sokrétűen fonódik egybe a szeretetszolgálattal, hogy a kettő egységében Isten népének és gyülekezetének élete az Úr dicsőségének egyedüli szolgálatában állhasson.

A 20. század homiletikai irodalmában sokan és sokféleképpen hívták már fel a figyelmet az igehirdetés válságára s a református prédikáció megújulásának szükségességére. Hozzá hasonlóan a diakónia ügye is válságtüneteket mutat, s mára amolyan mostohájává lett egyházi életünknek. A múlt század belmissziói ébredéseinek időszakában bár fókuszpontba került, de pár évtized múltán a szolgáló egyház teológiája hiteltelenítette el a diakóniát. A rendszerváltás kapcsán fellobbantak őrtüzei, különösen a diakónusképzés újbóli megindulása nyomán. Ám az új évezredre újra perifériás kérdésevé lett egyházunknak. Legalábbis ami a gyülekezeti diakóniát illeti. Hiszen napjainkra az állami finanszírozású, intézményekben testet öltő s gyakran anyagiakat priorizáló diakónia térhódításával az igaz egyháznak ez az ismertetőjegye sok esetben szociális bérmentésként szublimálódhatott. Ezzel pedig elszakadni látszik gyülekezeti beágyazottságától, ekkleziasztikai küldetésétől, valamint ősforrásától, az igehirdetéstől, prédikációtól is. Beszédes jelévé vált ennek az a statisztikai tekintetben is igazolást nyerő ellentmondásos tendencia, miszerint a diakóniai és szociális intézmények szaporodásával a gyülekezetek mégis fogyatkoznak, a templompadok egyre üresebben állnak.

Éppen a diakónia, kiemelten pedig a gyülekezeti diakónia megújulásának, megelevenedésének az érdekében válik szükségessé – a diakónia teológiájának vagy éppen gyakorlatának szélesspektrumú átgondolása mellett – a prédikációval való kapcsolatának a végig gondolása és újrafelfedezése is.

Diakónia és prédikáció kapcsolatát elemezve érdemes az utóbbi felől elindulni. Hiszen máig igaz a megállapítás: „Az egyház életét nem lehet elképzelni igehirdetés nélkül, ha nem is csupán abból áll. De mégis a prédikáció

az, amely a többi tevékenységet meghatározza, sőt táplálja is azokat.”² Így a diakóniát is a prédikáció határozza meg, hogy aztán egymással való kölcsönhatásukban kibontakozva tükrei legyenek az egyház s egy-egy gyülekezet eleve-
 lenségének.

Konkrétan és axiómaszerűen a prédikáció és diakónia kapcsolata a következőkben summázható:

1. Az prédikáció a diakónia forrása. A diakónia a prédikáció eredménye. Isten igéjének releváns üzenetéből következik ugyanis egy olyan egyént és közösséget egyaránt érintő döntés, mely konkrét magatartásformákban és a segítő szeretet konkrét cselekvéseiben ölt testet.

2. A prédikáció hitelt érdemlően ösztönzi a diakóniát, a diakónia pedig hitelesíti az igehirdetést. A prédikáció hitelesen, azaz bibliai, hitvallásos és mély teológiai megalapozottsággal diakóniára hív. A diakónia pedig konkrétta téve igazolja, pecsétként érvényesíti az igehirdetést, hiszen azon keresztül válik nyilvánvalóvá az igehallgató számára, hogy amit hallott, az igaz.

3. A prédikáció figyelmezteti a hallgatóságot a diakónia fontosságára. A diakónia pedig figyelmezteti az abban, azzal érintetteket az igehirdetés fontosságára. A prédikáció a diakóniára mutat, a diakónia az igehirdetésre. Pont a diakónia hívja fel a figyelmet arra, hogy érdemes meghallgatni is mindazt, amit az egyház hirdet. A diakónia által támasztott kérdésekre felelhet az igehirdetés az egyházban élő reménységről való számadással.

4. A prédikáció bátorító módon ösztönzi a diakóniát. A diakónia pedig bátorrá teszi az igehirdetést. Hiszen az Isten népe körében megvalósuló igehirdetés által inspirált konkrét és gyakorlati diakóniai munka az, amely bátorítva győzi meg az igehirdetést arról, hogy amit hirdet, annak következménye, eredménye van, azaz: „működik”.

5. A prédikáció mindig hangzik, de nem mindig hat. A diakónia bár nem hangzik, de minden esetben hatást vált ki. Míg az igehirdetés meghallása és megértése titok és misztérium, addig a diakónia látható, érthető, kézzelfogható és testet öltő konkrét valóság.

6. A prédikáció lényegében verbális kommunikáció, a diakónia pedig non-verbális kommunikáció. A református igehirdetés egyetlen eszköze az emberi szó. A diakónia gyakorlata pedig a cselekedetek sokszínűségében hirdeti és adja tovább ugyanazt az evangéliumot. Mindkettőnek célja az, hogy Isten szeretetéről beszéljen, illetve azt hirdesse túlmutatva azon, aki azt kommunikálja.

7. A prédikáció prófétai módon szól a diakóniáról, mintegy életre hívva azt. A diakónia pedig mintegy prófétai cselekedetként hosszabbítja meg az igehirdetést. Elég csupán arra gondolni, hogy az ószövetségi prófétai igehirdetésnek milyen mély szociális és diakóniai jellegű felszólításai voltak. Vagy

² CZEGLÉDY: Homiletika, 3.

akár arra, hogy a diakónia és szeretetszolgálat az egyház öröktől fogva való életében milyen prófétai erővel mutat arra, akinek az eljövetelet várjuk.

8. A prédikáció örködik a diakónia tisztasága felett. A diakónia pedig igényli az igehirdetés tisztaságát. A prédikáció a maga megalapozott üzeneteivel teológiai tekintetben úgy elvi, mint gyakorlati síkon helyes mederben tartja vagy abba tereli az egyház diakóniáját. A diakónia pedig leginkább a konkrétság és applikatív üzenetek tekintetében igényli az igehirdetés egyértelműségét. Hiszen az igehirdetés válaszolhat arra a kérdésre, hogy hitből fakadóan milyen cselekvés az, amelyre szükség van.

9. Az prédikáció szükségszerűen a diakónia kritikája, a diakónia pedig a prédikáció kritikájává is válhat. A biblikusan elkötelezett és karakteresen gyülekezetszerű szószék kritikai szemmel figyeli és kritikai hanggal illeti az egyház diakóniáját. A diakónia pedig cselekvésében a szószéket kritikával illetheti, s rámutathat mindarra, amit az elmulaszt hirdetni vagy silányul hirdet.

10. A prédikáció tanít a diakóniáról. A diakónia pedig egy sereg dologra taníthatja meg az igehirdetést, a gyülekezetet, sőt magát az igehirdetőt is. Prédikáció és diakónia egy komplex tanulási, érési folyamatnak két olyan sarokpontja, melyek nélkül elképzelhetetlen egy gyülekezet épülése.

11. A jó prédikáció gyümölcse mindig a diakónia megelevenedése az egyházban. Elég csak arra gondolni, hogy az egyház történetének során általában az ébredési időszakokban elevenedett meg a szószék, s kelt új életre a diakónia. A jó diakónia pedig az egyház életének olyan ablakává lehet, amelyen keresztül a kívülállók is beláthatnak az egyházba, s megsejthetik annak lényegét, sőt találkozhatnak Urával.

12. A prédikáció felesleges beszéddé lesz, ha nem végződik a gyülekezet diakóniájában. A diakónia pedig szociális munkává silányul, ha nem lesz igehirdetéssé, és nem mutat arra az igehirdetésre, melyből nyilvánvalóvá lesz, hogy végső soron Isten az, aki megkönyörül az emberen.

Joggal summázható tehát prédikáció és diakónia kapcsolata klasszikusan úgy, hogy a diakónia nem pusztán praktikum és gyakorlati cselekvés, hanem olyan tevékenység, mely az igehirdetést készíti elő, és arra ráfelel. „Isten az ő írott és hirdetett ígéjének csodálatos oklevelére aranypecsétül teszi rá a diakóniát.”³

Prédikáció és igehirdetés kapcsolatának általános és elvi meghatározása után érdemes a teljesség igénye nélkül, de konkrétan és praktikusán is meghatározni, ujjhegyre szedni azokat a legfontosabb feladatokat, amelyeket az igehirdető lelkipásztornak kompetens módon meg kell jelenítenie személyében, és végre kell hajtania prédikációjában a diakónia érdekében.

³ MAKKAJ: Élő gyülekezet, 92.

1. A prédikátor személyes életében is diakóniai érzékenységgel és lelkiülettel élheti mindennapjait, s példaadással tartozik a diakónia terén. Mert „átkozott az, aki az igének csak hallgatója, de nem megtartója. De ezerszer átkozott az, aki az igének csak hirdetője, de nem megtartója.”⁴

2. A lelkipásztornak teljes összhangra szabadna törekedni a diakónusokkal, s ösztönöznie kellene minden lehetséges eszközével a főállású diakónusok képzését, szolgálatba állását, alkalmazását is.

3. A nemcsak igehirdetésre, hanem teljes igeszolgálatra és liturgiára készülő lelkipásztornak feladata, hogy az istentisztelet liturgiai elemeit is összefüggésbe hozza a diakóniával. Példának okáért a közbenjáró imádságok diakóniai tartalma hangsúlyt nyerhetne, de akár az adakozásnak az újszerűen biblikus módjai is (úrasztalára helyezett persely) a gyülekezetek diakonizálódását segíthetnék.

4. Elementáris erővel hathatna az ünnepekben rejlő diakóniai potenciál kihasználása, vagy akár az egyházi év rendjében az olyan feledésbe merülő alkalmaknak a kiaknázása, mint a diakónia vasárnapja. Ez utóbbi megünneplése párosulhat szeretetvendégségek tartásával, helyi diakóniai tevékenységgel, de akár diakóniai intézmények meghívásával is.

5. Fel kell ismernie a szószéknek, hogy nincs igehirdetés diakóniai tartalmak és üzenetek nélkül. Még akkor sincs, ha nem konkrétan diakóniai tematikájú prédikáció hangzik. Hiszen az applikatív részekben minden esetben megszólalhatnak rövid diakóniai felhangú üzenetek. Ugyanakkor áldásosan hasznos lehet időről-időre diakóniai tematikájú igemagyarázatok, sorozatok tartása.

6. Felfedezheti a szószék a diakóniának azt az ajándékát, amelyet az történetében nyújt. Hiszen a diakónia több ezer éves története legékesebben szemléltetheti az ige üzenetét. A diakóniatörténet nem forrása, de illusztrációja lehet az ige üzenetének. Elég csak hitvallásunk javaslatára gondolni, miszerint a maga idején és helyén az igehirdetésben nem haszontalan dolog a szentek példáit figyelembe ajánlani.

7. Igihirdetői feladat a diakónia ekkleziológiai és ekkleziasztikai összefüggéseinek feltárása. Ugyanis a gyülekezet diakóniai felelősségvállalás nélkül nehezen nevezhető gyülekezetnek, s diakóniai felelősségét nem háríthatja intézményekre és egyesületekre, de nem háríthatja fizetett alkalmazottaira és egyes tagjaira sem.

8. Feladata a szószéknek, hogy helyesen disztngválva elválassza és megkülönböztesse a szociális munkát a diakóniától. S egyben kimondja, hogy a diakóniát sohasem a körülmények (pl. külső támogatási rendszerek) hozzák létre, hanem Istentől kapott mandátuma az a gyülekezeteiben élő egyháznak.

⁴ SZABÓ: A lelkész mint az egyetemes diakónia érdekében végzendő munka előmozdítója, 156.

A prédikáció leránthatja a leplet a hamis diakónia minden formájáról, leginkább arról, ami csak bevételi potenciálként jelenik meg az egyház életében.

9. Szószéki feladat, hogy feltárja a diakónia ószövetségi és újszövetségi gyökereit. Azzal a hangsúlyos gondolattal, hogy Isten mindig az Ő kizsákmányolt népe mellé szegődik, s ebből következően hasonló szolgálatra hívja népét. Krisztus Istennek végzett szolgálata is az emberekért végzett szolgálásban teljesedett ki, s ennek kell folytatódnia a tanítványok életében.

10. Feladata az szószéknek, hogy igei alapon újra és újra emlékeztessen a kálvini egyházi tisztségek négyesfogatára, s így tanítson a diakónia fontossága mellett a diakónusok és egyéb tisztségviselők helyzetéről, szerepéről, feladatairól.

11. Szószéki feladat annak a hangsúlyeltolódásnak a korrigálása is, mely során még az állampárti időkben a gyülekezeti diakónia elhalványult, és diakóniaként csupán az intézményi diakónia lett hangsúlyossá. Ez a folyamat ma is él az államtól átvállalt szociális feladatkörök miatt, háttérbe szorítva a gyülekezeti diakónia fontosságát.

12. Kötelessége a prédikációnak, hogy összefüggésbe hozza a gyülekezet egyéb élettevékenységeit a diakóniával, s rámutasson arra, hogy lényegileg a diakónia ott áll sok más tevékenység előtt és mögött, akár indítékként, akár feleletként.

13. Szószéki kötelesség annak a tisztázása, hogy hol vannak a diakóniának az egészséges határai, s mi az a segítségnyújtás, ami már nem előre viszi a segítettet, hanem kontraproduktívvá lesz, akár a segítő közösségre, akár az egyénre nézve is.

14. Igehirdetői feladat annak tisztázása, hogy a diakónia célja nem a misszió. Hiszen a diakónia hálaáldozat. Csupán az eredménye lehet a diakóniának a misszió.

15. Feladatává lehet az igehirdetésnek, hogy diakóniai természetű hidat verjen masszívan átmeneti korunkban a bőségben megkeseredők és szükségben szenvedők között, akár a gyülekezet közösségén belül is.

Mindezekből kitűnik, hogy prédikáció és diakónia olyan elválaszthatatlan élettevékenységei s egyben életjelei az egyház életének, melyekre nemcsak külön-külön, hanem összefüggéseikben és egymásra hatásukban is figyelnie kell az egyházi szolgálatban állóknak. Mert az igehirdetés, „a lélek ápolása, a szegényápolás lelke”!⁵

⁵ Joó: A lelkész mint a diakóniai munka vezetője, 153.

Felhasznált irodalom

- ♦ CZEGLÉDY S.: *Homiletika*, Debrecen, 1951.
- ♦ MAKKAI S.: *Élő gyülekezet*, Budapest, Református Egyetemes Konvent Sajtóosztálya, 1948.
- ♦ SZABÓ L.: A lelkész mint az egyetemes diakónia érdekében végzendő munka előmozdítója, in Vasady B. (szerk.): *A lelkész mint... (Vagy: Mintalelkész)*, Debrecen, Városi Nyomda, 1940.
- ♦ JOÓ S.: A lelkész mint a diakóniai munka vezetője, in Vasady B. (szerk.): *A lelkész mint... (Vagy: Mintalelkész)*, Debrecen, Városi Nyomda, 1940.

Az (új) egyházügyi törvény 2019. április 15-től hatályos rendelkezései

Bevezetés

2012. január 1-jén lépett hatályba az új¹ egyházügyi törvény (2011. évi CCVI. törvény a lelkiismereti és vallásszabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról, a továbbiakban: Ehtv.), amelyet azóta már többször módosítottak.² Az alábbiakban a legutóbbi módosítás³ és egyúttal a jelenleg – 2019. április 15-től – hatályos törvény főbb rendelkezéseit tekintjük át, továbbá az állam és a vallási közösségek közötti megállapodásokról is szót ejtünk. A tanulmányban – terjedelmi okokból – nem térünk ki az Ehtv. módosításához kapcsolódó ún. salátatörvény (a továbbiakban: salátamód.tv.)⁴ ismertetésére. Itt csak annyit jegyzünk meg, hogy a módosítás számos más törvény módosítását is szükségessé tette, ilyen például a szociális törvény, az szja törvény, az Alkotmánybíróságról szóló törvény, gyermekvédelmi törvény, egyház-finanszírozási törvény, a Büntető Törvénykönyv, a köznevelési törvény stb. Nem térünk ki továbbá az Ehtv. végrehajtását szolgáló új kormányrendelet, valamint az Ehtv. módosításával összefüggő egyes kormányrendeletek (ún. saláta-kormányrendelet) ismertetésére sem jelen írásunkban.⁵

¹ Lásd a lelkiismereti és vallásszabadságról, valamint az egyházakról szóló 1990. évi IV. törvényt (a továbbiakban: Lvt.).

² Az Ehtv.-t jelentősen módosította a 2013. évi CXXXIII. törvény, valamint a 2018. évi CXXXII. törvény.

³ 2018. évi CXXXII. törvény.

⁴ 2019. évi XXXVI. törvény a lelkiismereti és vallásszabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról szóló 2011. évi CCVI. törvény módosításához kapcsolódóan egyes törvények módosításáról.

⁵ Lásd 2019. évi XXXVI. törvényt a lelkiismereti és vallásszabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról szóló 2011. évi CCVI. törvény módosításához kapcsolódóan egyes törvények módosításáról; 231/2019. (X. 4.) Korm. rendelet a lelkiismereti és vallásszabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról szóló 2011. évi CCVI. törvény végrehajtásáról (hatályon kívül helyezte a 295/2013. (VII. 29.) Korm. rendeletet); 232/2019. (X. 4.) egyes kormányrendeleteknek a lelkiismereti és vallásszabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról szóló 2011. évi CCVI. törvény módosításával összefüggő módosításáról.

Az Ehtv. módosítás utáni szabályai

A lelkiismereti és vallásszabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról szóló eredeti törvényjavaslat általános indokolásában az előterjesztő megfogalmazta, hogy Magyarországon a XVI. századtól több törvény is törekedett a „szabad vallásgyakorlás jogának biztosítására”, és fel is sorolta a lényeges történeti jogforrásokat. Ezt követően kifejezésre juttatta a jogalkotó, hogy a törvény kezdeményezésének alapvető indoka az Alaptörvény vonatkozó rendelkezéseinek a végrehajtásához szükséges szabályok megállapítása.⁶

A törvény ünnepélyes bevezető szövegének felvezető mondata kifejezésre juttatta, hogy a „Magyarországon működő vallási közösségek a társadalom kiemelkedő fontosságú értékhordozó és közösségteremtő tényezői”, amelyek a hitéleti tevékenységük mellett a közfeladatokból is részt vállálnak (nevelési, oktatási, felsőoktatási, egészségügyi, karitatív, szociális, család-, gyermek- és ifjúságvédelmi, valamint kulturális, környezetvédelmi, sport- és más tevékenységek), továbbá „a nemzeti tudat ápolásával is jelentős szerepet töltenek be az ország és a nemzet életében”. Ez utóbbi fordulatnak ad hangsúlyt a jogalkotó kifejezett szándéka, hogy Magyarország nemcsak „elismeri”, hanem aktívan „támogatja a külhoni magyar közösségek életében meghatározó szerepet játszó vallási közösségek tevékenységét is”.

A preambulum további része a törvény megalkotásának közvetlen céljait tartalmazza. Az alapvető szabályozási cél a lelkiismereti és vallásszabadság jogi garanciája; a törvény az alapjog érvényre juttatását szolgálja, biztosítja mások meggyőződésének tiszteletben tartását és a vallási közösségek önállóságát, és szabályozza a vallási közösségek állammal fennálló kapcsolatait. A következő pont kifejezésre juttatja a fent ismertetett nemzetközi jogi dokumentumok figyelembe vételét. Az Lvt.-től eltérően a modell fő vonalát – az Alaptörvénnyel összhangban – akképpen fogalmazza meg, hogy „az állam és a vallási közösségek különvált működésének alkotmányos követelményét” figyelembe tartja, „de az együttműködés kölcsönös előnyökön alapuló elveit megfelelően” érvényesíti. Ezt úgy értelmezhetjük, hogy a különvált működés az együttműködést nem zárja ki, ennek azonban „kölcsönös előnyökön” kell alapulnia. További jelentős szempontot adott meg a jogalkotó azzal, hogy folytatni kívánta a „vallásszabadságot biztosító törvényekben testet öltő hagyományt”. A különvált, de együttműködő modell ismérveit adja meg a jogalkotó azáltal, hogy expressis verbis kimondja, hogy tekintettel van „az állam világnézeti semlegességére” és egyúttal „a felekezetek közötti békés együttélésre való törekvése”. Ez utóbbi fordulat az állam aktív szerepét feltételezi. Az egyes vallási közösségeknek az állammal való kapcsolatukban

⁶ T/5315. számú törvényjavaslat.

felmerülő sajátos szempontjait ismeri el a jogalkotó azzal, hogy tiszteletben tartja „a vallási közösségekkel megkötött megállapodásokat”, amelyek a hatályos joganyag részét képezik. A preambulum következő gondolata az Alaptörvény Nemzeti Hitvallásának az emberi méltóság kiemelt szerepét hangsúlyozó alapjogi felfogására („Valljuk, hogy az emberi lét alapja az emberi méltóság”) reflektál. Eszerint „az emberi személy méltóságának a tisztelete” a „közjó előmozdításának kulcsa”, amely „nemcsak az emberek és a családok számára”, hanem „a vallási közösségek részére is” lehetővé teszi, hogy „szabadon teljesítsék küldetésüket”. A preambulum eddig ismertetett pontjai általánosságban a vallási közösségekre terjedtek ki, végül azonban egy leszűkítést olvashatunk az egyházakra nézve: az Országgyűlés külön is elismeri „Magyarország történelmében és kultúrájában folyamatosan meghatározó jelentőséggel bíró egyházak kiemelkedő szerepét”. Nem nevesíti a preambulum, hogy mely egyházakról van szó.

Az Ehtv. struktúrája úgy épül fel, hogy az I. fejezet (öt paragrafus) a lelkiismereti és vallásszabadság alapjogának alaptörvényi rendelkezéseit – az 1990. évi IV. törvényből ismert módon – részben megismétli, részben pedig kibővíti. A törvénytöredék az alapjog deklarációját másként fogalmazza a nemzetközi egyezményekhez és az Alaptörvényhez képest. A hagyományos „Mindenkinek joga van a lelkiismeret és a vallás szabadságához” fordulat helyett a hatályos Ehtv. normaszövege így kezdődik: *„A lelkiismereti és a vallásszabadság mindenkit megillető alapvető jog,⁷ amely nem köthető semmilyen jogi formához.”* [1. § (1) bek.] E megfogalmazásnak a második fordulata 2019. április 15-től hatályos, és igazán újdonság az Ehtv. korábbi szövegéhez és az Lvt.-hez képest is. Szükséges leszögezünk, hogy a *„nem köthető semmilyen jogi formához”* fordulat összhangban van a nemzetközi egyezmények szellemével, valamint a hazai alkotmánybíróági értelmezéssel is. A rendszerváltás utáni szabályozás értelmében ma Magyarországon – szemben a pártállami évtizedekkel – jogi státus nélkül is van legális lehetőség a kollektív vallásgyakorlása, ám a jogalkotó jogi státust biztosít azok számára, akik a vallásukat jogilag szervezett formában kívánják gyakorolni. Az Ehtv. legutóbbi módosításáig a jogi forma kényszerének nem kötelező voltát nem mondta ki expressis verbis jogszabály. A törvény e fejezetében rögzíti továbbá, hogy „senkit előny vagy hátrány nem érhet” a vallás gyakorlása miatt, és az alapjogot csak az Alaptörvényben foglalt szükségesség–arányosság ismérvei szerint lehet korlátozni [Alaptörvény I. cikk (3) bekezdés]. Speciális garanciát erősít meg a törvény a szülőknek és a gyámnak arra nézve, hogy a kiskorú gyermeke erkölcsi és vallási neveléséről döntsön. Úgyisint megfogalmazást nyert a különböző intézményekben (szociális, egészségügyi, oktatási stb.) ellátottak és a büntetés-végrehajtási intézetekben fogvatartottak számára az egyéni és közösségi

⁷ Ez a fordulat szerepelt a módosítás előtt is az Ehtv.-ben és az Lvt.-ben.

vallásgyakorlás lehetővé tétele, valamint az, hogy a lelkiismereti és vallásszabadság joga a rendvédelmi feladatokat ellátó szervek hivatásos állományának szolgálati jogviszonyáról szóló törvény szerinti jogviszonyban, valamint a honvédek jogállásáról szóló törvény szerinti jogviszonyban állók számára szolgálatteljesítésük során – a szervezet működési rendjével és a honvédelmi kötelezettség teljesítésével összhangban – szabadon gyakorolható.⁸ A törvény külön biztosítja, hogy a lelkiismereti és vallásszabadság joga „kommunikációs eszköz útján is kifejezésre juttatható”. Adatvédelmi szempontok szintén helyet kaptak a törvényben, ugyanis a lelkiismereti és vallásszabadság jogával összefüggésben állami hatóság különleges adatot nem gyűjthet, és állami hatóság által a lelkiismereti és vallásszabadsággal összefüggésben e törvény hatálybalépésekor nyilvántartott különleges adat kizárólag az érintett hozzájárulásával – halála esetén leszármazója hozzájárulásával – továbbítható és hozható nyilvánosságra. A törvény kitér arra is, hogy ebben a körben a népszámlálás során nem kötelező jelleggel, azonosításra alkalmatlan módon gyűjthető adat. (1–5. §)

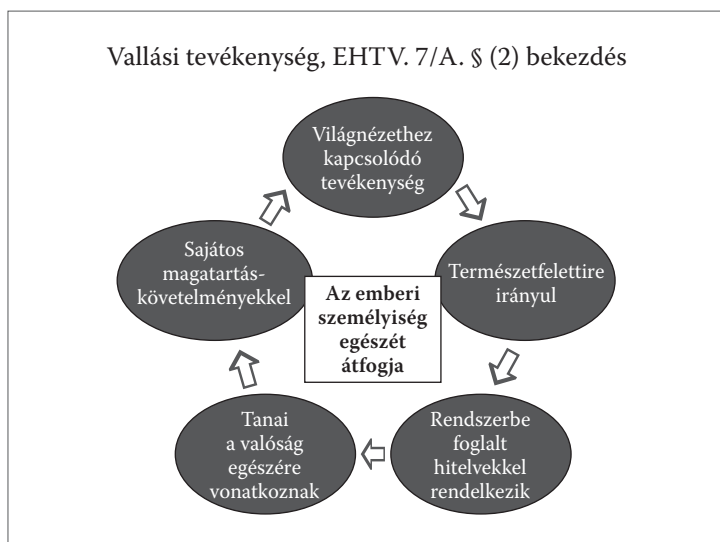
A II–V. fejezetek a kollektív vallásgyakorlás intézményesített jogi formáinak a szabályait rögzítik, a VI. fejezet pedig a záró rendelkezéseket tartalmazza. A törvényhez melléklet is tartozik, amely a bevett egyházak felsorolását tartalmazza (jelenleg 27 bevett egyház).

2012-ben a korábbi – az 1990. évi IV. törvényben szabályozott – egyszintű rendszert felváltotta a vallási közösségek többszintű rendszere. Ez előbb kétszintű (bevett egyház és vallási tevékenységet végző szervezet egyesületi formában), majd a jelenleg – 2019. április 15-től hatályos – törvény szerinti négy szintű (lásd a bekezdés végén) rendszert takar. Ezt kiegészíthetnénk egy kvázi ötödik szinttel, amelybe lényegében azokat a közösségeket sorolhatjuk, amelyek jogi státus nélkül működnek. Erre utal a vallási közösségnek a legutóbbi módosítás szerinti új definíciója a törvényben: *„Vallási közösség a természetes személyek minden olyan közössége, szervezeti formától, jogi személyiségtől vagy elnevezéstől függetlenül, amely vallás gyakorlására alakult, és elsődlegesen vallási tevékenységet végez.”* [6. §] Az Ehtv. ezután kimondja: *„[V]allási közösség működhet jogi személyiség nélkül, valamint jogi személyiséggel rendelkező szervezeti formában.”* [7. § (1) bek.] A hatályos Ehtv. értelmében a jogi személyiséggel rendelkező vallási közösség négy nevesített jogi formája a következő:

- a) vallási egyesület,
- b) nyilvántartásba vett egyház,
- c) bejegyzett egyház és
- d) bevett egyház.

⁸ Hatályos 2019. április 15-től.

Az Ehtv. meghatározza azokat a szabályokat, amelyeket a vallási közösség minden formájára alkalmazni kell, és tartalmazza a státusonként külön alkalmazandó speciális szabályokat is (*duális szabályozás*). Mind a négy jogi formára nézve általános meghatározásként az Ehtv. azt tartalmazza, hogy „azonos hitelveket valló, természetes személyekből álló, önkormányzattal rendelkező autonóm szervezet”. [7. § (2)–(3) bek.] A jogi személyiségű vallási közösségek autonómiáját támasztja alá az Ehtv. további szabálya, miszerint e vallási közösségek tagjai „vallási meggyőződésének megfelelően szabadon állapítja meg vallási és ezen alapuló egyéb közcélú tevékenysége kereteit, szabályait, szervezeti formáját és elnevezését”. [7/A. § (1) bek.] Az Ehtv. ezt követően meghatározza, hogy a vallási közösség által folytatott vallási tevékenységnek milyen kritériumoknak kell megfelelni, továbbá negatív taxatív felsorolással azt is megmondja a törvény, hogy önmagában mely tevékenység *nem* tekinthető vallási tevékenységnek (ilyen pl. politikai és érdekérvényesítő, oktatási, szociális, karitatív stb. tevékenységek). Eszerint a vallási közösség olyan világnézethez kapcsolódó tevékenységet folytat, amely a természetfelettire irányul, rendszerbe foglalt hitelvekkel rendelkezik, tanai a valóság egészére vonatkoznak, valamint sajátos magatartáskövetelményekkel az emberi személyiség egészét átfogja. (Ld. az ábrán.) [7/A. § (2) és (3) bek.]



A törvény a vallási tevékenység határait akként is meghatározza, hogy a vallási közösség kizárólag olyan vallási tevékenységet gyakorolhat, amely az Alaptörvénnyel nem ellentétes, jogszabályba nem ütközik, és nem sérti más közösségek jogait és szabadságát. [7/A. § (4) bek.]. Az Lvt.-ből hiányzott

a vallási tevékenység definitív meghatározása, úgyszintén az a kitétel is, hogy a tevékenység nem sértheti más közösségek jogait és szabadságát. Ez utóbbi fordulat a vallási közösségeknek nem az állammal szembeni kapcsolatát, hanem a különböző közösségeknek egymás irányában fennálló, ám az állam által szabályozott viszonyrendszerét érinti.

Az Ehtv. – tekintettel arra, hogy a közösségi vallásgyakorlásnak a köznyelvben általánosan meghonosodott terminológiája az egyház –, lehetővé teszi, hogy a vallási közösség az egyház megjelölést elnevezésében és a tevékenységére való utalás önmeghatározása céljából – a saját hitelvei szerinti tartalommal – használhatja. Ehhez kapcsolódik az a szabály, hogy a vallási egyesület elnevezése az egyesületi különös formára való utalást nem tartalmazza, tehát önmeghatározása alapján a vallási egyesület is lehet egyház, annak ellenére, hogy az állami jogi formát tekintve nem egyházként működik. [7/B. §, 7/C. §]

Az Ehtv. az állam és a vallási közösségek kapcsolatának barátságos elválasztási modelljét erősíti azáltal, hogy – az Lvt.-hez hasonlóan – rögzíti, hogy az állam a vallási közösségek irányítására, felügyeletére szervet nem működtethet, és nem hozhat létre. A különvált működés garanciája az a szabály is, hogy a törvény megtiltja a vallási közösség belső szabálya alapján hozott határozatnak állami kényszer útján történő érvényre juttatását, illetve a határozat állami hatóság általi vizsgálatát. Továbbmenve, a vallási közösségek autonómiáját fokozottan biztosítja a törvény előírása, miszerint a vallási közösség belső szabályon alapuló döntését állami szerv nem módosíthatja vagy bírálhatja felül, a jogszabályban nem szabályozott belső jogviszonyokból eredő jogviták elbírálására állami szervnek nincs hatásköre. [8. § (1)–(2) bek.]

A törvény minden jogi személyiséggel rendelkező vallási közösségre nézve általános érvénnyel teszi lehetővé, hogy együttműködjön az állammal a közös előmozdításában, és ennek érdekében az állammal (történelmi és kulturális értékeket megőrző, nevelési-oktatási, felsőoktatási, egészségügyi, karitatív, szociális, család-, gyermek- és ifjúságvédelmi, kulturális vagy sporttevékenység, valamint más közcélú tevékenység ellátására) megállapodást kössön. Ennek azonban az a feltétele, hogy a vallási közösség jelentős társadalmi támogatottsággal rendelkezzen, sokrétűen lásson el közfeladatokat, így a megállapodás a működés biztosítása érdekében jöhet létre. A legutóbbi módosítás nyomán az Ehtv. külön nevesíti a határozatlan idejű, hitéleti támogatásra is kiterjedő, átfogó megállapodás formáját, amelyet azokkal a jogi személyiséggel rendelkező vallási közösségekkel kérelmükre köthet az állam, amelyek a felsorolt közcélú tevékenységeket „szervezettségük, társadalmi támogatottságuk, történelmi és társadalmi szerepük, valamint ilyen tevékenységek ellátása során szerzett tapasztalataik alapján hosszú távon ellátni” képesek és készek. [9. § (1)–(2) bek.]

Az Ehtv. a jogi személyiséggel rendelkező vallási közösségek közül a vallási egyesületnek, valamint a bevett egyháznak a definícióját határozza meg. Eszerint az azonos hitelveket valló természetes személyek vallásuk gyakorlása céljából, vallási tevékenység végzésére *vallási egyesületet* hozhatnak létre. Fő szabály szerint az egyesületekre vonatkozó szabályokat az Ehtv.-ben foglalt eltérésekkel kell alkalmazni. (Lex specialis derogat legi generali.) A vallási egyesület autonómiáját segíti az a rendelkezés, hogy a vallási tevékenységet végző szervezet alapszabálya az egyesületre vonatkozó szabályoktól eltérően határozhatja meg a tagsági jogviszonnal kapcsolatos kérdéseket, valamint azoknak a személyeknek körét, feladatkörét és hatáskörét, akik működésére vonatkozó belső döntés meghozatalára és ellenőrzésére, illetve ügyintézésére és képviselésére jogosultak.

A törvény értelmében *egyházi jogi személynek* minősül a *bevett egyház*, a *bejegyzett egyház* és a *nyilvántartásba vett egyház*, továbbá *azok belső egyházi jogi személye* (az egyház belső szabálya szerint jogi személyiséggel rendelkező egysége, szervezete vagy intézménye jogi személy). Fontos felhívni a figyelmet arra, hogy az Ehtv. szerint nem minősül belső egyházi jogi személynek a bevett egyház, a bejegyzett egyház, illetve a nyilvántartásba vett egyház által létrehozott gazdasági társaság, alapítvány és egyesület. Más tekintetben azonban megengedő az Ehtv., ugyanis lehetővé teszi, hogy *az egyház belső szabálya a jogi személyre törvényben meghatározott általános szabályoktól eltérően* határozza meg egyfelől a bevett egyház, a bejegyzett egyház, a nyilvántartásba vett egyház és a belső egyházi jogi személy *szervezetére és képviselésére, törvényes működésének biztosítékaira, továbbá átalakulására, egyesülésére, szétválására és jogutód nélküli megszűnésére*, másfelől pedig *a belső egyházi jogi személy létesítésére* vonatkozó szabályokat.

Arra is fel kell hívni a figyelmet, hogy *a vallási egyesület nem minősül egyházi jogi személynek*, tehát ebben a tekintetben a vallási egyesület és a három egyházi jogi forma között lényeges jogkülönbség keletkezett.

A bevett egyház definícióját a törvény a következőképpen adja meg az Ehtv.: „A bevett egyház az olyan bejegyzett egyház, amellyel az állam a közösségi célok érdekében történő együttműködésről átfogó megállapodást kötött.” Ebből láthatjuk, hogy a jogalkotó a bevett egyház legfőbb fogalmi elemét az állammal kötött átfogó megállapodásban jelölte meg. A hatályos Ehtv. értelmében azonban a módosítás nem érinti azoknak a bevett egyháznak a jogállását, amelyek az Ehtv. módosítása előtt bevett egyházi státussal rendelkeztek, annak ellenére sem, hogy nem rendelkeznek átfogó megállapodással, sőt ilyen megállapodás megkötése velük szemben a jövőre nézve sem lesz elvárás. A bejegyzett egyház azonban az átfogó megállapodás útján nyerheti el a bevett egyházi státust.

A hatályos Ehtv. úgy rendelkezik, hogy az átfogó megállapodás megkötése, illetve annak módosítása során az állam nevében az egyházakkal való kapcsolattartás koordinációjáért felelős miniszter jár el. Jelentős novum a törvényben az, hogy az átfogó megállapodást és annak módosítását is törvényben kell kihirdetni. (Ez eddig csak a Szentszékkal kötött megállapodás esetén volt így, mert az nemzetközi szerződésnek minősül.) A kihirdetést és a melléklet kiegészítését kezdeményező törvényjavaslatot a Kormány a megállapodás hatályba lépését követő 30 napon belül az Országgyűléshez benyújtja. *A bejegyzett egyház az átfogó megállapodás törvényben történő kihirdetésének és a melléklet kiegészítésének a napjától minősül bevett egyháznak.* Az átfogó megállapodásból eredő jogok és kötelezettségek azonban az átfogó megállapodás hatályba lépésének időpontjától megilletik, illetve terhelik a bejegyzett egyházat. Az Ehtv. minden bevett egyházra nézve mondja ki, hogy – a közösségi célok érdekében történő együttműködésre tekintettel – adó-, illetve azzal egy tekintet alá eső más kedvezményben, valamint költségvetési támogatásban részesülnek, és nem teszi ezt az átfogó megállapodás meglététől függővé.

Szükséges még arra felhívni a figyelmet, hogy a hatályos Ehtv. a kollektív jogok tekintetében fennálló teljes egyenjogúságot (felekezetek egyenjogúsága) a bevett egyházak körében biztosítja azzal, hogy kimondja: *„A bevett egyházakat az e törvényben meghatározott jogok és kötelezettségek azonos módon illetik, illetve terhelik.”*

A hatályos Ehtv.-nek a vallási közösségek autonóm működését egyértelműsíti az a szabálya, hogy a jogi személyiséggel rendelkező vallási közösség *saját belső szabálya, hitelvei és szertartási rendje szerint működik.* A törvény deklarálja, hogy a jogi személyiséggel rendelkező vallási közösség részt vállalhat a társadalom értékteremtő szolgálatában, és ennek érdekében elláthat olyan közcélú tevékenységet, amelyet törvény nem tart fenn kizárólagosan az állam vagy annak intézménye számára. Itt merül fel az a kérdés, hogy az ilyen intézményekben a szakmai szempontokon túl támaszthatóak-e egyéb feltételek a foglalkoztatás során. A 2019. április 15-től hatályos Ehtv. erre való tekintettel rögzíti, hogy miután a vallási közösség a közcélú tevékenységet *vallási meggyőződésének megfelelően végzi,* amire tekintettel a felvételhez és a foglalkoztatásra irányuló jogviszony létesítéséhez, fenntartásához és megszüntetéséhez *a világnézeti elkötelezettség természete vagy tartalma miatt indokolt,* annak megőrzéséhez és gyakorlásához szükséges és *arányos feltételek határozhatók meg.* Hangsúlyozzuk tehát, hogy a foglalkoztató részéről fennálló vallási meggyőződés alapozza meg az antidiszkriminációs alapjog felülírását ebben az esetben.⁹

⁹ Lásd ehhez az egyenlő bánásmódról és az esélyegyenlőség előmozdításáról szóló 2003. évi CXXV. törvényt, amely kimondja, hogy nem jelenti az egyenlő bánásmód követelményének

Az Ehtv. értelmében fokozott jogvédelemben részesül a jogi személyiséggel rendelkező *vallási közösség elnevezése, jelképrendszere, szertartásrendje*, valamint a köznyelvben meghonosodott *neve*. Az erre vonatkozó szabályok be nem tartása jogosulatlan használatnak minősül. Úgyisntén védi a törvény – különösen a szertartások és a belső szabálya szerinti működés zavartalan-sága érdekében – a templomot és a vallásgyakorlásra rendelt más helyet, va-lamint a temetőt, mert ezek a helyek fokozott szabálysértési és büntetőjogi védelemben részesülnek.

Az *ügyészségnek* a vallási közösségekkel kapcsolatos jogköre igen fontos te-rülete az állam és a vallási közösségek közjogi kapcsolatának. Az Ehtv. 2019-es módosítása ebben is változást hozott. A módosítás előtt az Ehtv. nevesítette a – korábbi terminológia szerinti – vallási tevékenységet végző szervezet felett gyakorolt, az egyesületekre vonatkozó általános szabályokhoz képest szűkebb törvényességi ellenőrzés jogát. A hatályos Ehtv. nem tartalmazza kifejezetten az ügyési törvényességi ellenőrzés jogát, a törvényben azonban megtalál-juk az ügyész jogkörét érintő szabályokat. Az ügyésznek a nyilvántartásba vételnél, a működés során, valamint a nyilvántartásból való törlésnél is van szerepe. Eszerint az ügyész fellebbezéssel élhet a vallási közösség nyilvántar-tásba vételét elrendelő, az azt elutasító, illetve a nyilvántartásból való törlés-ről rendelkező határozat ellen. A már működő jogi személyiséggel rendelkező vallási közösség (bevett egyház kivételével) nyilvántartásból való törlése iránt is keresetet indíthat az ügyész. Ugyancsak keresetet nyújthat be az ügyész, ha törvényben meghatározott jogkörében eljárva észleli, hogy a bejegyzett, illetve a nyilvántartásba vett egyház elmulasztotta bejelenteni azt a tényt a bíróságnak, hogy hitéleti tevékenysége vagy közcélú tevékenysége érdekében az államháztartás alrendszereiből, európai uniós forrásokból vagy nemzet-közi megállapodás alapján finanszírozott programokból, pályázati úton vagy pályázati rendszeren kívül, egyedi döntés alapján támogatást vesz igénybe.

Az Ehtv. nyomán 2012-ben kialakított szabályozás szerint a bevett egyházi státusz megadásáról az Országgyűlés döntött. A 2019. április 15-e utáni négy-szintű szabályozás szerint a jogi személyiséggel rendelkező vallási tevékeny-séget végző szervezetek nyilvántartását a Fővárosi Törvényszék (a továbbiak-ban: bíróság) végzi kizárólagos hatáskörrel. Míg a bevett egyházi státuszról – az átfogó megállapodás megkötésével – továbbra is az Országgyűlés dönt.

Az alábbiakban röviden összefoglaljuk a jogi személyiséggel rendelkező val-lási közösségek négy különböző jogi formájára vonatkozó egyes szabályokat.

megsértését a vallási vagy más világnézeti meggyőződésen alapuló, a szervezet jellegét alap-vetően meghatározó szellemiségből közvetlenül adódó, az adott foglalkozási tevékenység tartalma vagy természete miatt indokolt, arányos és valós foglalkoztatási követelményen alapuló megkülönböztetés. [22. § (1) bekezdés b) pont]

Vallási egyesület

Bármely vallási közösség legalább 10 fős taglétszám esetén vallási egyesületté és így jogi személlyé alakulhat. A vallási egyesületre egyebekben az egyesületi jogról, a közhasznú jogállásról, valamint a civil szervezetek működéséről és támogatásáról szóló törvény rendelkezései irányadóak, azzal, hogy a vallási egyesület alapszabálya – a vallási közösségek autonómiájának elvére tekintettel – a felsorolt törvényi szabályoktól eltérhet.¹⁰ A vallási egyesülettel az állam egyes közcélú tevékenységek ellátására, illetve a hitéleti tevékenység támogatására határozott időre (legfeljebb 5 évre) szóló megállapodást köthet. A vallási egyesület jogosult a magánszemélyek által befizetett személyi jövedelemadó külön törvény szerint felajánlott és meghatározott részére.

Nyilvántartásba vett egyház

A jogi személyiséggel rendelkező vallási közösségek második kategóriája egyházi státusszal rendelkező nyilvántartásba vett egyház. Az e kategóriába kerülés feltétele az szja 1%-os felajánlások alapján igazolható társadalmi támogatottság (1000 szja 1%-os felajánlás három év átlagában), és legalább 5 éves vallási egyesületként való működés, amelynek igazolása esetén a vallási egyesület kezdeményezheti nyilvántartásba vett egyházként történő nyilvántartásba vételét, vagy 100 éves szervezett formában történő önálló nemzetközi működéssel rendelkezik. Ettől eltérően a vallási egyesületet – kérelmére – nyilvántartásba vett egyházként akkor is nyilvántartásba kell venni, ha legalább ezer Magyarországon lakó- vagy tartózkodási hellyel rendelkező nyilvántartott tagja van, legalább 5 éve vallási egyesületként működik, és nyilatkozik arról, hogy hitéleti tevékenysége vagy közcélú tevékenysége érdekében az államháztartás alrendszereiből, európai uniós forrásokból vagy nemzetközi megállapodás alapján finanszírozott programokból, pályázati úton vagy pályázati rendszeren kívül, egyedi döntés alapján támogatást a kérelem benyújtását követően nem vesz igénybe. A nyilvántartásba vett egyházzal az állam határozott időre (legfeljebb tíz évre) szóló megállapodást köthet. A nyilvántartásba vett egyház jogosult a magánszemélyek által befizetett személyi jövedelemadó külön törvény szerint felajánlott és meghatározott részére.

¹⁰ A vallási egyesület alapszabálya az egyesületre vonatkozó szabályoktól eltérően határozhatja meg *a)* a tagsági jogviszony keletkezésének és a tagsági jogok gyakorlásának módját, valamint *b)* azoknak a vallási egyesülettel jogviszonyban álló személyeknek a körét, feladatát és hatáskörét, akik az egyesület ba.) működésére vonatkozó belső döntés meghozatalára és ellenőrzésére, illetve *bb)* ügyintézésére és képviselésére jogosultak. Ehtv.9/B. §.

A bejegyzett egyház

A nagy társadalmi elfogadottsággal bíró, öt év átlagában legalább 4000 egyházi szja 1%-os felajánlással rendelkező, és hosszú ideje jogi keretek között működő vallási közösségeket a bíróság bejegyzett egyházként veszi nyilvántartásba. Az elvárt működési időtartam legalább 20 éves magyarországi működés vallási egyesületként, illetve 15 éves magyarországi működés nyilvántartásba vett egyházként, vagy legalább 100 éves szervezett nemzetközi működés. Ebben a fejezetben a jogalkotó külön szabályokat is megállapít azon jogi személyiséggel rendelkező vallási közösségek számára is, amelyek hitéleti tevékenységük vagy közcélú tevékenységük érdekében az államháztartás alrendszeréből, európai uniós forrásokból vagy nemzetközi megállapodás alapján finanszírozott programokból, pályázati úton vagy pályázati rendszeren kívül egyedi döntés alapján támogatást nem kívánnak igénybe venni. Ezek a közösségek az szja felajánlások igazolása helyett igazolt taglétszámuk – nyilvántartásba vett egyháznál 1000, bejegyzett egyháznál 10 000 tag – alapján is magasabb kategóriába léphetnek. Ez az állammal együttműködést nem igénylő vallási közösségek számára is biztosítja az egyházi jogállás megszerzésének a lehetőségét. A bejegyzett egyház jogosult a magánszemélyek befizetett személyi jövedelemadójának külön törvény szerint felajánlott és meghatározott részére és annak állami kiegészítésére, illetve az ennek helyébe lépő juttatásra.

Bevett egyházak:

A negyedik jogi személyiséggel rendelkező vallási közösségek a bevett egyházak. A bevett egyház valójában olyan bejegyzett egyház, amellyel az állam a közösségi célok érdekében nem egyedi, határozott időre szóló, hanem átfogó megállapodást köt, és ezt törvényben kihirdeti. A bejegyzett egyház bevett egyházi státuszát a megállapodás törvényben történő kihirdetését és a melléklet kiegészítését követően nyeri el. Az AB és az EJE állásfoglalásaira tekintettel az Országgyűlés döntési mérlegelési szerepe a vallási közösségekkel történő együttműködésre vonatkozóan kizárólag a bevett egyházak tekintetében marad fenn, amely viszont az Alaptörvény rendelkezéseit figyelembe véve indokolt. A bevett egyház jogosult a magánszemélyek befizetett személyi jövedelemadójának külön törvény szerint felajánlott és meghatározott részére és annak állami kiegészítésére, illetve az ennek helyébe lépő juttatásra.

Itt kell megemlítenünk, hogy az Alkotmánybíróság 2017-ben hozott döntést az szja egy százalékaival kapcsolatos kérdésben. [7/2017.(VII. 18.) AB határozat a személyi jövedelemadó meghatározott részének az adózó rendel-

kezése szerinti felhasználásáról szóló 1996. évi CXXVI. törvénnyel (Szf. tv.) kapcsolatos mulasztásban megnyilvánuló alaptörvény-ellenesség megállapításáról és alkotmányjogi panasz elutasításáról.] Az indítványozó panaszában azt állította, hogy a NAV és a bíróságok indokolatlanul tettek különbséget a hitközség és a bevett egyházak között, ezáltal sértették az Alaptörvény XV. cikk (1) és (2) bekezdésében deklarált jogát. Az AB szerint mind a NAV, mind pedig a bíróságok a hatályos jogszabályok figyelembevételével jártak el, de az AB álláspontja szerint nem indokolható az olyan megkülönböztetés, ami által a bevett egyházak tagjai – amennyiben fizetnek személyi jövedelemadót – jövedelemadójuk 1%-át egyházuk számára felajánlhatják, a vallási tevékenységet végző szervezetek tagjai azonban nem élhetnek e lehetőséggel. Ebben a tekintetben ugyanis a bevett egyházak és a vallási tevékenységet végző szervezetek homogén csoportot alkotnak. A csoportképzés alapja azonban ebben az esetben nem a vallási tevékenységet végző szervezetek és a bevett egyházak közötti, vallási rendeltetésük alapján fennálló hasonlóság, hanem a hívők (az Szf. tv. vonatkozásában adózók) összessége, és azok egyéni jogainak egyezősége. Az Alaptörvény VII. cikke alapján ugyanis a vallásszabadsághoz való jog magjaként megjelenő meggyőződés szabad megválasztásának joga minden embert megillet. Így a hívők a vallásszabadságból fakadó jogaik tekintetében (legyenek bármelyik vallás követői is) homogén csoportot alkotnak. Mindezek alapján az Alkotmánybíróság – hivatalból eljárva – megállapította, hogy az Alaptörvény XV. cikk (2) bekezdését sértő mulasztásban megnyilvánuló alaptörvény-ellenes helyzet áll fenn annak következtében, hogy a törvényalkotó nem biztosította az Szf. tv.-ben az adózók számára, hogy rendelkező nyilatkozatuk kedvezményezettjeként valamennyi vallási közösség közül választhassanak. Az Alkotmánybíróság ezért felhívta az Országgyűlést, hogy jogalkotási feladatának 2017. december 31-ig tegyen eleget.

Az Országgyűlés e határidőt jócskán túllépve tett eleget az AB felhívásának, és az ún. salátamód.tv.-ben ezt az alkotmányos csorbát igyekezett kiküszöbölni. Ennek nyomán elérhetővé vált mind a négy jogi formájú vallási közösség számára a technikai szám. Ugyanakkor meg kell jegyeznünk, hogy a vallási egyesület és a nyilvántartásba vett egyház nem jogosult igénybe venni a felajánlások állami kiegészítését, illetve az ennek helyébe lépő juttatást, erre csak a bejegyzett egyház és a bevett egyház jogosult.

Az Ehtv.-nek a jogi személyiséggel rendelkező vallási közösségekre vonatkozó közös, illetve eltérő szabályai alapján láthatjuk, hogy a négy szintű szabályozás milyen különbségeket eredményez a négy jogi státusban.

Az állam és a vallási közösségek közötti megállapodások

A hatályos joganyag körében külön szólunk a megállapodásokról. A párt-állam idején kötött egyezmények 1990-ben megszűntek.¹¹ Jogforrási jellegét tekintve a rendszerváltás után kötött megállapodások körében egyedülálló a Magyar Köztársaság és az Apostoli Szentszék között a katolikus egyház magyarországi közszolgálati és hitéleti tevékenységének finanszírozásáról, valamint néhány vagyoni természetű kérdésről 1997. június 20-án Vatikánvárosban aláírt megállapodás, melyet az 1999. évi LXX. törvénnyel hirdettek ki, a megállapodás módosításáról szóló megállapodást pedig a 2013. évi CCIX. törvény hirdette ki. (A továbbiakban: Vatikáni Megállapodás.)

A Vatikáni Megállapodás előzménye az 1990. február 9-én Budapesten a diplomáciai kapcsolatok helyreállításáról kötött megállapodás volt, mely szerint a felek „úgy döntöttek, hogy a kölcsönös érdeklődésre számot tartó egyedi kérdéseket közös megállapodás útján oldják meg”. Ezt a megállapodást szám nélkül tették közzé a Magyar Közlönyben, és nem öltött jogszabályi formát.¹² A Vatikáni Megállapodást megelőzte az 1994/19. számú nemzetközi szerződés, amelyet a Magyar Honvédségnél és a Határőrségnél végzendő lelkipásztori szolgálat tárgyában kötött az Apostoli Szentszékkel a magyar állam. Ezt a szerződést a megkötésekor sem törvénnyel nem hirdették ki, sem pedig kormányhatározattal nem tették közzé. Miután a Magyar Honvédség szerkezete több lépcsőben átalakult, megszűnt a Határőrség és az általános hadkötelezettség, 2008. december 9-én a megállapodás értelmezését célzó memorandumot egységes szerkezetben kormányrendelettel kihirdették. A rendelet szerint a „2004-es átalakítás történelmi jelentőségű változtatás volt”, „megváltoztak a katonai szolgálatra vonatkozó törvények”, aminek következtében „a katonai életforma, ezen belül a katonalelkési pályakép” is megváltozott, és ezért vált szükségessé az 1994-es megállapodás értelmezése.¹³

A Vatikáni Megállapodás címéből is következik, hogy alapvetően finanszírozási és vagyoni kérdésekről szól. A megállapodás öt részből, egy kiegészítő jegyzőkönyvből és két mellékletből áll. Az első rész a közfeladatot ellátó

¹¹ 2/1990. (II. 14.) OGY határozat az állam és az egyházak közötti megállapodások felülvizsgálatáról.

¹² A megállapodást a *Magyar Közlöny* 1990/35. számában tették közzé. Lásd még 132/1990. (VII. 5.) KE határozat az Apostoli Szentszék mellett működő nagykövetség létesítéséről.

¹³ 290/2008. (XII. 9.) Korm. rendelet egyfelől a Magyar Köztársaság, másfelől az Apostoli Szentszék között a Magyar Honvédségnél és a Határőrségnél végzendő lelkipásztori szolgálat tárgyában 1994. január 10-én aláírt megállapodás, valamint az egyfelől a Magyar Köztársaság, másfelől az Apostoli Szentszék között a Magyar Honvédségnél és a Határőrségnél végzendő lelkipásztori szolgálat tárgyában 1994. január 10-én aláírt megállapodás értelmezését célzó memorandum egységes szerkezetbe foglalt kihirdetéséről.

egyházi intézmények finanszírozásáról, a második rész a volt egyházi ingatlanok tulajdoni helyzetének rendezéséről és a személyi jövedelemadó 1%-ának felajánlásáról szól, a harmadik rész a közszolgáltatások után igénybe vehető kiegészítő támogatásról, a negyedik és az ötödik rész a megállapodás technikai kérdéseivel, értelmezésével foglalkozik. A kiegészítő jegyzőkönyv a progresszív személyi jövedelemadó fogalmát határozza meg, és a közfeladat-átvétel finanszírozásának számítási módját szabályozza. Az 1. számú melléklet a katolikus felsőoktatási intézményeket, a 2. számú melléklet a rendezendő ingatlanok listáját tartalmazza.¹⁴

A megállapodás 1997 nyarán történt aláírását követően az Országgyűlés decemberben törvényt fogadott el az egyházak hitéleti és közcélú tevékenységének anyagi feltételeiről (1997. évi CXXIV. törvény; a továbbiakban: Eftv.). Ez a törvény a Vatikáni Megállapodásban foglalt néhány elemet kiterjesztette a többi egyházra is.

Az Alaptörvény ötödik módosításának (Atmód5.) és az egyházügyi törvény 2013-as módosításainak hatálybalépése után várható volt a Vatikáni Megállapodás módosítása is. A miniszterelnök 2013 októberében határozott az 1997. júniusban aláírt megállapodás módosításáról szóló megállapodás szövegének végleges megállapításáról.¹⁵ A kormány novemberben nyújtotta be a módosításhoz szükséges törvényjavaslatot, amelyet 2013. december 2-án fogadtak el.¹⁶ A törvény 3. §-a szerint három tényezővel támasztható alá a módosítás: az Alaptörvény kihirdetése és a hozzá kapcsolódó jogszabályi változások, a Budapesten 1990. február 9-én, a diplomáciai kapcsolatok helyreállításáról kötött Megállapodás azon kitétele, miszerint a kölcsönös érdeklődésre számot tartó egyedi kérdéseket a felek közös megállapodás útján oldják meg, valamint az 1997-ben aláírt megállapodás azon klauzulája, mely szerint ha a felek egyike úgy ítéli meg, hogy gyökeresen megváltoztak azok a körülmények, amelyek között a megállapodást megkötötték, tárgyalásokat kezdeményez a megállapodásnak az új körülményekhez történő igazítására. A módosítás a katolikus hitoktatók díjazását, a Katolikus Egyház egyetemeit és felsőoktatási intézményeit, a katolikus kulturális örökséget, a Pápai Magyar Egyházi Intézet épületét, az szja 1%-os szabályát és az ingatlan járadékalapot érintette. Eb-

¹⁴ A Vatikáni Megállapodásról lásd SCHANDA: A Vatikáni Megállapodás.

¹⁵ A miniszterelnök 128/2013. (X. 8.) ME határozata a Magyar Köztársaság és az Apostoli Szentzsék között a Katolikus Egyház magyarországi közszolgálati és hitéleti tevékenységének finanszírozásáról, valamint néhány vagyoni természetű kérdéssel 1997. június 20-án, Vatikánvárosban aláírt Megállapodás módosításáról szóló Megállapodás szövegének végleges megállapítására adott felhatalmazásról. *Magyar Közlöny*, 2013/166.

¹⁶ 2013. évi CCIX. törvény az egyfelől Magyarország, másfelől az Apostoli Szentzsék között a Katolikus Egyház magyarországi közszolgálati és hitéleti tevékenységének finanszírozásáról, valamint néhány vagyoni természetű kérdéssel szóló 1997. június 20-án aláírt Megállapodás módosításáról szóló Megállapodás kihirdetéséről. *Magyar Közlöny*, 2013/207.

ből fontosnak tartjuk kiemelni az szja 1%-ról szóló rendelkezést. Míg a többi rendelkezés csak a Katolikus Egyházra vonatkozik, addig a törvény 5. cikke minden egyházra nézve állapít meg szabályt. A Megállapodás 1997-es szövegének 4. cikke (1) és (2) bekezdését úgy módosították, hogy a magyar állam időhatár nélkül garantálja az egyházaknak (és a külön állami célnak) az szja 1%-ot akkor is, amennyiben az állampolgárok ennél kevesebbet ajánlanak fel közvetlenül. Érintetlenül hagyta a módosítás a 4. cikk sokat vitatott (3) és (4) bekezdését, amelyben egyrészt a magyar állam kötelezettséget vállalt további rendkívüli támogatásokra a Katolikus Egyház által jelzett célokra, másrészt pedig quasi vétőjogot biztosított a Katolikus Egyháznak az egyházakat érintő adókedvezmények és adómentességek szűkítése esetére („beleegyezés”).¹⁷

A magyar állam a rendszerváltást követően további egyházakkal is kötött megállapodásokat, amelyeket jellemzően kormányhatározattal tettek közzé. 1998 és 2012 között megállapodás született a református,¹⁸ az evangélikus,¹⁹ a baptista, az unitárius egyházzal, a Budai Szerb Ortodox Egyházmegyével, a Magyarországi Bolgár Ortodox Egyházzal, az Orosz Ortodox Egyház Magyar Egyházmegyéjével (Moszkvai Patriarchátus) és a zsidó vallási közösségekkel.²⁰ Külön megállapodás született az 5000 lakosnál kisebb településeken szolgálatot teljesítő egyházi személyek jövedelempótlékáról, valamint tizenkét határon túli egyházi jogi személlyel is kötött az állam megállapodást az 5000 lakosnál kisebb magyar szórványú települések gyülekezeteiben magyar nyelven szolgálatot teljesítő egyházi személyek kiegészítő támogatásáról. 2017-ben új megállapodás született a református egyházzal, amit azzal indokoltak, hogy „az elmúlt két évtizedben Magyarországon és Európában meghatározó változásokra került sor, továbbá a Református Egyház közfeladat-ellátó, társadalmi és közéleti tevékenysége jelentősen bővült”.²¹

Az előző pontban szóltunk az Ehtv. legutóbbi módosítása nyomán a bevett egyházak és az állam között létrejövő *átfogó megállapodásokról*, amelyeket a Vatikáni Megállapodáshoz hasonlóan törvényben hirdetnek majd ki.

¹⁷ Lásd 1999. évi LXX. törvény.

¹⁸ 1057/1999. (V. 26.) Korm. határozat a Magyar Köztársaság Kormánya és a Magyarországi Református Egyház között 1998. december 8-án létrejött Megállapodás közzétételéről.

¹⁹ 1056/1999. (V. 26.) Korm. határozat a Magyar Köztársaság Kormánya és a Magyarországi Evangélikus Egyház között 1998. december 7-én létrejött Megállapodás közzétételéről.

²⁰ Lásd 1058/1999. (V. 28.) Korm. határozat a Magyar Köztársaság Kormánya és a Magyarországi Zsidó Hitközségek Szövetsége között 1998. október 1-jén létrejött Megállapodás közzétételéről.

²¹ 1821/2017. (XI. 9.) Korm. határozat Magyarország Kormánya és a Magyarországi Református Egyház közötti Megállapodás megújításáról és az azzal összefüggő feladatokról; 1116/2018. (III. 19.) Korm. határozat a Magyarország Kormánya és a Magyarországi Református Egyház közötti Megállapodás megújításáról és az azzal összefüggő feladatokról szóló 1821/2017. (XI. 9.) Korm. határozat költségvetési feltételeinek biztosításáról.

Összegzés

A fentiekben áttekintettük az Ehtv. hatályos rendelkezéseit, különös tekintettel a 2019. áprilisban hatályba lépett rendelkezésekre. A módosítás alapvetően a jogi személyiséggel rendelkező vallási közösségek négy különböző jogi formájának kialakítására irányult, és meghatározta az egyes jogi státusok feltételrendszereit. Felhívtuk arra a figyelmet, hogy a módosítás nem érintette ugyan az Ehtv. mellékletében felsorolt bevett egyházak státusát, viszont az új szabályozás értelmében a bevett egyházzá válás végső jogi lépése átfogó megállapodás megkötése az állammal, amelyet az Országgyűlés törvénnyel hirdet ki. Emiatt szükségesnek láttuk röviden áttekinteni a tanulmányban az állam és a vallási közösségek közötti, rendszerváltást követően kialakult megállapodások rendszerét is.

Felhasznált irodalom

- ♦ SCHANDA B.: A Vatikáni Megállapodás 15 éve, in *Pázmány Law Working Papers*, 2014/9., elérhető: http://d18wh0wf8v71m4.cloudfront.net/docs/wp/2014/2014-09_Schanda.pdf, letöltés dátuma: 2016. augusztus 9.
- ♦ 2/1990. (II. 14.) OGY határozat az állam és az egyházak közötti megállapodások felülvizsgálatáról.
- ♦ 1990. évi IV. törvény a lelkiismereti és vallásszabadságról, valamint az egyházakról.
- ♦ 132/1990. (VII. 5.) KE határozat az Apostoli Szentzség mellett működő nagykövetség létesítéséről.
- ♦ 1996. évi CXXVI. törvény a személyi jövedelemadó meghatározott részének az adózó rendelkezése szerinti felhasználásáról.
- ♦ 1999. évi LXX. törvény a Magyar Köztársaság és az Apostoli Szentzség között a Katolikus Egyház magyarországi közszolgálati és hitéleti tevékenységének finanszírozásáról, valamint néhány vagyoni természetű kérdéstről 1997. június 20-án, Vatikánvárosban aláírt Megállapodás kihirdetéséről.
- ♦ 2003. évi CXXV. törvény az egyenlő bánásmódról és az esélyegyenlőség előmozdításáról.
- ♦ 290/2008. (XII. 9.) Korm. rendelet egyfelől a Magyar Köztársaság, másfelől az Apostoli Szentzség között a Magyar Honvédségnél és a Határőrségnél végzendő lelkipásztori szolgálat tárgyában 1994. január 10-én aláírt megállapodás, valamint az egyfelől a Magyar Köztársaság, másfelől az Apostoli Szentzség között a Magyar Honvédségnél és a Határőrségnél végzendő lelkipásztori szolgálat tárgyában 1994. január 10-én aláírt megállapodás értelmezését célzó memorandum egységes szerkezetbe foglalt kihirdetéséről.

- ♦ 2011. évi CCVI. törvény a lelkiismereti és vallásszabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról.
- ♦ Az Ehtv. módosításáról szóló 2013. évi CXXXIII. törvény, valamint a 2018. évi CXXXII. törvény.
- ♦ 128/2013. (X. 8.) ME határozata a Magyar Köztársaság és az Apostoli Szentzsék között a Katolikus Egyház magyarországi közszolgálati és hitéleti tevékenységének finanszírozásáról, valamint néhány vagyoni természetű kérdéstről 1997. június 20-án, Vatikánvárosban aláírt Megállapodás módosításáról szóló Megállapodás szövegének végleges megállapítására adott felhatalmazásról.
- ♦ 2013. évi CCIX. törvény az egyfelől Magyarország, másfelől az Apostoli Szentzsék között a Katolikus Egyház magyarországi közszolgálati és hitéleti tevékenységének finanszírozásáról, valamint néhány vagyoni természetű kérdéstről szóló 1997. június 20-án aláírt Megállapodás módosításáról szóló Megállapodás kihirdetéséről.
- ♦ 2019. évi XXXVI. törvény a lelkiismereti és vallásszabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról szóló 2011. évi CCVI. törvény módosításához kapcsolódóan egyes törvények módosításáról.
- ♦ 295/2013. (VII. 29.) Korm. rendelet az egyházi elismerésről és az egyházi jogi személyek jogállásának és működésének sajátos szabályairól.
- ♦ 231/2019. (X. 4.) Korm. rendelet a lelkiismereti és vallásszabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról szóló 2011. évi CCVI. törvény végrehajtásáról (hatályon kívül helyezte a 295/2013. (VII. 29.) Korm. rendeletet).
- ♦ 232/2019. (X. 4.) egyes kormányrendeleteknek a lelkiismereti és vallásszabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról szóló 2011. évi CCVI. törvény módosításával összefüggő módosításáról.
- ♦ T/5315. számú törvényjavaslat, elérhető: <http://www.parlament.hu/irom39/05315/05315.pdf>, letöltés dátuma: 2016. november 11.
- ♦ 1057/1999. (V. 26.) Korm. határozat a Magyar Köztársaság Kormánya és a Magyarországi Református Egyház között 1998. december 8-án létrejött Megállapodás közzétételéről.
- ♦ 1056/1999. (V. 26.) Korm. határozat a Magyar Köztársaság Kormánya és a Magyarországi Evangélikus Egyház között 1998. december 7-én létrejött Megállapodás közzétételéről.
- ♦ 1058/1999. (V. 28.) Korm. határozat a Magyar Köztársaság Kormánya és a Magyarországi Zsidó Hitközségek Szövetsége között 1998. október 1-jén létrejött Megállapodás közzétételéről.

- ♦ 1821/2017. (XI. 9.) Korm. határozat Magyarország Kormánya és a Magyarországi Református Egyház közötti Megállapodás megújításáról és az azzal összefüggő feladatokról.
- ♦ 1116/2018. (III. 19.) Korm. határozat a Magyarország Kormánya és a Magyarországi Református Egyház közötti Megállapodás megújításáról és az azzal összefüggő feladatokról szóló 1821/2017. (XI. 9.) Korm. határozat költségvetési feltételeinek biztosításáról.

Az elítéltek vallási nevelésének eredményei Magyarországon*

1. Az elítéltek vallásgyakorláshoz való jogának alapvonalai

A magyar Alaptörvény szerint „mindenkinek joga van a gondolat, a lelkiismeret és a vallás szabadságához. Ez a jog magában foglalja a vallás vagy más meggyőződés szabad megválasztását vagy megváltoztatását és azt a szabadságot, hogy vallását vagy más meggyőződését mindenki vallásos cselekmények, szertartások végzése útján vagy egyéb módon, akár egyénileg, akár másokkal együttesen, nyilvánosan vagy a magánéletben kinyilvánítsa vagy kinyilvánítását mellőzze, gyakorolja vagy tanítsa”.¹ A vallásszabadságról és az egyházakról szóló törvény külön figyelmet szentel a fogvatartottaknak, amikor így rendelkezik: „A lelkiismereti és vallásszabadság gyakorlását [...] a büntetés-végrehajtási intézetben fogva tartott számára egyéni és közösségi szinten is lehetővé kell tenni.”²

1.1. A vallásszabadság korlátozásának mércéje a bv. intézet rendjéhez és biztonságához igazodik.

A vallásszabadság korlátozásának mércéjét a Bv. tv. kifejezetten deklarálja. Ezen túlmenően a külön nevesített korlátozási lehetőségek is kivétel nélkül a rend és biztonság érdekében alkalmazhatóak. Az emberi Jogok Európai Bíróságának gyakorlata kimutatható módon összefüggésbe hozza a bv. intézet rendjét és biztonságát mások jogainak és szabadságának védelmével.³ A bv. intézetekben alkalmazott különmérce a különböző rezsimekben eltérő szintű korlátozást tesz lehetővé. A kényszerű életközösségben élő és kiszolgáltatott helyzetben lévő személyek fokozottan sérülékenyek a jogsértésekkel szemben, ezért az alkalmazott különmérce mások jogainak, szabadságának

* E munka a *Bűn – Hit – Szabadulás* című monográfiám némely részleteinek kivonatolt, átdolgozott változata.

¹ Alaptörvény VII. cikk (1) bek.

² A lelkiismereti és vallásszabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról szóló 2011. évi CCVI. tv. 3. § (1) bek.

³ ECHR application 7291/75 (1977) X. v. United Kingdom; ECHR application 6886/75 (1976) X. v. the United Kingdom.

védelve érdekében erőteljesebb korlátozást tesz lehetővé, mint a kívülágban élők esetében. Ezért fordulhat elő, hogy valamely közforgalomban lévő könyv birtoklása legitim módon megtiltható a bv. intézet rendjére és biztonságára tekintettel, mások jogainak és szabadságának védelme érdekében. Az egyéni vallásgyakorlás csak egészen rendkívüli esetben korlátozható, a csoportos vallásgyakorlás esetében – lévén, hogy nehezebben kontrollálható körülmények között nagyobb létszámú ember lehet veszélyben – erre több lehetőség kínálkozik. A biztonsági intézkedések és fegyelmi fenytések mind az okaikat, mind pedig hatásait tekintve is a rend és biztonság követelményével hozhatóak összefüggésbe. Ehhez képest a büntetés-végrehajtás céljainak megvalósulása egyfajta kiegyenlítő, nivelláló funkciót tölt be a jogkorlátozásokkal szemben. Ennek megfelelően a jogoknak olyan korlátozása fogadható el, amely biztosítja a bv. intézet rendjét és biztonságát, és emellett elősegíti a büntetés-végrehajtási célok megvalósulását.

1.2. A vallásgyakorlás biztosításának célja a bv. intézetben folyó reintegrációs munka elősegítése

A Bv. törvény meghatározása szerint a reintegrációs tevékenység keretében törekedni kell arra, hogy az elítélt bűncselekményének társadalomra veszélyességét felismerje, annak következményeit lehetőség szerint enyhítse. Ennek elősegítése érdekében a büntetés-végrehajtási szervezet igénybe veszi a Börtönlelkészi Szolgálat tevékenységét.⁴ Az egyházaknak a kapcsolattartásban kimutathatóan privilegizált szerepük van. Ez önmagában véve az egyházaknak a reintegrációban betöltött szerepükkel nem magyarázható, mert a büntetés-végrehajtási célok megvalósításában számtalan civil szervezet vesz részt, amelyek nem rendelkeznek az egyházakhoz hasonló jogosultságokkal. Az egyházi kapcsolattartás a vallásszabadság részét képezve annak a terepe, hogy az elítélt gyakorolja vallását, vagy a vallás iránt érdeklődő megismerkedjen a vallásnak a társadalmi és egyéni életben betöltött pozitív szerepével, illetve a vallás tanításaival. A vallási értékek közvetítéséhez az állam azt a várakozást fűzi, hogy eredményesebbé teszi a bv. intézetben zajló reintegrációs munkát. Ezért a vallásszabadság részeként a vallásgyakorlás a lehető legteljesebb mértékben kerül biztosításra. Megállapítható, hogy ugyanez a várakozás a bv. intézetek munkáját segítő civil szervezetek tevékenységéhez is fűzhető. Annak, hogy az egyházak privilegizált helyet foglalnak el, legalább két lehetséges oka van. Az egyik azokban a történelmi tradíciókban kereshető,

⁴ A büntetések, az intézkedések, egyes kényszerintézkedések és a szabálysértési elzárás végrehajtásáról szóló 2013. évi CCXL tv (Bv. tv.) 164. § (1) és (7) bek.

melyek a rendszerváltozást követően reneszánszukat élték. Nem vitatható, hogy történelmileg az egyházak azok a szervezetek, amelyek a legnagyobb és legrégebbi hagyományokkal rendelkeznek a büntetés-végrehajtási célok előmozdításában. A másik lehetséges indok pedig az, hogy az egyházak szerepe túlmutat a reintegráción, és egy nevesített alkotmányos alapjog érvényre juttatását, gyakorlását segítik elő. E nélkül a vallásszabadság joga a bv. intézeteken belül az erősen korlátozott alapvető jogok közé tartozna.

1.3. A vallásgyakorlás aktív állami szerepvállalás mellett valósulhat meg a legteljesebben.

A büntetés-végrehajtási jogviszony és a zárt intézményi rend következtében a fogvatartott egyes jogait külön kérelemre tudja gyakorolni. Más jogok gyakorlásához pedig nélkülözhetetlen az aktív állami szerepvállalás. Többek között így került szabályozásra, hogy „a bv. intézet feladata az elítélt vallásgyakorlás rendjéről való tájékoztatása, az eseti programok időbeli meghirdetése”,⁵ valamint a közösségi vallásgyakorláshoz kapcsolódóan az, hogy „[a] vallásgyakorlás céljára megfelelő helyiségről és annak alapvető berendezéséről a bv. intézet, az egyházi szolgáltatásokhoz szükséges vallási felszerelésekről a vallási közösség gondoskodik”.⁶

A vallásgyakorlás formái hagyományosan két csoportra oszthatóak; egyéni és közösségi vallásgyakorlásra. A közösségi vallásgyakorlásnak ugyan nem feltétele bármely egyházhoz tartozás vagy valamely egyház közreműködése, azonban ennek ellenére tipikusan mégiscsak az egyházak a közösségi vallásgyakorlás legfőbb letéteményesei. Amennyiben a vallásgyakorlás bármely formája egyházi közreműködést igényel, ezért abban az esetben erre három megoldás kínálkozik: 1. A bv. intézetben működő Börtönlelkészi Szolgálat; 2. Általános engedéllyel rendelkező missziós szervezet vagy egyház; 3. Eseti engedéllyel a fogvatartott által megnevezett egyház. Az előző esetében az állam biztosítja az egyházi szolgálat kereteit. Az utóbbi két megoldás esetében az állam engedélyezi az állami kereteken kívüli vallási szervezetek részvételét a büntetés-végrehajtás céljainak megvalósulásához. E három lehetőség közül kiemelkedik a Börtönlelkészi Szolgálat. Azáltal, hogy a bv. intézetek keretei között működik, a vallásgyakorlás legerősebb intézményesült letéteményese. Szerepe nem korlátozódik kizárólag a vallási szolgáltatások közvetlen nyújtására, hanem közvetlenül részt vesz a többi – külsős – egyházi szervezet

⁵ A szabadságvesztés, az elzárás, az előzetes letartóztatás és a rendbírás helyébe lépő elzárás végrehajtásának részletes szabályairól szóló 16/2014. (XII. 19.) IM rend.112. § (1) bek.

⁶ Uo.

börtönmissziós tevékenységének szervezésében. Megfigyelések által alátámasztott megállapítás, hogy a külső egyházi és missziós szervezetek munkája eseti jellegűnek, illetve a legjobb esetben is csak projektszerűnek tekinthető. Ellenben a Börtönlelkészi Szolgálat működését az állandóság és a közvetlen elérhetőség jellemzi.

A továbbiakban azt vizsgálom, hogy a vallási szervezetek által kifejtett vallási nevelésnek milyen hatásai vannak a résztvevő fogvatartottakra.

2. A kutatás tárgya és célkitűzése

A börtönökön belül folyó vallásgyakorlás két dimenzió alapján vizsgálható. Az első megközelítés szerint alkotmányjogi szempontból vizsgálhatóak az elítéltek vallásszabadságának főbb jellemzői. Ennek alapvonásait fentebb vázoltam. A másik megközelítési mód arra keresi a választ, hogy a reintegráció folyamatában milyen helye, szerepe van a vallásgyakorlásnak. Az elkövetkezőkben annak járok utána, hogy a börtönökön belül folyó vallásgyakorlásnak milyen eredményei mutathatóak ki. Itt és most a vallásgyakorlás fogalom nem is teljesen pontos. Ez a fogalom jogi kifejezés, ennél fogva elsősorban jogi értelmezést tesz lehetővé. Mind a pönológia, mind pedig a teológia nyelven kevésbé értelmezhető. Minthogy kutatásom tárgya elsősorban a pönológia területéhez tartozik, ezért az e körben használatos vallási nevelés kifejezést használom. Magyarázatra szorul, hogy mit értünk e fogalmon. E kutatás keretei között szűkebb értelemben véve vallási nevelés alatt a vallási alkalmak egyházi és reintegrációs célok eléréséhez szükséges mértékű biztosítását és az ezeken való rendszeres, aktív és motivált részvételt értem. A vallási nevelés annyiban biztosan különbözik a többi reintegrációs programtól, hogy míg a nevelők, pszichológusok, mediátorok vallásilag semleges célokkal és hozzájuk rendelt módszerekkel rendelkeznek, addig a vallási nevelést folytató egyházak és lelkészeik természetes módon vallásilag elkötelezettek. Az alapvető kutatási kérdés az, hogy a vallási nevelés milyen módon és mértékben képes hozzájárulni a fogvatartottak társadalmi beilleszkedéséhez.

A vallási nevelés eredményességének mérésével kapcsolatban a legfontosabb kérdés az, hogy mit tekintünk eredménynek. Ennek a kérdésnek a megválaszolása igazán sok dimenzió szerint valósulhat meg. Az előzetes kutatások alapján egy egyenes mentén képzelhetőek el az „eredmény”-meghatározások. Az egyenes egyik végpontján a teológiai fogalomként használt „megtérés” található, amely meghatározás egy adott egyház által elfogadott vallási tételek elfogadását jelenti. A másik végponton pedig a teljesen szekuláris „visszaesővé válás elkerülése” található eredményként. E kettő között, mintegy szintézisként található az a felfogás, amely szerint a vallási nevelés eredménye

a visszaesővé válás megelőzése a vallási értékek elfogadásának és követésének útján. Ennek megfelelően a kutatás során azt vizsgálom, hogy a vallási nevelésben résztvevők értékrendje milyen irányban és milyen mértékben változik a börtönnépesség többi tagjához képest.

Az értékválasztás meghatározza, vagy legalábbis befolyásolja az egyénnek a világ jelenségeihez való viszonyát. Ezen keresztül pedig hasonló befolyással bír az egyén megnyilvánulásaira, cselekvéseire. Lényegében az egyén tudatos cselekvéseiben az érték szemlélete tükröződik vissza. Legalábbis annak sarkalatos elemei.⁷ Ez utóbbi megállapítás csak korlátozottan érvényes. Az egyéni érdekek olykor felülírhatják az egyéni értékeket. Ilyen lehet a veszélyhelyzet, amikor a létfenntartás és a biztonság előtérbe kerül. Egy nem túl stabil értékrendre erős kihívást jelenthet az ezzel ellentétes, de igen nagy haszonnal kecsegtető cselekmény. Az egyén értékrendszerében nem bír minden érték egyforma súllyal. Döntéshelyzetekben, kivált pedig a konfliktusos helyzetekben az értékrendszer meghatározó elemei bírnak befolyással.⁸ Az ugyanakkor nem vitatott a szakirodalomban sem, hogy az egyén értékválasztása tükröződik a cselekvéseiben. Ez a megállapítás nem igaz minden egyes konkrét cselekvésre, de a cselekvések összességének irányára igen. Például nehezen elképzelhető, hogy aki számára fontos értékkel bír a saját maga jóléte, az ne válna legalább időnként adakozóvá, annak ellenére, hogy ezzel a cselekvéssel adott pillanatban a saját jóléte ellen hat. Ugyanakkor minden bizonnyal igaz erre az emberre, hogy az adománykéréseket lényegesen gyakrabban utasítja el, mint az az ember, aki számára mások jóléte is meghatározó értékkel bír. Ez utóbbira – akinek fontos mások jóléte – sem lesz minden esetben igaz, hogy hajlandó egyéni érdekeit háttérbe szorítani mások javára. Mégis igaz, hogy a két különböző értékfelfogást követő személy cselekményeinek összességében megfigyelhető az értékfelfogásukban meglévő markáns különbség.

Ezért azt állítom, hogy a fogvatartottak értékrendszerében bekövetkező változások alapján prognosztizálni lehet a későbbi cselekvéseik irányultságát. Ez ugyan – figyelembe véve az értékek és az érdekek közötti konfliktus természetét – nem garancia a visszaesővé válás elkerülésére, de jó eséllyel megnöveli erre az egyén esélyeit.

3. A kutatás módszertana

E kutatás keretei között Shalom Schwartz értékelméletét veszem alapul.⁹ Schwartz körábrán mutatja be az értékek közötti konfliktusok és összhangok

⁷ Ádám: Bölcséletek, vallások, jogi alapértékek, 65.

⁸ VÁRINÉ SZILÁGYI: Az ember, a világ és az értékek világa, 69–70.

⁹ SCHWARTZ: A Proposal for Measuring Value Orientations across Nations.

teljes mintázatát. Az értékek köralakú elrendezése szemlélteti a motivációs kontinuumot. Minél közelebb van egymáshoz két érték, annál több a hasonlóság a mögöttes motivációjukban. Minél nagyobb a távolság két érték között, annál nagyobb az ellentét a mögöttes motivációjukban. A konfliktusok és összhangok a tíz alap értékmező között egy integrált értékrendszert képeznek. Ezt az értékrendszert össze lehet foglalni egy koordináta-rendszerbe. Egyik tengelye individualizmus vs. idealizmus értékeit mutatja: ebben a dimenzióban a hedonizmus, a hatalom és a teljesítmény értékek állnak szemben az univerzalizmussal és a jóindulattal (jóakarattal). Az előzőek az önérdék követését hangsúlyozzák, míg az utóbbiak odafigyelnek mások jólétére és érdekeire. A másik tengely a változásokra való nyitottság vs. konzervativizmus értékeit mutatja: ebben a dimenzióban az önigazgatás, a hedonizmus és a stimuláció értékek szemben állnak a konformitással, a biztonsággal és a tradícióval. Az előzőek hangsúlyozzák az önálló, független gondolkodást és cselekvést, az új tapasztalatokra való nyitottságot. Az utóbbiak pedig az önkorlátozást, a rendet és a változásokkal szembeni ellenállást hangsúlyozzák. A hedonizmus – mint látható – kivételes helyet foglal el azzal, hogy megoszlik a nyitottság és az individualizmus között, vagyis mindkét értékmezőhöz hozzátartozik ez az alapérték.

Schwartz a szakirodalom alapján úgy határozza meg az értékeket, mint kíváncsós, szituációkon átívelő célokat, amelyek vezérelvként határozzák meg az emberek életét.

Schwartz 21 kérdésből álló értéktesztje univerzális, társadalomtól, kultúrától független értékek relevanciáját méri. Alkalmazásával nem azt mértem, hogy a vallási nevelésben résztvevő fogvatartottak mennyire követnek vallásos értékrendet, hanem azt, hogy az ő értékrendszerük milyen azonosságokat vagy eltéréseket mutat a többi fogvatartotthoz és a civil élet gyülekezeteinek tagjaihoz képest. Az eredményekből nem lehet arra következtetni, hogy milyen arányban vagy mennyire váltak vallásossá. Ugyanakkor következtetni tudunk arra, hogy a kriminogén értékrenddel bekerülő fogvatartottak közül a vallási nevelésben résztvevők értékrendszere milyen összefüggéseket mutat a vallási nevelésben részt nem vevők, illetve a civil gyülekezetekbe járó hívők értékrendszerével. Ezzel megválaszolható az a kérdés, hogy a vallási nevelés milyen hatással van az egyén értékrendjére.

Mindezek alapján összesen három csoport értékrendszerét vetettem össze. Az általam vizsgált csoportba azok tartoztak, akik rendszeresen részt vesznek valamely börtönben vallási alkalmakon. Ezen kívül két kontrollcsoportot képeztem. Az egyikbe a vallási alkalmakon egyáltalán nem megjelenő fogvatartottak, a másikba pedig a börtönön kívüli civil élet gyülekezeteinek tagjai tartoztak. Minthogy a börtönnépeesség döntően férfiakból áll, és az értékrend nemenként eltérő lehet, ezért valamennyi csoport tagjai kizárólag férfiak

voltak.¹⁰ Arra törekedtem, hogy a csoportlétszámok közel azonosak legyenek. Annak érdekében, hogy az adatok országos érvényűvé váljanak, négy különböző büntetés-végrehajtási intézetben végeztem mintavételt. Azokat az intézeteket választottam, amelyekben az előzetes adatgyűjtéseim szerint magas színvonalú vallási nevelés folyik. A civil gyülekezetek esetében nem tulajdonítottam jelentőséget a felekezeti hovatartozásnak, mert ennek a börtönökben sincs jelentősége, ezért a sokszínűsége törekedve négy keresztény egyház gyülekezetiben végeztem a mintavételt.

4. Az eredmények

Annak érdekében, hogy a vallási nevelés értékrendformáló hatása kimutatható legyen, azt a megoldást választottam, hogy Schwartz-féle értékrendszer mind a 10 elemét külön-külön egy olyan skálán értelmeztem, amelynek egyik pontján a börtönpopuláció tagjai voltak, akik nem vettek részt semmiféle vallási nevelésben, egy másik pontján pedig a civil gyülekezetek tagjai álltak. A számított értékek a Schwartz által meghatározott súlyozás számításain alapulnak. A skálát nem zártvégűként értelmeztem, mert számítani lehetett arra, hogy egyik-másik értékelem esetében a vizsgált populáció adata nem a másik két kontrollcsoport adatának értékei közé fog esni, hanem valamelyik irányba „túlnyúlik” azokon. Azt vizsgáltam, hogy a kontrollcsoportok által adott súlyozott értékek átlagához képest milyen irányú és milyen mértékű változás lesz megfigyelhető a vizsgált csoport esetében. Ehhez két szempont szerint végeztem el a csoportok értékrendszerlemeinek vizsgálatát. Egyfelől az értékek rangsora, másfelől pedig azok súlyozása szerint vizsgáltam a különböző csoportokra jellemző értékrendet. Az értékek rangsora önmagában véve annyit árul el, hogy az adott csoport mely értékeket tartja fontosnak, és melyeket kevésbé annak. De, hogy ezeket mennyire tartja fontosnak, illetve mennyire nem, arra már csak a különböző értékosztályok súlyozott pontszáma adhatja meg a választ.

Azok között, akik nem vesznek részt vallási nevelésben, 98, a vallási nevelésben résztvevők között pedig 85 értékelhető kérdőívvel rendelkeztem. Ez utóbbi csoport azonban tovább bonthatónak mutatkozott abból a szempontból, hogy mennyire intenzív vallási nevelésben vesznek részt. Ennek alapján volt 34 fő, akik kiemelkedően rendszeres résztvevői voltak a vallási alkalmaknak a többi 51 főhöz képest. A civil kontrollcsoportból 94 értékelhető kérdőívvel rendelkeztem.

¹⁰ PRAZSÁK: Marginális csoportok értékrendszerei.

Minthogy e munkám a teljes kutatási eredmény kivonata, ezért a különböző értékosztályok kiszámított súlyának ismertetésétől el kívánok tekinteni. Röviden az eredményekből levonható következtetéseket fogom ismertetni.

Az értékek sorrendjéből és a különböző értékosztályok pontszámainak összehasonlításából megállapítható, hogy a bv. gyülekezet és a civil kontrollcsoport értékeinek súlyai jóval szélesebb skálán helyezkednek el, mint a bv. kontrollcsoport értékei. Vagyis a bv. kontrollcsoport értékrendszere nem olyan differenciált, mint a másik két csoporté. A másik érdekesség a bv. kontrollcsoport esetében az a megfigyelés, hogy a különböző értéktengelyek ellentétes pólusain lévő értékek jól megférnek egymás mellett az értékrendszerükben. Szembetűnő, hogy a leginkább támogatott érték az öniség, a legjobban elutasított érték pedig a konformitás. Ebből kirajzolódik, hogy erős énközpontúság és ezzel párhuzamosan a környezet elvárásaival szembeni elutasítás jellemzi a fogvatartottak értékrendszerét. Nehéz megítélni, hogy a konformitással szembeni elutasítás a fogva tartó intézményrendszernek vagy a börtönpopuláció többi tagjának szól-e, esetleg mindkettőnek. Ugyanakkor meglepő a jóakarát és a biztonság értékhierarchiában elfoglalt helye. Meglehet, hogy az eredmény leginkább az ezek hiányából fakadó vágyak és elvárások visszatükröződése.

A civil kontrollcsoport által pozitívan értékelt és egyértelműen elutasított értékek pontosan kirajzolódnak. Az is megfigyelhető, hogy az azonos értéktengelyen lévő értékek egy része egymás mellett található. Ilyen a csoport által leginkább elfogadott jóakarát és univerzalizmus az idealizmus-tengelyen, illetve a biztonság, tradíció, konformitás a konzervativizmus-tengelyen. Ugyanakkor a nyitottság-tengely értékei megoszlanak. Míg az öniség viszonylagos elfogadottságnak örvend, addig a stimuláció már az erősen elutasított értékek között található. Roppant beszédes, hogy a csoport által leginkább elutasított érték a hatalom. Ez éppen ellentétes póluson található, mint a csoport által leginkább támogatott értékek. Ebből következően értékeik az idealizmus–individualizmus-tengelyen kellően differenciáltak. A két szélső érték közötti nagy különbség azt mutatja, hogy a keresztény közösség számára sokkal fontosabb a másik ember jóléte, érdeke, mint az, hogy ő maga hatalmat gyakoroljon. Ez nem annyira meglepő eredmény, mint inkább természetes. Ugyanez mondható el a stimuláció, a teljesítmény és a hedonizmus elutasításáról. Az öniség erős súlyának hiánya azt mutatta volna, hogy a keresztény csoport értékrendjében a hagyományoknak, a közösségnek és mások érdekének figyelembevétele teljesen felülírja az egyén érdekeit. Az öniség értéke így azonban egyensúlyt teremtett az egyéni és mások érdekei között.

A vallási nevelésben résztvevő fogvatartotti csoportot az első mérés során homogén csoportként értelmeztem, vagyis nem tettem különbséget azok

között, akik rendszeresen és magas intenzitású vallási nevelésben vesznek részt, és azok között, akiknél ez legfeljebb eseti alkalmakra korlátozódik. Az így kapott eredmények mutattak némi korrelációt a civil kontrollcsoport értékrendszerével, de ez messze elmaradt a hipotézisemtől.

Az eredmény okait kutatva ismét elvégeztem a mérést, de ekkor már külön választottam a magas intenzitású vallási nevelésben résztvevőket az eseti résztvevőktől. Az előbbi csoport értékrendszerének jellemzőivel kapcsolatban az alábbi megállapításokat lehetett tenni. A bv. gyülekezet értékrendszere az idealizmus–individualizmus–tengely mentén erősen differenciáltan szerveződik. Ez eredményekből kirajzolódik, hogy határozottan követendőnek tartják az idealizmus értékeit, és ugyanilyen határozottan utasítják el az individualizmus értékeit. Értékrendszerükre erősen jellemző a más személyek és a közösség egésze érdekeinek figyelembe vétele. Az értékek súlya közötti nagyfokú különbség pedig azt mutatja, hogy a közösségi értékek határozottan felülírják az egyént saját magát előtérbe helyező értékeket.

A statisztikailag megtisztított bv. gyülekezet és a civil kontrollcsoport értékeleinek összehasonlító vizsgálata az alábbi főbb következtetéseket engedi meg. A jóakarat, univerzalizmus, öngazgatás előkelő helye és súlya megegyező a civil kontrollcsoporttal. A konformitás érték a konzerváció mézőhöz tartozó értékek közül az egyetlen, amely elutasításra talál. A vizsgált csoport által elutasított értékek közül a hatalom és a teljesítmény helyét és súlyát tekintve is megegyezik a civil kontrollcsoporttal. Tehát az idealizmus-hoz tartozó értékek elfogadottsága és az individualizmushoz tartozó értékek elutasíthatósága hasonló mintát követ mindkét csoportnál. Az individualizációhoz tartozó értékek még inkább a rangsor végére kerültek, hiszen a hatalom előtt közvetlenül a teljesítmény értéke található. Ezért az értéktengely két ellentétes pólusa közötti határozott választás még erőteljesebb. A tradíció és a biztonság – igaz, egymással helyet cserélve – azonos helyet foglal el az értékhierarchiában, mint a civil kontrollcsoportnál. A vizsgált csoportnál a konformitás erős elutasításra talált. Hasonló súllyal szerepelt a civil kontrollcsoportnál is, de ott a kevésbé elutasított értékek közé tartozott. Érdekes lehet a stimulációs érték helye, ez ugyanis az egyedüli, amely szignifikáns különbséget mutat a két csoport értékrendszerében. Ésszerű magyarázatnak tűnik, hogy az izgalmak és a változatos élet keresése összefüggésben lehet a börtönélet egyhangúságával.

A bv. gyülekezet és bv. kontrollcsoport értékeinek összehasonlító elemzése számos szignifikáns különbséget mutatott. Ezek a hatalom, a konformitás, a tradíció és a jóakarat értékeknél figyelhetőek meg leginkább. A hatalom mindkét csoportnál az erősen elutasított értékek között szerepel, de amíg a bv. gyülekezet esetében a hatalom a legerősebben elutasított, addig a bv. kontrollcsoportnál „csak” az utolsó előtti helyen áll a rangsorban. Ez első

ránézésre nem tűnik jelentős különbségnek. Ennél azonban sokkal beszédesebb adat az, hogy a két összehasonlított csoport által adott pontszámából számított súly értéke közötti különbség hatalmas, 2,81-szeres volt. Mégpedig olyan módon, amely azt mutatja, hogy a bv. gyülekezet messze menőig jobban elutasítja a hatalom értékét. Roppant mód hasonló jelenség tapasztalható az idealizmus–individualizmus–tengely másik végpontján található jóakarát érték esetében. A rangsorbeli hasonlóság ellenére a pontszámok közötti eltérés mutatja a két csoport értékelése közötti jelentős különbséget. E szerint a bv. gyülekezet számára lényegesen fontosabb érték a jóakarát, vagyis a másik egyén jólétével, érdekeivel való törődés. Ez a két különbség egyértelműen abba az irányba mutat, hogy bv. gyülekezet értékrendszere az idealizmus–individualizmus–tengelyen sokkal közelebb áll a civil kontrollcsoportéhoz, mint a bv. kontrollcsoportéhoz. Nem ennyire erősen, de hasonló jelenség figyelhető meg ugyanennek a tengelynek a másik két értéke, az univerzalizmus és a teljesítmény értékek között. A békés társadalmi együttélés szempontjából talán ez az értéktengely a leglényegesebb, mert azt juttatja kifejezésre, hogy az egyén mennyire csak a saját érdekeivel törődik, vagy ezzel szemben mennyire veszi figyelembe a mások, avagy a közösség – és így a társadalom – egészének érdekeit. A másik két szignifikáns különbséget mutató érték (a konformitás és a tradíció) a konzerváció értékmezőhöz tartozik. A tradíció nem csupán súlyát tekintve, hanem a hierarchiában elfoglalt helyét illetően is jelentős különbséget mutat. A vizsgált csoport számára lényegesen fontosabbak a hagyományosnak tekintett, illetve vallási értékek. A konzervációval szemben álló nyitottság értékmezőhöz tartozó öngazgatás, stimuláció, hedonizmus értékek között nincs szignifikáns eltérés.

A bv. kontrollcsoport és a civil kontrollcsoport összehasonlítása a várokozásoknak megfelelően a lehető legtöbb eltérést mutatta. Az alábbi értékek súlya mutatott szignifikáns eltérést: hatalom, univerzalizmus, teljesítmény, stimuláció, konformitás, tradíció, jóakarát, hedonizmus. Lényegében csak az öngazgatás és a biztonság értékek súlya nem mutatott szignifikáns eltérést.

A statisztikailag megtisztított vizsgálati csoport tagjai rendszeresen és intenzíven vettek részt a börtönben folyó vallási nevelésben. A kérdőívek tanúsága szerint ezt megelőzően egyiküknek sem volt jelen a vallásgyakorlás az életében. E csoport értékrendszere mind az értékek rangsorát, mind erősségüket tekintve csekély eltérést mutat a civil kontrollcsoport értékrendszeréhez képest, azzal több, meghatározó jelentőségű ponton azonos sajátosságokkal bír. Ezzel párhuzamosan a bv. kontrollcsoport értékrendszeréhez képest számos szignifikáns különbség kimutatható. A stimuláció értékének kivételével azt lehet mondani, hogy a bv. gyülekezet értékrendszere egyértelműen és jelentősen közelebb áll a civil kontrollcsoport értékrendszeréhez, mint a bv. kontrollcsoportéhoz.

Igazolást nyert, hogy a vallási nevelés meghatározó hatással bír a fogvatartottak értékrendszerére. Ez a hatás egyértelműen a civil élet gyülekezeteihez közelíti az értékrendjüket. Az első mérés és a második mérés eredményei közötti különbség alapján az alábbi következtetések adódnak: 1. Szignifikáns összefüggés mutatkozik az értékrend változása és a vallási nevelés intenzitása között. Csak a kellően intenzív és rendszeres vallási nevelés képes hatást gyakorolni a fogvatartottak értékrendjére. 2. Az eredményeket befolyásolja, hogy a fogvatartottak elkülönült részlegen kerülnek-e elhelyezésre, ahol a prizonizáció hatásainak a legkevésbé, a börtönmisszió inkulturális hatásainak pedig a legnagyobb mértékben vannak kitéve. 3. Lényeges az elkülönült részlegen folyó vallási nevelésben résztvevő fogvatartottak megfelelő kiválasztása, hogy valóban azok kerüljenek ide, akik nem kedvezménynek, hanem a bűnözői karrierből való szabadulás lehetőségének látják a vallási nevelést. A kiválasztásban nem lehet szempont sem az elkövetett cselekmény, sem annak büntetése, kiváltképp pedig nem a büntetés hátralévő ideje. Meghatározó szempont ugyanakkor az egyén motivációs bázisa, illetve ilyen lehet a családi támogatottsága.

Amennyiben elfogadjuk azt, hogy az egyén értékrendszere hatással van a cselekvésére, akkor okvetlenül adódik a következtetés, hogy a vallási nevelésben résztvevők társadalmi aktivitása, illetve cselekményeik, vagy legalábbis ezek meghatározó elemei sokkal inkább a társadalom számára elfogadható és hasznos értékrendet fognak tükrözni, semmint egy veszélyes és méltán visszautasításra találó kriminális értékrendet.

Ahhoz, hogy az elért eredmények hosszú távon is tükröződjének a társadalmi cselekvéseken, szükséges, hogy a szabadult fogvatartottak „vallási utónevelést” kapjanak. Ezek olyan programok lehetnek, amelyek elősegítik a gyülekezeti integrációt. A hívő ember élete nehezen áll meg egyedül. Ezért szükséges, hogy a vallási programokban résztvevőket a szabadulást követően a közegyház gyülekezeteibe integráljuk. Erre utal az a tény, hogy azokat, akik csak a vallási alkalmakat látogatják, de nem vesznek részt legalább részben elkülönült programokban, azokat erősebben befolyásolja a börtönélet, mint a vallási alkalmak. Különösebb magyarázatra nem szorul, hogy ezek a programok nem állami, hanem egyházi kezdeményezések kell, hogy legyenek.

Végül szólni kell arról, hogy a vallási nevelés nem jelent általános, minden helyzetben alkalmazható megoldást. Vagyis nem lehet azt állítani, hogy bármely fogvatartotti csoportnál hasonló eredményeket lehetne elérni általa. Ahogyan a Brazíliából kiinduló APAC börtönöknél megvan a kiválasztás, úgy a hazai vallási nevelésben is meg kell lennie. Ez nem jelenthet önkényt vagy diszkriminációt. Csak annyit jelenthet, hogy azoknak az önként jelentkezőknek kell fenntartani ezeket a lehetőségeket, akikben megvan a nyitottság és az akarat a változtatásra, és ehhez a vallásban találnak fogódzót.

Felhasznált irodalom

- ◆ A büntetések, az intézkedések, egyes kényszerintézkedések és a szabálysértési elzárás végrehajtásáról szóló 2013. évi CCXL tv (Bv. tv.) 164. § (1) és (7) bek.
- ◆ A lelkiismereti és vallásszabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról szóló 2011. évi CCVI. tv 3. § (1) bek.
- ◆ A szabadságvesztés, az elzárás, az előzetes letartóztatás és a rendbírásg helyébe lépő elzárás végrehajtásának részletes szabályairól szóló 16/2014. (XII. 19.) IM rend. 112. § (1) bek.
- ◆ ÁDÁM A.: *Bölcseletek, vallások, jogi alapértékek*, Budapest–Pécs, Pécsi Tudományegyetem Állam- és Jogudományi Kar, 2015.
- ◆ Alaptörvény VII. cikk (1) bek.
- ◆ ECHR application 6886/75 (1976) X. v. the United Kingdom.
- ◆ ECHR application 7291/75 (1977) X. v. United Kingdom.
- ◆ PRAZSÁK G.: *Marginális csoportok értékrendszerei*, elérhető: <http://kulturaeskozosseg.hu/pdf/2015/1/09.pdf>, letöltés dátuma: 2018. 04. 24.
- ◆ SCHWARTZ, Sh.: *A Proposal for Measuring Value Orientations across Nations, Chapter 7 in the Questionnaire Development Package of the European Social Survey*, elérhető: http://www.europeansocialsurvey.org/docs/methodology/core_ess_questionnaire/ESS_core_questionnaire_human_values.pdf, letöltés dátuma: 2017. 10. 31.
- ◆ VÁRINÉ SZILÁGYI I.: Az ember, a világ és az értékek világa, Kísérlet az értékek fogalmának behatárolására. Az értékek – eszmei objektivációk, in LENGYEL Zsuzsa (szerk.): *Szociálpszichológia*, Budapest, Osiris Kiadó, 1997.

WALTON, JOHN H.

Old Testament Theology for Christians – From Ancient Context to Enduring Belief

IVP Academic, Downers Grove, 2017.

John H. Walton Ószövetség-kutató, az egyesült államokbeli Wheaton College tanára. Ebben a művében megfontolást érdemlő meglátásokkal találkozunk az Ószövetség-teológiai kutatást illetően.

A jelen írásban megfigyelhető érvelés jellegéről elmondható, hogy Walton deduktív megközelítéssel tárgyal. Ezt a megállapítást összehasonlítással élve tehetjük. Amennyiben Walton e könyvét összevetjük Walter Brueggemann Ószövetség-teológiájával (*Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, 2005), észrevehető, hogy Brueggemann induktív módon építkezik, az ő műve episztemológiai jellegű. Ő arra figyel, hogy miként jutunk el a tanúskodás megtörténtétől és annak elfogadásától Isten valóságának megtapasztalásáig (per-metafora), ennek pedig milyen következményei vannak a közösség életében (testet öltött tanúság). Az itt ismertetésre kerülő munka viszont a hívő ember hitvallásos alapállásából indul ki, vagyis előfeltételezi Isten és a Szentírás autoritását, és így keresi az ószövetségi kijelentésben foglaltak értelmezésének megfelelő módját.

A könyv bevezető egységét követően a szerző hat fejezetben fejti ki a cím által megjelölt tartalmat: Jahve és az istenek, Kozmosz és emberiség, Szövetség és királyság, Templom és Tóra, Bűn és gonosz, Szabadítás és túlvilág. A mű végül következtetésekkel zárul, amelyekben kitekint a kortárs Ószövetség-teológiai vonatkozásokra, a körvonalazható modern teológiára, Isten személyének kérdésére, végül pedig az ó- és újszövetségi teológia, valamint a két Testamentum egymáshoz való viszonyát foglalja össze.

A szerző által körvonalazott hermeneutikai elvek

Walton elmondja, hogy szükséges a bibliai autoritás alapú értelmezés, az üzenet megállapítása pedig finomhangolt hermeneutikával történő vállalkozást jelent. Ennek során a szövegre kell odafigyelnünk, mert „Isten autoritása emberi kommunikátorokba öltözik”. (3.)

Megállapítást nyer, hogy az Ószövetség teológiáját nem érthetjük meg helyesen, ha eltekintünk az ókori közel-keleti kognitív környezettől. Az erre való odafigyelés során azonban számolnunk kell a mai, eltérő kommunikációs jelleggel. A szerző megkülönbözteti a „magas”, illetve az „alacsony kontextusú” kommunikációt. Előbbi esete az, amikor a szerzőnek és hallgatóságának jelentős a közös ismerete, a közlések minimális magyarázatokkal történnek – ez a lehetőség sajátja volt az ószövetségi szerzőknek. A mi kommunikációs helyzetünk viszont, érthető módon, az alacsony kontextusúnak a jegyeit hordozza.

Hangsúlyozza a szerző azt, hogy az Ószövetség vizsgálatában vigyázni kell arra, hogy ne az Újszövetség felől közelítsünk az előbbihez. Ez utóbbit tették már a Biblia második részének szerzői is, akik nem figyeltek az ószövetségi szentírók szándékára, szövegeik jelentését átalakították, Krisztusra alkalmazták. John Walton a krisztocentrikus értelmezés helyett az ún. *krisztotelikus*at javasolja, mivel számos nem krisztológiai természetű részlete van a Héber Bibliának; ugyanakkor, a teljes Ószövetség Krisztus felé irányít minket. Továbbá kijelenti azt is, hogy az Újszövetség teológiája nem művelhető megfelelően, ha azt elszigeteljük az ószövetségitől.

Fontos az ószövetségi szerzők szándékára való odafigyelés. Az értelmezés során nem tévesztendő szem elől, hogy nemcsak közölve vannak események, hanem azokat teológiai perspektívák szerint mutatja be, ennél fogva a teológiai szempontok fontosabbak, mint a történeti rekonstrukciók – ugyanis Isten jelenléte nem igazolható az eseményekben, az erről való meggyőződés hitkérdés. Walton is újra megfogalmazza azt, hogy a Jahvéről való ismereteinket Isten tetteinek közléséből szerezhetjük – ennél fogva a Szentírás irodalma elsődleges útja az ő megtapasztalásának. Mindamellet emlékeztet arra is, hogy a Biblia nem távolodik el annyira a maga kognitív környezetétől, hogy a deskriptív információi alapján metafizikai valóságot körvonalazhassunk.

Az emberről szólva, a szerző fontosnak tartja a *státusz* és az *identitás* megkülönböztetését. A státusz az, ami nem érhető el, amiben részesülhet valaki – az ember státusza az istenképűség. Az identitás pedig tükrözi azt, hogy miként látja önmagát az ember, illetve miként akarja láttatni önmagát mások szemében. Az identitása felől dönthet az ember, a státuszt viszont nem lehet elveszíteni – fogalmaz Walton. Ennél fogva a szövetségi viszony is értelmezhető a státusz és identitás szempontjából: aki a Jahve népéhez tartozás státuszával rendelkezik, az új identitást nyerhet ennek révén.

Isten jelenlétének érvényesülése, ha nem is központi, de átívelő téma a Biblia egészében. Isten a szakrális tér által viszi véghez a maga tervét az emberiséggel. A szakrális tér megvalósulásának a következő egymás utáni mozzanatait mutatja fel a kutató: teremtés, szent sátor / templom, Krisztus inkarnációja, Pünkösöd, új teremtés. A szakrális tér felfogásában a váltás abban nyilvánul meg, hogy a templom metaforikus felfogása az épületről

áttevődik az emberi közösségre. Mindezek arról szólnak, hogy Isten a népe között akar lakni.

Módszertani meglátások

John Walton a maga megközelítését *kognitív-környezet-kritikának* nevezi. A kutatásnak ez a jellegmeghatározása előírja a vizsgált szövegek keletkezése idején meglévő teológiai jelentőség megkeresését. Előbb az akkor és ott „kulturális folyama” szerint kell megértenünk és értelmeznünk a szövegeket, és ezután kereshetjük az üzenetet a mai „kulturális folyam” koordinátái alapján. Azaz, az Ószövetséget izraelita szempontból kell olvasni, a keresztyénnek is ugyanazt kell látnia az Ószövetségben, mint a zsidó értelmezőnek – állapítja meg a könyvrő. (A kognitív környezetnek a kultúránként és koronként a tárgyalatokra vonatkozó sajátosságait helyenként táblázattal szemléltetve is megtaláljuk a műben.)

Ezt a módszertani elvet követve a szerző az ókori Közel-Kelet kulturális kontextusában mutatja be az izraelita hitet, és az azzal való összefüggéseket vizsgálva hangsúlyozza utóbbinak a sajátosságait. Mint korábbi művében (*Ancient Israelite Literature in its Cultural Context*, 1989) tette, itt is pontosan körvonalazza a különbségeket Izrael és kortárs szomszédai felfogásainak az irodalomban való jelentkezései között. Jóllehet vannak felszíni hasonlóságok az intézményekben, az istenekről szóló megfogalmazásokban, de észrevehetők a finom, viszont lényeges, teológiai jelentőséget képviselő eltérések is.

Például, ha az ókori közel-keleti áldozási rendszert tekintjük, ahhoz hasonló az izraelitáké is, ellenben más teológiai gondolkodást fejeznek ki: egyfelől a *Nagy Szimbiozis*, másfelől a *Nagy Vállalkozás* metanarratíváját képviselik. A szerző Nagy Szimbiozisnak (*Great Symbiosis*) nevezi azt az életfelfogást, amely a *do ut des* elvén épül fel: az isteneknek szükségük van eledelre, lakóhelyre, ruházatra, ezért megteremtik az embert, akinek feladata gondoskodni róluk – az ember pedig elvárja az istenek támogatását a maga rítusgyakorlataért cserébe. Izrael látásmódja eltér ettől, ami a Nagy Vállalkozás (*Great Enterprise*) névvel illethető: az ember nem Isten kiszolgálására van megteremtve, hanem azért, hogy közösségben legyen Jahvéval, és részt vegyen az ő tervében. Előbbiben a megfelelő emberi magatartás motivációi a félelem és a szükség, az Ószövetség népe az Úr félelméről beszél, amelynek alapja a tisztelet és szeretet.

Az eltérések számos példái közül említhető még az istentanács-motívum, amely arról tanúskodik, hogy ott nem egyenrangú lények vannak jelen, mint a panteonokban, hanem Jahve egyeduralkodóként cselekszik, az „istenfiak” az ő teremtményei. De a teremtésselbeszélések is eltérnek a mítoszokban fog-

laltaktól: az Ószövetség nem beszél istenek lázadásáról, istenek harcáról – Jahve nem a káosz vagy valamely isten legyőzésével hozza létre a világot, nincsenek vele szembenálló hatalmak.

Walton módszertani javaslatai során fontosnak látja az értelmezésfókuszok mindenikének érvényesítését. Elsődleges az eredeti szerző szándékára való odafigyelés: a kutatásnak a szöveg kontextuális elemzésével kell kezdődnie – meg kell látni, hogy mit akart a szerző közölni, illetve, hogy mit jelentett a szöveg a hallgatóságnak. Krisztus művét, az Ószövetséghez való viszonyát és az Ószövetség viszonyát Krisztushoz a maga helyén kell látni a teológiai üzenet megfogalmazásakor. És a kánon egészének vizsgálata mellett a teológiatörténeti kitekintésnek is helye van az értelmezésben. Az exegézis tehát nem állhat meg az Ószövetség nyelvezetének és kontextusának technikai-akadémiai elemzésénél, hanem feladata feltárni minden kialakuló teológiai jelentést mint hitünk-életünk alapját – fogalmaz a szerző.

Mechanizmusok

John H. Walton megközelítésében hangsúlyos a különböző teológiai fogások, a rítusok, az intézmények által megvalósuló mechanizmusok tárgyalása.

Isten jelenlétének és a vele való kapcsolatnak a témáját az Ószövetségben elsődlegesként ítéli meg a könyv szerzője. A világ teremtése annak a szakrális térnek a létrehozása, ahol Isten közösségben lehet teremtményeivel. A rendetlenség, a bűn betörése a rendeződés folyamatában levő világba az Istentől való elidegenedést vonja maga után. A mechanizmusok szerepe helyreállítani a világban az isteni jelenlétet és az istenközösséget.

A szövetség a kapcsolati viszony megteremtésének a mechanizmusa, alapja a mindig mélyülő megértésnek. Az áldozatok és a rítusok a kapcsolatépítő gyakorlatok szerepével bírnak. A Tóra megtanít arra, hogy miként lehet Isten jelenlétében élni, és hogyan lehet azt el nem veszíteni. A szent sátor, majd a templom Isten jelenlétének lakóhelye. Az Istennel való kapcsolat teljessé és állandóvá Krisztus által lesz, az inkarnáció által az isteni jelenvalóság megnyitási ugrása történik meg – írja Walton.

A szabadítás témája nem tekinthető egyetlennek és kizárólagosnak az Ószövetségben. Ezt a megközelítést redukcionistaának véli a szerző. Szerinte Isten többet akar, mint a mi személyes megszabadításunk. Mindamelllett felvázolja a szabadításmechanizmus mozzanatait, amelyek a következők: A-helyzet → a B mechanizmus → a C az így elért más helyzet. Az exodus-hagyomány e szerint így rendeződik: Izrael Egyiptomban (A-helyzet) → szabadítás Isten jelei-csodái által (B: mechanizmus) → ígéret földje (C: más helyzet).

Ha a bűnből való szabadítást vizsgáljuk, akkor a következőket látjuk: az ember bűnös (A) → Krisztus megvált minket (B) → örökkévaló istenközösségre (C). Áttekintve Mezopotámiára, megtudjuk, hogy ott a bűn kultikus jellegű, ti. az, ami ellentétes a Nagy Szimbiózissal. Ennélfogva a bűnből való szabadítás felfogásában a rendtelenségtapasztalat (A) → a rítus (B) → a stabilitás / egyensúly helyreállása (C) egymásutánját vázolhatjuk.

Az imént felmutatott újszövetségi megközelítéssel Walton összeveti az ószövetségit. A felállított mechanizmusképlet alapján az Ószövetség ezt az utat mutatja: rendtelenség a szövetségi közösségben (A) → rítusok általi helyreállítás (B) → evilági (nem eszkatologikus!) más helyzet (C). Viszont a szerző felhívja a figyelmet arra, hogy a B-nél különbözik az ószövetségi, illetve az újszövetségi mechanizmus, mivel szerinte az előbbi áldozási rendszere nem állítható párhuzamba az utóbbiával. Éspedig azért, mert Izraelben az áldozás a szövetségi rend helyreállítását célozta, míg az Újszövetség az embernek a bűnből való szabadítására tekint. Továbbá, a C-helyzetnél is eltérést látunk, mert Izrael nem eszkatologikus szabadításra tekintett az áldozás révén. Ennélfogva az ószövetségi Messiás sem ugyanoda kerül e képletben, mint az Újszövetség teológiájában. Mert az ókori Izrael vallásában a Messiás nem a szabadításmechanizmust (B) képviseli, hanem ő a C-helyzet leírásához tartozik. Azonban újszövetségi értelmezésben a Krisztus Messiás-volta valóban a B mechanizmus megvalósulása.

Kitekintve pedig a Gen 3,15-re, ott nem ismerhető fel mechanizmus, sem a C-helyzet – emlékeztet a szerző. Továbbá az Ézs 52,13–53,12 szövege szól a közösség bűnéről (A) és a közösségnek ebből az állapotból való helyreállításáról (C). Sajátos azonban a mechanizmus, amely a bűnért való helyettes áldozatban nyilvánul meg (B). Viszont ez a C-helyzet nem egyenértékű a keresztyénnel. Mindamellet, az Újszövetség a jelentés továbbterjesztését mutatja ezen lókusokra vonatkozóan is; amit Jézus Krisztus tett, az új fejlesztés – olvassuk a könyvben.

Megemlítve a Gen 5,24, valamint a Zsolt 73,24 szövegét is, Walton azt hangsúlyozza, hogy a אלהי isteni alannyal való használata mellett nem tudjuk meg Énókról, hogy hova vétetett, és a zsoltár sem valahova való elvételről beszél (legalábbis, ha utóbbinál a LXX értelmezését hívjuk segítségül). Utóbbi esetben tehát nem ismerjük meg a mechanizmust. Az Ószövetségnek nincs túlvilágról szóló doktrínája, nincs mennyország-reménysége. A szövegek nem nyújtanak alapot ennek feltételezésére, mivel hiányzik a hatékony mechanizmus – állapítja meg a szerző. (Viszont megjegyezhető, hogy ha nem is látunk mechanizmust a Zsolt 73,23–26 összefüggésében, a szöveg az istenközösség megtörhetetlenségéről tesz bizonyosságot a 26. versben – ennek alapján pedig maga az Istennel való kapcsolat tekinthető a szabadításmechanizmusnak...)

Az összefoglalás során hangzik el a könyvben az, hogy az Ószövetségben nincs mechanizmus a bűntől való szabadításra. Az izraelita áldozatok Isten jelenlétének a szentségét tartották fenn, a bűnt nem úgy ismerték, mint amiktől meg kell, hogy legyenek szabadítva – erre nem létezett mechanizmus. Jézus Krisztus az egyetlen út a bűntől való szabadításra – írja a szerző.

(Kérdés azonban, hogy a teológiai felfogások mechanizmusokhoz kapcsolása némiképp nem szűkíti-e le, nem zárja-e ki azt, amit némely ószövetségi szövegek közölnek a bűnhöz való viszonyulásról, illetve az istenközösség jelentőségéről a halálhoz való viszonyulásban?)

Ószövetségi szövegtanúságok önmagukban való megközelítése

Javasolt hermeneutikai elvének és módszertanának megfelelően John Walton hangsúlyozza az ószövetségi szövegek önmagukban való – azaz az Újszövetség és a későbbi dogmafejlődés, illetve a mai keresztyénség megközelítéstől mentes – vizsgálatát. Szemléltetésként álljon itt néhány ilyen szövegértelmezés a könyvből.

A bűneset-elbeszélés alapján nem állítható a kígyó és a Sátán azonossága, a Gen 3,15-re történő egyetlen bibliai hivatkozás a Róm 16,20-ban olvasható. A bűnesetről való lényeges teológiai megfogalmazások az Újszövetség *utáni* időből származnak [kiemelés a szerzőtől]. A Testamentumok egyike sem fókuszál erre a mozzanatra, a Gen 3-ban foglaltakat nem is nevezik „bukásnak”, sem az emberről nem beszélnek úgy, mint „elesetről”, noha mindkettő döntő eseményként ismeri el – állapítja meg a szerző. (Viszont megjegyzendő, hogy a Róm 5,12–19 szól ez esemény jelentőségéről.)

Walton megközelítésében az izraeliták számára nem létezett mechanizmus a bűnből való szabadításra – azt nem úgy ismerték fel, mint amiből megszabadítás szükséges (290.). (A Zsolt 130,8 esetében a büntetéstől való szabadítás jelentését valószínűsíti [53/34. jegyzet]. Azonban nem szól a Zsolt 51,4.9.11k szövegéről, valamint az $\pi\eta$ -nak a Zsolt 130,3, a Jób 13,23 és a JerSir 4,13-ban olvasható értelméről.) Az „engesztelésről” [sic!] és a vérrítusokról írott exkurzusban pontosítást olvasunk arról, hogy a כִּפּוּר tulajdonképpen a helynek-térnek az Isten használatára való előkészítését jelöli, tudniillik annak megtisztítását mindattól, ami rituálisan fertőz. Ennélfogva „az engesztelés teológiai koncepciójától igen eltérőt láthatunk” ebben a cselekményben (173.). Az izraelita évenkénti Jóm Kippur alap gondolata az, hogy a szenthely magába szívja a közösség mindennapjainak tisztátalanságát. A tisztátalanság kecskebakra helyezése és elküldése olyan cselekmény, amely mintegy újrain-

dító gombként (*reset button*) szolgál a szentély számára. Az Ószövetség tehát még nem is próbálta azt tenni, amit az új szövetség elérhet Krisztusban. A szerző egy későbbi exkurzusban tárgyalja azt, hogy a Zsidók 9–10 miként is szól a Jóm Kippurról.

Az Isten Lelkére vonatkozó szövegekre nézve Walton felhívja arra a figyelmet, hogy az Ószövetség keretei között nem kereshetünk pneumatológiai megállapításokat. Az Úr Lelke semmiképpen sem érthető a Héber Biblia kontextusában a Szentháromság harmadik személyeként, sem olyanként, aki által Isten bennünk lakozása történik – ez utóbbinak feltétele a bűntől való megtisztítás, amit Krisztus valósít meg. Hanem inkább úgy tekinthetünk rá, mint Isten erejének és autoritásának kiterjesztésére. Ekképpen, az ószövetségi közlések az ókori közel-keleti felfogásokhoz állnak közelebb; mindaz pedig, amit az Újszövetség elmond nekünk a Szentlélekről, az isteni jelenvalóság megértésének egy következő szakaszát képezi. Az újszövetségi kijelentés, illetve a keresztyén teológiai megfogalmazások alapján tehát nem fogadható el az Ószövetségbe való visszaolvasás, mert előbbieknak mintegy fele nem hozható kapcsolatba az Úr Lelkének tevékenységével. A kiegészítő megértés legitim, a behelyettesítés problematikus. Legjobb az ószövetségi vonatkozó lókusokat nem beleépíteni a Szentlélek-teológiába – javasolja a szerző –, ez pedig nem jelenti a teológia megváltozását, hanem az ószövetségi szövegek más értelmezését eredményezi. (Az exegézist illetően, természetesen, egyetérthetünk vele, azonban nem vitatható az, hogy ontológiailag tekintve ugyanaz a Lélek van jelen és munkálkodik például az ószövetségi hívőben is, mint a Krisztus-követőkben, még ha erről az Ótestamentum nem is ad kijelentést.)

* * *

Összefoglalóan megállapítható, hogy mindazt, amit az Ószövetség-kori Izraelről tudunk, John Walton az akkori kultúrába beleágyazottan láttatja, és így keresi azt, ami továbbmutat az Újszövetség, Krisztus felé.

A mechanizmusok körvonalazása segít meglátni az ókori Közel-Kelet gondolkodásával való hasonlóságokat, de a különbségeket is, sőt ugyanennek révén lehet továbbtekinteni az újszövetségi vonatkozásokra. Ekképpen sikerül pontosítani a megfeleléseket, sőt észrevenni a keresztyén szentírók sajátos értelmezéseit is – mindez pedig üdvözlésre méltó e munkában.

A mű végén a szerző végigvesz olyan kérdéseket, amelyekkel az Ószövetség mai kutatója szembesül. Ezután pedig pontokba szedve felmutatja előbb azokat a vonásokat, amelyekben az ószövetségi teológia különbözik az újszövetségitől, majd azokat a tárgyköröket említi (például Isten szentsége, a teremtés teológiája, az ember istenképűsége), amelyekről önmagában az Újszövetség csak részleges közlést nyújt.

John Walton írása olyan munka, amely emlékezteti az exegétát: fontos tudatosan odafigyelni arra, hogy a szövegek olvasása és vizsgálata-elemzése ne a mai ember kortárs „kulturális folyamában” történjék (noha ez a természetesen előálló jelenség), hanem azok kognitív környezetéről szerzett ismereteknek az összefüggésében. Megközelítésének számon tartása elengedhetetlen az exegézis gyakorlatában, ennél fogva az ószövetségi textusokról való prédikációk készítésekor is segít körvonaloznunk azt, hogy a szöveg mit „enged meg” és mit nem a homiletikai feldolgozás számára.

Máthé-Farkas Zoltán

UDO SCHNELLE

Die getrennten Wege von Römern, Juden und Christen, Religionspolitik im 1. Jahrhundert n. Chr.

Mohr Siebeck, Tübingen, 2019. 212 pp. ISBN 978-3-16-156826-8

Udo Schnelle legújabb könyve a keresztyénség „születéstörténete”, amelynek fókuszában a korszakot a keresztyénség szempontjából meghatározó három legfontosabb tényező, a Római Birodalom, a zsidóság és a keresztyénség egymáshoz fűződő viszonya áll. „Ezért különös figyelmet szentelünk ebben a könyvben a rómaiak valláspolitikájának és interakciójának a zsidó és a korakeresztyén valláspolitikával.” (Előszó)

1. Bevezetés (1–10. o.)

A szerző egy rövid áttekintéssel kezdi a téma kutatástörténetéről, és megállapítja, hogy alapvetően öt ideáltipikus modell különböztethető meg arra vonatkozóan, hogy mikor vált el a keresztyénség a zsidóságtól (3–6. o.). Az első szerint ez már Pál működésével megtörtént, mivel teológiája nem volt kompatibilis a zsidóságéval. A második ezt a Templom pusztulásához köti, mivel a jeruzsálemi ösgyülekezet megszűntével a központi kapcsolat is elvesztett a zsidósághoz. A harmadik álláspont az 1–2. század fordulóját tekinti döntő fontosságúnak, amikor kialakulnak azok a sajátos rituális gyakorlatok (imádások, vasárnapi istentisztelet, böjti gyakorlat) és a saját kánon, amelyek véglegessé tették a szétválást. A negyedik vélemény szerint a végső elválás 150 környékére datálható, amiben a Bar Kochba-felkelés (132–135) nacionalista tendenciáival katalizátorként hatott, és aminek következtében Lyoni Iréneusz idején (180 környékén) a keresztyénség már önálló egyházként jelenik meg. Az utolsó modell még későbbre datálja a teljes szétválást, a 4. századra, amikor a keresztyénség a Birodalom hivatalos vallásává vált. Látva a markáns különbségeket, joggal merülhet fel a kérdés, hogy lehet-e egyáltalán egy adott korszakhoz, esetleg területhez kötni az elválást, vagy inkább folyamatos távolodásként tekinthetünk arra, aminek csak az eredménye egyértelmű? Voltak-e konkrét döntések, amelyek idáig vezettek, vagy „önjáró” folyamat eredménye? Milyen nagyoknak kell lenniük a különbségeknek ahhoz, hogy megállapítható legyen a szétválás?

2. A római valláspolitikai viszonya a zsidósághoz és a kialakuló keresztyénséghez (11–44. o.)

A fejezet alapkérdése, hogy mi határozta meg a rómaiak viszonyát a számukra idegen vallásokhoz, ezen belül a zsidósághoz, majd a keresztyénséghez. A római vallás (2.1) alapvetően befogadó volt, mint minden politeista vallás, ugyanakkor a császárok valláspolitikája erőteljesen védelmezte az ősi római kultuszt. Éppen ezért hol finomabban, hol karakteresebben léptek fel az idegen kultuszok ellen. Ilyen idegen kultusznak számított (2.2) a tolerált és privilegizált zsidó vallás, amely a jogait ősisége és saját kultúrája miatt élvezhette. Ugyanakkor tény, hogy ezek a jogok nem voltak kőbe vésve, és a mindenkori császár kegyén múlott érvényességük, ahogyan a keresztyénség aktuális helyzetét is ez határozta meg (2.3). Noha Augustus rendkívül fontosnak gondolta, és sokat is tett az ősi római vallás és a köztársaság erkölcsi rendjének megszilárdításáért, ennek ellenére – követve Caesart – tolerálta a zsidó vallást, és megerősítette kivételezett helyzetét. Ugyancsak Augustus nevéhez köthető a császárkultusz végleges meghonosítása is a Birodalomban, amire utódai változó intenzitással, de folyamatosan támaszkodtak, és ami konstans elemévé vált a császári propagandának (18–20. o.). Ezt követően rövid áttekintést olvashatunk azokról a császárokról, akiknek valamilyen intézkedése hatást gyakorolt a zsidóság, majd a kialakuló keresztyénség helyzetére. A sor Tiberiusszal kezdődik, majd Caligula ámokfutása, végül Claudius két rendelkezése (41-ben és 46-ban) követi. Náluk nagyobb részletességgel számol be a szerző Nero személyéről, hiszen esetében kérdésként merülhet fel, hogy mennyiben történeti tény a keresztyéneket ért üldözés Róma felgyújtása ürügyén (24–30. o.). Schnelle mellett érvel, hogy ezen állítás valós történeti ténynek tekinthető, és egyértelműen jelzi, ekkor már a keresztyénség jól megkülönböztethető volt a zsidóságtól a külső szemlélő számára is. A meghatározó események sorában a Zsidó háború és annak hatása következik. A történeti áttekintés Domitianus uralkodásának bemutatásával folytatódik, aki alatt a császárkultusz felerősödése számos konfliktus forrásává vált. Őt Nerva követte a trónon, aki noha kevésbé radikális módon, de folytatta elődje politikáját. Utolsó példaként Plinius és Traianus levelezését felidézve mutatja be a szerző a keresztyének helyzetét a 2. század kezdetén.

Összegzésképpen elmondható (vö. 43k o.), hogy a zsidó vallási közösségekkel szemben tanúsított tolerancia nem tekinthető általánosnak és örök érvényűnek, ezek betartása függött az uralkodó személyétől, és területenként is változhatott. A kialakuló keresztyénség alapvetően veszélyt jelentett a zsidók és rómaiak törékeny viszonyára, ami világos és következetes elkülönülést tett szükségessé a zsidóság részéről a keresztyénséggel szemben.

3. A zsidóság valláspolitikája a kialakuló keresztyénséggel szemben (45–70. o.)

Először (3.1) azokról az Apostolok Cselekedetében említett üldözésekről olvashatunk, amelyek a keresztyéneket a zsidóság részéről érték. Ebből egyértelművé válik – mutat rá Schnelle –, hogy míg a kezdeti időkben Jézus és mozgalma Jeruzsálemben alapvetően a főpappal és az előkelőkkel konfrontálódott, rövid időn belül a farizeusokkal is ellentétbe kerülnek. Itt lép be a történetbe Pál (3.2), aki saját maga is több helyen megemlékezik arról, hogy a diaszpórában (Gal 1,22!) üldözte Krisztus egyházát (1Kor 15,9; Gal 1,13; Fil 3,6). A keresztyénség konfrontációja praktikusán a zsidó vallás minden ágával arra enged következtetni, hogy már az egészen korai időkben a mozgalom jól megkülönböztethető vonásokkal kellett rendelkezzen, amelyek megbotránkoztatták a hithű zsidókat.

Jézus Krisztus keresztyének jelentősége a páli teológiában (vö. pl. 1Kor 1,17.18.23; 2,2.8; Gal 3,1; 5,11.14; 6,14; Róm 6,6; Fil 2,8; 3,18) megengedi azt a feltételezést, hogy Pál egykori botrányozásának tárgyát tette igehirdetése középpontjává. (51. o.)

Ezt követően Istvánról és a hellenista zsidókeresztyénekről olvashatunk (3.3). Noha nehéz meghatározni, hogy a kezdeti időkben pontosan miben térhetett el tanításuk a többiekétől, az valószínűsíthető, hogy ezek közé tartozott a templomi kultusz kritikája. Mint ahogyan az is nagy bizonyossággal állítható, hogy a farizeusok is ettől kezdve vállalnak aktív szerepet a hellenista keresztyének üldözésében (ApCsel 5,34–39), aminek következtében el kell hagyniuk Jeruzsálemet, ámde aktív missziós tevékenységüket nem adják fel, sőt ők lesznek azok, akik elsőként nyitnak a pogányok felé is.

Megállapítható tehát, hogy a jeruzsálemi gyülekezet által megélt keresztyén zsidóság „nem számított a zsidóság pluralizálódása legitim formájának”, hanem blaszfémiaaként tekintettek arra (55. o.). Pálnak is ez volt a véleménye, ezért üldözte Isten gyülekezetét. „Egyetlen adatot sem találunk a zsidóság vezetői vagy csoportjai részéről pozitív reakcióra a Krisztusban hívők mozgalmával szemben.” (55. o.) A kezdet kezdetétől üldözöttek voltak, nem volt tehát olyan időszak, amikor közös útról beszélhetnénk!

Ezek után az üldözés kiterjedésének harmadik lépcsőjéről olvashatunk (3.4), amikor már a regnáló zsidó hatalom is aktívan részt vesz abban, I. Agrippa uralkodása idején. A király célja – különösen Caligula tobzódása után – nyilvánvaló: minden konfliktust csírájában elfojtani. Az a tény pedig, hogy Zebedeus fia Jakab ennek áldozatul esik, és Péternek menekülnie kell,

azt jelzik, hogy a keresztyénség üldözésével a király a zsidók kegyét kereste és népszerűségét kívánta növelni, vagyis megfelelt környezete elvárásának. A keresztyének missziós sikerei pedig instabillá tették „a rómaiak és a zsidók számára egyaránt fontos elhatárolódást zsidók és nem zsidók között” (56. o.). Feltehetően ezekre az eseményekre utal az 1 Thessz 2,14k is, amelyből kiviláglik, ezek a pogánykeresztyén közösségek már ekkor sem tekintették magukat a zsidóság részének.

Pál missziójának sikere konfliktusokhoz vezetett (3.5), és nem csupán a zsidókkal, hanem a pogányokból is ellenkezést váltott ki, ahogyan erről az ApCsel és az apostol levelei is tanúskodnak. Az előzményeket látva ezen nem lepődhetünk meg, annál inkább azon, hogy hasonló ellenségeskedéssel találkozunk a zsidókeresztyének részéről is, ahogyan az a Galata-levélből kivehető. Ennek háttérben vélhetően az állt, hogy a jeruzsálemiek „[e]gyfelől szerettek volna megmaradni a zsidóságon belül, ami tolerálta is őket egy ideig. Másfelől, Pál egyre sikeresebb pogánymissziója miatt nőtt rajtuk a nyomás, hiszen a zsidó háború előtti időszakban egyre jobban ki voltak téve a gyanúnak, hogy „tiszátalan” pogányokkal működnek együtt, ezért nem is zsidók többé.” (63. o.) Jézus testvére Jakab kivégzése (Kr. u. 62) azonban azt jelzi, hogy ez a távolságtartás sem segített hosszú távon.

A keresztyénség és a zsidóság közötti konfliktus nyomai az evangéliumi hagyományban is jól nyomon követhető (3.6). Már a Kr. u. 50 környékére datált Logion forrásban is megjelenik a gondolat, hogy Izrael elvesztette üdvtörténeti előnyét: „Isten ezekből a kövekből is tud fiakat támasztani Ábrahámnak” (Q 3,8). Ugyanez a tendencia folytatódik a 70–90 között keletkezett szinoptikus evangéliumokban: ahogyan Jézus és tanítványai folyamatosan konfrontálódnak a zsidók különböző csoportjaival, úgy a későbbi generációk sem kerülhetik el ezt a sorsot (lásd Mk 13,9 par.). És János evangéliumában is arról olvasunk, hogy a zsidókkal való konfliktus (tetőpontját már a Jn 5–11-ben eléri) a jelenben a zsinagógákból való kizárással folytatódik (*aposynagógos* – 9,22; 12,42; 16,2).

Mindezek alapján kijelenthető, hogy a zsidó valláspolitikai a születő keresztyénséggel szemben a kezdet kezdetétől az elhatárolódásra törekedett.

Ez azonban nem meglepő, hiszen – a közös tradíciós háttér ellenére – nem csupán erőteljes teológiai és rituális eltérésekről volt szó, hanem a korai keresztyénség agresszív és sikeres missziójával a zsidóság különleges politikai-kulturális státuszát is veszélyeztette a Római Birodalmon belül. (69k o.)

4. A korakeresztyén valláspolitikai (71–120. o.)

A kialakuló keresztyénségről bizonyosan kijelenthető, hogy már az egészen korai időktől kezdve aktív missziót folytatott, és már relatíve korán különféle irányzatok jelennek meg a mozgalmon belül. Az 1. században három meghatározó irányról beszélhetünk: a jeruzsálemi közösségről, a galileai Jézus-mozgalomról és a hellenisták közösségéről Antiochia központtal. Az első kettő missziós tevékenysége a zsidókra és Izrael területére koncentrált, ezzel szemben a harmadik csoport a „világmissziót” tűzte ki céljául „a föld végső határáig”.

A misszió politikai vonatkozásai is voltak (4.1), hiszen: „A sikeres misszió minden esetben expanziót, az eddigi vallási-szociális struktúrák megváltozását és felismerhetőséget jelent, és ezért mindenkor jelentős politikai esemény is egyben.” (72. o.) A felismerhetőség pedig sajátos teológiai arculatot és jellegzetes szervezeti struktúrát jelent, ami a kívülről számunkra is jól érzékelhető – ezt a szintet a hellenisták missziója Kr. u. 40 környékén éri el, ahol elsőként illetik őket önálló névvel (ApCsel 11,26), amely nevet valamikor a Pál és Lukács írásai közötti időszakban (Kr. u. 65–80) már a Krisztusban hívők magukra is alkalmazzák.

A keresztyén misszió sikerének egyik legfontosabb tényezője az lehetett, hogy nem csupán egy másik kultuszhoz hívott, hanem az exkluzivitás ígényével szólított meg: hátat kell fordítani minden eddigi vallási kötöttségnek. Személyes döntést követelt, amivel együtt járt a nagyfokú elköteleződés. A misszió sikerei azonban felerősítették a korai keresztyénség nagy kérdését: merre tovább? Az egyik lehetőség, hogy eddigi zsidó identitásukat megőrizve, ennek határait feszegetve minden erejükkel arra törekednek, hogy a zsidóságon belül maradjanak, és ebbe integrálják az újonnan megtérteket. A másik alternatíva, hogy az általuk hirdetett újfajta identitás túllép a zsidóság határán, és egy eddig soha nem látott nyitottságot mutat minden ember felé. Így, miközben megőrzi zsidó gyökereit, önálló vallássá válik.

Ezt a kérdést igyekezett tisztázni 48-ban az apostoli konvent (4.2). A feszültség egyértelműen a körülmetélés (ApCsel 15,1b) körül bontakozik ki, ami a zsidó előírások szerinti életvitelt jelentette. Olybá tűnik azonban, hogy az apostoli gyűlés – legalábbis amit mi tudunk róla (vö. ApCsel 15,1-34/Gal 2,1–10) – csupán kompromisszum volt, de nem adott megoldást a problémára, arról nem is beszélve, hogy az antiochiai eset Péterrel, de még inkább a galileai gyülekezetekben lezajlott események arról tanúskodnak, hogy már az egészen korai időkben meglehetősen szabadon értelmezték a felek annak határozatait. Mindenesetre az egyértelművé vált, hogy a körülmetéletlenség lehetősége nyitva áll a keresztyénséghez csatlakozó pogányok számára. Mivel azonban nem volt és most sincs arra lehetőség, hogy valaki körülmetélés

nélkül valódi zsidóvá lehessen, ezzel eldőlt, hogy a korai keresztyénség saját útján jár, és elválík a zsidóságtól.

A keresztyénség szervezeti önállóságát (4.3) jól jelzi, hogy noha kapcsolatban maradnak Jeruzsálemmel, gyakorlatilag azonban majd minden területen önálló döntéseket hoznak, és a közösségek új identitása is kialakul. Ennek az új önértelmezésnek a kezdetén a keresztség és az úrvacsora kultuszi gyakorlata állt (83–86. o.). Ehhez társul az új normák és értékek rendszere (86k o.), a sajátos joggyakorlat kialakulása (87k o.) és a közösségek rendhagyó összetétele, nemre, származásra és szociális helyzetre való tekintet nélkül (88k o.).

Ugyancsak meghatározták a korai keresztyénséget nyelvi és gondolkodásbeli sajátosságai (4.4).

A korai keresztyénség egy intellektuális-karizmatikus mozgalom volt, ez azt jelenti, hogy az új identitás formálódását éppen úgy meghatározták az intenzív közösségi élmények (pl. az istentiszteleten), mint a magas szintű gondolati modellek Istenről, megváltásról és a sikeres életről. (89. o.)

Ehhez pedig új kifejezésekre és /vagy a régiek új tartalommal való feltöltésére volt szükség, ami érthető volt az újonnan csatlakozottak számára is. Így kapcsolódott össze első lépésként az új nyelv és az új gondolati koncepció az új önmeghatározás kialakulásában, amihez az evangéliumok megírása és ezek terjesztése csatlakozott.

Az új önálló keresztyén közösségek számára elengedhetetlenül fontossá vált, hogy tisztázzák saját államhoz fűződő viszonyukat (4.5), amelyet egy a teljes Újszövetségben kimutatható kettős stratégia jellemzett: elfogadás, de egyúttal az állami hatalom korlátozása abban a pillanatban, amikor Isten helyére kíván lépni. A korai keresztyénség politikai-etikai maximájának tekinthető az ApCsel 5,29.

Milyen jellegzetességei voltak a korai keresztyénség ismeretrendszerének (4.6)? „Az ismeretrendszer határozza meg a gondolkodást, a világképet, ahogyan az önértelmezésünket és a másik észlelését is; ez az összegzése a minden identitás magvát képező meggyőződéseknek.” (113. o.) Ha pedig ez az ismeretrendszer meghatározó elemeiben nagy különbséget mutat két csoport között, akkor nincs esély a hosszú távú együttműködésre.

Ez a fajta ismeret elsőként az egyénben alakul ki, majd a csoportban, később a nagyobb közösségben felismerés vagy kényszer hatására. Tartalmát pedig a folyamatos diskurzus formálja. Ezért tartalmának plauzibilisnek és kommunikálhatónak kell lennie. A keresztyénség egy egészen újfajta ismeretrendszert képviselt az antik világban, amely mindenekelőtt a metafizikában és az etikában hozott újat (lásd 116k o.). A kortársak szemében a legnehezebben elfogadható pont a kereszt eseménye, illetve ennek kiértékelése volt, ami

minden mást meghatározott. Kijelenthető, hogy a páli teológiával, tehát az 1. évszázad közepétől kezdődően a keresztyénség mint önálló szervezeti és ismeretrendszerrel rendelkező vallási közösség jelenik meg, amelyhez kapcsolódóan rövid időn belül újabb teológiai koncepciók tűntek fel. Ezek közül különösen a jánosi teológia emelkedik ki. És noha ezek a teológiai rendszerek természetesen számos hagyományát és szemléletmódját magukba olvasztották saját kulturális-vallási környezetüknek, semelyik másik vallásba nem voltak integrálhatóak vagy azokkal kombinálhatóak, annyira karakteresen újszerű gondolkodást, teológiát és sajátos logikát követtek.

5. A zsidókeresztyénség mint összekötő elem? (121–132. o.)

Az első kérdés az, pontosan mit is kell értenünk a zsidókeresztyén kifejezésen? Azért lehetünk bizonytalanok, mert nem találkozunk a kifejezéssel az Újszövetségben, noha utalásokat találunk erre a közösségre (pl. Gal 2,12.14; ApCsel 9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14.22 stb.). Nem pusztán zsidó származású keresztyénekről van szó, hiszen akkor Pál is ebbe a csoportba tartozna Péterrel és Jézus testvére Jakabbal együtt. Inkább olyan személyekre vonatkozott, akik zsidó módon éltek (*iudaizein* – Gal 2,14), és e szerint gondolkodtak. Ennek a csoportnak a bázisát a jeruzsálemi ősgyülekezet adta, és alapvetően ellenséges érzülettel viseltettek Pállal szemben. Úgy vélték, hogy egy Krisztusban hívő közösséggé válhatnak a zsidóságon belül, mely ideának Jézus testvére Jakab kivégzése vetett véget. Az Újszövetségen belül a zsidókeresztyénség teológiájához állnak közel Máté evangéliuma, Jakab levele és a Jelenések könyve.

Nem kérdés, hogy a zsidókeresztyénség a keresztyénség első formája, amely a zsidóságon belül élt mindennapjait. De már I. Agrippa üldözése a 40-es években jelzi, hogy a mozgalom sajátosságai miatt a zsidósághoz tartozás megkérdőjelezhető. Ezt pedig csak még inkább felerősítették a pogányok körében elért sikerek. Az apostoli gyűlés sem hozott megoldást a felmerült problémákra, csupán kompromisszum született a két irányzat között. Jeruzsálem pusztulása pedig a zsidókeresztyénség legfőbb bázisának megszűnését jelentette.

Zsidó nézőpontból a zsidókeresztyénségnek semelyik formáját nem tekintették a zsidóság legitim variációjának, még akkor sem, ha gyakorolták a körülmetélést. Ennek oka kétségtelenül a krisztológia volt: egy megfeszített nem lehet Izrael Messiása! Egyetlen adatot sem találunk arra, hogy a zsidóság a zsidókeresztyénséget pozitívan értékelte volna. *Ezért soha nem került sor »elválásra« közöttük, mert soha nem taroztak össze!* (132. o.)

Ezért nem tekinthetőek összekötő kapocsnak sem.

6. Kitekintés a Kr. u. 2. évszázadra (133–181. o.)

Plinius 110 körül arról számol be Traianus császárnak, hogy a keresztyén „járvány” már vidéken is terjed. A keresztyénség expanzív növekedésére reagálnia kellett a római valláspolitikának is.

A rómaiak valláspolitikáját (6.1) a zsidókkal szemben meghatározta a Zsidó háború emléke, ráadásul a zsidók több diaszpórában is fellázkodtak 115–117 között. Alig 20 évvel később pedig Bar Kochba keserítette meg Hadrianus mindennapjait. Mindezek együttes következményeként megszűnik a zsidó anyaország. Ugyanekkor a keresztyénség jogi státusza tisztázódik, és megerősödik társadalmi jelenlétük, ami persze nem jelentette azt, hogy ne érték volna őket helyi üldözések, például 123–124-ben Kis-Ázsiában.

A zsidóság valláspolitikájában is fontos változásokat hozott ez az évszázad (6.2). A Zsidó háború után újra kellett gondolniuk hitük gyakorlását. Ebben oroszlánrészt vállaltak a farizeusok és írástudók, a nép megmaradt vezetői, a formálódó rabbinizmus letéteményesei. Felértékelődött a Tóra és a zsinagógák rendszerének szerepe, mint ahogyan a zsidó identitást meghatározó rendelkezések betartásának fontossága, valamint a messiási várakozások is felerősödtek, ami óhatatlanul további eltávolodáshoz vezetett a keresztyénektől. Ugyanennek a folyamatnak az eredménye a kánon megszilárdulása is. A kor zsidó gondolkodásáról jó képet ad Trüphon érvelése Jusztinossal szemben.

A keresztyénség valláspolitikájában is változás következett be (6.3). A korszak gondolkodását az apologeták ténykedése határozta meg. Írásaikban egy öntudatos, a társadalomban jelentős szerepet játszó, a Római Birodalomban annak lojális polgáraként hosszú távon berendezkedő keresztyénség jelenik meg. Az őket ért vádakra filozofikus érveléssel válaszolnak. Ez azt jelzi számunkra, hogy egyre több művelt személy vált keresztyénné, másfelől írásaik címzettjei is a társadalom előkelő, képzett rétegéhez tartoztak, sőt magát a császárt is megszólítják. Ennek megfelelően a kritikusok is egyre képzetebbek. A keresztyénség egy új, mindenekfelett álló filozófia igényével lépett fel ebben a korban, de nemcsak a pogányokkal szemben védték hitüket, hanem a zsidósággal szemben is.

A keresztyénségben is erre a korszakra tehető a kánon kialakulásának kezdeti stádiuma – noha ekkor még a szóbeli hagyományokat is nagyra értékelték –, valamint az istentiszteleti rend megszilárdulása. Új struktúra alakul ki a gyülekezetekben is, megszilárdulnak az egyházi tisztségek, és immáron a közösségek városonként szerveződnek, aminek vezetője a püspök volt. A 96 környékén írt Kelemen első levelében pedig a római gyülekezet igénye is megjelenik a keresztyénség vezetésére.

A zsidókeresztyénség – noha már a jeruzsálemi ősgyülekezet nélkül – még mindig sokszínű csoportosulás a keresztyénségen belül (6.4). Erről olyan

iratok tanúskodnak, mint a Didache, illetve Antiochiai Ignác kritikus megjegyzései. Ehhez a körhöz sorolható még az ebioniták közössége is. Akadtak közöttük olyanok, akik zsidó álláspontból kiindulva arról értekeztek, mennyi keresztyénségre van szükségük, mások keresztyén alapon állva kérdeztek rá, mennyi zsidóság fér bele a gondolkodásukba.

A 2. század hozta el a keresztyénség radikális hellenizálódását is a gnózis formájában (6.5). A gnosztikus gondolkodást a kezdetektől meghatározta a platonizmus világképe. A platóni hagyományokon iskolázott pogányoknak a keresztyénség számos tanítása problémamentesen elfogadható volt (Isten jó, Ő a szeretet, Jézus Krisztus a megváltó, az örök élet gondolata, a Lélek mint isteni erő stb.), ugyanakkor nem tudtak mit kezdeni azzal, hogy például Isten a Teremtő is, Jézus valódi emberré lett, aki szenvedett, és a Lélek jelen van a sákramentumokban. Ezeket az ellentéteket próbálta meg feloldani a gnózis intellektuális módon.

A 6.6-ban rövid áttekintést láthatunk arról a sokszínűségről, ami ezt a korszakot jellemezte. Noha a keresztyénségnek mindig is sajátja volt ez a pluralitás, ebben a korszakban ez jellemző módon Jézus Krisztus személye körül bontakozott ki (státusza, Atyához való viszonya). Az eltérő álláspontok közötti különbség számos konfliktushoz vezetett, hiszen mindenki saját tanítása tévedhetetlen voltára apellált.

Ez a gondolat nem volt új. Már Pál maga is azzal érvel, hogy evangéliuma igaz volta megkérdőjelezhetetlen (Gal 1,6–9), ellenfeleit pedig álapostoloknak, gonosz munkásoknak (2Kor 11,13), máshol kutyáknak (Fil 3,2k) titulálja. Pál tekintélye pedig jelen volt a teljes keresztyénségben, még azoknál is, akik éppen ellene vagy tanítványai ellen emelték fel szavukat. „Nem véletlen, hogy a kánonba felvett írások mindegyikének valamilyen módon köze van Pálhoz, vele pozitív vagy negatív módon kapcsolatba hozhatóak.” (176. o.) A „tekintélyek” sorában második helyen kell megemlíteni a szinoptikus evangéliumokat, amelyek kronológiai, földrajzi és történeti keretet adnak Jézus életéhez, cselekedeteihez, amit saját és gyülekezetük teológiai meggyőződésével egészítettek ki. Harmadik helyen a jánosi iratokat jelölhetjük meg, melyek új nyelvet és képeket használva mutatják be Jézus személyét és tanítását, valamint – ami számukra különösen fontos volt – viszonyát az Atyához. Az érvelés mégsem krisztológiai, hanem theo-logiai: a Fiú mögött az Atya áll, ezért a Fiúról szóló kijelentések mind az Atya akaratán alapulnak. Az evangéliumokban lefektetett „binitáris monoteizmus” (178. o.) döntő szerepet játszott egészen a 4–5. századig a krisztológia fejlődésében.

Ezen irányzatok karakteresen eltérő álláspontjaik ellenére nem függetlenek egymástól, számos ponton kimutatható a kölcsönhatás. „Ezek a fő irányok alkották a keresztyénség elsődleges teológiai hálózatát, és alapozták meg egységét!” (180. o.) A keresztyénség egysége tehát sokszínűségében áll.

7. A római valláspolitikai, valamint a zsidóság és keresztyénség elváló útjai (183–190. o.)

Minden vizsgálat esetében szükséges a módszerek és megfontolások tisztázása (7.1). A történetírás mindig a szerző önközlése is egyben. A múlt eseményei közül csak azok relevánsak, amelyek nem csupán a múlthoz tartoznak, de befolyásolják az adott kor világszemléletet és annak értelmezését. Különösen is igaz ez a zsidóság és keresztyénség viszonyának témájában, amit alapvetően meghatároznak az 1945-től zajló társadalmi viták. A 19. századi monolitikus teóriákat a 20. században leváltották az ennél sokkal differenciáltabb modellek. De mivel a definíciók rendszerint az eredményt is befolyásolják, ezért különösen olyan fogalmakat, mint keresztyénség, zsidókeresztyénség, ortodoxia, herezis, zsidóság vagy szétválás, elkülönülés stb. a tudománynak felül kell vizsgálnia, és adott esetben változtatni azokon. Nagyon óvatosan kell meghúznunk a határokat is, hiszen korántsem biztos, hogy egy adott szövegben az értelmezés, polémia a vita vagy már a szakadás jele.

A 7.2-ben Udo Schnelle 10 pontban foglalja össze téziséit:

1. A római valláspolitikai vizsgálata döntő tényező a zsidóság és a kialakuló keresztyénség viszonyának megítélésében. Az pedig egyértelmű, hogy a keresztyénség nem tett eleget azoknak a római kritériumoknak, amelyek lehetővé tették volna számára, hogy tolerált vallásként tekintsenek rá.

2. Éppen ezért a zsidóságnak mindent meg kellett tennie, hogy ne azonosítsák vagy keverjék össze a belőle kisarjadó új mozgalommal, hiszen ez veszélyeztette volna ingatag státuszát úgy, mint ősi elfogadott vallás. Ez magyarázza, hogy miért léptek fel vele szemben erősen vallási csoportok (szadduceusok), egyének (Pál), majd a politikai hatalom (I. Agrippa). „A zsidóság már a kezdeti időkben sem ismerte el a Krisztusban hívőket a zsidóság részeként, amikor ők magukra még bizonyosan így tekintettek, hanem tanításuk és életvitelük miatt üldözte őket.” (187. o.)

3. Az első zűrzavaros időkben (Kr. u. 30–50), amikor még nem alakult ki a saját identitás, a páli teológia és misszió tükrében egy önálló és elismerésre törekvő mozgalomként jelenik meg a keresztyénség. Ezért történelmietlen minden olyan törekvés, amely ezt a szétválást a 2. századra datálja. A páli teológia két olyan különbségtevést vezet be, amely elkerülhetetlenné tette a szakítást: *a)* lemondás a körülmetélésről és az étkezési előírásokról; *b)* a megfeszített messiásba vetett hit, mint ami döntően meghatározza a hívek identitását.

4. Pállal és Pál után kezdődött el az a széleskörű folyamat, amely a korai keresztyénség szervezeti, teológiai és irodalmi önállósodásához vezetett, ami a keresztyénséget összetéveszthetlenné tette a zsidósággal és a pogány

kultuszokkal. Ehhez járult egy szokatlanul magas színvonalú irodalmi produktivitás, amely felgyorsította a saját identitás kialakulását. Noha ez erőteljesen támaszkodott a zsidó írásokra és gondolkodásra, de mindezt új alapokon tette, Jézus Krisztus felől értelmezve azokat.

5. A Nero alatti üldözés egyértelműsítette, hogy immáron a külső szemlélő is különbséget tud tenni zsidók és keresztyének között. Noha a rómaiak is tisztában voltak azzal, hogy a zsidóságból származik, mégsem találunk olyan forrást, amelyben a keresztyének úgy jelennének meg, mint akiket továbbra is kapcsolatban hoznak a zsidósággal.

6. Mivel a zsidóság helyzete nem volt jogilag garantált a Római Birodalomban, ezért továbbra is ügyelniük kellett arra, hogy ne tévesszék össze őket a rómaiak szempontjából hagyományuk és kultúrájuk ellenségének számító keresztyénséggel. A zsidóknak volt elég konfliktusuk a rómaiakkal, ezért az egyértelmű elkülönülés és különbségtétel megfelelt az érdekeiknek.

7. Ebből adódóan nem véletlen, ha egyetlen pozitív megnyilvánulást sem találunk zsidó csoportosulás vagy egyén részéről a keresztyének elfogadását illetően. Forrásaink ennek éppen az ellenkezőjéről tanúskodnak: „A formálódó keresztyénséget a kezdet kezdetétől üldözték zsidó oldalról, elutasították, és soha nem tekintettek rá úgy, mint a sokszínű zsidóság tolerálható variánsára.” (189. o.)

8. A (szigorú) zsidókeresztyénség sem tekinthető természetes összekötő kapocsnak a zsidóság és a kialakuló keresztyénség között. Noha ők saját magukat jellegzetes sokszínűségükkel a zsidóság részének tekintették, ezt a zsidóság soha nem akceptálta.

9. A korai keresztyénségben zajló sokszínű folyamatok nem jelentik azt, hogy ne lehetne különbséget tenni a fő- és mellékágak között, amelyek ugyanakkor hálózatot is képeztek egymással. Az így kialakult hálózat jelentette a stabilitást, és adott teret a teológiai értelmezéseknek, amit a gondolatok kicserélésében, variálásában, kiegészítésében, harmonizálásában, megbékítésében vagy éppen a polémiában vehetünk észre.

10. Ez a fejlődés területenként és időben eltérő módon zajlott, de kereteket mindehhez a rómaiak, az önmagukat elhatároló zsidók és a Pál által meghatározott keresztyénség adtak. Az események alakulását döntő módon befolyásolta a rómaiak álláspontja:

Keresztyénellenes magatartásuk megkövetelte az elhatárolódást a zsidóság részéről a kialakuló keresztyénséggel szemben. Azért nem lehet szó az utak »szétválásáról«, mivel ezek hárman soha nem közös, hanem a kezdet kezdetétől külön utakon jártak. (190. o.)

Udo Schnelle tehát nem kevesebbet állít, mint hogy a keresztyénség és a zsidóság soha nem járt közös úton, ezért az a kérdés sem érvényes, hogy mikor váltak el egymástól. Ez pedig azt is jelenti, hogy a kötet bevezetőjében bemutatott modellek mindegyike téved.

Van azonban számos kérdés, ami tisztázatlan marad. Schnelle érvelésében erőteljesen támaszkodik az Apostolok cselekedeteinek a páli misszióra és az apostol személyére vonatkozó állításaira, holott másutt (pl. Pálról szóló könyvében, Bevezetéstanában és Újszövetségi Teológiájában) éppen azt hangsúlyozza, hogy mennyire markáns eltérésekre lehetünk figyelmesek, ha ezeket Pál önközléseivel vetjük össze. Az a kérdés is megválaszolatlan marad, hogy akkor tulajdonképpen mi köze is van a keresztyénségnek a zsidósághoz? Ez valóban kimerül az Ószövetség és a hagyományok közös használatában, vagy ennél többről van szó? Vajon Pál zsidósága megszűnt keresztyénségével? Vagy éppen gondolkodása garantálja a folyamatosságot? Milyen szerepet játszottak azok a zsidókeresztyének ebben a rendszerben, akik pogánykeresztyén gyülekezetek tagjaiként éltek a mindennapjaikat, és esetleg továbbra is tartották a zsidó törvények előírásait?

Schnelle könyve szinte igazolni látszik Alfred Loysi mondását: „Jézus meghirdette Isten Országát, és jött az egyház.” Ennek ellenére felvetése roppant izgalmas, és biztosak lehetünk benne, hogy számos vita kapcsolódik majd hozzá, mint ahogyan abban is, hogy egészen új kérdéseket vet fel a keresztyénség eredetét illetően.

Kókai-Nagy Viktor

SZERZŐK

- ◆ BERTHA ZOLTÁN (PhD, Dr. habil.)
egyetemi docens, Károli Gáspár Református Egyetem
Bölcsészettudományi Kar Magyar Nyelv-, Irodalom-
és Kultúratudományi Intézet
- ◆ BÖLCSKEI GUSZTÁV (PhD)
egyetemi tanár, Debreceni Református Hittudományi Egyetem
- ◆ HÖRCSIK RICHÁRD (PhD)
egyetemi tanár, Debreceni Református Hittudományi Egyetem
- ◆ HŐS CSABA (PhD)
adjunktus, Sárospataki Református Teológiai Akadémia
- ◆ KARASSZON ISTVÁN (PhD, Dr. habil.)
egyetemi tanár, Károli Gáspár Református Egyetem, Hittudományi Kar
- ◆ KÓKAI-NAGY VIKTOR (PhD, Dr. habil.)
egyetemi docens, Debreceni Református Hittudományi Egyetem
Bibliai Teológiai és Vallástörténeti Tanszék
- ◆ KOLTAI KORNÉLIA (PhD)
egyetemi adjunktus, Eötvös Loránd Tudományegyetem,
Bölcsészettudományi Kar, Ókortudományi Intézet
- ◆ KOVÁCS ENIKŐ HAJNALKA
doktorandusz, Károli Gáspár Református Egyetem, Hittudományi Kar
- ◆ KÖBEL SZILVIA (PhD, Dr. habil.)
egyetemi docens, Károli Gáspár Református Egyetem, Állam-
és Jogtudományi Kar
- ◆ MÁTHÉ-FARKAS ZOLTÁN (PhD)
református lelkész, Székelykövesdi Református Egyházközség

- ♦ PECSUK OTTÓ (PhD, Dr. habil.)
egyetemi docens, Károli Gáspár Református Egyetem, Hittudományi Kar
- ♦ PORKOLÁB ANDRÁS
doktorandusz, Debreceni Református Hittudományi Egyetem
- ♦ TIHANYI MIKLÓS (PhD)
adjunktus, Nemzeti Közsolgálati Egyetem, Rendészettudományi Kar
- ♦ TÓTH MÁRTA DÓRA
doktorandusz, Károli Gáspár Református Egyetem, Hittudományi Kar