



COLLEGIUM DOCTORUM

Magyar református teológia

16. évfolyam
2020/2.

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

♦ Galsi Árpád: Lectori salutem!	217
---------------------------------------	-----

TANULMÁNYOK

♦ Literáty Zoltán: Pál apostol teológiája a prédikálásról az 1Thessz 1,2–2,14 alapján	219
♦ Homoki Gyula: Montanizmus: értelmezési kísérletek a kutatás történetében	236
♦ Siba Balázs: Amikor a házigazda is vendég – közösségformálás az asztal körül	269
♦ Homicskó Árpád Olivér: Református jogászképzés Kecskeméten (1875–1949)	282
♦ Hodossi Sándor: A DRHE tanító szakos hallgatóinak vallásossága a hallgatói életútvizsgálatok tükrében	307

RECENZÍÓK

♦ Magyar Balázs Dávid – Oláh Róbert: Kálvin műveinek recepciója a 16–17. századi Magyarországon	319
♦ Kurta József – Fekete Csaba: Isten tiszteletére mutató hármassoltár – <i>Pathai István református szertartási könyvecskéje (1617) – Úrvacsorai rend Milotai Nyilas István Ágendájából. Melius Juhász Péter szertartási intelmei (1563)</i>	326
♦ Hodossi Sándor – Siba Balázs–Szabóné László Lilla–Pángyánszki Ágnes (szerk.): Együtt a hit útján – <i>Gyülekezetpedagógiai kézikönyv</i>	331

SZERZŐK	336
---------------	-----

LECTORI SALUTEM!

A TÁRKI Társadalomkutatási Intézet szeptemberi publikációja szerint „[a] 2005. évi kutatási eredményekhez viszonyítva 12 százalékponttal esett vissza a könyvolvasó felnőttek aránya; [...] 2020-ban a felnőtt magyar lakosság 13%-a olvas rendszeresen (legalább hetente), míg 2005-ben 25%-uk olvasott rendszeresen. [...] 12%-ról 21%-ra emelkedett azoknak az aránya, akik az olvasás helyett inkább filmeket vagy sorozatokat néznek, valamint 2%-ról 16%-ra nőtt azoknak az aránya, akik más szabadidős tevékenységgel (például sportolással vagy internetezéssel) szívesebben töltik idejüket” (*Könyvolvasási és könyvvásárlási szokások 2020*, 5., 17.).

Úgy tűnik tehát, hogy az olvasás szabadidős tevékenységként vesztesre áll az egyre intenzívebb versenyben. Lehet ezen keseregni, és kell megoldásokat keresni arra, hogy ne folytatódjon, vagy legalább ne ilyen ütemben folytatódjon a tendencia (érdekes jövőnek nézne elébe egy furcsa kisebbség, ha 2035-ben már csak 1% rendszeres olvasó lenne a felnőtt lakosságban). Egyházként azonban ennél többet is mondhatunk, és kell is mondanunk, sőt, tennünk. Isten hirdetett és írott ígéből fakadóan egyszerre reménységünk és feladatunk, hogy közöttünk másként legyen. Akárhogy is áll a szabadidős verseny egyébként, számunkra a Szentírás naponként olvasva, hirdetve, értelmezve, imádkozva, tetté alakítva határozhatja meg, és kell is, hogy meghatározza ünnepeinket és hétköznapijainkat, szokásainkat, döntéseinket és tetteinket. Az egyház a Biblia meghatározó jelentősége miatt az olvasás színtere is kell, hogy maradjon (sőt még inkább azzá kell válnia), vagy nem csak az olvasást mint készséget veszíti el. Protestáns tradíciónk nem csupán kulturális értelemben kötelez bennünket. Eleink leginkább azért tanították olvasni a gyerekeket, hogy a Biblia olvasására és alaposabb megértésére készítsék fel őket. Abban, hogy napról napra bele tudjunk tekinteni a szabadság tökéletes törvényébe, és megmaradjunk mellette úgy, hogy nem feledékeny hallgatói, hanem tevékeny megvalósítói vagyunk, sokat segít nemcsak a hit és a Szentlélek segítségül hívása, hanem az értelmes, kritikus, reflektált olvasás készsége is. Mára nem sok maradt már a tanítókból sem a klasszikus humanista műveltségéből, a szekularizálódó művelődés és kultúra hatása pedig jóval meghaladja az egyházét. Épp ezért is fontos, hogy megtaláljuk és kikövezzük azokat az

utakat, amelyek biztosítják a jövő nemzedékek számára is az igével való találkozás feltételeit.

Amikor könyveket adunk ki az egyház szolgálatában, vagy amikor tudományos eredményeinket írott formában is közzétesszük, ennek a feladatnak csak egy kicsi, de fontos részét teljesítjük. Az egyház könyvkiadójaként örömmel folytatjuk az együttműködést a Doktorok Kollégiumával. Ebben a rendkívüli időszakban, amikor a személyes találkozásokra tudományos területen is csak korlátozott lehetőségeink vannak, különösen is hasznos segítséget jelent, hogy a *Theologiai Szemle* előfizetői évek óta megkaphatják a *Collegium Doctorum* számait. Örömünkre szolgál az is, hogy a jövőben a Kálvin Kiadó szakkönyveiről rendszeresen jelennek majd meg recenziók a folyóiratban.

Galsi Árpád

LITERÁTY ZOLTÁN

Pál apostol teológiája a prédikálásról az 1Thessz 1,2–2,14 alapján

Történeti kontextus

A thesszalonikai gyülekezet az egyik legidősebb gyülekezet, amit Pál Európa területén alapított, közvetlenül Filippiből való érkezése után. Thesszalonika is az egyik római provincia fővárosa volt, csakúgy, mint Korinthus. A gyülekezetnek címzett első levelet sokan az őskeresztény irodalom egyik legelső művének tartják. A gyülekezet megalakulása és a levél megírása között sok idő nem telhetett el a kutatók szerint, ezért a gyülekezet-alapítást 49-re, a levél megszületését 50-re datálják.¹ A levelet Pál korinthusi tartózkodása alatt írhatta, ebben megegyeznek a kutatók, s ennek a későbbi tartalomra nézve is van jelentősége.² Lukács is ír a thesszalonikai gyülekezet alapításáról (ApCsel 17), de Best mellett érvel, hogy a két beszámoló között jelentős eltérések találhatók. „Az 1Thessz 1,9–10-ben található kezdetleges kériugma nem egyezik meg az ApCsel 17,2-ben találhatóval... Az 1Thessz 1,9–10 inkább beszél egy a mennyből érkező szabadítóról, míg Lukács az ApCsel-ben egy zsidó Messiásról.”³ Továbbá Timóteusról sem ír Lukács ezekben a beszámolóknak, Pál azonban igen. Ezért elfogadva Best javaslatát, „ha választanunk kell Lukács és Pál leírása között, akkor az utóbbit részesítem előnyben. Ugyanis Lukács a szóbeli hagyományozásra volt utalva.”⁴

¹ KÜMMEL: Introduction to the New Testament, 257.; BEST: A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians, 7–13.; BORNKAMM: Paul, 62. Ők egyben cáfolják is pl. Schmithals hipotézisét, hogy a levél lényegesen későbbi keletkezésű, leginkább gnosztikus kontextusban született mű lenne. Erre kitér Morris is: MORRIS: The First and Second Epistles to the Thessalonians, 10.

² WITHERINGTON: 1 and 2 Thessalonians, A socio-rhetorical commentary, 10.

³ BEST: First and Second Epistles to the Thessalonians, 6.

⁴ Uo.

Pál, miután elhagyta a várost, próbált többször is visszatérni, de mindig akadályokba ütközött (1Thessz 2,17–18),⁵ ezért, ahogy a levélből is bizonyosan tudjuk, Timóteust küldte maga helyett, hogy erősítse a megtérteket (1Thessz 3,1–6), nehogy a sok üldöztetés között meginogjon a gyülekezet. Timóteus örömteli hírt hozott róluk az apostolnak, aki erre következőleg írta meg első levelét, amelyben megfogalmazta hálaadását, és válaszolt az időközben felvetődött, leginkább a hitükkel kapcsolatos kérdésekre. Ebben az értelemben ez egy pásztori levél, amely a gyülekezet aktuális problémáira ad válaszokat, s egyben meg szeretné őket erősíteni a keresztyén életükben.⁶ Pál célja az, hogy a hitet, amit megtapasztaltak a kezdetekkor, újra átélhessék. Ezért ír nekik hosszan Pál arról az igehirdetésről, amelyet legelőször hallottak, és amely hatására hitre jutottak. Ezzel bepillantást is enged nekünk, olvasóknak abba, hogy mit értett ő a prédikálás célján és eredményein.

Exegézis

A levél első fejezetének leghangsúlyosabb szava a hála, amely Istennek szól. „A hálát adunk kifejezés a kegyelem szóhoz kapcsolódik (*charis* 1,1). Pál és társai Istennek köszönik meg a kegyelem gyümölcseit, amelyeket a gyülekezet tagjainak szívében és életében találtak.”⁷ Jellemző Pálra, hogy hálaadó imádsággal kezdi a leveleit (Róm 1,8; 1Kor 1,4; Fil 1,3; Kol 1,3; 2Thessz 1,3; 2Tim 1,3).⁸ Az imádság mellett, hogy furcsa fokozásokat tartalmaz, egy ún. *genitivus*lancot is elénk tár: „...hitből eredő munkátokat, szeretetből jövő fáradozásokat és a mi Urunk Jézus Krisztusba vetett reménységetek állhatalosságát...” (1Thessz 1,3). Best úgy értelmezi ezt a sorozatot, mint amelyek a gyülekezet újonnan nyert keresztyén életének legfontosabb értékei. Továbbá felhívja arra is a figyelmet, hogy ezek az értékek jelennek meg, „ugyan más sorrendben, az 1Kor 13,13 hit, szeretet, remény hármában is”.⁹ Ez a hármas sokszor jelenik meg az Újszövetségben (Róm 5,1–5; Gal 5,5–6; 1Thessz 5,8; Kol 1,4–5; Ef 4,2–5)¹⁰ és a korai keresztyén írásokban is (Barnabás 1,4; 9,8; Polycarp Filippibeliéknél 3,2–3).¹¹ Hunter szerint ez egy Pált megelőző keresztyén formula, amit szívesen használt.¹² Pálnál ezek a fogalmak nem

⁵ WANAMAKER, Charles, A.: The Epistles to the Thessalonians, 120.

⁶ WITHERINGTON: 1 and 2 Thessalonians, 18.

⁷ HENDRIKSEN: 1&2 Thessalonians, 1&2 Timothy and Titus, 46.

⁸ I. m., 45.

⁹ BEST: First and Second Epistles to the Thessalonians, 67.

¹⁰ MORRIS: The First and Second Epistles to the Thessalonians, 43.

¹¹ Uo.

¹² HUNTER: Paul and His Predecessors, 33–35. Conzelmann arra hivatkozik az 1Thessz 5,8 alapján, hogy Pál idejében ez egy rögzített formula lehetett. CONZELMANN: 1 Corinthians, 230.

csupán etikai jelentést hordoznak, mert a Róm 5,15-ben Isten hatalmát biztosítják a hívő ember számára, azaz Isten ajándékai ezek, amelyeken keresztül az Istennel való kapcsolat megszületik, és életben marad. Ezért itt sem egyszerűen a thesszalonikaiak magatartásáért ad hálát az apostol, hanem azért, hogy továbbra is kapcsolatban állnak Krisztus erejével, ami az üdvösséget biztosítja számukra. Ez az első hármas szorosan egybekapcsolódik egy másik hármas egységgel: a munka–fáradtság–állhatatosság hármasával, ahol az előbbiek a *genitivus subjectivus*ként vannak jelen, s emiatt a második hármas az első hármas következménye. A két hármost egyetlen szó kapcsolja össze és teszi hangsúlyossá Pál mondatszerkezetében, ez pedig a többes szám egyes személyű névmás jelenléte a görög szövegben: „tiétek” (*hymón*). Ez a szó azt erősíti meg, hogy Pál nem csupán a gyülekezet tetteire, hanem magára a thesszalonikai gyülekezet tagjaira emlékezik, arra, amiképpen megtapasztalták a testvérek az üldözést, amiképpen megpróbálták feldolgozni más testvérek halálát, ahogyan egyáltalán megélték az eddig megtett utat ők, a thesszalonikaiak. A két hármost „a mi Urunk Jézus Krisztusban” (szó szerint a mi Urunk Jézus Krisztusé) szavak kísérik. Vajon a Krisztusra való hivatkozás az utolsó kifejezésre, azaz a remény állhatatosságára vagy az egész kétszer hármas egységre vonatkozik? Best mellett érvel, hogy *genitivus objectivus*ról van szó, mert ha a remény előbb *genitivus subjectivus* esetben áll, akkor nagyon ritka a görög nyelvben, hogy újabb *genitivus subjectivus* kövesse, vagyis itt Jézus Krisztus a remény tárgya.¹³ Moore viszont arra hivatkozik, hogy az egész 3. vers annyira egységes és szoros kapcsolatot mutat, hogy az egész hármas szerkezet tárgya maga Krisztus.¹⁴ Az, hogy hitből, szeretetből és reménységből fakadóan állhatatosan munkálkodva és fáradozva élték meg a hitüket, azt Krisztusért tették, vagy, ahogy a görög nyelv mondja, mindez Krisztusé volt. Jó tehát, ha tágan értelmezzük ezeket a tömény szavakat és szerkezeteket, és meglátjuk azt, hogy miért is hálás ennyire Pál, amikor a gyülekezet tagjaira emlékezik vissza.

Továbbhaladva a következő két versre, Pál folytatja hálaadását azzal, hogy megerősíti a tudás szóval a gyülekezeti tagok kiválasztottságát. „Pál itt arra tér ki a kiválasztottak kifejezéssel, hogy emlékszik a megtérésükre.”¹⁵ Pál a tudjátok (*oidate*) kifejezést gyakran használja leveleiben arra, hogy számára és olvasóinak is ismert, mérvadó keresztyén hagyományt vagy szentírási szöveget határozzon meg. Ezeket az idézeteket azután a további értelmezés alapjául megerősítésként használja. Érdemes újra megfigyelni, hogy mennyire mély szeretettel szólítja meg őket az apostol a 4. versben. A következő vers pedig magyarázatát adja ennek a kiválasztottságnak, tudniillik: mert a mi

¹³ BEST: First and Second Epistles to the Thessalonians, 70.

¹⁴ MOORE: 1 and 2 Thessalonians, 24.

¹⁵ MARSHALL: Election and calling to Salvation in 1 and 2 Thessalonians, 265.

evangéliumunk (meg)történt (*egenéthé*) köztetek. (1Thessz 1,5). „Pál egyértelműen látja rajtuk, hogy Isten elhívott emberei, hamisítatlan hívők”;¹⁶ ez az evangélium folyamatos történése köztük. Pál hozzáteszi az evangélium szóhoz, hogy miénk (*hémón*). Van, aki amellett érvel, hogy ez a többi apostol irányába megfogalmazott polémia, de a korinthusi levélben már foglalkoztam vele, hogy Pál nem versenyez a jeruzsálemiekkel. Sokkal inkább annyit szeretne kifejezni, hogy az evangélium olyannyira aktív és dinamikus, hogy az ő egész életén is meglátszott, amikor ott élt a thesszalonikai gyülekezetben (1Thessz 1,5). Pál tehát itt azért írhatta le úgy az evangéliumot, mint ami az övé, mert arra utalhatott, hogy az az evangélium, ahogyan őbenne, őrajta keresztül alakot öltött a thesszalonikai gyülekezetben. A következő fejezetben írja Pál, hogy az evangéliumot Isten rábízta (1Thessz 2,5), nemcsak az üzenetet, hanem annak prédikálását is, s amikor azt Pál prédikálja, akkor szavaival és életével együtt teszi, azaz Pálban megszemélyesítve találjuk az evangélium fogalmát. Az evangélium egyik minősége itt az, hogy személyes evangéliumként van jelen a gyülekezetben.

Pál ebben a versben egy fontos szóval társítja az evangéliumot. Ez a létige, amivel pedig azt akarja kifejezésre juttatni, hogy az evangélium történik, az evangélium esemény. Ennek a megtapasztalása pedig nemcsak beszédben, hanem a Lélek (*pneuma*) által erőben (*dynamisz*) és teljes meggyőződéssel (*plérophoria*) történt. Az evangélium tehát erő, dinamika és hatalom, s emiatt mondhatja Pál rájuk, hogy kiválasztottak. Ilyen közös tapasztalat az, hogy az evangélium hathatós erő, hogy az evangélium dinamikus. De felmerül a kérdés, hogy meghatározhatjuk-e ezt az erőt? Az erő, Szentlélek és teljes bizonyosság vajon a csodákra és a jelekre vonatkozik itt? Nem valószínű, hogy Pál itt ezekre szeretne kitérni, mégpedig azért nem, mert nem csupán a fejezet első részében, de a következőkben is arról ír, hogy az üldözések és zaklatások között milyen kitartó hűséggel maradt meg ez a gyülekezet Krisztusban, sőt Pál követőivé lettek ebben a hűségben. „[...] [T]i pedig a mi követőinkké lettetek, és az Úréi, amikor sok zaklatás ellenére a Szentlélek örömevel fogadtátok be az igét” (1Thessz 1,6). Ez a hangsúlyos tartalom nem külső csodákról, hanem a gyülekezeten belül munkálkodó erőről akar hírt adni. Ahogy Pál követhetővé lett a thesszalonikai gyülekezet előtt, úgy lettek ők is követhetők Makedóniában és Akhájában. Ahogy Pál példává lett (*ginomai*), úgy (*ginomai*) lettek ők is példaképpé.¹⁷ Bekernek igaza van, amikor az 5. verset azokhoz a páli textusokhoz sorolja, amelyek „az evangélium erejét a gyülekezetek létében látható erőként”¹⁸ mutatják meg. „Pálnál a lélekben (*en*

¹⁶ MARTIN: 1, 2 Thessalonians, 56.

¹⁷ SCHÜTZ: Paul and the Anatomy of Apostolic Authority, 73.

¹⁸ BEKER: Paul the Apostle, 163.

pneumati) és Krisztusban (*en Christó*) hasonló jelentéssel bír. A *dynamis* és *pneuma* kombinációja azt az erőt fejezi tehát ki, amivel a feltámadott Úr mint *pneuma* van jelen az Ő népe életében.”¹⁹ Pálnál ettől mi sem természetesebb, hiszen az erő és a Lélek kifejezés már az Ószövetségben is szorosan egybe tartozott.²⁰ Használja is a Római levélben, ahol arról ír, hogy munkája a Lélek erejével történt (Róm 1,4; 15,13; 15,19), vagy akár a többi levelében (1Kor 2,4; Gal 3,5).²¹

Pál tehát ezzel a hármassal – erő, Lélek, bizonyosság – mutat rá az evangélium erejére, amely létrehívta és életben is tartotta ezt a gyülekezetet. Csodával felérő jelenség, hogy mindezek után ez a gyülekezetben még életben van, s így az evangélium erejének, történésének bizonyosságai ők.

A következő egységben Pál leírja, hogy a gyülekezet tagjai az ő követői lettek. Itt az a szó szerepel, hogy utánzó (*mimétés*). Ez a szó mélyebb jelentést hordoz annál, mint hogy példakép követése. Pál, amikor – elég gyakran – arról ír, hogy legyenek az ő követői (1Kor 4,16; 11,1; Gal 4,12; Fil 3,17; 2Thessz 3,7; 3,9), akkor nem az emberi nagyságát állítja oda a gyülekezeti tagok elé, hanem azt, ahogyan ő engedett az evangélium erejének, és ahogyan azóta is éli az életét az evangélium uralma alatt.²² Azaz nem Pál emberi erényei a követendőek, hanem az, ahogyan megéli a Krisztussal való kapcsolatát.²³ Ám itt és a következő fejezetben (1Thessz 1,6 és 2,14) Pál kivételesen nem imperatívuszban használja ezt az ígét, mint ahogy a többi helyen. Azaz nem azt írja le, mi a kívánatos, hanem azt, hogy ahogyan élnek a thesszalonikaiak, az megfelel Isten kívánságának. Továbbá Pál használja a minta (*typos*) szót is. Ennek eredeti jelentése a pénzveréshez használt minta,²⁴ ami mindegyiknek meghatározta onnantól kezdve a kinézetét. Pál tehát úgy tekint magára, mint aki Isten mintának adott (*typos*), hogy aztán a követői (*mimétés*) is olyanok legyenek, mint amilyenre őt Isten formálta. A 7. versben a thesszalonikai gyülekezetet mondja *typos*nak Pál, ami azt jelenti, hogy a láncolat ilyen formában folytatódik: előbb Krisztus a *typos* Pálnak, majd Pál a *typos* a gyülekezetnek, majd pedig a gyülekezet lesz *typos* a makedóniai és az akhájai provinciák leendő keresztyéneinek. De mindennek a lényege, hogy keresztyénnek lenni annyi, mint Krisztussal kapcsolatban lenni, őt utánózni, őt követni, Isten dicsőségét sugározni.²⁵ A 6. vers befejezése kérdést vet fel. „És az Úré” (*kai tou kyriou*). Jézusra vonatkozik ez a méltóságnév, vagy a feltámadott Krisztusra?

¹⁹ Theological Dictionary of the New Testament, I., 310.

²⁰ BEST: First and Second Epistles to the Thessalonians, 74.

²¹ HENDRIKSEN: 1&2 Thessalonians, 51.

²² BURRIDGE: Imitating Jesus, 144.

²³ BEST: First and Second Epistles to the Thessalonians, 77.

²⁴ MORRIS: The First and Second Epistles to the Thessalonians, 49.

²⁵ HENDRIKSEN: 1&2 Thessalonians, 52–53.

És mire vonatkozik az utánczás? Az ige befogadására, vagy az ige befogadására sok szenvedés között? Best azt javasolja, hogy az utóbbira értelmezzük; „az utánczás hangsúlyát arra kell helyezni, *ahogyan* az igét fogadták”,²⁶ sok szenvedés között és mégis a Szentlélek erejével. A hangsúlyos szenvedés (*thlipsei*) kifejezés mellett fontos jelentést hordoz a fogadni (*dechomai*) kifejezés is, ami egyértelműen az ige hitben való elfogadását jelenti.²⁷ „Az ige (*ton logon*) kifejezés Pál teológiájának egyik kulcsfogalma, amely szorosan összefügg az evangélium hirdetésével. A *logos* Pál kódszava az evangéliumra, arra az üzenetre, amit a gyülekezet füle hallatára hirdet. Akár önmagában használja, mint itt, akár Isten vagy Krisztus evangéliumáról beszél, a jelentősége ugyanaz. A *logos* az Istentől származó evangéliumi üzenetet jelenti.”²⁸ Ahogy Pál terminológiáját bemutató részben erről már írtam hosszabban, Pál az ószövetségi *dábár* fogalmat veszi kölcsön abból a célból, hogy az evangélium munkáját érthetővé tegye. Szerinte tehát az evangélium olyan, mint Isten *dábárja*, kimondott szó, de történés is egyszerre. A teremtéstörténetben, a próféták beszédénél látjuk tisztán, hogy a szó elhangzik, és ezzel a kihirdetéssel meg is történik annak tartalma. Pál a prófétai hagyomány folytonosságát látja a maga apostoli küldetésében is, ezért amikor prédikál, egyrészt kapott üzenetet prédikál, amelyiknek a tárgya Krisztus. Pál gondolkodásában az Isten ígéje kifejezés ezért szorosan összefügg az evangéliummal, használata pedig már rögzült formában jelenik meg ebben a levélben.²⁹ Ennyi különbség azért felfedezhető az ószövetségi és a páli igefogalom között, hogy Pálnál az evangélium mindig Krisztus-esemény. Az Ószövetségben nincs ennyire rögzült tartalma Isten ígéje jelenségének. A gyülekezet tehát „befogadta” az igét, ami életre hívta őket. Az ige ereje az evangéliumban nyilvánult meg a gyülekezet számára, és azóta is azáltal élnek. Az evangélium ereje Isten mindent újjáteremtő ereje Pál szerint; ez tud keresztyén gyülekezeteket életre hívni, s ez is tudja őket megtartani ebben az új teremtésben.

A 8. versben Pál okát adja annak, hogy a gyülekezet *typosszá* vált Makedóniában és Akhájában, sőt mindenütt, hiszen tőlük zendült ki (*exécheó*)³⁰ az Úr ígéje. Pál ezzel arra hívja fel a figyelmet, hogy az ige előtt nincs térbeli akadály, mindenhová eljutott a gyülekezet Istenbe vetett hitének híre. Azaz itt a *logos* tartalma a gyülekezet hite, de fordíthatjuk hűségnek is.³¹ Mit jelent tevőlege-

²⁶ BEST: First and Second Epistles to the Thessalonians, 77.

²⁷ MOORE: 1 and 2 Thessalonians, 28.

²⁸ BEAUDEAN: Paul's Theology of Preaching, 40–41.

²⁹ Theological Dictionary of the New Testament, III., 116.

³⁰ Valószínűleg a hang minden irányba való terjedését illusztráló metafora, ami az evangélium terjedését akarja ilyen hatásosan bemutatni. Egyedül itt fordul elő az Újszövetségben ez az ige. WANAMAKER: The Epistles to the Thessalonians, 83.

³¹ BEST: First and Second Epistles to the Thessalonians, 81.

sen az, hogy kizendült, szétterjedt? Vajon egy konkrét missziói stratégiát? Nem valószínűsíthető. Sokkal természetesebb úton terjedt a thesszalonikaiak megtéréséről és hitéről a hír: mivel a város fő kereskedelmi útvonalon feküdt, ezért az emberek, köztük sok keresztyén, szabadon közlekedhetett a környéken,³² s így szájról szájra adták egymásnak a hírt. Wayne Meeks rámutat, hogy mivel az emberek gyakran utaztak a görög-római világban, a frissen megtértektől egyfajta „járványként” terjedt tovább a környező területekre, így „a máshol élő emberek is tudtak Pál Thesszalonikába érkezéséről és az azt követő megtérésekről.”³³ Pál számára fontos missziói eszközzé válik ez a terjedő hír egy keresztyén gyülekezetéről, amit a korinthusi missziójában igyekszik is felhasználni.³⁴ Ugyanis Pál Korinthusból küldi levelét Thesszalonikába,³⁵ s korinthusbeli gyülekezetalapítása alatt nagyon jól jön neki az Isten ígéje olyan tartalommal, hogy van egy gyülekezet, amely szenvedések ellenére is hűséggel megmarad a hitben.

Érdekes a 8. vers befejezése itt, de Stowers azt mondja, hogy a „mások tanúbizonyságára való hivatkozás általános volt a parenetikus levélírásban”.³⁶ Pál ezzel megerősíti a pátoszérvet a gyülekezet felé, azaz felkészíti őket üzenetének pozitív fogadtatására. Ezt követően a 9–10. versben Pál kifejti, hogy miért nem kell neki írnia a gyülekezet hitéről. A hálaadás itt ér el a csúcsára, ahol megtudjuk, hogy milyen is a Thesszalonikában élő gyülekezet hite. Milyen a fogadtatás, amely a bejárat szóval van jelölve (*eishodon*), azaz miképpen érkezünk, miképpen léptünk be az életetekbe. „Pál és a vele lévőek megjelenése a thesszalonikai gyülekezet megtérését eredményezte.”³⁷ „A 9–10. vers többi része egy hagyományos őskeresztyén hitvallásnak tűnik,³⁸ ami a megtérés tartalmát adja élénk... elfordulni a bálványoktól azt jelenti, hogy megtérni.”³⁹ A 10. vers pedig hitük keresztyén tartalmát mutatja meg, ami kiterjedt az egész környéken: „az élő és igaz Istennek szolgálatok, és várjátok a mennyből Jézust, az ő Fiát, akit feltámasztott a halottak közül, aki megszabadít minket az eljövendő haragtól” (1Thessz 1,9–10). Az eljövendő harag eszkatológiai kifejezés, amely jellemző mind a késői zsidóságban, mind a korai keresztyén-ségben, utalás Istennek az emberi eseményekbe történő közelgő beavatkozására, hogy megbüntessen mindenkit, aki ellenáll akaratának, és igazolja azokat, akik hűségesek hozzá.⁴⁰ A gyülekezetet tehát így bátorítja Pál, hogy

³² Uo.

³³ MEEKS: *The First Urban Christians*, 27.

³⁴ MARTIN: 1, 2 Thessalonians, 62–63.

³⁵ BRUCE: 1&2 Thessalonians, xxxv.

³⁶ STANLEY: *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, 99.

³⁷ BEST: *A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians*, 81.

³⁸ WANAMAKER: *The Epistles to the Thessalonians*, 84.

³⁹ BEST: *First and Second Epistles to the Thessalonians*, 81–82.

⁴⁰ MOORE: 1 and 2 Thessalonians, 32; BEST: *First and Second Epistles to the Thessalonians*, 84k.

Krisztus visszajövetelét megelőzik azok a szenvedések, amelyeket a gyülekezet már átélt a megtérésekor,⁴¹ és egészen addig át is kell élni, amíg várakozik a mennyből a feltámasztott Jézusra, aki majd megszabadít.

Azt láthatjuk tehát, hogy Pál és a thesszalonikai gyülekezet közös szolgálatából kirajzolódó kép döntő hatással van arra, hogyan érti Pál az evangélium „történését”, ami segít megértenünk azt is, miért szán annyi időt Pál a második fejezetben az ő és a thesszalonikaiak közös evangéliumi tapasztalatának leírására.

Az 1Thessz 2,1–14 legszembetűnőbb jellemzője, hogy Pál viselkedése megfelel az általa hirdetett üzenetnek. Egy apologetikus levélrészlet, amelyben az apostol talán nem is önmagát védi a legjobban, hanem az evangéliumot (1Thessz 2,1–12). Majd ezt követi a gondolatmenetet lekerekítő két fontos vers, amelyekből megtudjuk, milyen nagy ereje is van ennek az evangéliumnak. Ez a tizennégy vers előbb megerősíti az első fejezetben tett állításokat a gyülekezettel kapcsolatban, majd pedig előkészíti a 4–5. fejezetben található parainézis egységét.⁴²

Az első két versben és az 1Thessz 1,9-ben – a „hiszen ti magatok” (*autoi gar*) és az „érkezés” (*eishodon*) – pontosan ugyanazok a szavak szerepelnek. Miután az apostol az evangélium thesszalonikai hatását írja le az 1Thessz 1,9–10-ben, amit külső szemtanúk is megerősítettek, áttér arra a bizonyosságra, ami az apostol és a gyülekezet közös tapasztalatából bontakozik ki (2:1). A „hiszen magatok tudjátok” kezdés nagyon hangsúlyos a mondat elején, mintha azt mondaná, hogy nincs szükség megerősíteni azt, hogy „az igét sok szenvedés között fogadták”, mert erre ők emlékeznek a legjobban. Azaz az apostol semmi újat nem mond a gyülekezetnek, hanem egyszerűen közös tapasztalatukat emeli témává, hogy aztán majd értelmezni tudja azt. „Nem hiába” kifejezéssel teszi Pál világossá, hogy az evangélium ereje milyen hatékony volt megérkezésekor. S itt a körülmények sokat számítanak. Előbb még tagadással él, amikor azt mondja „nem volt hiábavaló”, de aztán áttér a következő versre, ahol egészen a 8. versig igazolja ennek pozitív jelentését is. Pál Filippiből érkezett, ahol szenvedéseket és bántalmazásokat kellett átélnie, sőt Thesszalonikában is nagy ellenállással fogadták az evangéliumot, Pál mégis arra teszi a hangsúlyt, hogy „bátorságot kaptunk arra, hogy nyíltan hirdessük nektek Isten evangéliumát”. Ebben a levélben többször felbukkan majd az az üzenet, amit Pál itt is megfogalmaz, hogy az evangélium ereje az emberi erőtlenségén keresztül juttatja el Istent a kiválasztottakhoz. Ez a prédikátori kép már megjelent a korinthusiaknak írt levélben is, ahol paradigmát a megfeszített Krisztus adja a prédikátornak és a gyülekezeti tagoknak is. A *typos*

⁴¹ WANAMAKER: The Epistles to the Thessalonians, 81.

⁴² BEAUDEAN: Paul's Theology of Preaching, 45.

kifejezés az 1Thessz 1,6-ban már előrevetítette, hogy ha Pál élete szenvedésekkel teljes, akkor a gyülekezeti tagoké is az, ha Pál erőtlenségén keresztül az evangélium meg tud szólalni, akkor az a gyülekezeti tagok életén keresztül is így fog történni. Pál a saját életét állítja tehát most példának. Sok viszonytagság között volt, mégis prédikálta az evangéliumot. A viszontagság pontos jellege nincs meghatározva, de a kontextust figyelembe véve a legtöbb tudós szerint külső ellenállásra utal.⁴³ De ez az agónia, ahogy a görög szövegben is szerepel, csak erősíti azt a tapasztalatot, hogy az evangélium akkor is erős, ha egy erőtlen prédikátoron keresztül érkezik, s önmaga isteni eredetét igazolja azáltal, hogy gyülekezetet teremt. A metafora a versenyzők gyötörődésének képét vette alapul, miközben megküzdének a győzelemért.⁴⁴

A következő két vers (1Thessz 2,3–4) kezdete – mert (*gar*) – is elárulja, hogy Pál megmagyarázza és indokolja azt az állítást, amit az első kettőben kimondott. A 3. versben a magyar fordításban az igehirdetés szerepel, de a görög szövegben a vigasztalás (*paraklésis*) szó. Ez a szó viszont jelent bátorítást és kérést is, ahogy a terminológiai részben arról már esett szó. Mivel az előző (2.) és a következő (4.) versben is a beszél (*laleó*) igét használja Pál magukra nézve, „a hangsúly a prédikálásra tevődik”,⁴⁵ azaz Pál megérkezésükkor itt nem vigasztalt, hanem felhívta a gyülekezetet arra, hogy forduljanak el a bálványoktól, és fogadják el Jézust szabadítójuknak.⁴⁶ Tehát a *paraklésis* szó itt azt jelenti, hogy prédikálás, igehirdetés.⁴⁷ A versben nem szerepel ige, de a szövegkörnyezet segít abban, hogy értsük, itt Pál megérkezéséről, belépéséről van szó szintén, csakúgy, mint az első versben. Best a megtévesztés (*plané*) jelentését eredeti értelemben veszi, azaz egyszerűen csak „hibának” fordítja,⁴⁸ ami Malherbe szerint eszkatológiai értelemben a herezis jelentését hordozza.⁴⁹ Továbbá Malherbe jelentős hasonlóságot fedezett fel Pálnak és a cinikus apologétáknak az igaz és a félrevezetett, csaló és sarlatán filozófusokat megkülönböztető nyelvezte között.⁵⁰ Ezek alapján kimondható: Pál itt nem konkrét ellenfelekkel foglalkozik, hanem a vándorló filozófusok és csodatévők általános gyakorlatával. Ezzel általánosságban kívánja magát megkülönböztetni tőlük. Ugyan nincs akut veszély Thesszalonikában, de Pál tudja, hogy a vezető nélkül maradt gyülekezet könnyen találhat a vándorló tanítók között valakit, aki szívesen vezetőjükül szegődik. Ezt szeretné megelőzni.

⁴³ STILL: Conflict at Thessalonica, 128–130. Malherbe viszont belső pszichés ellenállásról beszél. MALHERBE, Abraham J.: The letters to the Thessalonians, 138.

⁴⁴ PFITZNER, Victor C.: Paul and the Agon Motif, 16.

⁴⁵ BEST: First and Second Epistles to the Thessalonians, 93.

⁴⁶ I. m., 92.; MOORE: 1 and 2 Thessalonians, 34.

⁴⁷ MALHERBE: The letters to the Thessalonians, 138.

⁴⁸ BEST: First and Second Epistles to the Thessalonians, 94.

⁴⁹ MALHERBE: The letters to the Thessalonians, 139.

⁵⁰ Uo.

A 4. versben a található kifejezés – „alkalmasnak talál” – két jelentést is hordoz Best szerint. Egyrészt Isten megbízta őt az evangélium hirdetésével (*pisteuó*), egyszeri megbízás a múltban, másrészt alkalmasnak találja, de az már (*dokimazó* befejezett jelen idejű igeneve) azt mutatja, hogy Pál az evangélium hirdetése közben folyamatosan alkalmasnak találta erre a feladatra.⁵¹ Ennek oka pedig az, hogy sohasem úgy hirdeti az evangéliumot, hogy az emberek tetszését szeretné általa megnyerni, hanem Istenét, aki vizsgálja a szíveket. Ez utóbbi idézet Jeremiás próféta könyvéből (Jer 11,20), amivel Pál prófétai küldetését akarja megerősíteni. Márpedig a prófétának olyan üzenetet is hirdetnie kell, ami nem feltétlenül tetszik az embereknek, s emiatt szenvednie is kell, de ugyanakkor a próféta egy pillanatra sem felejt el a küldetését, hogy Isten ígéje bízott rá. Pál tehát szenvedéséből is arra a következtetésre jut, hogy az evangéliumot prédikálta.

Pál az 5–6. versben visszatér a 3. versben már tárgyalt vándor-igehirdető elleni érveihez. Minden olyan cselekvéstől elhatárolódik, amely összeegyeztethetetlen az evangélium hirdetésével: „hízelgő beszéd”, „kapzsóság”, „dicsőségszerzés”. Az evangéliumhirdetés etikája Isten tisztaságából fakad (1Thess 2,3), s Pál ehhez következetesen tartotta magát. Előbb a gyülekezet tagjait hívja tanúul, hogy erősítsék meg állítását a külső jelek alapján, majd pedig – mivel ők nem látnak bele Pál belső motivációjába⁵² – Istent hívja tanúnak, aki meg tudja erősíteni, hogy Pál szándékai tiszták voltak.⁵³ A Pál által említett szavak összekapcsolódnak, ugyanis a dicsőségszerzés összefüggésben van a pénzszerzéssel. A görög teher szó (*bar*) gyöke nem csak terhet jelent, hanem „egyértelműen kapcsolódik a pénz és a gazdagság jelentéséhez is”.⁵⁴ A 7. és a 9. versben találkozunk ezzel a szóval, úgy, mint tekintély és teher, amely két szó a héber teher (*kbd*) szóból szervesen eredeztethető. Tehát Pál azt mondja, hogy igehirdetését nem motiválta személyes anyagi érdek, s bár élhetett volna apostoli tekintélyével, akár az anyagi juttatás területén is, ő inkább lemondott róla. Tette ezt olyan szelídséggel, ahogy egy anya dajkálja a gyermekét. Ez a hasonlat, dajkál (*thalpó*), azt erősíti meg, hogy Pál inkább adott ennek a gyülekezetnek, mintsem elvett volna tőlük bármit is. A 8. verssel Pál befejezi annak a szelíd gondoskodásnak az ábrázolását, amelyet a thesszalonikai gyülekezete felé gyakorolt. Mély szeretetet érzett irántuk, olyannyira, hogy örömmel „osztotta meg” (*metadounai*) a gyülekezettel nemcsak Isten evangéliumát, hanem „saját magunkat” (*tas heautón psychas*) is. Pál itt az „evangélium” szón a szűkebb értelemben vett szóbeli igehirdetést érti, melynek jelentése, hogy amiként Krisztus mindent odaadott, úgy adott át mindent Pál

⁵¹ BEST: First and Second Epistles to the Thessalonians, 96.

⁵² Uo.

⁵³ SHOGREN: Exegetical commentary on the New Testament, 1&2 Thessalonians, 97.

⁵⁴ STRELAN: Burden-bearing and the law of Christ, 268.

is a gyülekezetnek. Meeks szerint ez a gyengédség újra csak arra hivatott, hogy a pátoz érvrendszerét az együvé tartozás által is megerősítse.⁵⁵

Pál tovább folytatja gondolatmenetét a 9. versben is, ahol szintén arról ír, hogy nem terhelte meg a gyülekezetet, amikor köztük volt. Pál utal arra, hogy nemcsak akármilyen kétékezi munkát végzett, hanem ez a munka nagyon is fáradságos és vesződséggel teli volt, sőt éjjel és nappal is dolgozott, ami nagyon kimerítő lehetett. Pál ezzel egyrészt a későbbi felszólításait alapozza meg (1Thessz 4,10–12). Másrészt pedig – ahogy azt az 1Kor 9 verseinek elemzésekor már bizonyítottam, mit jelentett akkor egy szellemi tanító számára kétékezi munkát végezni – Pál itt is azt erősíti meg, hogy ezt a megalázott állapotot is felvállalta a gyülekezet érdekében. Ezt követően Pál arra tér rá újra, hogy igazolja saját belső szándékait, ahogy tette azt az 5–6. versben, majd pedig bemutatja gondoskodását, ahogy arról már ugyancsak olvashattunk a 7. versben. Pál itt bemutatja azt a prédikátori etikát, ami egy hiteles, az evangéliummal megbízott apostoltól elvárható.⁵⁶ Ezt követően beszél a prédikálás eseményéről, miképpen kérték a thesszalonikaiakat, hogy éljenek Istenhez méltó életet. Pál kiemeli, hogy egyenként külön-külön foglalkozott a gyülekezet tagjaival, amire Malherbe több filozófiai párhuzamot is hoz.⁵⁷ Pál ugyanis ezzel igazolja, hogy bár „filozófusokhoz” képest megvetett, fáradságos kétékezi munkát végez éjjel és nappal, mégis van ideje úgy foglalkozni a rábízottakkal és tanítani őket, ahogy az egy magasan teljesítő „filozófustól” is elvárható. De Pál egyértelműen azért használja itt az apaképet, mert szeretné, ha nem „filozófusként” tekintenének rá, hanem gondoskodó pásztorként. Az apakép olyan pásztort világít meg, aki nemcsak a gyülekezet létrehozásában volt aktív, hanem a fenntartásában is elengedhetetlen szerepet vállalt. Pál a gondoskodását a szeretet fennhatósága alatt gyakorolja.⁵⁸ A 12. vers befejezése kifejezetten liturgikus használatot sejtet: „éljete Istenhez méltó módon, aki az ő országába és dicsőségébe hív titeket”. Pál nagyon ritkán használja a királyság (*basileia*) kifejezést, sőt a szövegvariánsok a jelen idő helyett (*kalountos*) több esetben is aoristost (*kalesantos*) használnak. Ugyan Pál többnyire az aoristost használja, de ha elfogadjuk, hogy itt átvett anyagról van szó, akkor érthető az eltérés, ami melleleg más levelekben is előfordul (Róm 9,12; Gal 5,8).⁵⁹ Ez a hitvallási formula csupa eszkatológiai kifejezést tartalmaz. Isten hívása folyamatos, így mindennap engedelmeskedhetnek Isten akaratának, s ezzel valósítják meg az Istenhez méltó életet már itt a jelenben.⁶⁰

⁵⁵ MEEKS: The First Urban Christians, 87.

⁵⁶ BEST: First and Second Epistles to the Thessalonians, 105.

⁵⁷ MALHERBE: The letters to the Thessalonians, 151.

⁵⁸ HOLMBERG: Paul and Power, 75.

⁵⁹ MALHERBE: The letters to the Thessalonians, 152.

⁶⁰ FEE: The First and Second Letters to the Thessalonians, 83.

Az első tizenkét vers után rátérek arra a következő és egyben az általunk vizsgált szakasz két utolsó egységére, amelyek az egyik legfontosabb páli gondolatot tartalmazzák a prédikálással kapcsolatban. Exegetikai értelemben vita övezi azt a kérdést, hogy ez a két vers szerves egységet alkot-e itt a 2. fejezet többi versével.⁶¹ Annyi bizonyos, hogy a szóhasználat és a motívumok Páltól származnak, s logikai értelemben elfogadható, hogy itt szerepelnek, mert egyrészt ezek kerekítik le Pál hálaadását, amit már az első fejezetben elkezdett (1Thessz 1,2–5),⁶² másrészt pedig hidat alkotnak az apostol és a thesszalonikai gyülekezet kérdéses ügyeinek – szenvedés, megpróbáltatás, Isten ígéje – megtárgyalásához (1Thessz 2,14–3,10).⁶³

Az első két fejezetet meghatározó páli hálaadás tudatosan folytatódik a 13. versben. „Annak fényében, hogy a mi magunk is (*hémeis*) hangsúlyos helyen található, azt jelentheti, hogy Pál maga is hálát ad a többiekkel együtt, feltételezhetően a thesszalonikaiakkal.”⁶⁴ Wanamaker ír arról is, hogy ebben a többes számban Makedónia és Akhája keresztyénei is benne foglaltatnak (1Thessz 1,8),⁶⁵ s így Korinthus is, ahol Pál éppen tartózkodik. Ez azért is valószínűsíthető, mert a Thesszalonikából érkező jó hír számukra Isten ígéje, amire közvetlenül ezek után tér ki Pál. A „mert” (*hoti*) kifejezés nemcsak egyszerűen bevezeti Pál hálaadásának tartalmát,⁶⁶ hanem okozati összefüggésben mutat rá, hogy mi is váltja ki Pál háláját.⁶⁷ Az pedig nem más, mint hogy a thesszalonikai gyülekezetben Pál prédikálását Isten szavaként fogadták: „...amikor hallgattatok Isten általunk hirdetett ígét, nem emberi beszédként fogadtátok be, hanem Isten beszédéként...” Pál itt két kifejezést használ a prédikálás és az ige befogadására: *paralambanó* és *dechomai*. Beker szerint a különbség az, hogy a *paralambanó* a keresztyén hagyomány befogadására utal, amit ő „horizontális” befogadásnak nevez, a *dechomai* pedig az isteni ige hitben való befogadását jelenti, vagyis „vertikális” befogadást.⁶⁸ De Pál központi mondanivalója itt elsősorban nem az ember befogadásáról, hanem az evangélium erejéről szól, amiképpen az megjelenik az emberi beszéd által. Ez az erő Isten ígétének erejéből származik.⁶⁹ Nagyon érdekes sorrendiséget állapíthatunk itt meg Pál gondolatait megvizsgálva, ugyanis az igehirdetés az evangé-

⁶¹ WANAMAKER: The Epistles to the Thessalonians, 32. Schmithals például egy új levél kezdetének tekinti ezt a szakaszt. SCHMITHALS: Gnosticism in Corinth, 176–181.

⁶² MALHERBE: The letters to the Thessalonians, 164.

⁶³ Uo. Autentikusságát és a levél egészébe való szerves betagolódását Wanamaker is egyértelműen jogosnak látja: WANAMAKER: The Epistles to the Thessalonians, 109.

⁶⁴ MALHERBE: The letters to the Thessalonians, 165.

⁶⁵ WANAMAKER: The Epistles to the Thessalonians, 110.

⁶⁶ Ahogy azt Best javasolja: BEST: First and Second Epistles to the Thessalonians, 110.

⁶⁷ WANAMAKER: The Epistles to the Thessalonians, 110.

⁶⁸ BEKER: Paul the Apostle, 122.

⁶⁹ RICHARD: First and Second Thessalonians, 114.

lium és az Isten igéje között egy közbülső stációt foglal el. Az evangéliumot elmondják (2,2), megosztják (2,8), hirdetik (2,9), és amikor befogadják, Isten igéjének ismerik el (2,13).⁷⁰ Az evangélium prédikálása tehát Isten igéjének a munkája, azaz a prédikálás médium az evangélium és Isten igéje között, mert Isten igéje az evangélium prédikálása által lesz nyilvánvaló és befogadható.⁷¹ Ez a befogadott ige sajnos nem fordítható le könnyen: „Isten általunk hirdetett igéje”, *logon akoés par hémón tou theou*; szó szerint Isten igéjének hallása tőlünk. A fordítás viszont mindenképpen veszít a görög szöveg erejéből. A hallás igéje arra mutat rá, hogy Isten igéje alapvetően szóbeli úton érkezik, s így a prédikálás hangzó, szóbeli folyamat, amit a hallás által lehet befogadni.⁷² *Már az Ószövetségben is találkozunk vele „ki hitt a mi beszédünknek” (tis episteysen té akoé hémón)* (Ézs 53,1), de a már tárgyalt „hit tehát hallásból van” (Róm 10,17) versben is kijelenti ugyanezt Pál.⁷³ A *logon akoés* egyszerre magában foglalja azt is, hogy a *logos* az Isten igéje, és teremtető ereje szó által nyilvánul meg és hat. Erre Pál két indoklást is ad: „...aminthogy valóban az...” (*kathós aléthos estin*), azaz az egyik, hogy a thesszalonikaiak elfogadták Isten szavának, még ha emberi szavak által is szólalt meg előttük.⁷⁴ Ez arra mutat, hogy a kimondott emberi szavakban valamilyen másik dinamika is működött, ami az emberi szavakat kimondó száj és az isteni igét meghalló fül között megváltoztatta annak a beszédnek a természetét, és ez a dinamika megteremtette saját magának azt is, hogy befogadtasson. Ez az erő Pál számára a próféta írásokból is ismert volt, ott gyökerezett (Ézs 55,11).⁷⁵ Ugyanaz a *dynamis*, az Isten ereje, amely az evangélium prédikálásában is jelen van.⁷⁶ De nem csupán a befogadásban volt szerepe ennek az isteni erőnek, hanem azóta is munkálkodik azokban, akik hisznek.⁷⁷ Fontos, hogy Isten igéjén keresztül azóta is munkálkodik (*energeó*) bennük az Isten ereje.⁷⁸ Ezt magyarázza meg Pál a következő versben, amikor párhuzamba állítja a thesszalonikai gyülekezetet a júdeai gyülekezettel, miszerint amit a júdeaiak elszenvedtek a zsidóktól, azt a thesszalonikaiak elszenvedték a maguk honfitársaitól (*symphyletés* – fajtestvér).⁷⁹ Itt újra azzal a jelenséggel találkozunk, amiről már esett szó korábban,

⁷⁰ BEAUDEAN: Paul's Theology of Preaching, 54.

⁷¹ Uo.

⁷² FEE: The First and Second Letters to the Thessalonians, 87.

⁷³ BRUCE: 1&2 Thessalonians, 44–45.

⁷⁴ WITHERINGTON: 1 and 2 Thessalonians, 82.

⁷⁵ SHOGREN: 1&2 Thessalonians, 110.

⁷⁶ PHILLIPS: 1&2 Thessalonians, 80–81.

⁷⁷ Uo.

⁷⁸ HENDRIKSEN: 1&2 Thessalonians, 69.

⁷⁹ Best megpróbálkozik az ApCsel 17-hez való hozzáigazítással, miszerint itt zsidókról lehet szó, de a szöveg alapján egyértelmű, hogy thesszalonikai pogányokról beszél Pál. BEST: First and Second Epistles to the Thessalonians, 114.

hogy amiképpen a thesszalonikaiak hűsége „Isten igéjévé” vált a korinthusiak számára, úgy vált a júdeai keresztyének szenvedésben is megnyilvánuló hűség kitartása „Isten igéjévé” a thesszalonikaiak számára. Ezzel Pál pont úgy is fejezi be hálaadó imádságát, ahogy azt elkezdte (1Thessz 1,2–3), a hűség motívumával.⁸⁰

Következtetések

A feldolgozott versek sokat segítenek Pál prédikálásról alkotott teológiájának megértésében. Olyan fontos terminusokkal találkozunk itt, amelyekből nemcsak egy bizonyos homiletikai elméletre, de Pál prédikálásának gyakorlatára is ráláthatunk. Ilyen terminus, az evangélium prédikálása mellett, az ige. Ahogy ennek jelentését már kibontottam, először is Pál számára a prédikálás összeköti az evangéliumot Isten igéjével, továbbá közösséget alkot, egyházat formál a hívőkből.⁸¹ Most már csak az a kérdés, hogyan történik mindez Thesszalonikában? Pál értelmezésében az evangélium nem csak egy üzenet (1Thessz 1,4–5), az evangélium erő, az evangélium történés, amely megteremti és életben is tartja a keresztyén egyházat. Amikor az evangélium megszólal, erővel vonzza oda azokat maga köré, akik hittel válaszolnak majd rá. Ez az erő az ige ereje, mert maga „Isten beszél a prédikáláson keresztül”.⁸²

Mi a különbség az emberi beszéd és Isten beszéde között? Pál szerint az ember beszéde öncélú, Istené a maga tökéletes tisztaságából ered. Pál itt a saját életmódjára utal, azaz ő tud szenvedni is az evangéliumért, s ez mutatja meg azt az erőt, ami Istentől származik. Isten igéje erőt hordoz nemcsak a hallgatónak, de a prédikátornak is.

Ez az erő Pál számára Isten teremő ereje, ami az ő szavában megszólal. Ahogy történt a teremtésben, úgy történik az evangélium hirdetése által az újjáteremtésben is. Az evangélium képes az emberi élet új rendjét felépíteni a magában hordozott isteni erő segítségével. A thesszalonikaiak esetében ez az erő megmutatkozott, amikor elfordultak a bálványoktól, valamint amikor kitartottak az üldözések alatt is.⁸³

Pál szerint az evangélium hangot igényel, mivel Isten igéje (*logos*) is hangzó beszéd által mutatja meg az erejét. Pál azt írja, hogy az evangélium hirdetése és az evangélium megélése összhangban van egymással (1Thessz 1,6). De ez nem csupán a gyülekezettől várható el, hanem a prédikátortól is. Ha

⁸⁰ FEE: The First and Second Letters to the Thessalonians, 85.

⁸¹ BEAUDEAN: Paul's Theology of Preaching, 55.

⁸² GRANT.: 1&2 Thessalonians, 69.

⁸³ BRUCE: 1&2 Thessalonians, 50.

Isten igéje élő és teremtő szó, akkor az evangélium is megköveteli, hogy a prédikálás élő és teremtő beszéd legyen.⁸⁴ Ez pedig mindenképpen igényli az emberi hangot. Az emberi beszédben van valami élő, valami sürgető, valami bizonyos, amit a leírt betűk nem tudnak ugyanúgy hordozni. A prédikálás tehát orális-akusztikus folyamat, amiben Isten teremtő ereje nyilvánul meg. Ez az erő tesz különbséget az emberi orális-akusztikus folyamat és a Krisztust prédikáló orális-akusztikus folyamat között, mert ez az erő meglátszik a prédikátor és a gyülekezet életén is. A prédikátor életén úgy, hogy átveszi Ura mintáját (*typos*), aki a szenvedésen keresztül dicsőült meg, s majd a gyülekezet is ezt a mintát másolja le az apostol élete alapján, akik így szintén a szenvedésen keresztül lesznek győztesekké. Ehhez a mintakövetés folyamathoz elengedhetetlen az evangélium élő hangú hirdetése, mert személyes kapcsolatban történik meg a mintaadás és a -követés is. A belső átalakulás és az azt követő folyamatok kizárólag személyes módon való megnyilvánulása képes olyan erővel hatni, hogy a hallgatókban is elinduljanak a változás folyamatai, és követőkkel legyenek. Ez a személyes megnyilvánulás a beszéd, ez tudja a beszélő jellemét a leghatásosabban feltárni.

És végezetül még egy érv a prédikálás szóbeli szükségességére az, hogy Isten ereje pedig a Krisztus-hirdetésben válik nyilvánvalóvá. Az a prédikálás tudja Isten erejét hordozni, valamint gyülekezetet szülni és fenntartani, amelyik Krisztust prédikálja (1Thessz 1,9). De ez nem csupán múltbeli történelmi eseményekre vonatkozik. Az evangélium egyfajta erőter, ahogy a korinthusiaknál erről már írtam, az üdvösség erőtere. Pál és a thesszalonikaiak ebben az erőterben élnek, ahol az evangélium egyre fokozódó életet és növekedést eredményez. „Ezért utalhat Pál Timóteus beszámolójára »evangéliumként« (1Thessz 3,6). Pál szóhasználata szándékos, mert nem csak arról van szó, hogy Timóteus kedvező híreket hozott, hanem »megjött töletek Timóteus, és jó hírt hozott nekünk (*euaggelisamenou*) hitetokről és szeretetetekről«. A thesszalonikaiak hitéről szóló jó hír tulajdonképpen evangélium Pálnak és a korinthusiaknak is. Pál itt nagyon hasonló módon értelmezi a thesszalonikaiak és a saját közös tapasztalatát, arra a közös tudásukra támaszkodva, ahogy az evangélium megtörtént közöttük. Így maguk a thesszalonikaiak váltak Pál további igehirdetésének szövegévé. De mivel ezek a tapasztalatok minden helyzetben személyesek és esetlegesek, élő hanggal kell bizonyosságot tenni róluk. Az evangélium növekvő tapasztalata szóbeli prédikálást igényel.”⁸⁵

⁸⁴ BEAUDEAN: Paul's Theology of Preaching, 57.

⁸⁵ BEAUDEAN: Paul's Theology of Preaching, 58.

Felhasznált irodalom

- ♦ BEAUDEAN, J. W.: *Paul's Theology of Preaching*, Macon, Mercer University Press, 1988.
- ♦ BEKER, C. J.: *Paul the Apostle, The Triumph of God in Life and Thought*, Edinburgh, T&T Clark, 1989.
- ♦ BEST, E.: *A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians*, London, A&C Black, 1986.
- ♦ BORNKAMM, G.: *Paul*, New York, Harper, 1971.
- ♦ BRUCE, F. F.: *1&2 Thessalonians*, Nashville, Thomas Nelson Publisher, 1982.
- ♦ BURRIDGE, R. A.: *Imitating Jesus: an inclusive approach to New Testament ethics*, Grand Rapids, Eerdmans, 2007.
- ♦ CONZELMANN, H.: *1 Corinthians: a commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Philadelphia, Fortress Press, 1975.
- ♦ FEE, G.: *The first Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids, Eerdmans, 1987.
- ♦ GRANT, J. H.: *1&2 Thessalonians, The hope of salvation*, Wheaton, Crossway, 2011.
- ♦ HENDRIKSEN, W.: *1&2 Thessalonians, 1&2 Timothy and Titus*, Edinburgh, Banner of Truth, 1983.
- ♦ HOLMBERG, B.: *Paul and Power*, Lund, Gleerup, 1978.
- ♦ HUNTER, A. M.: *Paul and His Predecessors*, Westminster Press, 1961.
- ♦ KÜMMEL, W. G.: *Introduction to the New Testament*, London, SCM Press, 1965.
- ♦ MALHERBE, A. J.: *The letters to the Thessalonians*, New York, Doubleday, 2000.
- ♦ MARSHALL, H. I.: *Election and calling to Salvation in 1 and 2 Thessalonians*, Leuven University Press, 1990.
- ♦ MARTIN, M. D.: *1, 2 Thessalonians*, Nashville, B&H Publishing, 1995.
- ♦ MEEKS, W.: *The First Urban Christians*, New Haven, Yale University Press, 1983.
- ♦ MOORE, A. L.: *1 and 2 Thessalonians*, Thomas Nelson Publisher, 1969.
- ♦ MORRIS, L.: *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, Grand Rapids, Eerdmans, 1991.
- ♦ PFITZNER, V. C.: *Paul and the Agon Motif: Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature*, Leiden, Brill, 1997.
- ♦ PHILLIPS, R. D.: *1&2 Thessalonians*, Phillipsburg, P&R Publishing, 2015.
- ♦ RICHARD, E. J.: *First and Second Thessalonians*, Collegeville, The Liturgical Press, 1995.
- ♦ SCHMITHALS, W.: *Gnosticism in Corinth*, Nashville, Abingdon, 1973.
- ♦ SCHÜTZ, J. H.: *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

- ♦ SHOGREN, G. S.: *Exegetical commentary on the New Testament, 1&2 Thessalonians*, Grand Rapids, Zondervan, 2012.
- ♦ STILL, T. D.: *Conflict at Thessalonica: A Pauline Church and Its Neighbours*, Sheffield Academic Press, 1999.
- ♦ STOWERS, S. K.: *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, Philadelphia, JKP, 1986.
- ♦ STRELAN, H. G.: Burden-bearing and the law of Christ: A re-examination of Galatians 6,2, in: *Journal of Biblical Literature*, 94, 2 (1975). 266–276.
- ♦ WANAMAKER, C. A.: *The Epistles to the Thessalonians*, Grand Rapids, Eerdmans, 1990.
- ♦ WITHERINGTON, B.: *1 and 2 Thessalonians, A socio-rhetorical commentary*, Grand Rapids, Eerdmans, 2006.

Montanizmus: értelmezési kísérletek a kutatás történetében

Vitán felül álló kijelentés, hogy a mindenkori jelenben, „most”-ban álló ember számára a történelem múltbeli eseményei a jelenség és jelentés kettősségében öltönek alakot. A történelem ilyenfajta Janus-arca egyfelől mindenféle elbizakodottságtól megfosztja a kutakodó elmét, amely gőgjétől indítatva úgy képzelheti, hogy az évtizedek, évszázadok vagy évezredek homályában rejtőzködő jelenségeket a maga teljességében képes megérteni. Bármennyire is szeretnénk a lehető legpontosabban és leghitelesebben szemrevételezni a múltat, legfeljebb azt csak másodkézből, annak írásos vagy tárgyi maradványaival való párbeszédben vagyunk képesek rekonstruálni. Másfelől ez a kettősség a túlzott mértékű szkepszis vagy agnoszticizmus sekélyességének veszélyét is elhárítja, hiszen a jelentés mibenlétének keresésében maga a jelenség is egyre tisztább körvonalakat kaphat. A református teológus a múlt eseményeinek vizsgálatát, a jelentésekből kihámozandó jelenség megértését nem a kétségbeesés szellemével végzi – miként egykor az Lessing elhíresült felkiáltásában alakot öltött¹ –, hanem a történelem pillanatképeiben a történelem Urát kívánja meglátni. Az Egyház történetének egy adott keresztmetszetét görcső alá véve pedig még inkább nyilvánvaló, hogy a jelentésben alakot öltő esemény lényegileg kötődik az Egyház Urának önkijelentéséhez. Ahhoz azonban, hogy ezt a lényegiséget, a kijelentés tartalmát és üzenetét megláthassuk, és így a jelenségnek teológiai jelentést tulajdonítsunk, szükség mutatkozik arra, hogy a lehető legtöbb szempontból megvizsgáljuk azokat az értelmezési kísérleteket, amelyek az adott történelmi eseménynek sajátos szempontok szerint kölcsönöztek különféle jelentést és jelentőséget.

Jelen írásban egy az óegyház kebelén belül kibontakozó, a követői által csak Új Próféciának nevezett mozgalom jelenségének értelmezéseit kívánom bemutatni. Szükségét érzem azonban mindjárt az elején leszögezni, hogy az Új Prófécia – vagy ahogyan azt a 4. századtól kezdve alapító alakjáról nevezik: montanizmus – fenoménjének vizsgálatát és megértését számos nehézség gátolja. Már a mozgalom pontos kezdete sem egykönnyen meghatározható, hiszen az arról tudósító primer forrásokat egybefoglaló két ókori mű,

¹ „Das, das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe. Kann mir jemand hinüber helfen, der thu es; ich bitte ihn, ich beschwöre ihn. Er verdient einen Gotteslohn an mir.” – LESSING: Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft, 13.

Euszebiosz *Egyháztörténete* és Szalamiszi Epiphániosz *Panarionja* más-más dátummal határozzák meg a Montanosz frígiai fellépésével születő Új Prófécia felbukkanásának idejét.² A források továbbá nem csak a datálás nehézségeivel, hanem azzal a problémával is szembesítenek, hogy hangjukon keresztül az a negatív, elmarasztaló és elfogult véleményezés jut kifejezésre, amely feltűnése után néhány évtizeddel az Új Próféciát eretneknek, így az egyház közösségén kívülre taszított tévelygésnek bélyegezte. Jóllehet Montanosz, Priszkillá és Maximilla néhány eredeti profetikus megnyilvánulása így is fennmaradt az ellenfelek cáfolataiban, ezek csupán töredékei annak a minden bizonnyal nagyobb terjedelmű irodalomnak, amelyet az Új Próféciához tartozó hívek saját köreiken belül terjesztettek.³ A konstantini fordulat és az ezt követő cezaropapista birodalmi intézkedések azonban minden, az immár az állam oltalmát élvező orthodox egyháztól különböző, deviánsnak vagy heterodoxnak titulált keresztyénséget ellenségnek kiáltottak ki, irodalmát elégetésre ítélték, követőit pedig megfosztották az összegyülekezés jogától.⁴

² Euszebiosz *Egyháztörténete* (továbbiakban: *HE*) Marcus Aurelius (161–180) uralkodásának közepére datálta az Új Prófécia kezdetét (IV.27), azaz szerinte valamikor a 170-es évek elején lépett fel Montanosz. Epiphániosz kronológiai számításai még összetettebbek Euszebioszénál. A *Panarion* (továbbiakban: *Pan*) XLVIII.1.2 szerint az Új Prófécia Antonius Pius 19. évében, azaz 157-ben vette kezdetét. A kutatók többsége az euszebioszi kezdetet látja megbízhatóbbnak, azzal a módosítással, hogy legalább egy évtizednyi „felfutási idővel” számolnak, amely évek alatt az Új Prófécia a nyugati területeken, így Gaulban és Lyonban is ismertté válhatott. A datálás részleteihez lásd bővebben BARNES: *The Chronology of Montanism*, 403–408.; Euszebiosz *Egyháztörténetét* Baán István magyar fordításában közlöm, Epiphániosz *Panarionját* Karl Holl szerkesztése alapján használom.

³ Ennek egyik legfőbb bizonyítéka, hogy Euszebiosz és Epiphániosz forrásai több ízben is idéznek Montanosztól, Maximillától vagy Priszkillától. Az epiphánioszi – a szakirodalomban csak Frígia-ellenesnek [Anti-Phrygian] nevezett – forrás, amely a 3. század első évtizedeiben születhetett, már semmiképpen sem találkozhatott az alapító tagokkal, így azok mondásait valószínűleg írásos bizonyítékok alapján idézi. Apollóniosz, Euszebiosz egyik jelentős forrása, említést tesz a második generációhoz tartozó Themiszóról, aki „valamilyen katolikus levelet” írt abból a célból, hogy „hitre oktassa” az embereket (*HE* V.18.5). Nyilvánvaló tehát, hogy kezdettől fogva egyfelől a prófétai megnyilatkozások, látomások, jövődölések, másfelől pedig valamilyen parenetikus intelmeket tartalmazó művek napvilágot láttak a mozgalom követői között. Az, hogy az észak-afrikai Tertullianus is több ízben idézi az alapító trió mondásait, szintén arra enged következtetni, hogy ezen írásos anyagok nemcsak Frígiában, hanem a mozgalommal rokonszenvezők körében másutt is közkézen forogtak.

⁴ Nagy Konstantin a niceai zsinat után írt levelében külön megnevezi a montanistákat is azon szekták képviselői között, akiknek immáron tilos összegyülekezniük, és könyveiket át kell adniuk a hatóságoknak. Lásd EUSEBIUS: *Life of Constantine*, 307; Konstantin rendelkezései azonban nem mindenhol érvényesültek ugyanolyan fokú hatékonysággal. Így például Frígiában, közelebről Pepuzában és Tümonban – a mozgalom központi szent helyein – a kultusz tovább virágzott egészen a 6. századig, amikor is Jusztinianosz újabb rendeletei végleg megszüntették a mozgalmat, és követőit beolvasztották a katolikus egyházba. A montanisták elleni imperiális politikához lásd TABBERNEE: *Montanist Inscriptions and Testimonia*.

Ily módon az Új Prófécia eredeti hangjai is elnémultak, csak az ellenségek káromló megnyilvánulásain keresztül szólhattak az utókorhoz. A modern historiográfia megjelenéséig a középkori és kora újkori egyháztörténeti írássok java része a montanizmus tárgyalását kimerítette az ókori hereziológusok megállapításainak recitálásában, így az számukra egyet jelentett azzal az ekzsztatikus, őrző devianciával, amely a hivatalos egyházi tekintélyekkel, a kanonikus Írás kijelentéseivel szemben csábította az entuziasmus tévútjára az embereket. Ennek a hibának még a tizenharmadik századi tekintélyes német lutheránus teológus és egyháztörténész, Johann Lorenz von Mosheim is áldozatául esett, aki egyébként az objektív, kritikai egyháztörténet-írás fontosságát hangsúlyozó pragmatikus iskola egyik alapítójaként vonult be a modern historiográfia történetébe. Mosheim leírásában Montanosz nem más, mint *homo nullius nomini*, aki képzelgéseitől elragadtatva a józan gondolkodású egyházi tanítást elvetette, és így kiérdemelte a kortárs egyháziak kitaszítását.⁵

A tizenkilencedik századi óegyházi kutatások azonban eddig soha nem látott intenzitással tették vizsgálatuk tárgyává az eddig egyszerűen az eretnekség bélyegével ellátott Új Próféciát. Ennek az új keletű érdeklődésnek a tüzeit egyfelől a Reimarus és Lessing által útjára indított újszövetségi történetkritika, másfelől viszont a németországi pietizmus, illetve az angolszász metodizmus és szentségmozgalmak elsőprő sikere táplálta. Ez utóbbi hatást mi sem szemlélteti jobban, mint hogy John Wesley egyik prédikációjában megkapó lelkesedéssel Montanoszt a második század egyik legszentebb emberének kiáltotta ki.⁶ Nem véletlen, hogy az immár kritikai szemüveggel felvértezett – javában protestáns – történészek a második századi entuziasztikus törekvésben minden tökéletes szentséget hangoztató és természetfeletti kijelentések részesévé váló szervezkedés őstípusát vélték felfedezni. Az egyházi, hitvallásos apologetikai szándéktól gyakorta nem mentes történetírások innentől kezdve többféle formában kísérelték meg az Új Prófécia természetének beazonosítását. Szinte lehetetlen az elmúlt kétszáz év kutatástörténetét az alábbiakban részletesen felvázolni, így a következőkben azokat a főbb értelmezési modelleket kívánom bemutatni, amelyek egészen a mai napig újra és újra felbukkannak a témával foglalkozó kutatók műveiben. Természetesen tisztában vagyok vele, hogy bármely munka – és különösképp igaz ez a terjedelmes monográfiákra – tematizálása a sekélyesség veszélyével fenyeget, azonban egy-egy mű érvelé-

⁵ „Homo nullius nominis, minime malus, naturâ tristis, debilisque iudicii, morbo quodam animi in tantam incidebat amentiam, ut Spiritum Sanctum seu Paracletum illum qui animaverat Apostolos Jesu Christi, divinitus sibi obtigisse contenderet ad res futuras maximi momenti prædicandas, et morum vitæque disciplinam, priori ab Apostolis traditâ sanctionem et meliorem, tradendam.” – MOSHEIM: *De Rebus Christianorum*, 410–411; Vö. Uő.: *Institutes of Ecclesiastical History*, 207–209.

⁶ WESLEY: *Sermon LXXIII.*, 110.

sének egészét szemügyre véve nem tartom lehetetlennek a szóban forgó írást egyik vagy másik kategóriába helyezni. Szintúgy lehetetlen vállalkozás lenne minden, a témában megjelent írást bemutatni (hisz ezek felsorolása is több száz oldalt tenne ki!), így a következőkben azok a főbb munkák kerülnek ismertetésre, amelyek meghatározó módon járultak hozzá az Új Prófécia jelen-ségének megértéséhez.

I. Montanizmus: megkeresztelt pogány kultusz?

Az Új Prófécia kezdettől fogva sajátos jellemvonásokkal tűnt fel az ógyhá-zi körökben. A kortárs vagy későbbi ellenfelek leírásaiból kiderül, hogy ezek a zavarba ejtő sajátosságok csakhamar a mozgalom különféle pogány kultu-szokkal való rokonságának gyanúját keltették a kívülállók szemében. A legko-rábbi beszámolók közül Euszebiosz ismeretlen, a szakirodalomban csak Ano-nymusként emlegetett forrása Montanoszt „az új hívők” egyikeként mutatja be, aki fellépése előtt nem sokkal csatlakozott a keresztyén gyülekezethez (HE V.16.7). Az Anonymus számára a fríg és a hozzá csatlakozó két prófétanő prófeciájának módja okozta a legnagyobb botrányt, Montanosz, Priszkillá és Maximilla ugyanis révületben, hamis eksztázisban, értelmetlenül, furcsa mó-don kezdtek el idegen szavakat kiejteni, ami – saját ítélete szerint – teljesség-gel szembement „az egyház hagyományos és utódlás folytán ősidőktől fogva örökölt” szokásával (HE V.16.7–9). Apollóniosz azzal vádolja a mozgalom női alapítóit, hogy elhagyták férjeiket, sőt követőik Priszkillát még ezek után is szűzként átkodtak számontartani (HE V.18.3). Ezenkívül a házasság eltör-lését és új böjtöket is bevezettek, Montanosz pedig Pepuzát és Tümiot, két „jelentéktelen” fríg települést Jeruzsálemnek kiáltott ki annak céljával, hogy az embereket mindenfelől oda gyűjtse egybe (HE V.18.2; Vö. Pan XLVIII.9.1–7). Epiphániosz harmadik század eleji forrása idézi Montanosz saját eksztatikus önértelmezését, amelynek folytán az önkívületi állapotban Isten oly módon használja a prófétát üzenete közvetítésére, miképpen a zenész pengeti a lant húrjait (Pan XLVIII.4.1).⁷ Az Új Prófécia elítélését követően a mozgalom a

⁷ A Fríg-ellenes több ponton is idézi az alapító trió kijelentéseit, amelyek mind az eksztati-kus magatartás helytelenségét támasztják alá számára. Ezek a *logionok* többségükben egyes szám első személyben kerülnek közlésre, amely a montanistaellenes szerint azt bizonyít-ja, hogy Montanosz és a prófétanők istenkáromlást szoltak, hiszen Istenként nyilatkoztak. David E. Aune azonban ezekről a logionokról (Pan XVIII.4.1,3; 10.3; 11.1,10; 12.4; 13.1) bebizonyította, hogy ún. „önigazolási” (*self-commendation*) formulák, amelyek a prófé-tai személyt az isteni kijelentés megbízható forrásaként legitimálják. Ennek alapján sem Montanosz, sem pedig prófétanői nem saját magukról állították, hogy isteni hangon szól-nának, hanem az isteni üzenet bevezetéseképpen mutatták be a beszélő személyét. Termé-

birodalom különböző helyein további alcsoportokra oszlott. Ezek közül az egyik, akiket Epiphániosz quintillianistáknak, más néven pepuzianistáknak vagy priszkillianistáknak is nevez, az egyik prófétanő (hogy Priszkillia, vagy Quintilla, azt maga Epiphániosz sem tudta pontosan) látomására hivatkozva Pepuzát tartották a földre jövő Új Jeruzsálem helyszínének. A látomásban Krisztus női alakban látogatta meg az alvó prófétanőt, és arról tájékoztatta, hogy a mennyei város Pepuzában ereszkedik majd alá. A quintillianisták Epiphániosz tudósítása szerint női klérust (püspököket és presbitereket) is beiktattak saját köreikben, valamint az eucharisztia alkalmával kenyeret és sajtot használtak (*Pan* XLIX.1–2).

Az eksztatikus prófécia, a szüzesség házasság ellenében való hangsúlyozása, az új típusú böjtök beiktatása, a női klérus alkalmazása és a kenyér és sajt eucharisztikus használata nem csupán az ókori montanistaellenes írók műveiben rokonította az Új Prófécia praxisát a pogány kultuszokhoz, de a modern kutatók is kísérteties hasonlóságot véltek felfedezni Montanosz mozgalma és a kortárs pogány vallások gyakorlata között. Az összehasonlító vallástörténet reneszánszának idején, a múlt század első évtizedeiben Wilhelm Schepelern monográfiája hívta fel a kutatók figyelmét először a montanizmus és a Frígia területén honos pogány kultuszok párhuzamaira. Schepelern szerint a mozgalom eksztatikus jellege, amely az ógyház „orthodox”⁸ képviselői számára is szokatlannak bizonyult, szoros kapcsolatot feltételez a Kis-Ázsiában, különösen Frígiában nagy népszerűségnek örvendő Attisz–Kübelé-kultusz próféciafelfogásával. A nők mozgalmon belüli kiemelt szerepvállalása, különösképpen az Epiphániosz által is említett későbbi, quintillianista lámpahordozó szüzek rituális próféciája és sírása (*Pan* XLIX.2.3–4) párhuzamba állítható Kübelé szüzeivel, akik a tavaszi ünnepség során Attisz távozását siratták.⁹ Továbbá a kenyér és sajt eucharishtiában betöltött szerepe a földművelő és állattenyésztő lakosság természetbeni áldozatát juttathatja eszünkbe, amelyet a Magna Maternek ajánlottak fel.¹⁰ Ezen kívül egy másik, negyedik századi lehetséges montanista alcsoport (feltehetően) keresztelési szokása, amikor is a gyermeket tetoválásnak vetették alá, és a kicsorduló vért megitták, rokonságot mutat a fríg rituális tetoválás folyamatával.¹¹ Jóllehet Schepelern a fel-

szetesen a Fríg-ellenes saját céljai felhasználására a logionok folytatását már nem idézi. Lásd AUNE: Prophecy, 313–316.

⁸ Az ógyházi forrásokra használt „orthodox” megjelölés Nicea előtt anakronisztikus, vagy legalábbis megkérdőjelezhető, így a nagyegyházhoz tartozó teológusok, teológia és szervezet jelölésére azt idézőjelben használom.

⁹ SCHEPELERN: Der Montanismus, 127.

¹⁰ Uo., 126.

¹¹ Uo., 122–125; Vö. *Pan* XLIX 15.7. Érdemes megjegyezni, hogy Epiphániosz leírása nem mentes az elfogultságtól, sőt a csecsemőbántalmazás ugyanazon vádjával illeti montanista

sorolt párhuzamokat szembetűnőnek tartotta, a mozgalom gyökerét mégsem az Attisz–Kübelé-kultuszban vélte felfedezni, hanem egy első századig visszavezethető speciális kis-ázsiai teológiában, amely a Jelenések könyvében is hangsúlyos prófécia, aszketizmus és mártíromság jellemzőit hangsúlyozta.¹²

Az elkövetkezendő évtizedekben Schepelern nyomdokain járva mások is előszeretettel emelték ki az Új Prófécia jelenségének pogány kultuszokkal rokon vonásait. A már Schepelern által is felsorakoztatott párhuzamokon túl Stephen Benko az Új Jeruzsálem leereszkedésével beköszönő ezeréves uralom képzetét társította a dionüszoszi kultuszhoz, ahol a tejjel és mézzel folyó földi paradicsom képzetei domináltak, s amely Benko szerint krisztianizált formában a montanizmus kiliasztikus eszméiben újra felbukkantak.¹³ Ugyanő Quintilla fentebb idézett látomását, amikor Krisztus női formában jelent meg a prófétanő álmában, a Kübelé-kultusz *Hilaria* ünnepsége előtti éjszaka tapasztalatával állítja rokonságba, amelyben a pogány papnő az istenséggel való misztikus egység tapasztalatát élte meg egyfajta spirituális-szexuális egyesülés alkalmával.¹⁴ Az összehasonlító vallástörténet módszereivel dolgozó kutatók többsége a már ismertetett hasonlóságok alapján egyértelműen a kulturális-vallási kontextus meghatározó szerepére irányították a figyelmet a montanizmus jelentésének megértésében.¹⁵ Calder pedig azt is fontosnak tartotta hangsúlyozni, hogy a mozgalom eredeti, vidékies jellege sokkal befogadóbbnak mutatkozhatott a pogány kultuszok és a keresztyén üzenet elegyítésére, mint a kis-ázsiai városi keresztyén közösségek, élükön a társadalmi megbecsültségnek örvendő püspökökkel, amelyek valószínűleg megvethették és régimódi (*old-fashioned*) fríg maradványnak tekinthették a mozgalom szinkretizmusát.¹⁶ A romanizáció hatásainak kevésbé kitett, fejlettségben messze elmaradó észak-fríg vidék ugyanis megőrizte azt a sajátos helyi mentalitást, amelyben a heves temperamentum, a misztérium és érzelmiség racionalitással szembeni preferenciája, a matriarchális társadalmi berendezkedés legitimitása és az erőltetett intézményesedés elutasítása mind fontos össze-

ellenfeleit, amelyet egykor a keresztyének ellen hoztak fel zsidók és rómaiak egyaránt. Ezeket a vádakát cáfolja meg Jusztinosz (*I. Apológia* 26,7; *II. Apológia* 11,12; *Párbeszéd a zsidó Trüphónnal* 10) vagy Tertullianosz is (*Apologia* IV,11), de Órigenész is felszólal ellene (*Kelszosz ellen* VI.27), lásd WAGEMAKERS: Incest, Infanticide, and Cannibalism, 337–354.

¹² SCHEPELERN: Der Montanismus, 129–130, 161.

¹³ BENKO: The Virgin Goddess, 140.

¹⁴ Uo., 152.

¹⁵ FREEMAN: Montanism and the Pagan Cults, 297–316; DAUNTON-FEAR: The ecstasies of Montanus, 648–651; KIERSTEAD: The Socio-Historical Development of the New Prophecy, 167–170; GOREE: The Cultural Basis of Montanism, v, 169; ORTNER: Griechisch-römisches Religionsverständnis, 345; JOHNSON: Asia Minor and Early Christianity, 77–145; LEVICK: In the Phrygian Mode, 41–54, 53–54; HIRSCHMANN: Horrenda Secta.

¹⁶ CALDER: Philadelphia and Montanism, 309–354.329.

vőknek bizonyultak. Ezek, az észak-fríg térség kulturális-vallási-társadalmi karakterét merőben meghatározó jellemvonások a helyi keresztyénség arculatát is roppant mód befolyásolták, és előkészítették a talajt az Új Prófécia eszméi számára. Montanosz saját hazája szülöttjének bizonyult, a mozgalom jelenségét pedig nem választhatjuk el attól a tipikus fríg közegtől, amely a saját jelentéstartalmával ruházta fel a profetikus törekvést. Ha odáig nem is megyünk el, hogy egyenlőségelet tegyünk a pogány Attisz–Kübelé-, Apollón- vagy Dionüsziosz-kultusz és az Új Prófécia praxisa közé, azt mindenképpen el kell fogadnunk, hogy Montanosz és követői csakis azonképpen szolgálták a keresztyén Istent, amiképpen azt saját pátriájukon belül látták és megtapasztalták.¹⁷

II. Montanizmus: reakciós mozgalom, avagy az őskeresztyén tűz újjáéledése?

A montanizmus modern értelmezései közül kétségtől az egyik legkedveltebb és a témával foglalkozó kutatók között legszélesebb körben elfogadott nézet szerint az Új Prófécia a második század derekán egyfajta reakciós mozgalomként tűnt fel az egyház horizontján. Azonban a kérdésre, hogy pontosan milyen szituációra szolgált válasszal Montanosz és nőtársai próféciája, már különféle válaszokkal szolgáltak a kutatók. Az általam csak reakciónak nevezett értelmezések ősatyjának mindenképpen a tizenkilencedik századi nagy hatású német teológust, Ferdinand Christian Baurt (1792–1860) kell tekintenünk, aki az ún. Tübingeni Iskola vezéralakjaként rendkívüli hatást gyakorolt a kontinentális teológusok elkövetkező nemzedékeire. Baur az Újszövetség és az őgyház történetének vizsgálatában teljességgel magáévá tette Hegel filozófiai módszerét (tézis–antitézis–szintézis), és a keresztyénség első három évszázadában kialakuló „orthodoxiát” a páli pogánykereszténység és a péteri zsidókereszténység antitéziséből létrejövő szintézisnek tekintette.¹⁸ Hegel nem csupán módszerrel látta el Baurt, de a történelemfilozófiájának progresszív elképzelései is utat találtak a teológus őskeresztyén történetírásába.¹⁹ A hegeli dialektika és a történelem progresszív felfogása egyaránt arra engedte következtetni, hogy a keresztyénség szükségszerűen a fejlődés

¹⁷ HIRSCHMANN: *Horrenda Secta*, 98–99; GOREE: *The Cultural Basis of Montanism*, 169; KIERSTEAD: *The Socio-Historical Development of the New Prophecy*, 167.

¹⁸ A módszerről lásd bővebben GERDMAR: *Baur and the Creation of the Judaism-Hellenism Dichotomy*, 96–115.

¹⁹ Baur számára – szinte Hegelt recitálva – a pogányságban egyszerűen az intuíció és vélemény, a judaizmusban a reflexió és megértés, míg a keresztyénségben már a racionalitás foglalja el a fő szerepet – SIMUT: *F. C. Baur's Synthesis of Böhme and Hegel*, 260.

útján haladt előre az őskeresztyénség primitív megnyilvánulásaitól kezdődően egészen a tizenkilencedik századi racionalitásig. Úgy látta, hogy a keresztény egyház a fejlődés útjának első, fő lépését a második században tette meg, amikor is a gnoszticizmus és montanizmus transzcendentális nézeteivel leszámolva saját feladatait nem „másvilági”, hanem „evilági” szellemben kezdte el végezni. A montanizmus Baur szerint ugyanannak a messianisztikus zsidó elgondolásnak volt az adósa, amely a primitív keresztényiség idején a közelgő *parousia*-váradalom formájában öltött alakot. Mivel a második századi egyház a keresztény öntudat szekularizációjának (*die Verweltlichung des christlichen Bewusstseins*) útjára lépett, Montanosz és követői ez ellen az „elvilágiasodási” tendencia ellen emeltek hangot.²⁰ Az eksztatikus megnyilvánulások útján meghirdetett közeli vég várása, a tudat, hogy a *dies novissimi* szorításában élnek, olyan nonkonformista etikát hirdetett és tett univerzálisan kötelező érvényűvé a kereszténynek számára, amelyben nem volt helye házassodásnak, a mártíromság elől való kitérésnek vagy a test bármiféle élvezetének.²¹ A montanizmus és a világgal, a tágabb társadalommal barátságra törekedő „orthodox” egyház összetűzése így elkerülhetetlen feszültséget eredményezett. A nagyegyház részéről a püspöki szervezet kialakítása végső csapást mért a kiliasztikus fanatizmus (*chiliastischen Schwarmerei*) követőire és köreiből kitaszította a világtagadó, a józan racionalitással összebekíthetetlen eksztatikus rajongókat.

Baur későbbi követői kisebb módosításokkal ugyan, de elfogadták messterük érvelésének lényegét. Ritschl például Baurral ellentétben nem a zsidó messianizmussal rokonította a montanizmust, hanem a pogánykeresztényiség (*Heidenchristentum*) hatásait vélte felfedezni benne, de csakúgy, mint tanítója, ő maga is az egyház intézményesülésére adott reakcióként tekintett az Új Próféciára.²² Az ő szemében a montanizmus nem is a milleniarista / kiliasztikus tanításával váltotta ki az ellenfelek nemtetszését, hanem azzal, hogy tagadta a püspök kizárólagos tekintélyét a bűnbocsánat meghirdetésében. Míg az ősegyházban ez a hatalom a pneumatokrácia alatt működő gyülekezet egészét illette, a montanisták az eksztatikus prófétában látták e hatalom jogos örökösét. Bár Ritschl értelmezésében a montanisták is eltávolodtak az apostoli kor pneumatikus demokráciájától, de ugyanazzal a szellemmel válaszoltak a „katolikus” kereszténységen belül kialakuló egyházi intézményesülésre, mint amely kezdetben jellemezte a kereszténységet.²³ A Tübingeni Iskola további reprezentánsai szinte kizárólagosan az egyházi szekularizációra adott válaszként

²⁰ BAUR: *Geschichte der christlichen Kirche* 1., 288.

²¹ Uo., 239.

²² RITSCHL: *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, 468.

²³ Uo., 383–396, 516–523.

tekintettek az Új Próféciaára. Nathanael Bonwetsch Montanosz híveiben a világgellenes, törvényeskedő, szeparatista kegyesség (*Frömmigkeit*) képviselőit látta, akik a régi etikai-teológiai mércék felelevenítőiként teljes reformációt kívántak végrehajtani az egyházban.²⁴ Hilgenfeld a nyelveken szólás (*glossolalia*) óegyházi előfordulásáról írt monográfiájában a montanistákban az ősi karizmatikus megnyilvánulásokban kifejeződő intellektuális szabadság (*die alte Geistesfreiheit*) utolsó nagy örököseit vélte felfedezni,²⁵ Neander pedig a rideg, tradicionális egyháziassággal szembemenő szabad, progresszív mozgalomként tekintett az Új Próféciaára.²⁶ A montanizmus tizenkilencedik századi német protestáns historiográfiájának összegzését jól szemlélteti Adolf von Harnack a múlt század elején az *Encyclopaedia Britannica*-ban megjelent szócikke. Elődjeihez hasonlóan szerinte is az egyház a második században válaszüthöz érkezett: belépjen-e a római társadalomba, és így megpróbálja a kultúrát a keresztyénséghez idomítani, vagy kockáztasson, és egy jelentéktelen szektaként üzenetét ezer emberből egy számára tegye érthetővé.²⁷ A döntés érlelődésének folyamatában, amikor is a mérleg nyelve egyre inkább az első válasz felé billent, szinte természetes módon jelentkezett a montanista krízis, amely konzervatív felfogásával szembekerült azokkal a püspökökkel, akik a lehető legkönnyebbé kívánták tenni a keresztyénséget a széles tömegek számára. A dilemma lezárulta után azonban „a Szentlelket birtokló keresztyénség helyébe az Újszövetséget és a papi hivatalt birtokló egyházi intézmény lépett”.²⁸

Kevés kivételtől eltekintve a korszak angolszász szakirodalmában jobbra a német monográfiák szellemisége és érvelései köszönnek vissza,²⁹ de el egészen mostanáig a montanizmus reakciós természetének hangsúlyozása újra és újra utat talált magának a kiadott művekben. William Gordon Murdoch doktori

²⁴ BONWETSCH: Die Geschichte des Montanismus, 123–126, 137–139; Bonwetsch jelentőségét a kutatás történetében az is növeli, hogy alapos és gondos módon Pierre de Labriolle munkájától függetlenül – azzal szinte egy időben – közölte a montanizmus patrisztikus korban előforduló főbb forrásait – BONWETSCH (hrsg.): Texte zur Geschichte des Montanismus.

²⁵ HILGENFELD: Die Ketzergeschichte des Urchristentums, 581.

²⁶ NEANDER: Allgemeine Geschichte der Christlichen Religion und Kirche I/3, 877.

²⁷ HARNACK: Montanism, 774–777.

²⁸ HARNACK: Dogmatörténet, 62.

²⁹ DE SOYRES: Montanism and the Primitive Church; LAWLOR: The Heresy of the Phrygians, 481–499.; SALMON: Montanus, 935–945. Ramsay értelmezését talán érdemes kiemelni a felsorolt művek közül, aki német történésztársai érvelését még azzal egészítette ki, hogy a montanizmust nem csupán a szűkebb egyházi közegben lezajló folyamatokra adott válaszként értelmezte, de – részben a frígianizált keresztyénség fentebb ismertett jellegét hangsúlyozva – a kis-ázsiai erőszakos romanizációra adott helybéli reakciónak tekintette, így egyfajta nemzeti egyházi forradalomnak látta – RAMSAY: The Church in the Roman Empire, 437–438.

értekezésében az Új Próféciát a második században egyre nagyobb tekintélyt és hatalmat szerző monoepiszkopátus felemelkedésének ellenében fellépő mozgalomként határozta meg.³⁰ Mások között Schaaf, Fox, MacCulloch, Wright, Kreidler, Grant, Butler egyhangúan az egyház belső életében fellépő bizonyos változásokra adott reakcióként értékelték Montanosz működését.³¹ A Tübingeni Iskola szelleme azonban nemcsak az angolszász területeken élt tovább, de a múlt század közepétől fogva a német kutatók körében is újra megszólalt. Hans von Campenhausen szemében a mozgalom természetét meghatározó eksztatikus megnyilvánulások nem estek egybe az egyház korabeli kommunikációs motivációjával, amely a külvilág felé a racionális alapon nyugvó hitrendszert kívánta közvetíteni. Eszerint a második század végétől a prófécia alkonyáról és a keresztyén filozófia virradatáról beszélhetünk: az eksztatikus fanatikuskok helyét immár egyre inkább az isteni igazság filozófiai úton való fejtegetését hangsúlyozó apológéták és tanítók foglalják el.³²

Láthattuk, hogy Baurtól kezdődően azok a kutatók, akik a montanizmus valós természetét annak reakciós voltában határozták meg, sokkal tágabb kontextusban próbálták meg elhelyezni az Új Prófécia és a nagyegyház között kialakult feszültséget. Jóllehet Montanosz és követői fellépésének hátterét és az egyház közösségéből való kitaszításuk okát mindenki másban látta, abban a felsorolt művek mindegyike egyetért, hogy végső soron e konfliktus mögött a keresztyénség intézményesülésének problémája húzódik meg. Az óegyház

³⁰ MURDOCH: A Study of Early Montanism, 198.

³¹ Schaaf egyfajta „demokratikus reakcióként” látja a montanizmust, amely az Antiókhiai Ignációtól kezdődő püspöki kormányzás ellenében a hívek „egyetemes papsága” (*priesthood of all believers*) mellett tett tanúbizonyságot – SCHAFF: History of the Christian Church II, 424. Fox a montanizmus próféciajának eksztatikus voltát emeli ki elemzésében, rámutatva arra, hogy a Lélek szabad megnyilatkozásait hangsúlyozó mozgalom azzal az egyre tisztábban körvonalazódó egyházi felfogással találta szembe magát, amely a Jézus-hagyomány legitim értelmezését a Lélek által felkent és hivatalában megerősített püspök személyébe helyezte – Fox: Pagans and Christians, 406–409.; Hozzá hasonlóan ASH: The Decline of Ecstatic Prophecy, 227–252. MacCulloch a tekintélyért folytatott harcot látta érvényre jutni a montanista krízisben: egyfelől az eredeti páli *parousia*-várás gondolatát feladó, a világban magának helyet kereső püspöki keresztyénség és a közeli véget meghirdető, a Lélek felhatalmazásával fellépő próféták között – MACCULLOCH: A History of Christianity, 138–141. Wright Harnack véleményét ismétli meg, külön kiemelve, hogy a „montanizmus elutasítása vízváltó pont volt annak az egyházas keresztyénségnek az életében, amely nagyra becsülte a hivatalt és rendet, ugyanakkor nem szívesen látta vendégül soraiban a *charismata*-t” – WRIGHT: Why Were the Montanists Condemned?, 22. KREIDLER: Montanism and Monasticism, 229–234; GRANT: Augustus to Constantine, 142–144. Butler monográfiája alapvetően az észak-afrikai *Perpetua és Felicitás szenvedése* (*Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*) montanista voltát bizonyítja, a mozgalomban pedig a „primitív keresztyénség megőrzésére” tett kísérletként tekint – BUTLER: The New Prophecy, 21.

³² CAMPENHAUSEN: Ecclesiastical Authority, 178.; Uő.: Die Entstehung der christlichen Bibel, 250.

történetével foglalkozók újabban egyre nagyobb számban hívják fel a figyelmet arra, hogy az első századokban az intézmény és karizma, a pap és a próféta, a racionalitás és az eksztázis ilyenfajta dichotómiája nem annyira éles, mint ahogyan azt a tizenkilencedik századi kutatók többsége gondolta volna.³³ Továbbá rámutatnak arra, hogy valójában a nagyegyházi elvilágiasodás háttérének lefestése és a montanizmus szabad lelkiségének e háttéren való feltündöklése inkább a protestáns történészek tizenhatodik századi reformációért való hitvallásos lelkesedését leplezi le, mintsem valós értelmezést nyújtana arról, hogy voltaképp mi is történt a második században.³⁴

III. Montanizmus: zsidókeresztyén maradvány vagy gnosztikus szekta?

Kevésbé népes táborot számlál azon kutatók sora, akik a montanizmus jelenségét nem pogány gyökereinek hangsúlyozásával vagy reakciós természetével, hanem a korai egyházban felbukkanó egyéb hatásokkal való rokonságával magyarázták. Baur egyik tanítványa, Albert Schwegler a péteri zsidókeresztyénység (*Judenchristenthum*) egyik származékának tartotta az Új Próféciát. Az eksztatikus próféciában, a nők mozgalmon belüli kiemelt szerepvállalásában, a szigorú böjti előírásokban (különösen a hústól és bortól való tartózkodásban) és a negyedik századi quintillianisták szokatlan eucharisztikus eszközeiben olyan judaizáló motívumokat vélt felfedezni, amelyek a szerinte kortárs – és szintén zsidókeresztyén – Pszeudo-Kelemen homíliákban is jelen vannak.³⁵ Schwegler érvelésének fontos része azon állítása is, hogy Pál korinthusi ellenfelei, akik az enthuziasmust a józan tanítás ellenében hangsúlyozták, szintén zsidókeresztyén ebioniták voltak. A montanizmusban ennek a fajta kegyességnek egy továbbélését láthatjuk a második század derekán, és az egyház elutasítása mögött valójában a judaizáló legalizmus határozott elítélése húzódik meg.³⁶ Az elkövetkező nemzedékekben Schwegler nézete nem igazán keltett visszhangot, a reakciós modell reneszánszának szellemében írt művek inkább az egyet nem értés végett hivatkoztak az ebionitizmus és montanizmus házasításának elképzelésére. J. Massingberd Ford azonban majd egy évszázaddal Schwegler után újra megvizsgálta a zsidósággal való rokonság lehetőségét.³⁷ Érvelésének kiindulópontjában Ford az elmúlt évtize-

³³ Lásd például STEWART-SYKES: *Prophecy and Patronage*, 165–189.; WRIGHT: *From Tertullian to Paul*, 186–194.

³⁴ KLAWITER: *The New Prophecy*, 20.

³⁵ SCHWEGLER: *Der Montanismus*, 54.

³⁶ „Der Montanismus repräsentiert eine Entwicklungsstufe des Ebionitismus” – Uo., 93–94.

³⁷ FORD: *Was Montanism a Jewish-Christian Heresy?*, 145–158.

dek régészeti eredményeire hivatkozva elsőként arra hívja fel a figyelmet, hogy a montanizmus éppen azokon a helyeken virágzott leginkább (Frígiában és az észak-afrikai Karthágóban), ahol tekintélyes mértékű zsidó populáció is fellelhető volt. Továbbá a böjtölés estig való kitolása, a Tertullianus által montanista gyakorlatként bemutatott szárazböjt (*xerophagia*) és fürdéstől való tartózkodás, valamint a már Schwegeler által is párhuzamként felhozott hús- és borfogyasztási tilalom egyes heterodox zsidó irányzatok (qumrániak, terapeuták és karaiták) körében éppúgy jelen voltak, mint az Új Prófécia követőinek praxisában. Ford ezen túlmenően megemlíti még, hogy a qumráni és karaita közösségek a *peshet*-exegézis módszerével a szent iratok magyarázatában a szóbeli hagyomány fölébe a saját köreiken belüli próféta magyarázatait helyezték, így az a közösség által isteni tekintéllyel felhatalmazott ágenssé vált – egy vonás, amely ismét a montanizmussal való rokonságot hivatott szemléltetni. Schwegeler és Ford érvelése szinte teljes elutasításra talált a kutatók között. A montanizmus zsidókeresztyéniséggel vagy szektáriánus judaizmussal való azonosítása ugyanis főként azt a kérdést hagyja megválaszolatlanul, hogy miért nem tudunk a mozgalom jelenlétéről olyan ebioniták vagy heterodox zsidó közösségek által lakott területeken, mint Alexandria, Palesztina vagy Szíria. Valószínűtlennek tűnik, hogy ezeken a zsidók által népesen lakott helyeken egy eredetileg zsidó(keresztyén) mozgalom ne hagyott volna valami nyomot maga után.

A Nag Hammadi gnosztikus iratok 1945-ös felfedezését követően a kutatók számára nem csupán a gnosztikus irányzatok komplexitása lett nyilvánvalóvá, hanem egyszersmind az a kulturális kontextus is határozottabb körvonalat nyert, amelyben ezek az összetett szellemiséget tükröző csoportosulások megszülettek. A téma azóta egyre terebélyesedő irodalmában éppen e kontextusvizsgálat eredményeképpen olyan elképzelések is születtek, amelyek az Új Prófécia és egyes gnosztikus iratok közös motívumaira hívják fel a figyelmet. Froehlich elsőként emelte ki azokat a hasonlóságokat, amelyek arra utalnak, hogy a montanizmus és a gnoszticizmus egy „közös mátrix” (*common matrix*) két ágazatának tekinthetők.³⁸ A prófétai eksztázis, amelynek folytán a transzcendens az ember hangján egyes szám első személyben (*ego eimi* formula) szólal meg, nem csupán a montanista *logion*okban, de például a János-apokrifben, vagy a Fülöp evangéliumában is gyakran előforduló jelenség, állítja Froehlich. Ugyanígy a gnosztikus iratokban a „líra és a húrok” prófétai önértelmezésképe vagy az istenség női alakú ábrázolása szintén újra és újra előfordulnak. De a mártíriomság igenlése is, amely után a vértanú lelke azonnal a mennyei Paradicsomba jut, párhuzamot mutat azzal az alapvető gnosztikus szótériológiai elképzeléssel, mely szerint a lélek a test elhagyásával

³⁸ FROEHLICH: Montanism and Gnosis, 91–111.

szabadul fel. A Tertullianustól jól ismert *pneumatiki* montanista öndefiníció a Paraklétosz erkölcsi normáit elutasító *psychikusok* ellenében pedig hasonlóságot mutat a gnózis titkát már megismerő spirituális elit és az azt elutasító vagy még nem ismerő kívülállók elkülönítésével.³⁹ Ha mindezek nem is jelentik Froehlich szerint, hogy egyenlőségelet tehetünk a gnoszticizmus és a montanizmus közé, azt mindenképp bizonyítják, hogy a két mozgalom terminológiája és gondolatvilága roppant közel állnak egymáshoz.⁴⁰ Koschorke éppen ezt a közös nevezőt keresve jutott arra a következtetésre, hogy a két mozgalom éppen azért ért el jelentős számbeli sikert a második és harmadik században, mert azokat a periférián lévő tömegeket volt képes bevonzani saját körébe, akik az anyagi valóságban képtelenek voltak ugyan saját soruk fölé kerekedni, a lelki élet terén azonban már e jelenvaló világban az üdvösség áldásainak élvezeteiben részesedhettek.⁴¹ Mindkét irányzat egy olyan „alternatív” társadalmat, kontrasztmodellt kínált a betérőknek, amelyben a „spirituális előrejutás”, a lelki hatalom megszerzése nem titulusokhoz, társadalmi megbecsültséghez vagy sikerhez kötődött – mint a világi vagy nagyegyházi közegben –, hanem csakis a transzcendenshez való viszony intenzitásától függött. Nem véletlen, hogy a montanizmusban a nők is fontos papi funkciókat kaphattak, hiszen ez csupán praktikus kiterjesztése volt ennek a tanbéli elképzelésnek.⁴² Ha pedig a montanista Új Jeruzsálem meghirdetését nem egy eljövendő valóság beköszöntének, hanem egy alternatív társadalmi berendezkedés megvalósítására tett kísérletnek fogadjuk el, akkor a két mozgalom szótértológiája még közelebb kerül egymáshoz. Ezek szerint az Új Prófécia és a gnosztikusok egyaránt olyan realizált eszkatológiát (*präsen-tischen Eschatologie, realized eschatology*) hirdettek, amely Pepuzában és a gnózist megismerő közösségben már most a megváltott valóságban részelteti a hívőt.⁴³ A „közös mátrix” elképzelése valóban érdekes párhuzamokat hoz a felszínre, azonban az értelmezéssel több gond is van. Egyrészt az ókori hereziológusok soha nem hozták összefüggésbe Montanosz tanítását bármely más általuk ismert gnosztikus szektavezér gondolatvilágával, másrészt pedig Tertullianus, aki több művében is heves antignosztikus polémiát folytat, az Új Prófécia követőjeként valószínűtlen, hogy azzal rokon vagy egyenesen

³⁹ Uo., 103.

⁴⁰ Uo., 108.

⁴¹ KOSCHORKE: *Gnosis, Montanismus, Mönchtum*, 219.

⁴² Uo., 224.230. Hozzá hasonlóan Filoramo is a gnoszticizmusban és montanizmusban egyaránt egy „új identitást” kereső korszak válaszlehetőségeit látta – FILORAMO: *A gnoszticizmus története*, 96.

⁴³ DENZEY: *What did the Montanists Read?*, 427–448.446; KOSCHORKE: *Gnosis, Montanismus, Mönchtum*, 221.

azonos gondolatvilágot támadott volna.⁴⁴ Mindenesetre a két mozgalom hasonlóságai, az eksztatikus prófécia vagy a mártíromság igelése, valamint a szótériológiai-eszkatológiai felfogásban jelentkező rokonság még érthetőbbé teszik a nagyegyház montanistaellenes reakciójának intenzitását.

IV. Montanizmus: szociológiai megközelítések

A modern szociológia és vallásszociológia múlt század eleji felemelkedése a montanizmus kutatásában is éreztette hatását. Főként Max Weber karizmatana nyert egyre szélesebb körben elfogadást az őskeresztyénség történetét kutatók körében. Weber a próféta személyét és szerepkörét szorosan összekapcsolta a karizmával való felhatalmazottság tekintélyével. Szerinte az intézményesedett hagyomány képviselőjét és védelmezőjét reprezentáló pappal szemben a próféta olyan személyes elhivatottsággal rendelkező személy, aki „személyes kinyilatkoztatás [következtében] vagy [személyes] karizmája folytán tart igényt” az autoritásra.⁴⁵ A keresztyénség legkorábbi szakaszában, a vándorló próféták reneszánszában az egyházi közösségek megkövetelték a Jézus-hagyományt képviselő prófétától, hogy „különleges szellemi adottságok birtokában legyen, és meghatározott mágikus vagy eksztatikus képességekről tegyen bizonysgot”.⁴⁶ A karizmatikus autoritásra támaszkodó közösségek azonban az emblematisz prófétai személyek halálával szükségszerűleg élik meg a karizma rutinizációjának kikerülhetetlen folyamatát, amely az apostoli egyház esetében a második-harmadik generáció idején az intézményesedő püspöki-presbiteri kormányzás megjelenésével és egyre szélesebb körben való elfogadásával valósult meg. Weber vallásszociológiai megközelítése a későbbi évtizedekben William H. C. Frend, majd Gerd Theißen műveinek is szerves részét képezte. Frend a fentebb reakciós modellnek nevezett megközelítés szempontjait és a weberi karizmatant felhasználva közelítette meg a montanizmus problémáját. Szerinte a mozgalom annak az intézményes hagyományt védelmező papi és a közvetlen kijelentést hangsúlyozó aszketikus radikalizmus közötti feszültségnek az újabb állomásaként könyvelhető el, amely a zsidó-keresztyén történelemben hosszú múltra tekint vissza. Montanosz és hívei ugyanazzal az igénnyel léptek fel, mint az ószövetségi próféták, a qumráni közösség, Keresztelő János vagy maga Krisztus is, ugyanazzal az urbanizált, intézményesült vallásossággal szemben fogalmazták meg kritikájukat, amelynek jellemző reprezentánsa volt az ószövetségi udvari vagy

⁴⁴ DAVIES: Tertullian, „De resurrectione carnis LXIII”, 90–94.

⁴⁵ WEBER: Vallásszociológia, 65.

⁴⁶ Uo., 66.

később a hellenizmus hatása alá került és római érdekeket kiszolgáló második templom kori zsidó funkcionárius papság.⁴⁷

Az Újszövetség és az őskeresztyénség szociológiai vizsgálata Gerd Theißen munkálkodása révén mind a mai napig virágkorát éli. Weber nyomán Theißen a Jézus-mozgalomban a palesztin zsidó területeken kialakult sorozatos válságra a szeretet eszmei királyságát meghirdető válaszként tekintett. A mozgalom elejétől fogva magán viselte a vándorkarizmatikusság, a millenarizmus és a szigorú erkölcsiség karaktereit, amelyek a *Jesusbewegung* hazai pályán való bukása után a hellenizmus talajára átültetett keresztyén egyházon belül is tovább öröklődtek.⁴⁸ Theißen szisztémájában a montanizmus azt az eredeti vándorkarizmatikusságra jellemző radikalizmust kívánta feleleveníteni reformtörekvéseiben, amely a Krisztus ethoszát tradícióvá merevítő második századi keresztyénség számára immár járhatatlan útnak bizonyult. Az Új Prófécia ennek értelmében az „első vándorkarizmatikusok radikális szellemével” felvértezve az *ad fontes* elvet követte, és egy olyan keresztyénséget hirdetett meg, amely alapvetően oppozíciós természetű, alkalmazkodásellenes, és amely a világtól való különbözőségét sajátos életformájával is ki akarta nyilvánítni.⁴⁹ Williams szintén szociológiai analízisnek vetette alá az Új Próféciát, és úgy érvelt, hogy az minden millenarista mozgalomra jellemző sajátossággal rendelkezik. A második század második felében bekövetkezett természeti katasztrófák Kis-Ázsiában, a politikai bizonytalanság és háborúskodás, a gazdasági elnyomás és gyors demográfiai változások a vidéki keresztyén lakosság körében könnyűszerrel az utolsó időkre utaló jelként ölthettek alakot, és ezzel utat készíthettek egy millenarista mozgalom létrejöttének. A karizmatikus próféta (Montanosz) fellépése, aki ezoterikus ismeretével radikális változást hirdet meg a kortársai számára, és olyan – elsődlegesen etikai töltetű – tanokat hirdet, amelyek a társadalomtól való elkülönülésre buzdítanak, mind a montanizmus millenarista jellegét bizonyítják, állítja Williams.⁵⁰ A nagyegyház azonban, amely a győzedelmes krisztusi uralom ezer esztendejét e jelenlegi világban kívánta eltölteni, a montanizmust fenyegető jelenségként utasította el, és üzte saját körein kívülre.

Az Új Prófécia szociológiai elemzéseinek weberi és theißeni változatai erős hasonlóságot mutatnak a reakciós modell elképzeléseivel. Mindkét megköze-

⁴⁷ FREND: *Town and Country in the Early Christian Centuries*, 255–256. Frend más írásaiban a fríg nemzeti karaktert és a mártíromság radikális elfogadását is a mozgalom sajátosságának tekinti, amelyek a hellenizáció / romanizáció és ennek egyházon belüli megjelenése, a római vezetés modelljét átvevő püspöki kormányzás kiépítése ellenében jutottak kifejezésre – FREND: *Montanism*, 25–34; Uő.: *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, 290–294.

⁴⁸ THEISSEN: *A Jézus-mozgalom*, 31–96.

⁴⁹ THEISSEN: *Az első keresztyének vallása*, 323–324.

⁵⁰ WILLIAMS: *The Origins of the Montanist Movement*, 331–351.

lítés alapelve szerint az ősegyház hajnalán radikális karizmatikusság jellemezte Jézus követőit, ami a primer karizmatikusok halála után a rutinizáció vagy intézményesülés folyamatában egyre vesztett erejéből és nonkonformista szelleméből, mígnem a montanisták újra felszították eredeti tüzének heveségét. Weber és Theissen azonban – amint azt Draper kimutatta – egyaránt erősen függnek von Harnack – és rajta keresztül Baur – érveléseitől, így szociológiai feltevéseik csak akkor fogadhatóak el, amennyiben a reakciós modell alaptézisét igaznak tartjuk.⁵¹

V. Montanizmus: őegyházi egalitarianizmus?

A feminista teológia égisze alatt az újszövetségi iratokkal és az őegyház történetével foglalkozó kutatások egyik legkedveltebb témájává lett az Új Prófécia mozgalma. A különféle érvelések a mozgalom természetét ugyan más és más hangsúlyokkal magyarázták, azonban a feminista szellemben írott művek nagy hányada egyöntetűen egy olyan egalitarianizmust megtestesítő irányzatot látott Montanosz, Priszkillá és Maximilla prófécijában, amely a patriarchalizmushoz szokott társadalmi és egyházi környezetben a nők számára is teret engedett, sőt kiemelt szerepet tulajdonított nekik. Ez az állítás korántsem áll messze a valóságtól, hiszen a korabeli forrásokat olvasva nyilvánvalóvá válik, hogy a mozgalmon belül a nők szerepvállalása egyáltalán nem volt jelentéktelen. Priszkillá és Maximilla feltűnése, jelenléte és nem csekély hatása érezhetően irritálta a kortárs egyháziakat, olyannyira, hogy még a Fekete-tenger partjától is érkeztek „kipróbált férfiak és püspökök”, hogy kiűzzék Maximillából a hamis prófécikat szóló ördögi lelket (HE V.16.17). Az is kitűnik a leírásokból, hogy a mozgalom alapító prófétái előszeretettel hivatkoztak apológiájukban egy olyan prófétai hagyományra, amely egészen az Apostolok Cselekedeteiből ismert Agabuszig és Fülöp prófétáló lányaiig nyúlt vissza (vö. ApCsel 21,9kk), és amelynek a Philadelphia területén elismert – egyébiránt számunkra ismeretlen – Ammia és Quadratus is részei voltak (HE V.17.3–4). Eszerint Montanosz és prófétanői egy olyan *prophetica successio* jogos utódainak tartották magukat, amelyben el egészen a közel-múltig nők is fontos prófétai funkciót láttak el. Amint azt már fentebb idéztünk, a későbbi polémiákból az is kiderül, hogy a montanisták között püspöki, presbiteri és egyéb klerikális tisztséget is betölthettek nők, ennek legitimálása végett pedig egyfelől olyan ó- és újszövetségi példákra hivatkoztak, mint Mózes nővére, Mirjám, Debóra, Hulda vagy a már idézett Fülöp lányai is, akik mind-mind nő létükre prófétáltak, de a Gal 3,28-ból ismert páli kijelentés,

⁵¹ DRAPER: Weber, Theissen, and „Wandering Charismatics”, 541–576.

miszerint „Krisztusban nincs férfi, sem nő”, szintén előkerült a saját praxisuk védelmére felhozott érvek között (vö. *Pan* XLIX.2.1–5.). Nem meglepő tehát, hogy azon feminista szellemű művek, amelyek az ógyházban fontos szakrális és liturgikus szerepeket betöltő nőket a feledés homályából kívánták meg kiemelni, mind fontos szerepet tulajdonítottak az Új Próféciaának.⁵² A szisztematikusabb rekonstrukciók tágabb térben kívánták meg a montanizmus egalitarianista voltát elhelyezni. McGinn-Moorer szerint Kis-Ázsiában a páli tradíció kétféle irányban fejlődött párhuzamosan: egyrészt az egyenjogúságot hirdető apokaliptikus vonal, másrészt a kulturális konformizmusra, asszimilációra hajlamosabb patriarchális irányzat. A montanisták kirekesztésének hátterében valójában ez utóbbi politikai megalkuvása (*political expediency*) húzódik meg, amely az apostolt a pseudonim Pásztori levelek patriarchális interpretációján keresztül használta fel annak érdekében, hogy el- és befogadást találjon a tágabb társadalmi-kulturális szférában.⁵³ Jóllehet egyes feminista olvasatokban a montanizmus egalitarianista voltának hangsúlyozása sokszor a túlzás hibájába esett,⁵⁴ mindenesetre ezen interpretációk valóban egy értékes és a kétezeréves keresztyén hagyomány vizsgálata során gyakorta mellőzött aspektust emeltek be a kutatás történetébe.

VI. Montanizmus: szekta vagy a pünkösdzizmus őstípusa?

„Vajon a »Lélek«, amelyet Tertullianus hirdetett, és amelyért Perpetua életét adta, a Hazugságok Atyja vagy Isten Lelke volt?”, vetette fel a kérdést de Soyres monográfiájában.⁵⁵ Természetesen már a kérdésfelvetés is eleve túlfeszíti a történeti kutatás kereteit, a rá adott válaszok pedig sokkal inkább tükrözik a szerző hitvallásos meggyőződéseit, mintsem a forrásokból leszűrhető tények megállapítását. Ahogyan arra fentebb felhívtam a figyelmet, Baur követői

⁵² A teljesség igénye nélkül SCHÜSSLER FIORENZA: In Memory of Her, 300; WITHERINGTON: Women in the Earliest Churches, 198; KRAEMER: Her Share of the Blessings, 177; BERGER: Gender Differences and the Making of Liturgical History, 115–116; MARJANEN: Female Prophets among Montanists, 127–143; Uő.: Montanism, Egalitarian Ecstatic „New Prophecy”, 185–212; MADIGAN–OSIEK: Ordained Women in the Early Church, 163–170; TERVAHAUTA–MIROSHNIKOV–LEHTIPUU–DUNDERBERG: Women and Knowledge in Early Christianity, 187–205; ELM: Montanist Oracles, 131–138.

⁵³ MCGINN-MOORER: The New Prophecy of Asia Minor, 324.

⁵⁴ Két példát szabad legyen megemlíteni ezek közül. Jensen olyannyira túlhangsúlyozza a nők mozgalmon belül betöltött helyét, hogy vezetőinek Maximillát és Priszkillát kiáltja ki, míg Montanosz szerint csak az organizációban vállalt szerepe miatt érdemel figyelmet – JENSEN: Gottes selbstbewusste Töchter, 306; Schenk pedig az Új Prófécia elutasításának legfőbb okát a nők tekintélyes szerepvállalásának tudja be – SCHENK: Crispina and Her Sisters, 334.

⁵⁵ DE SOYRES: Montanism and the Primitive Church, 130–131. (Saját fordítás – H. Gy.)

a montanizmus reakciós természetének hangsúlyozásával akarva vagy akaratlanul is protestáns szemszögből tekintettek a mozgalomra, amely az ő szemükben az „egyetemes papság” szabadszellemisségét kívánta az intézményesülő egyházvezetéssel szemben érvényesíteni. Azt a már ismertetett szerzők közül is sokan elismerték, hogy ez a fajta entuziasztikus lelkiiség nem halt ki a montanizmus eretnekségként való kikiáltásával, hanem az elkövetkezendő évszázadokban a monasztikus mozgalomtól kezdve a középkori misztikán vagy a reformáció anabaptistáin át el egészen a tizenkilencedik századi irvingizmusig újra és újra előbukkant. De mihez kezdhet az egyház ezzel az entuziazmussal? Szektaként kell-e kezelni, vagy pedig mint egy olyan legitim keresztyénség képviselőjének utat engedni neki, amely nem romboló, hanem megújító szándékkal lép fel az egyház közösségén belül? A kérdésre a modern kutatástörténetben többen is eltérő válasszal szolgáltak.

A jellegzetesen katolikus apologetikai hangnemben írt művek elutasítóan vonták le végső tanulságukat a mozgalom egészére nézve. Ernest Renan, a tizenkilencedik századi hithű katolikus polihisztor az őskeresztyénségről írt művében a montanizmusról végig mint *chrétienté bizarre*-ról beszél, amely képtelen a magasabb (racionalisabb) spiritualitást elérni, így a csöcselék tömegek vallásaként mindig fenyegeti az egyház békéjét.⁵⁶ Jóllehet Renan elismeri, hogy a második században az egyház tévútra lépett, az általános langymelegség állapotába esett, és így érthető reakcióként merült fel a megújítás szándéka Montanosz követői részéről, azonban ez a fajta radikális fanatizmus a maga törvényeskedő mentalitásával szükségszerűleg pusztulásba és anarchiába sodorta volna a keresztyénséget. Akármit is mondtak a montanisták, az egyház józan szelleme be kellett lássa, hogy ahhoz, hogy valaki keresztyénné legyen, nem szükséges – a szó morális értelmében véve – szentnek is lennie.⁵⁷ Ettől az elfogultságtól Pierre de Labriolle sem mentes, akinek a múlt század elején írt monográfiája és forrásgyűjteménye mind a mai napig az egyik legátfogóbb képet nyújtják az Új Próféciáról. Labriolle szerint Montanosz felelőtlen és kontrollálatlan magatartása (*l'action irresponsable et incontrôlée*) megkövetelte a szigorú püspöki fellépést, és úgyszintén elmarasztalóan beszél azokról a heterodox tanítást követőkről is, akik az egyház hosszú évszázadai során nem cselekedtek hasonlóképp.⁵⁸ Ronald A. Knox angol katolikus teológus pedig maró gúnnyal sopánkodik Tertullianusnak azon „eszeveszett” döntésén, hogy Montanosz követői közé állt, amely számára olybá tűnik, mintha „Newman az Üdvhadsereghez csatlakozott volna”.⁵⁹ A múlt

⁵⁶ RENAN: Marc-Aurèle et la fin du Monde Antique, 207.

⁵⁷ Uo., 235–238.

⁵⁸ LABRIOLLE: La Crise Montaniste, 566–567; Uő.: Les Sources De L'histoire Du Montanisme, 1913.

⁵⁹ KNOX: Enthusiasm, 33. Knox ezen a helyen John Henry Newman (1801–1890) bíborosra

századi katolikus hitvédelmi írásokban a montanizmus egyet jelentett azzal a fajta entuziasztikus szektarianizmussal, amely állandóan „kritizálta, irritálta és fenyegette” a hivatalos egyházat, és amely képtelen volt különbséget tenni az empirikus és ideális keresztyénség között.⁶⁰

Ezzel merőben ellentétes álláspontra jutottak azon kutatók, akik a pümkösdi mozgalommal és nyomában a karizmatikus megújulások hullámaival szimpatizáltak, vagy egyenesen e közösségekhez kapcsolódtak. Számukra az Új Prófécia nem egy múltbeli esemény volt csupán, hanem a kortárs lelki megta-pasztálás, a „Lélek kitöltetésének” egyik őstípusa.⁶¹ Az elfogultságtól sokszor nem mentes leírások a montanizmus ébredési (*renewal*) szándékát hangsúlyozzák, amely a második századi elvilágiasodó egyház ellenében a Szentlélek megújító fuvallatát kínálta kortársainak. A mozgalomban meghatározó jelentőséggel bíró eksztatikus prófécia, az álmok és látomások, a csodás karizmák jelenléte pedig a modern pümkösdi praxist is hitelesítik. A montanizmus tehát máig hatással van az egyház életére, hangoztatják a pümkösdi kutatók, hiszen ugyanaz a Paraklétosz munkálkodik ma is, mint annak idején az Új Prófécia prófétáiban.⁶²

VII. Montanizmus: a régészet bizonyítékai

A modern régészeti feltárások az elmúlt száz évben rendkívüli mennyiségű archeológiai leletet hoztak a felszínre. A főként kis-ázsiai, észak-afrikai és római ásatások pedig hasznos hozadékokkal szolgáltak az Új Prófécia megértésére nézve is. Míg sok évszázadon keresztül egyedül az írásos forrásokból értesülhettünk Montanosz mozgalmáról, a feltárt epigráfiai bizonyítékok immár közvetlenebb módon segítenek abban, hogy erről az enigmatikus óegy-házi jelenségről tisztább és megbízhatóbb képet nyerjünk. A montanizmus archeológiájának kezdetei Sir William Ramsay és William Calder úttörő munkásságához köthető, akik a tizenkilencedik század végén és a huszadik század elején rengeteg időt és energiát áldoztak fel annak érdekében, hogy az egyko-ri Frígia területéről a lehető legtöbb ókori leletet begyűjtsék és értelmezzék. Ramsay mintegy öt év munkáját sűrítette kétrészes tanulmányába, amelynek

utal, aki anglikán lelkésszé való felszentelése után rekatolizált, és a 19. századi katolicizmus egyik meghatározó teológusaként, hitvédőjeként szerepel a modern történetírásban.

⁶⁰ Whale megjegyzései – WHALE: *The Heretics of the Church*, 497.

⁶¹ KIM: *Is Montanism a Heretical Sect*, 113–124; BURGESS: *Montanism*, 903; ANDERSON: *An Introduction to Pentecostalism*, 19–20; SNYDER: *Signs of the Spirit*, 15–28.; SYNAN: *Pentecostal Roots*, 18; ROBECK: *Montanism and Present Day „Prophets”*, 413–429; Uő.: *Prophecy in Carthage*.

⁶² KIM: *Is Montanism a Heretical Sect*, 124.

köszönhetően az elkövetkező nemzedékek kutatói a lehető legátfogóbb képet kapták a fríg keresztyénség geográfiájáról annak kezdetétől fogva egészen a bizánci birodalom bukásáig.⁶³ Ramsay örökségét az elkövetkezendő évtizedben Calder,⁶⁴ majd a század közepétől kezdve Elsa Gibson és August Strobel folytatták, akiknek köszönhetően eddig több mint száz, a térségben talált régészeti leletről lehetett megállapítani, hogy azok valamilyen mértékben kötődnek az eretneknek bélyegzett prófétai mozgalomhoz.⁶⁵ Az elődök mintegy egy évszázados munkájának ismertetését és elemzését végezte el monumentális munkájában William Tabbernee.⁶⁶

A korábbi kutatókkal ellentétben, Tabbernee „minimalista” módszerrel az eddigi száz régészeti lelet közül csupán tizenhétől állítja bizonyosan, hogy azok montanisták, a maradék montanista jellegét pedig meggyőzően tagadja. Ezek azonban több ponton is alátámasztják – vagy éppen módosítják – a mozgalomról mondott eddigi feltételezéseket. A feliratok elemzésének részletes ismertetésétől eltekintve csak a legfontosabb tanulságokat említjük meg most. Egyrészt a második század végétől, a harmadik század elejéről származó legkorábbi kis-ázsiai feliratok egyértelműen bizonyítják, hogy a mozgalom kezdetétől fogva hierarchikus berendezkedésű volt, amelyben nők is fontos szerepkört töltöttek be: egy Ammion nevezetű női presbiter (*preszbütera*) sírfelirata egészen nyilvánvalóvá teszi ezt.⁶⁷ Másrészt az is világossá vált, hogy a Tertullianus által oly igen kedvelt *pneumatikosz* / *é* montanista önmegjelölés nem csupán az észak-afrikai körökben, de másutt is igen elterjedt lehetett egyfajta spirituális elitizmushoz tartozás jeleként: a számos kis-ázsiai sírkövön talált $\Pi+\Pi$ (π kereszt π) szimbólum ebben az esetben a pneumatikus próféciához való tartozás nyílt megvallását fedi.⁶⁸ A harmadik század végétől kezdve sorra bukkannak fel olyan epigráfiai, amelyek montanista klérusról (*panepiszkoposz*, *koinónosz*, *müisztész*, *patriarkhész*, *arkhdiakonosz*, *lampadifórón*) árulkodnak a területen. Eszerint a konstantini intézkedések után is egészen a hatodik századig Frígia elszigetelt részein mindenképp jelen volt a mozgalom, amelyben végig követhető a női vezetői szerepvállalás. Ugyanígy a negyedik század végén az ókori főváros egyik fontos csomópontjában, a Via Aureliától nem messze talált feliratok koncentrált előfordulása valószínűsíti, hogy a környéken élhetett egy montanista közösség,

⁶³ RAMSAY: The Cities and Bishoprics of Phrygia 1; Uő.: The Cities and Bishoprics of Phrygia 2.

⁶⁴ CALDER: Philadelphia and Montanism, 309–354.

⁶⁵ GIBSON: Montanist Epitaphs at Uşak, 433–442; Uő.: The „Christians for Christians” inscriptions of Phrygia, 1978; STROBEL: Das heilige Land der Montanisten, 1980.

⁶⁶ TABBERNEE: Montanist Inscriptions and Testimonia; Lásd még Uő.: Christian Inscriptions from Phrygia, 128–139; Uő.: Portals of the Montanist New Jerusalem, 87–93.

⁶⁷ TABBERNEE: Montanist Inscriptions, 61.

⁶⁸ Uo., 323.

amelyet az eretnekellenes konstantini intézkedéseket követendő valószínűleg I. Ince pápa üzött ki Rómából az ötödik század elején.⁶⁹ Összegzőképpen elmondható, hogy a források egyrészt alátámasztják a korból származó (montanistaellenes) írásos beszámolókat, melyek szerint a mozgalom nem csupán Frígia, de a Birodalom más területein is megtalálható volt. A bizonyítottan vagy valószínűsíthetően montanista feliratok a kis-ázsiai Galáciából, Lüdiából és Müsziából, valamint Itáliából is tanúskodnak montanista jelenlétről. Továbbá immár kézzelfogható bizonyítékai vannak annak, hogy az Új Profécia körein belül a nők szerepvállalása (presbiterek, prófétanők, lámpahordozók) kiemelt fontosságú volt nem csupán az isteni kijelentés átadásában, hanem az eucharisztikus és penitenciális gyakorlatban is. Szintén megerősíti a kor „ortodox” vádjait, hogy a montanizmus a kezdetektől fogva hierarchikus berendezkedést alakított ki, amelyben – részben a „katolikus” egyházi hierarchiát követve – presbiterek, diakónusok, koinonosok és pátriárkák is szolgáltak.

Az archeológiai erőfeszítések egy másik nagy hozományának tekinthető, hogy a hatodik században a jusztiniánoszi ediktumok következtében megsemmisített montanista „szent helyek”, Pepuza és Tümon a William Tabbernee és Peter Lampe által vezetett ásatások eredményeképpen jó eséllyel újra felszínre kerültek. A korábbi régészek munkája nyomán csupán hozzávetőleges találgatások születtek a két ősi város feltételezett helyét illetően, az új évezred beköszöntével azonban a Tabbernee és Lampe feltárásai a lehető legközelebb juttattak bennünket ahhoz, hogy a másfél évezredes homályt követően ismét előkerüljön a „montanista Új Jeruzsálem”.⁷⁰ Az évtizedes terepmunka eredményei – a korabeli írásos forrásokkal összhangban – arra engednek következtetni, hogy a hatodik századra Pepuza és Tümon valóságos zarándokhellyé váltak: a területen talált számos épület maradványai, amelyek elég nagyra bizonyultak, hogy templomként és szálláshelyként funkcionáljanak, ezt a feltételezést erősítik. Az „orthodoxia” helyreállítása után pedig egy monasztikus közösség foglalhatta el a várost és annak környezetét, a közeli sziklába vájt kolostori cellák egyértelműen ezt bizonyítják. Tabbernee számára kulcsfontosságú volt a helyek beazonosításában, hogy a két város közelében egy magaslatnak is lennie kellett, amelyre Montanosz az „Új Jeruzsálem” leereszkedését várhatta. Ez a feltétel a feltárt helyek környékén is adott: egy 1141 méteres hegy fekszik a közelben, ahonnan Pepuza és Tümon is egyaránt jól belátható, és amely elég nagy kiterjedésű ahhoz, hogy a mennyei város ráereszkedjen. A közelben talált egyik felirat, amelyben Tümon és egy másik közeli település, Szimoe földműves lakossága a császárhoz intézett in-

⁶⁹ Uo., 452.544.

⁷⁰ A feltárások részletes beszámolóját lásd TABBERNEE–LAMPE: Pepouza and Tymion.

dítványukban a rájuk mért, jogtalan *exactiones* (adók) felől panaszkodnak, arra engedte következtetni Lampét, hogy a területen élő kisemberek anyagi kiszolgáltatottsága természetes módon vonzhatta őket egy olyan „eksztatikus vallásos praxis felé, amely egy eljövendő mennyei városról prófétált, és a jelenlegi nehézségek enyhítését helyezte kilátásba”.⁷¹ A felfedezés rendkívüli jelentőséggel bír a montanizmus kutatásának szempontjából, hiszen amennyiben Tabbernee és Lampe valóban a mozgalom rég elveszett szent helyeit találták meg – bár ennek száz százalékos bizonyosságát maga a szerzőpáros sem állítja⁷² –, úgy a további helyszíni feltárások minden bizonnyal további tárgyi adalékokkal segíthetik a montanizmus jelenségének értelmezését.

VIII. Montanizmus: egy sokarcú jelenség

1934-es megjelenése óta Walter Bauer *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* című műve alapvető kiindulópontként szerepel az ókeresztyén egyház történetét kutatók írásaiban. Akár mellette, akár ellene érveljen is egy-egy írás, Bauer tételét nem lehet megkerülni.⁷³ A tézis szerint az ókeresztyén egyházban nem beszélhetünk Nicea után csak „orthodoxia” néven emlegetett tanbéli homogenitásról, hiszen a Jézus-hagyomány már az első században is különféle hangsúlyokkal vert gyökeret és fejlődött a Birodalom különböző részein: Edesszában, Kis-Ázsiában, Egyiptomban vagy Rómában. Így „a keresztyén életnek bizonyos megnyilvánulásai, amelyet az egyházi írók »herezisként« ítélnek el, valójában eredeti formájában nem is tekinthető annak, hanem az – legalábbis egynémely helyen – az új vallás egyetlen változataként vert gyökeret az adott helyen: e területeken ezek a változatok jelentették a keresztyénséget”, állítja Bauer.⁷⁴

Az Új Próféciát Bauer tézisének nyomán vizsgáló kutatások a mozgalom jellegzetességeit a kis-ázsiai keresztyénség speciális teológiai hangsúlyaival kezdték el magyarázni. Kurt Aland elsőként mutatott rá a mozgalom saját-

⁷¹ Uo., 145. (Saját fordítás – H. Gy.)

⁷² Uo., 106–107.

⁷³ Bauer tézisé az elkövetkező nemzedékekben elsősorban Helmut Koester (KOESTER–ROBINSON: *Trajectories Through Early Christianity*; KOESTER: ΓΝΩΜΑΙ ΔΙΑΦΟΡΟΙ, 279–318), angolszász vonalon pedig a nag-hammadi-i könyvtár kutatásának úttörője, Elaine PAGELS (*The Gnostic Gospels*) vitte tovább, újabban pedig Bart EHRMAN tette szélesebb körben is ismertté népszerűsítő szakirodalmi művében (*Lost Christianities*). A legutóbbi, Bauer-tézisé bíráló vagy azt kiigazító művek közül lásd KÖSTENBERGER–KRUGER: *The Heresy of Orthodoxy*; HARTOG: *Orthodoxy and Heresy in Early Christian Contexts*. A Bauer-tézis hatástörténetét a kutatásban, a mellette és ellene szóló érvelések ismertetését lásd SZABADOS: *Az apostolok hagyománya*, 104–126.

⁷⁴ BAUER: *Rechtgläubigkeit und Ketzerei*, xxii (Saját fordítás – H. Gy.).

tos karakterének kis-ázsiai jellegére.⁷⁵ Az eksztatikus próféciát jól ismerő helyi teológia, mely nagy becsben tartotta a Jézus-hagyományt prófétai módon interpretáló alakokat, legitim módon jutott kifejezésre az Új Próféciában. A Hierapolisz környékén Fülöp prófétáló lányai vagy a harmadik század közepén Kappadókiában működő rejtélyes asszony, aki „önkívületi állapotba kerülve prófétának vallotta magát” egyaránt megerősítik azt az állítást, hogy a próféciára, különösen annak eksztatikus formájára való nyitottság a kis-ázsiai keresztyén teológia fontos összetevőjét képezte (*ein spezifisches Charakteristikum des kiemasiatischen Christentums*).⁷⁶ Az Efézus környékén működő ún. jánosi kör vagy jánosi iskola, amely sajátos, apokaliptikus-prófétai ekkleziológiát és eszkatológiát honosított meg a térségben, további jellegzetességekkel színesítette a térség teológiai klímáját. Koester és nyomában Heine egyaránt ezt a sajátos kontextust vizsgálva jutottak arra a következtetésre, hogy amennyiben érteni kívánjuk Montanosz mozgalmának súlypontjait, úgy az abban felbukkanó jegyeket nem választhatjuk el attól a különleges kis-ázsiai, közelebről nyugat-kis-ázsiai keresztyén miliőtől, amely több évtizeden keresztül készítette elő a talajt az Új Prófécia számára.⁷⁷ Boring azt is feltételezése tárgyává tette, hogy a negyedik evangélium Paraklétosz-ábrázolása valójában a jánosi közösségen belüli próféta szerepkörét takarja, ahol a próféta-Paraklétoszt a történelmi hagyomány olyan interpretálójának tekintették, aki nem egyszerűen csak recitálja azt, amit Jézus már egyszer elmondott, hanem tágítja, formálja és új tartalommal egészíti ki azt azon közösség számára, amely hajlandó elismerni mennyei tekintélyét.⁷⁸ A jánosi keresztyénség egy másik jellegzetessége szintén kifejezésre jutott Montanosz és társai körében. A negyedik evangélium, különösképpen pedig a jánosi levelek és a Jelenések egyaránt úgy mutatják be Jézus követőit, mint akik a Mester elhívtajaiként a világgal szembefordulva, azt megtagadva élik meg követésüket.⁷⁹ Montanosz, Priszkillá és Maximilla prófétai mozgalma, amely a Paraklétosz prófétai kijelentéseinek alapján szigorúbb erkölcsiséget hirdetett, saját arculatának főbb jegyeit attól a jánosi keresztyénségtől kapta örökbe, amely Kis-Ázsiában az első századtól kezdődően a keresztyénség legitim vonalaként volt jelen.

Természetesen – még mindig Bauer tézisénel maradva – elkerülhetetlennek bizonyult, hogy a különféle keresztyénségvariánsok az egymással való érintkezés nyomán konfliktusba kerüljenek. A karizmatikus, szektarianizmusra

⁷⁵ ALAND: Der Montanismus und die kleinasiatische Theologie, 109–116.

⁷⁶ Uo., 114. Vö. FIRMILLIANUS: Cypriánushoz írt levele 10, 465kk.

⁷⁷ KOESTER: ΓΝΩΜΑΙ ΔΙΑΦΟΡΟΙ, 317; HEINE: The Role of the Gospel of John in the Montanist Controversy, 1–19.

⁷⁸ BORING: The Influence of Christian Prophecy on the Johannine Portrayal of the Paraclete, 113–123; Uő.: The Continuing Voice of Jesus, 15.

⁷⁹ Lásd TYSON: A Study of Early Christianity, 308–309.

hajlamos, a világ és egyház dichotómiáját hangsúlyozó jánosi hagyomány egy másik keresztyénséggel való legkorábbi összetűzésének lehetünk tanúi például Antiókhiai Ignác kis-ázsiai feltűnésének idején. Trevett, aki behatóan tanulmányozta az antiókhiai püspök életét és teológiáját, Ignác philadelphiai látogatásában találta meg a két keresztyénség kis-ázsiai konfliktusának első dokumentált alkalmát, amikor is a monoepiszkopátus (püspöki egyeduralkodó) innovatív ötletére a helyi keresztyének nyílt nemtetszéssel válaszoltak.⁸⁰ Trevett Antiókhiai Ignácban a karizmatikus vezetés felől az intézményesedés felé eltolódó keresztyénség egyik első úttörőjét látta, aki mindenféle Lélek általi *autoritast* saját magának és hivatalának követelt. A philadelphiai keresztyének, akik azonban a helyi keresztyénségükben a lelki útmutatást a Lélek szócsövétől szolgáló prófétáktól várták, elutasítottak mindenfajta megkötést kilátásba helyező egyházfelfogást. Ezek a Montanosz előtti, de a későbbi montanizmus szellemi légkörében élő keresztyének „nehézkessé tartották a kialakuló püspöki felügyelet újkeletű elképzelését, a szakramentalizmust és az olyanfajta tanítói tekintély elfogadását, amely az igazság megismerésére vezető úton nem a Paraklétosztól várta a vezetést”.⁸¹ Az Ignác által propagált elképzelés azonban az elkövetkezendő években Kis-Ázsiában is egyre nagyobb teret hódított magának, és a század végén a montanizmus vesztesként került ki a vele való újabb konfrontációból.

A montanizmus történetét kutatók újabban a mozgalmat ebben a sajátos kontextusban próbálják meg megérteni és elhelyezni. William Tabbernee, aki egész szakmai életét az Új Prófécia vizsgálatának szentelte, több írásában is óvja a témával foglalkozókat attól, hogy egyoldalúan, túlzott leegyszerűsítések alapján közelítsék meg a Montanosz és prófétanői feltűnése nyomán kibontakozó irányzatot. A montanista epigráfiák elemzésénél felállított és fentebb ismertetett „minimalista” hozzáállása tudós józansággal vizsgálja meg a fennmaradt írásokat és tárgyi bizonyítékokat is, ezzel együtt pedig attól is megóvja olvasóit, hogy elhamarkodottan süssék rá az ilyen-olyan jelzőt az Új Próféciára. Tabbernee ugyanis bebizonyította, hogy a montanistákról eddig tartott túlzó megállapítások közül több is újragondolásra szorul. Például az Új Prófécia hívei nem vágytak buzgóbban a mártíromságra egynémely nem-montanista kortársuknál,⁸² de a kiliasztikus természetük is legalább ennyire vitatható.⁸³ Az eksztatikus prófécia pedig, amelyben számos kutató Montanosz és prófétanői bukásának okát látta, nem volt ismeretlen a kor több

⁸⁰ TREVETT: *Prophecy and Anti-Episcopal Activity*, 1–18; Lásd még Uő.: *Apocalypse, Ignatius, Montanism*, 313–338; Uő.: *Ignatius ‘To the Romans’*, 35–52; Uő.: *A Study of Ignatius of Antioch in Syria and Asia*; Uő.: *Montanism*.

⁸¹ TREVETT: *A Study of Ignatius of Antioch*, 198–199. (Saját fordítás – H. Gy.)

⁸² TABBERNEE: *Early Montanism and Voluntary Martyrdom*, 33–44.

⁸³ TABBERNEE: *The Appearance of the New Jerusalem*, 651–682; Uő.: *The World to Come, Tertullian’s Christian Eschatology*, 259–277.

gyülekezete számára sem.⁸⁴ Mindezek alapján látnunk kell, hogy az Új Prófécia vizsgálatát nem választhatjuk el annak a tágabb környezetnek az elemzésétől, amelyben feltűnt és évszázadokon keresztül létezett, hiszen ezáltal torz és erőltetett elképzeléseket vetítenénk rá a mozgalomra. A montanizmus ugyanis sokarcú jelenség volt, és ennek az összetettségnek az elismerése, valamint láttatása nélkül vétünk azon „arcok” ellen, akik hitték, hogy rajtuk keresztül a Szentlélek szólítgatja, ébreszti és figyelmezteti kortársaikat.

A montanizmus jelensége a mában élő kutató elől évszázadok messzeségének homályába rejtőzik. Az írásos és tárgyi források korlátozott volta a jelenség mögötti jelentést kereső ember számára nem teszi könnyűvé az Új Prófécia természetének megértését. Jelen írásban a modern kutatás történetét kívántam bemutatni. A témával foglalkozó történészek, teológusok és más társadalomtudományi diszciplínák képviselői az elmúlt két évszázad során számos formában festették meg Montanosz prófécijának profilját. Néhányan az Attisz–Kübelé vagy más pogány kultuszok megkeresztelt variánsának tartották. Mások egy reakciós forradalomnak, amely a megalkuvás, elvilágiasodás és intézményesülés útjára lépett egyház ellenében fogalmazta meg az ősi keresztyén ethosz imperatívuszát. Megint mások zsidókeresztyén ebionitizmus maradványaként vagy a gnoszticizmussal rokon irányzatként, esetleg az elnyomott vidéki lakosság városi püspökségek elleni küzdelmeként vagy egy emancipációt hirdető megmozdulásként tekintettek rá. A nyíltan vállalt vagy akaratlan hitvallásos elköteleződéssel megfogalmazott írásokban az Új Prófécia a hívek egyetemes papságának hirdetőjeként, a pünkösdi láng első fellángolásaként vagy éppenséggel a hierarchiát megvető szektaként szerepel. A modern régészeti ásatások és az elmúlt két-három évtized kutatásának új hulláma sok ponton igazította ki és cáfolta meg a korábban biztosnak vélt állításokat.

Ahogy az már a bevezetőben is megfogalmaztam, a református teológiát minden történelmi eseményben elsősorban a történelem Urának önkijelentése érdekli. Krisztus, aki a világ kezdetétől fogva annak végéig a nagy összegyűjtésben saját magát adja a világnak és benne különösképpen az egyházának, minden történés, így az Új Prófécia feltűnése és négy évszázados működése által is önmagával, személyével és munkájának áldásaival kínálta meg övét. Mi pedig, akik mintegy két évezred távolságából tekintünk vissza erre a történelemben ágyazott kijelentésre, a hit egyességében szintén részei vagyunk ennek a *revelation*nak. Ennélfogva nem túlzás azt állítani, hogy

⁸⁴ TABBERNEE: Fake Prophecy and Polluted Sacraments, 133; Vö. NASRALLAH: „An Ecstasy of Folly”.

feladatunk és kötelességünk Montanosz és prófétanői próféciájának egy megalapozott teológiai jelentést tulajdonítani. Wolfhart Pannenberg fordította a modern teológia figyelmét arra, hogy a keresztyén hit tanításának tartalma elválaszthatatlan „a Jézus Krisztusról szóló őskeresztyén igehirdetés” megnyilatkozásaitól, „amelyek szintén csak történelmi értelmezéssel tárhatók fel pontosan”.⁸⁵ Az Új Prófécia képviselői meg voltak győződve arról, hogy saját igehirdetésük – bármilyen szokatlan formában hangozzék is az a kívülállók számára – Jézus Krisztusról szóló legitim igehirdetés, amelyet a Mester által ígért Paraklétosz újonnan és hathatósan jelentett ki kortársaik számára. Fel kell tennünk a kérdést, hogy milyen jogosultsággal bír a Próféta ezen kijelentése az egyház, közelebbről saját korunk egyháza számára? Vajon nem lettünk-e süketekké a Paraklétosz sugallataira? Nem némítottuk-e el mi is a próféták szavait? Nem hivatkoztunk-e a józanságra, a rációra, a meggondolt és logikus tételeken nyugvó hagyományainkra, és ezzel nem nyomtuk-e el a Paraklétosz hangját, amely való igaz, gyakran kényelmetlen üzenetekkel és a hiányokra rámutató megnyilatkozásokkal közeledik felénk? Vajon nem lettünk-e elődeink bűnrészesei azzal, hogy megelégedtünk a maradandó város élvezetével, miközben az eljövendőt már el is felejtettük? Kérdések, amelyeket az önvizsgálat felelősségével az egyháznak újra és újra fel kell tennie magának. Amennyiben ez az önreflexió elmarad, Montanosz, Priszkillá és Maximilla kényszeríti majd arra az egyházat, hogy ezt megtegye.

Felhasznált irodalom

- ♦ ALAND, K.: Der Montanismus und die kleinasiatische Theologie, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 46 (1955), 109–116.
- ♦ ANDERSON, A. H.: *An Introduction to Pentecostalism, Global Charismatic Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014².
- ♦ ASH, J. L.: The Decline of Ecstatic Prophecy in the Early Church, in: *Theological Studies* 37 (1976), 227–252.
- ♦ AUNE, D. E.: *Prophecy in Early Christianity and the Mediterranean World*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1983.
- ♦ BARNES, T. D. D.: The Chronology of Montanism, in: *Journal of Theological Studies* 21 (1970), 403–408.
- ♦ BAUER, Walter: *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen, Mohr, 1934.
- ♦ BAUR, F. C.: *Geschichte der christlichen Kirche*, 1. Band, Tübingen, Verlag und Druck von L. Fr. Fues, 1863³.

⁸⁵ PANNENBERG: Rendszeres teológia 1., 7.

- ♦ BENKO, S.: *The Virgin Goddess, Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, Leiden, Brill, 2003.
- ♦ BERGER, T.: *Gender Differences and the Making of Liturgical History, Lifting a Veil on Liturgy's Past*, Farnham – Burlington, Ashgate, 2011.
- ♦ BONWETSCH, N.: *Die Geschichte des Montanismus*, Erlangen, Verlag von Andreas Deichert, 1881.
- ♦ BONWETSCH, N. (Hg.): *Texte zur Geschichte des Montanismus*, Bonn, A. Marcus Und E. Weber's Verlag, 1914.
- ♦ BORING, M. E.: The Influence of Christian Prophecy on the Johannine Portrayal of the Paraclete and Jesus, in: *New Testament Studies* 25 (1978), 113–123.
- ♦ BORING, M. E.: *The Continuing Voice of Jesus, Christian Prophecy & the Gospel Tradition*, Louisville, Kentucky, Westminster – John Knox Press, 1991.
- ♦ BURGESS, S. M.: „Montanism”, in: Uő. et al (ed.): *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 2002, 903.
- ♦ BUTLER, R. D.: *The New Prophecy & „New Visions”, Evidence of Montanism in The Passion of Perpetua and Felicitas*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2006.
- ♦ CALDER, W. M.: Philadelphia and Montanism, in: *Bulletin of the John Rylands Library* 7 (1923), 309–354.
- ♦ CAMPENHAUSEN, H. VON: *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen, Mohr, 1968.
- ♦ CAMPENHAUSEN, H. VON: *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries*. Peabody, Massachusetts, Hendrickson, 1997.
- ♦ DAUNTON-FEAR, A.: The ecstasies of Montanus, in: Livingstone, E. A. (ed.): *Studia Patristica XVII*, Volume 3, Oxford, Pergamon Press, 1982, 648–651.
- ♦ DAVIES, J. G.: Tertullian, „De resurrectione carnis LXIII”, A Note on the Origins of Montanism, in: *The Journal of Theological Studies* 6 (1955), 90–94.
- ♦ DENZEY, N.: What did the Montanists Read?, in: *The Harvard Theological Review* 94 (2001), 427–448.
- ♦ DRAPER, J. A.: Weber, Theissen, and „Wandering Charismatics” in the Didache, in: *Journal of Early Christian Studies* 6 (1998), 541–576.
- ♦ EHRLMAN, B.: *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- ♦ ELM, S.: Montanist Oracles, in: Schüssler Fiorenza, E. (ed.): *Searching the Scriptures*, Volume II., *A Feminist Commentary*, London, SCM Press, 1995, 131–138.

- ♦ EPIPHANIUS: *Panarion*, 2. Band, Haer. 34–64, Hrsg. Holl, K., Leipzig, J. C. Hinrich Buchhandlung, 1922.
- ♦ EUSEBIUS: *Life of Constantine*, Introduction, translation, and commentary by Cameron A.–Hall, S. G. Oxford, Clarendon Press, 1999.
- ♦ EUSZEBIOSZ: *Egyháztörténet* (Eredeti címe: Eusébe de Césarée: Histoire ecclésiastique I–III., 1952–1960) (Ókeresztény Írók, IV), Budapest, Szent István Társulat, 1983.
- ♦ FILORAMO, G: *A gnoszticizmus története* (Eredeti címe: A History of Gnosticism, 1990), Budapest, Hungarus Paulus – Kairosz Kiadó, 2000.
- ♦ FORD, J. M.: Was Montanism a Jewish-Christian Heresy?, in: *Journal of Ecclesiastical History* 17 (1966), 145–158.
- ♦ FOX, R. L.: *Pagans and Christians*, London, Viking, 1986.
- ♦ FREEMAN, G.: Montanism and the Pagan Cults, in: *Dominican Studies* 3 (1950), 297–316.
- ♦ FREND, W. H. C.: *Town and Country in the Early Christian Centuries, Collected Studies*, London, Variorum Reprints, 1980.
- ♦ FREND, W. H. C.: *Martyrdom and Persecution in the Early Church, A Study of Conflict from the Maccabees to Donatus*, Grand Rapids, Michigan, Baker Book House, 1981.
- ♦ FREND, W. H. C.: *The Rise of Christianity*, London, Darton, Longman and Todd, 1984.
- ♦ FREND, W. H. C.: Montanism: A Movement of Prophecy and Regional Identity in the Early Church, in: *Bulletin of the John Rylands Library* 70 (1988), 25–34.
- ♦ FROEHLICH, K.: Montanism and Gnosis, in: Neiman, D.–Schatkin, M. (ed.): *The Heritage of the Early Church, Essays in Honor of The Very Reverend Georges Vasilievich Florovsky*, Roma, Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1973.
- ♦ GERDMAR, A.: Baur and the Creation of the Judaism-Hellenism Dichotomy, in: Bauspiess, M.–Landmesser, C.–Lincicum, D. (ed.): *Ferdinand Christian Baur and the History of Early Christianity*, Oxford, Oxford University Press, 2017, 96–115.
- ♦ GIBSON, E.: Montanist Epitaphs at Uşak, in: *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 16 (1975), 433–442.
- ♦ GIBSON, E.: *The „Christians for Christians” inscriptions of Phrygia: Greek texts, translation and commentary*, Missoula, MT, Scholarly Press, 1978.
- ♦ GOREE, B. W.: *The Cultural Basis of Montanism*, PhD Dissertation (Baylor University), Waco, Texas, 1980.
- ♦ GRANT, R. M.: *Augustus to Constantine, The Rise and Triumph of Christianity in the Roman World*, Louisville – London, Westminster John Knox Press, 2004.

- ♦ HARNACK, A. VON: Montanism, in: *Encyclopedia Britannica*, Volume XVI, Edinburgh, Adam and Charles Black, 1883⁹, 774–777.
- ♦ HARNACK, A. VON: *Dogmatörténet* (Eredeti címe: Dogmengeschichte, ³1898), Szentendre, 1998.
- ♦ HARTOG, P. A. (ed.): *Orthodoxy and Heresy in Early Christian Contexts, Reconsidering the Bauer Thesis*, Eugene, Oregon, Pickwick Publications, 2015.
- ♦ HEINE, R. E.: The Role of the Gospel of John in the Montanist Controversy, in: *The Second Century* 6 (1987–1988), 1–19.
- ♦ HILGENFELD, D. A.: *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig, Fues's Verlag, 1884.
- ♦ HIRSCHMANN, V. E.: *Horrenda Secta, Untersuchungen zum frühchristlichen Montanismus und seinen Verbindungen zur paganen Religion Phrygiens*, Stuttgart, Steiner, 2005.
- ♦ JENSEN, A.: *Gottes selbstbewusste Töchter: Frauenemanzipation im frühen Christentum?*, Münster–Hamburg–London, LIT Verlag, 2003².
- ♦ JOHNSON, S. E.: Asia Minor and Early Christianity, in: Neusner, J. (ed.): *Christianity, Judaism and Other Graeco-Roman Cults, Studies for Morton Smith at Sixty*, Part Two, *Early Christianity*, Leiden, Brill, 1975, 77–145.
- ♦ KIERSTEAD, M. S.: *The Socio-Historical Development of the New Prophecy, An Historical Inquiry to the Foundations of Montanism*, PhD Dissertation (Drew University), Madison, New Jersey, 1996.
- ♦ KIM, L. J.: Is Montanism a Heretical Sect or Pentecostal Antecedent?, in: *Asian Journal of Pentecostal Studies* 12 (2009), 113–124.
- ♦ KLAWITER, F.: *The New Prophecy in Early Christianity, The Origin, Nature, and Development of Montanism*, A. D. 165–220, Ph.D. Dissertation (University of Chicago), Chicago, 1975.
- ♦ KNOX, R. A.: *Enthusiasm, A Chapter in the History of Religion, With Special Reference to the XVII and XVIII Centuries*, Oxford–New York, Clarendon Press – Oxford University Press, 1950.
- ♦ KOESTER, H.: ΓΝΩΜΑΙ ΔΙΑΦΟΡΟΙ, The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity, in: *The Harvard Theological Review* 58 (1965), 279–318.
- ♦ KOESTER, H.–ROBINSON, J. M.: *Trajectories Through Early Christianity*, Philadelphia, Fortress Press, 1971.
- ♦ KOSCHORKE, K.: Gnosis, Montanismus, Mönchtum, Zur Frage emanzipatorischer Bewegungen im Raum der Alten Kirche, in *Evangelische Theologie* 53 (1993), 216–231.
- ♦ KÖSTENBERGER, A. J.–KRUGER, M. J.: *The Heresy of Orthodoxy, How Contemporary Culture's Fascination with Diversity has Reshaped our Understanding of Early Christianity*, Wheaton, Illinois, Crossway, 2010.

- ♦ KRAEMER, R. S.: *Her Share of the Blessings, Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, New York–Oxford, Oxford University Press, 1992.
- ♦ KREIDLER, M. J.: Montanism and Monasticism, Charism and Authority in the Early Church, in Livingstone, E. A. (ed.): *Studia Patristica XVIII*, Volume 2, Kalamazoo–Leuven, Cistercian Pub. – Peeters Press, 1989, 229–234.
- ♦ LABRIOLLE, P. DE: *La Crise Montaniste*, Paris, Ernest Leroux Editeur, 1913.
- ♦ LABRIOLLE, P. DE: *Les Sources De L'histoire Du Montanisme, Textes Grecs, Latins, Syriaques*, Fribourg–Paris, Librairie de l'univerité – Ernest Leroux, 1913.
- ♦ LAWLOR, H. J.: The Heresy of the Phrygians, in *The Journal of Theological Studies* 9 (1908), 481–499.
- ♦ LESSING, G. E.: *Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft, an den Herrn Director Schumann, zu Hannover*, Braunschweig, 1777.
- ♦ LEVICK, B.: In the Phrygian Mode: a Region Seen From Without, in Thonemann, P. (ed.): *Roman Phrygia, Culture and Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, 41–54.
- ♦ MACCULLOCH, D.: *A History of Christianity, The First Three Thousand Years*, London, Penguin Books, 2010.
- ♦ MADIGAN, K.–OSIEK, C. (ed.): *Ordained Women in the Early Church, A Documentary History*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2005.
- ♦ MARJANEN, A.: Montanism, Egalitarian Ecstatic „New Prophecy”, in Uő. – Loumanen, P. (ed.): *A Companion to Second-Century Christian „Heretics”*, Leiden–Boston, Brill, 2005, 185–212.
- ♦ MARJANEN, A.: Female Prophets among Montanists, in Stökl, J.–Carvalho, C. L. (ed.): *Prophets Male and Female, Gender and Prophecy in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean, and the Ancient Near East*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2013, 127–143.
- ♦ MCGINN-MOORER, S. E.: *The New Prophecy of Asia Minor and the Rise of Ecclesiastical Patriarchy in Second Century Pauline Traditions*, PhD Dissertation (Northwestern University), Ann Evanston, Illinois, 1989.
- ♦ MOSHEIM, J. L. VON: *De Rebus Christianorum Ante Constantinum Magnum Commentarii*, Helmstad, Christian Frideric Weygand, 1753.
- ♦ MURDOCH, W. G.: *A Study of Early Montanism and Its Relation to the Christian Church*, PhD Dissertation (University of Birmingham), Birmingham, 1946.
- ♦ NASRALLAH, L. S.: „An Ecstasy of Folly”, *Prophecy and Authority in Early Christianity* (Harvard Theological Studies 52,), Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2003.

- ♦ NEANDER, A.: *Allgemeine Geschichte der Christlichen Religion und Kirche*, Band I/3, Hamburg, Friedrich Perthes, 1827.
- ♦ ORTNER, M.: *Griechisch-römisches Religionsverständnis und Mysterienkulte als Bausteine der christlichen Religion*, PhD Dissertation (Universität Wien), Wien, 2009.
- ♦ PAGELS, E.: *The Gnostic Gospels*, New York, Random House, 1979.
- ♦ PANNENBERG, W.: *Rendszeres teológia*, 1. kötet (Eredeti címe: Systematische Theologie, Band 1., 1988), Budapest, Osiris, 2005.
- ♦ RAMSAY, W. M.: *The Church in the Roman Empire before A. D. 170*, London, Hodder & Stoughton, 1893.
- ♦ RAMSAY, W. M.: *The Cities and Bishoprics of Phrygia, Being an Essay of The Local History of Phrygia from the Earliest Times to the Turkish Conquest*, Volume I., *The Lycos Valley and South-Western Phrygia*, Oxford, Clarendon Press, 1895.
- ♦ RAMSAY, W. M.: *The Cities and Bishoprics of Phrygia, Being an Essay of The Local History of Phrygia from the Earliest Times to the Turkish Conquest*, Volume I/2., *West and West-Central Phrygia*, Oxford, Clarendon Press, 1897.
- ♦ RENAN, E.: *Marc-Aurèle et la fin du Monde Antique*, Paris, Calmann-Lévy, 1882.
- ♦ RITSCHL, A.: *Die Entstehung der altkatholischen Kirche: eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie*, Bonn, Adolph Marcus, 1857.
- ♦ ROBECK, C. M. Jr.: *Prophecy in Carthage, Perpetua, Tertullian, and Cyprian*, Cleveland, Ohio, Pilgrim Press, 1992.
- ♦ ROBECK, C. M. Jr.: Montanism and Present Day “Prophets”, in: *Pneuma* 32 (2010), 413–429.
- ♦ SALMON, G.: “Montanus”, in: Smith, W.–Wace, H. (ed.): *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines*, Volume III., London, John Murray, 1882, 935–945.
- ♦ SCHAFF, P.: *History of the Christian Church*, Volume II., *Ante-Nicene Christianity A.D. 100–325*, Grand Rapids, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, ²1992.
- ♦ SCHENK, C.: *Crispina and Her Sisters Women and Authority in Early Christianity*, Minneapolis, Fortress Press, 2017.
- ♦ SCHEPELERN, W.: *Der Montanismus und die phrygischen Kulte*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1929.
- ♦ SCHÜSSLER FIORENZA, E.: *In Memory of Her, A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York, Crossroad, 1984².
- ♦ SCHWEGLER, A. F. C.: *Der Montanismus und die Christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts*, Tübingen, Ludwig Friedrich Fues, 1841.
- ♦ SIMUT, C. C.: *F. C. Baur’s Synthesis of Böhme and Hegel, Redefining Christian Theology as a Gnostic Philosophy of Religion*, Leiden–Boston, Brill, 2014.

- ♦ SNYDER, Howard A.: *Signs of the Spirit, How God Reshapes the Church*, Eugene, Oregon, Wipf & Stock, 1997.
- ♦ SOYRES, J. DE: *Montanism and the Primitive Church, A Study in the Ecclesiastical History of the Second Century*, Cambridge–London, Deighton Bell – George Bell, 1878.
- ♦ STEWART-SYKES, Alistair: Prophecy and Patronage, The Relationship between Charismatic Functionaries and Household Officers in Early Christianity, in: Gregory, A.–Tuckett, C. (eds.): *Trajectories Through the New Testament and The Apostolic Fathers*, Oxford, Oxford University Press, 2005, 165–189.
- ♦ SYNAN, V.: *The Century of the Holy Spirit, 100 Years of Pentecostal and Charismatic Renewal 1901–2001*, Nashville, Thomas Nelson Publishers, 2001.
- ♦ SZABADOS Á.: *Az apostolok hagyománya*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, 2020.
- ♦ *Szent Cypriánus levelezése* (Eredeti címe: The Letters of Saint Cyprian of Carthage I–IV, 1984–1989) (Ókeresztény Örökségünk 19), Budapest, Jel Kiadó, 2014.
- ♦ TABBERNEE, W.: Christian Inscriptions from Phrygia, in: Horsley, G. H. R. (ed.): *New Documents Illustrating Early Christianity* 3, North Ryde, The Ancient History Documentary Research Centre, Macquarie University, 1983, 128–139.
- ♦ TABBERNEE, W.: Early Montanism and Voluntary Martyrdom, in: *Colloquium*, 17. évfolyam, 1985/2, 33–44.
- ♦ TABBERNEE, W.: *Montanist Inscriptions and Testimonia, Epigraphic Sources Illustrating the History of Montanism* (Patristic Monograph Series 16), Macon, Mercer University Press, 1997.
- ♦ TABBERNEE, W.: Portals of the Montanist New Jerusalem, The Discovery of Pepouza and Tymion, in: *Journal of Early Christian Studies* 11 (2003), 87–93.
- ♦ TABBERNEE, W.: *Fake Prophecy and Polluted Sacraments, Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism* (Supplements to Vigiliae Christianae 84), Leiden–Boston, Brill, 2007.
- ♦ TABBERNEE, W.–LAMPE, P.: *Pepouza and Tymion, The Discovery and Archaeological Exploration of a Lost Ancient City and an Imperial Estate*, Berlin–New York, Walter de Gruyter, 2008.
- ♦ TABBERNEE, W.: The Appearance of the New Jerusalem in the Montanist Interpretation of the Revelation of John, in: Frey, J.–Kelhoffer, J. A.–Tóth, F. (Hg.): *Die Johannesapokalypse, Kontexte – Konzepte – Rezeption*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, 651–682.
- ♦ TABBERNEE, W.: The World to Come, Tertullian's Christian Eschatology, in: Still, T. D.–Wilhite, D. E. (ed.): *Tertullian & Paul*, New York–London, Bloomsbury – T&T Clark, 2013, 259–277.

- ♦ TERVAHAUTA, U.–MIROSHNIKOV, I.–LEHTIPUU, O.–DUNDERBERG, I.: *Women and Knowledge in Early Christianity*, Leiden–Boston, Brill, 2017, 187–205.
- ♦ THEISSEN, G.: *Az első keresztyének vallása, Az őskeresztyén vallás elemzése és vallástörténeti leírása* (Eredeti címe: *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie der Urchristentums*, 2000), Budapest, Kálvin Kiadó, 2001.
- ♦ THEISSEN, G.: *A Jézus-mozgalom, Az értékek forradalmának társadalom-története* (Eredeti címe: *Die Jesusbewegung, Socialgeschichte einer Revolution der Werte*, 2004), Budapest, Kálvin Kiadó, 2006.
- ♦ TREVETT, C.: Prophecy and Anti-Episcopal Activity, A Third Error Combated by Ignatius?, in: *The Journal of Ecclesiastical History* 34 (1983), 1–18.
- ♦ TREVETT, C.: *A Study of Ignatius of Antioch in Syria and Asia*, Lewiston, New York, Edwin Mellen Press, 1992.
- ♦ TREVETT, C.: Apocalypse, Ignatius, Montanism, Seeking the Seeds, in: *Vigiliae Christianae* 43 (1989), 313–338.
- ♦ TREVETT, C.: Ignatius ‘To the Romans’ and 1 Clement LIV–LVI, in: *Vigiliae Christianae* 43 (1989), 35–52.
- ♦ TREVETT, C.: *Montanism, Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- ♦ TYSON, J. B.: *A Study of Early Christianity*, New York, Macmillan, 1973.
- ♦ WAGEMAKERS, B.: Incest, Infanticide, and Cannibalism: Anti-Christian Imputations in the Roman Empire, in: *Greece & Rome* 57 (2010), 337–354.
- ♦ WEBER, M.: *Vallásszociológia, A vallási közösségek típusai* (Eredeti címe: *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1. Band, ⁵1976), Budapest, Helikon Kiadó, 2005.
- ♦ WESLEY, J.: Sermon LXXIII., The Wisdom of God’s Counsels, in: Emory, J. (ed.): *The Works of the Reverend John Wesley, A. M.*, Volume II., New York, J. Collord, 1831.
- ♦ WHALE, J. S.: The Heretics of the Church and Recurring Heresies, Montanus, in: *Expository Times* 45 (1934), 496–500.
- ♦ WILLIAMS, D. H.: The Origins of the Montanist Movement, A Sociological Analysis, in: *Religion* 19 (1989), 331–351.
- ♦ WITHERINGTON, B. III.: *Women in the Earliest Churches*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- ♦ WRIGHT, D. E.: Why Were the Montanists Condemned?, in: *Themelios* 2 (1976), 15–22.
- ♦ WRIGHT, N. T.: From Tertullian to Paul, Reflections on Allen Brent’s Essay on Tertullian and Bishops, in: Still, T. D.–Wilhite, D. E. (ed.): *Tertullian & Paul*, New York, Bloomsbury, 2013, 186–194.

Amikor a házigazda is vendég – közösségformálás az asztal körül

„Akár esztek tehát, akár isztok, vagy bármi mást tesztek,
mindent Isten dicsőségére tegyetek!”
(1Kor 10,31)

„Isten a mindennapi asztalközösségekben a munkanap kellős közepén örömről, ünnepre hív minket.”¹

„Köszönjük Uram, hogy megáldod az asztalt étellel, családdal, barátsággal!”²

Bevezetés

Olyan korban élünk, amikor arányában talán a legkevesebb embernek van köze az élelmiszerek előállításának folyamatához. Hazánkban például a munkaerőpiacon öt százalék körül mozog a mezőgazdaságban dolgozók aránya, és világszinten is elmondhatjuk, hogy nagyon kevesek állítják elő a tömegek számára a táplálékot.³

A nemzedékeknek megszűnt a kapcsolata a földdel és az élőlényekkel, csupán a belőlük készített termékekkel találkozunk a bevásárlóközpontokban. Az ősi mandátum, miszerint az embernek feladata, hogy művelje és őrizze a földet, távol került sokak élettapasztalatától (1Móz 2,15). Amikor a növények termékekké, az állatok árucikkekké válnak csupán, és a fő fogyasztói szempont az, hogy legyen sok, olcsó és könnyen elérhető, könnyen elkészíthető áru, akkor a kereslet és kínálat törvénye alapján saját magunk okozzuk azt, hogy egészségtelen ételek kerülnek az asztalunkra. Pedig nagy lehetőséget rejthet az étkezés az életöröm és a közösség átélésében, hiszen ez az a tevékenység, amiben az összes érzékszervünket egyaránt használjuk.⁴ A gyerekkorunkban megszokott ízek és illatok akár évtizedekkel később is, ezer

¹ BONHOEFFER: *Közösségben*, 59.

² Idézet a *Halálos iramban 4.* című filmből.

³ 2020. I. negyedévében mintegy 213 100-an dolgoztak a mezőgazdaság, erdőgazdálkodásban, halászatban együttvéve, lásd: https://www.ksh.hu/docs/hun/xstadat/xstadat_evkozi/e_q1f005a.html (Letöltés: 2020. 06. 15.) A világtrendhez lásd: <https://ourworldindata.org/employment-in-agriculture> (Letöltés: 2020. 06. 15.)

⁴ Ennek a „teljesség”-élménynek az úrvacsora rítusa szempontjából is jelentősége lehet, lásd WIRZBA: *Food and Faith*, 177.

kilométerre az otthonról visszahozhatják az otthonosság érzését.⁵ Ha egy új ország vagy egy új tájegység konyháját megismerjük és szeretjük, étkezés közben a hangulatok, ízek, illatok felelevenednek bennünk.

Ha jól élünk vele, akkor az étkezés az Isten által készített örömök egyik fontos forrásává válhat életünkben. Az étkezések tartalma és formája lehet olyan, ami közelebb hoz minket a földhöz (kultivál, kultivátor), egymáshoz (kultúra) és Istenhez (kultusz) egyaránt.⁶ Ezek összetartozása így jelenik meg M. F. K. Fisher egyik gasztronómiai írásában: „Úgy tűnik számomra, hogy a három alapvető szükségletünk a táplálékra, biztonságra és szeretetre annyira egymásba vannak keveredve és össze vannak fonódva, hogy nem tudjuk őket vegytisztán szétválasztani.”⁷ Az asztalközösségben jó esélyünk van arra, hogy mindhárom szükségletünk egyszerre tápláltatik.

Az asztalközösség mindig is fontos volt a keresztyénség történetében.⁸ Már a kezdetektől az úrvacsorai közösség identitásformáló (integráló és elválasztó) szentséggé vált, viszont az első századokban az eucharisziához is kapcsolódó agapé, asztalközösségek fokozatosan háttérbe szorultak.⁹ Ebben a tanulmányban azzal foglalkozunk, hogy vajon a közös étkezéseknek az úrvacsorán túl is lehet-e jelentősége hitéletünk mai megélése szempontjából? Az asztalközösség sok szállal összekapcsolódik a vendéglátással, így ez az aspektus is hangsúlyosan megjelenik ebben a teológiai reflexióban.

⁵ Explore Life At Home Report, 23.

⁶ A vallásokban az étkezés spirituális dimenziója már a kezdetektől fogva jelen van. Az Ószövetségben számos példát találunk arra, hogy mit lehet megenni, mitől tartózkodjon Izrael népe. Az áldozatbemutatás is az emberi fogyasztásra alkalmas ételek, növények és állatok Istennek ajándékozásáról szólt. Mind a növény-, mind az ételáldozatban ott van a személyes áldozathozatal, hiszen elsősorban domesztikált állatok és a megművelt föld termésének a bemutatása, mindennek a legjava került Isten elé. A pásztor érezte annak a súlyát, hogy a potenciális tenyészállatokból kellett áldoznia. Amikor az oltáron a tűz elemészti az áldozatot, az nem Isten haragjának, hanem közösségvállalásának jele. Szövetségben van Isten az ő népével, és ennek a közösségnek a megéléséhez tartozik az áldozat „elfogyasztása”. Vö. KODÁCSY-SIMON-BOLDIZSÁR, *Asztali beszélgetések... – Az egyetlen Földért*.

⁷ FISHER: *The Gastonomical Me*, 353–355.353.

⁸ Az evangéliumokban például tizenkét vendégségtörténettel találkozunk. Lásd BÖLYKI: *Jézus asztalközösségei*, 7.

⁹ „A korai keresztyéneknek a rituális és a normál étkezés szokása még nem vált szét. Az úrvacsora ünneplése a megszokott étkezés kontextusában történt, bár nagy valószínűséggel pogány környezetben a kettő szétválasztása hamar megindult. A zsidó-keresztyének között viszont az első század közepéig egészen biztosan jelen volt a szokás.” CZAGÁNY: *Az úrvacsora szerepe a református gyülekezetépítésben*, 46. Vö. JUNGSMANN: *The Early Liturgy*, 29–38.

Vendéglátás az ókori Közel-Keleten és Izraelben

Az ókorban elterjedt intézményként működött a vendégjog. Ha valaki távoli vidékre utazott, jó esélye volt rá, hogy egy hasonló társadalmi rangban lévőnél helyet talál. A vendégjogot megsérteni nagyon illetlen dolog volt az egész Közel-Keleten.¹⁰

A zsidóság és az őskeresztyének számára a vendéglátó mintaképe Ábrahám volt, aki angyalokat látott vendégül (1Móz 18,1–16). Generációk nőttek fel úgy évszázadokon keresztül, hogy a nagylelkűség erényét Ábrahámra vezették vissza, és egyfajta szerepmódel volt számukra, hogy vendéglátóként hogyan kell viselkedni: nagylelkűen, élelmet és szállást adva a vendégeknek, illetve szükség esetén megvédeni őket.¹¹ A vendég alakjában sokszor Istent vagy Isten angyalait vélték megjelenni (1Móz 18; Bír 13,16).

Az ókorban, ha valaki vendégül látott egy idegent, később, ha alkalomadtán ő kelt útra, akkor a vendége nagy valószínűséggel házigazdaként szállásolta el. A vendéglátásban benne volt a koszt és kvártély, de az ajándékadás is része lehetett.¹² Minél értékesebb ajándékot adott a két fél egymásnak, szimbolikusan azt jelentette, hogy annál nagyobbra értékelték egymást. Hogyha a vendég ott-tartózkodása alatt gazdag ajándékban is részesült vendéglátója részéről, akkor az ajándékcseré egy örök baráti szövetség megkötésével volt egyenértékű. Izraelben is ismertek voltak a vendégjog eme szokásai, de a befogadás elsősorban a zsidókra, és nem a teljesen idegenekre vonatkozott, illetve kevésbé volt divat az ajándékozás, bár erre is akadnak példák.

A zsidó vendéglátás számos további szokásának nyomát találjuk a Szentírásban.¹³ Az utazó általában olyan helyen remélt vendéglátóra találni, ahol sokan megfordulnak, például egy kútnál, vízforrásnál (1Móz 24,17; 2Móz 2,15; 1Sám 11,13), a város kapujában és a piacon (1Móz19,1; Bír 19,14–15; 1Kir 17,10). Előfordult, hogy a vendéglátó elé ment, és üdvözölte az idegent (1Móz18,2; 1Móz 24,29). Az ókori Közel-Keleten szokás volt a vendégeket kikérdezni, hogy igazolják magukat, de általában csak azután, hogy a vendég már elfogadta a meghívást (1Móz 24,34; Bír 13,17–18). A vendégség akkor valósult meg, ha a vendég elment a vendéglátó otthonába, és belépett a küszöbön (Józs 2,1; Bír 19,21). A vendéglátó biztosította azt, hogy a vendégek megmoshassák lábukat, vagy pedig a szolga mosta meg a vendégek lábát

¹⁰ Találunk eltérő példát is az Ószövetségben, például amikor Jáél megöli a vendégét, Siserát (Bír 4, 17–22; lásd még: Bír 19, 22–30). De ezek kivételnek számítanak, melyre a szentíró is azt írja, hogy ezek voltak azok az idők, amikor „nem volt király Izraelben, és mindenki azt tette, amit kedve tartott”. (Bír 21,25) vö: ARTERBURY: Entertaining Angels, 82.

¹¹ I. m., 59.

¹² I. m., 20.

¹³ Vö: BOLYKI: Jézus asztalközösségei, 180.

(1Móz 43,24; 2Sám 11,18). A vendéglátó némely esetben olajjal kente meg vendége fejét (Zsolt 23,5), és még a vendég állataira is gondot viselt (1Móz 43,24). Az ideális vendég nem maradt túl sokáig, általában legfeljebb három napot illetett maradni egy helyen (1Móz 21,14; Bír 19,3). Izraelben szokás volt még a vendéget a városon kívülre, néha akár hazáig kísérni.

A keresztyén vendéglátás kezdetei

Jézus asztalközösségei legalább egy fontos szempontból eltértek a korabeli zsidó hagyománytól, s maga Jézus is hangot adott ennek a feszültségnek: „Mert eljött János, aki se nem eszik, se nem iszik, és azt mondják: ördög van benne. Eljött az Emberfia, aki eszik, iszik, és ezt mondják: íme, a nagyétkű és részeges ember, a vámszedők és bűnösök barátja!” (Mt 11, 17–18) Jézus ugyanis olyanokkal is közösséget vállalt, akik akkoriban tisztátalannak számítottak.¹⁴

Ez az a lényeges különbség, amiben a későbbiekben is eltért a keresztyén vendégjog a zsidó szokásrendtől, ugyanis a zsidók vendéglátására elsősorban a többi zsidó megvendéglése volt a jellemző. A keresztyénségben viszont a szükségben lévők (és idegenek) vendégül látása jelenik meg hangsúlyos módon, de természetesen az említések közül a többi keresztyén befogadása a leggyakoribb (1Pt 4,9; 2Jn 10,11; 3Jn 5,8).¹⁵

E hangsúlybeli különbségen túl a keresztyén vendéglátás sok mindenben követte a zsidó hagyományokat. A keresztyének számára is jelen volt a vendéglátás teoxénikus jellege, ami azt jelenti, hogy a vendégben Isten követét látták (Zsid 13,2; Gal 4,14.). A vendéglátás jelképes értelemben Jézus befogadását is jelentette számukra (Mt 25,31; Mk 6,7–11; Lk 9,1–6), hiszen Jézus maga mondta, hogy aki az ő tanítványait vendégül látja, az őt magát látja vendégül (Mt 10,40–42).

Ennek fényében az apostolok és az őskeresztyén misszionáriusok nemegyszer úgy jelentek meg, mint Jézus követei, „a kicsinyek”, és a keresztyén misszióban nagy szerepe volt a vendégjog gyakorlásának.¹⁶ Például Pál, amikor missziói útjai során megérkezett egy új városba, szállást keresett a zsidók, később a keresztyének között (ApCsel 16,13; ApCsel 21,4; ApCsel 28,14), és a vendégjoggal élve az apostol megismerkedett a helyi emberekkel, valamint szállásadói révén a helyi viszonyokkal. A vacsoraasztalnál pedig nem egyszer

¹⁴ I. m., 187.

¹⁵ BRETHERTON: Hospitality as Holiness, 140.

¹⁶ ARTERBURY: Entertaining Angels, 96.

lehetősége volt bizonytságot tenni.¹⁷ A közös étkezés ugyanis a közösségvállalás egy gyakorlatba átültetett formája és jelképe is volt egyben. Ha valakivel egy asztalhoz ültek, akkor az ott létrejövő közösségben meg is nyíltak egymás felé az emberek.

Az étkezések lelki dimenziója

Ételre szükségünk van – ez önmagában is jelentőséget ad az étkezésnek, de nemcsak az számít, hogy mit eszünk, hanem az is, hogy hogyan.¹⁸ Azon túl, hogy az élelemnek tápértéke van, teológiai értelemben jelentése is lehet. Az étkezés számos üzenetet hordoz:

a) Jele Isten gondoskodásának

Az étel kapcsolódási pont köztünk és a teremtés között, mert közvetlen vagy közvetett módon Isten megtartó kegyelme az, hogy kenyér kerülhet az asztalunkra. Isten adja az életet, és az életben maradásunk is Isten kegyelmén múlik. Ahogy a Heidelbergi Káté 27. kérdés-feleletében valljuk:

„Mi az Isten gondviselése? Isten mindenható és mindenütt jelen való ereje, mely-lyel a mennyet és a földet minden teremtménnyel együtt mintegy kézben tartja, és úgy igazgatja, hogy fa és fű, termékeny és terméketlen esztendő, eső és aszály, az étel és ital, a jó egészség és betegség, a gazdagság és szegénység, szóval minden, nem véletlenségből, hanem az ő atyai tanácsából és akaratából jó.”¹⁹

b) Emlékeztet halandó voltunkra

Az étkezésben benne van a halál és az élet, az élet lebomlása és az élet táplálása annak körforgásában. Ahogy Jézus mondja: „Bizony, bizony, mondom nektek: ha a földbe vetett búzaszem nem hal meg, egymaga marad; de ha meghal, sokszoros termést hoz.” (Jn 12,24) Az életnek mindig ára van, egy élőlénynek meg kell halnia, vagy a termését kell adnia, hogy egy másik élőlény élhessen:

„Az evés naponkénti emlékeztetője halandó voltunknak. Eszünk, hogy éljünk, tudva, hogy élelem nélkül éhezünk és meghalunk. De ahhoz, hogy együnk, ahhoz valaminek meg kell halnia, annak tudatában, hogy mások – mikrobák, rovarok, növények, állatok – halála nélkül nincs élelmünk.”²⁰

¹⁷ Az őskeresztyén vendéglátásban a viszonyosság nem annyira hangsúlyosan jelenik meg, mint a görög-római világban. I. m., 132.

¹⁸ JUNG: Sharing Food, 25.

¹⁹ URSINUS–OLEVIANUS: A Heidelbergi Káté.

²⁰ WIRZBA: Food and Faith, 156–157.

c) Túlmutat a földi világon

A fizikailag látható, tapintható, szagolható és ízlelhető ételen túl vannak még lelki szükségünk, és lehetnek lelki táplálékaink is. Az étel (vagy hiánya) segíthet nekünk meglátni azt, hogy vannak még fontosabb dolgok az Isten gondviselésében számunkra elkészítve.²¹ Hogyha éhes vagy és szomjas vagy, ez emlékeztessen arra, hogy van nagyobb éhség és szomjúság is. Jézus rámutat, hogy nemcsak a testi, hanem a lelki tápláltság is Isten szándéka: „ne aggodjtok életetekért, hogy mit egyetek, vagy mit igyatok, se testetekért, hogy mibe öltözködjetek. Nem több-e az élet a tápláléknál, és a test a ruházatnál? [...] A ti mennyei Atyátok pedig tudja, hogy szükségetek van minderre.” (Lk 12,25 és 32) Jézus Isten gondviselését mind a testi, mind a lelki szükségünk együttes felkínálásában, számunkra elkészítésében láttatja. „Keressétek először Isten országát és az ő igazságát, és mindezek ráadásként megadatok majd nektek.” (Lk 12,33)

d) Közösség az Élet kenyérével

Jézus az ötezer megvendégelése után beszél arról, hogy ne a földi kenyérre vágyakozzanak a tanítványok, hanem az élet kenyere után (Jn 6,27). Jézus az, aki fizikai értelemben megvendégeli az ötezret, de azt is mondja, hogy van még egy másik kenyér is, amit adni tud. Ha egy jó ételt eszünk, akkor csak időlegesen lakhatunk jól, Jézus azonban olyat tud adni, aminek örök jelentősége van. Jézus ezt saját magára is vonatkoztatja: „én vagyok az élet kenyere” (Jn 6,35). Majd még tovább megy, amikor arról beszél, hogy az Ő teste valódi kenyér, és vére valódi ital (Jn 6,51).²² Valóságos módon kell a tanítványnak magához vennie Krisztus beszédét.²³ Jézus arra utalhat, hogyha az ő Igéjét vesszük, akkor valódi életet nyerünk.²⁴ Dorothy Lee a következőképpen fogalmazza meg az evangélium kijelentésének misztériumát: „Jézus az igazi kenyér, aki a mennyből szállt alá, s aki át tudja adni nekünk azt a mennyei valóságot, amely egyedül képes arra, hogy az ember életszomját kielégítse.”²⁵

²¹ Az ételekkel élés és azoktól való tartózkodás keresztyén tradícióihoz lásd: GRUMETT–MUERS: *Theology on the Menu*.

²² A témakör úrvacsorai összefüggéseihez lásd: JOSUTTIS: *Der Weg in das Leben*, 271–298.

²³ BOLYKI: „Igaz Tanúvallomás”, 198.

²⁴ „Az 51b–59. versek »a vitatkozó zsidókhoz« szólnak arról, hogy Jézus teste valóságos étel, amelyet enni kell. Itt valószínűleg annak a téves teológiai felfogásnak (>doketizmus<) mond ellene az evangélium, amely szerint Jézusnak csak látszatteste volt, nem volt valóságos ember, csak emberi alakban megjelent Isten. »Teste« itt ember voltát, történetiségét jelenti. A 60–66. versek már a morgolódnó tanítványokhoz szólnak, nekik éppen azt mondja Jézus, hogy »a test nem használ semmit«, mert a Lélek kelt életre.” BOLYKI: *János evangéliuma*, 499–529.523.

²⁵ LEE: *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel*, 160. Az idézett mondat magyar fordítása: BOLYKI: „Igaz Tanúvallomás”, 201.

Jézus ígérete szerint ha az ő közösségében részesültünk, és ő bennünk lakik, akkor vihetjük tovább a világba ennek a gyógyító, tápláló és megbékélést hozó üzenetét.²⁶

e) Felelősség a szükségben lévők iránt

„A keresztyén asztalközösség kötelezettséget jelent. Nem a magam kenyerét, hanem a *mi* mindennapi kenyerünket esszük”²⁷ – írja Bonhoeffer a felelősség kapcsán. Mind az Ószövetségben, mind pedig az Újszövetségben találunk példát erre a felelősségre hívásra: „Hát nem ez-é a böjt, amit én kedvelek: [...] Nem az-é, hogy az éhezőnek megszegd kenyeredet, és a szegény bujdosókat házádba bevigyed, ha meztelent látsz, felruházzad, és testvéred előtt el ne rejtse magadat?” (Ézs 58,6–7) „Ha pedig az atyafiak, férfiak vagy nők, mezítelenek, és szűkölködnek mindennapi eledel nélkül, és azt mondja nékik valaki ti közületek: Menjetek el békességgel, melegedjete meg és lakjatok jól; de nem adjátok meg nékik, a mikre szüksége van a testnek; mi annak a haszna?” (Jak 2,15–16)

f) „Isten közelségének ünnepe”²⁸

A feltámadás után az első dolog, amit Jézus a tanítványaival tett, az volt, hogy egy közös étkezésre hívta őket. Ételt készített számukra. „Azóta, hogy Jézus Krisztus tanítványaival asztalhoz ült, gyülekezetének asztalközösségét az ő jelenléte áldja meg.”²⁹

Az egyházban ma is kedvelt asztali imádságunk: „Jövel Jézus, légy vendégünk, áldd meg, amit adtál nekünk!” Ennek a hívásnak az az alapja, hogy Jézus megígérte: „én veletek vagyok minden napon a világ végezetéig!” (Mt 28,20)³⁰ Jézus megígérte, hogy mindig velünk lesz, és keresztyénként élhetünk abban az örömben, hogy még az étkezéseinkben is együtt lehetünk Ővele.

g) Előíz a Nagy Lakoma örömeiből

A nagy lakoma képével kifejezésre kerül az az öröm és az a közösség, aminek előízét megérezhetjük, de talán elképzelni sem tudjuk, hogy mit is készített Isten az őt szeretőknek. Eszkatológiai jelentése is van Jézus ígéretének: „Íme, az ajtó előtt állok, és zörgetek: ha valaki meghallja a hangomat, és kinyitja az ajtót, bemegyek ahhoz, és vele vacsorálok, ő pedig énvelem.”

²⁶ STONE: Eat with Joy, 31–32.

²⁷ BONHOEFFER: Közösségben, 59.

²⁸ BAUMGARTNER: Pasztorálpaszichológia, 114.

²⁹ BONHOEFFER: Közösségben, 57.

³⁰ A vendégvárás hagyománya jelenik meg a zsidó széder vacsorán, amelyen Illésnek is hagnak egy plusz széket. Magyarország egyes vidékein pedig a katolikus családok várták terített asztallal a szent családot. Lásd: Világ világossága.

(Jel 3,20) Aki a földi életében közösségben volt Jézussal, azt Ő is visszavárja (Jel 19,6–10).³¹ Vendéglátói lehetünk Istennek, úgy, hogy Isten az igazi vendéglátó már most is, és majd akkor is az lesz, amikor visszajön Krisztus az Ő országában.

A fentiek fényében Isten gondviselésére, kegyelmére, lelki tápláltatásunkra, megváltásunkra, a jelenben megélt közösségre és a ránk váró öröme utalhat minden falat kenyér. Az asztalközösség, legyen az eukarisztia vagy szeretetvendégség (agapé), a változás helye lehet. Jézus asztalközösségei kapcsán összegezi Bolyki János a következőket:

„Fontos funkciója Jézus asztalközösségeinek az egzisztenciális-etikai transzformáció. Bárki leülhetett asztalához, de senki sem maradhatott ott átalakulás nélkül. Szakítás a bűnökkel, az elesett testvér elfogadása, szociális felelősségvállalás, egyszerűen a *metanoia* járt együtt ezekkel az asztalközösségekkel. Jézus nem egyszer szavakban ismerte el – »ma lett idvessége ennek a háznak«, máskor áttételesen mutatta be, vagy az olvasó az evangélista megjegyzéseiből veheti észre a változást az ott szereplők életében.”³²

A testi tápláláson túl tehát a lelki és kapcsolati transzformáció is hozzá kell, hogy tartozzon a Krisztust követők vendégvárásához és étkezőasztalnál eltöltött idejéhez. Igaza van Karen és Stephen Baldwinak, amikor ezt írják: „Vendégszeretetünk felajánlása olyan közvetítője a kegyelemnek, ami megnyitja a szíveket mélyebb dolgok felé.”³³

A vendégszeretet szolgálata

Protestánsként az asztalközösségek kapcsán elsősorban Luthert szoktuk példának tekinteni, de a vendégszeretet Kálvin szerint is az egyik „leginkább Isten szerint való kötelességünk”.³⁴ Véleményem szerint a vendégszeretet két aspektusa igazán hangsúlyos: az egyik a szolgálat, a másik a jelenlét. A szolgálatban valamit a másik emberért végzek, az ő szükségleteinek kielégítésére töreksem, a jelenlétben pedig olyasmit teszek, amit együtt végzek azzal, aki nálam vendégeskedik. Amíg a szolgálatban az áldozathozatal akár önként vállalt módja jelenik meg, addig a vendéglátásban a másikkal együtt vagyok, rá figyelek, ebben a dinamikus együttlétben a figyelmem a másik jelenlétére összpontosít. A vendéglátásban e két aspektus között kell megtalálnunk a helyes

³¹ SZOPÓ: A mennyei étkezés, 44–51.50.

³² BOLYKI: Jézus asztalközösségei, 191. Kiemelés ez eredetiben.

³³ BALDWIN–BALDWIN: Way of Loving, 57–63.59.

³⁴ Kálvint idézi Pohl. lásd: POHL: Making Room, 6. Vö: LUTHER: Asztali beszélgetések. Az asztali beszélgetések műfaja a mai napig tovább él hazánk protestáns egyházaiban is. Lásd <http://jezusrol.blogspot.com/2019/10/asztali-beszelgetes.html> (Letöltés: 2020. 06. 15.)

egyensúlyt. Amikor Jézus vendégeskedik Mártánál és Máriánál, ezt a két-fajta hozzáállást egymás mellett láthatjuk az evangélium beszámolójában (Lk 10,38–42). Márta szolgál, a vendég szükségletét tekinti mérvadónak, Mária pedig mint vendéglátó elsősorban a vendégével van. Az ételkészítés / fel-szolgálás és a jelenlét kétféle módja a szeretet kifejezésének, akár egymás után, akár egyszerre. Mindkettőhöz szükségünk van mindarra, amit a Lélek gyümölcse jelent (Gal 5,22–23). A vendéglátó akkor tölti be a hivatását, ha feladatát szeretettel, örömmel, türelemmel, jósággal, szelídséggel, hűséggel és mértékletességgel teszi. A vendéglátó akkor tud igazán jelen lenni vendége számára, ha nyitott és rá tud csodálkozni a másikra, elismeri a másik em-berségét. Nyitottan a másik lényére, ugyanakkor nagylelkű módon ad abból a másinak, ami neki van. Mindezt úgy, hogy nemcsak az számít, hogy időt és energiát tesz bele abba, hogy jól lássa vendégét, hanem tud otthont te-rementeni a másik számára, úgy, hogy az otthon érezze magát. A vendéglátó attitűdnek talán első lépése lehet az, ha mi magunk is jól érezzük magunkat a saját bőrünkben.³⁵ Az tud igazán ajándékozni és nagylelkű lenni, aki felismeri megajándékozott voltát, és azt, hogy Istentől nagyobb kegyelemben részesült, mint amekkorát ő bármikor is gyakorolni tud.

Akik keresztyénként őszintén, hitelesen, felelősséggel, teljes odaadással és feltő szeretettel fordulnak zárandoktársaik felé, azok maguk is ebben az élet-ben vendégként gyakorolják a vendégszeretetet.³⁶ Ahogy Jan van Baal írja:

„Az igazi adás részvétel a megajándékozott személy életében és munkájában. Mintegy rokonszervező résztvevőként részvétel valakinek a személyes univer-zumában. Senki sem tud részt venni, ha nem ad előbb. Az adás lényegi része a jelentősegteljes létezésnek... Minden kommunikáció adással, felajánlással kez-dődik.”³⁷

Asztal és közösség

Az asztalközösség nemcsak az ókorban, hanem a mai kor embere számára is fontos jelképe az összetartozásnak, bár az, hogy jelentést és jelentőséget tulajdonítsunk az étkezésnek, ma már kevésbé része a fogyasztói társadalom kultúrájának. A vezetés vagy okostelefon-nyomogatás közben elfogyasztott gyorsétel, a tévé előtt megevett vacsora vagy az iskolai húszperces ebédszü-net mind azt üzeni, hogy az étkezés olyan szükséges tevékenység, ami ahhoz kell, hogy aztán dolgozni, termelni, feladatokat végrehajtani tudjunk. Kultú-ránk talán generációk óta közvetíti azt a hamis üzenetet, amit sok-sok gyer-

³⁵ SWEENEY: The Aesthetics of Food, 22.

³⁶ HALL, D. J., Finding our Way into the Future.

³⁷ VAN BAAL: Offering, Sacrifice and Gift, 290–291.

mek hallhatott már az ebédlőasztalnál, miszerint „magyar ember evés közben nem beszél”. Pedig az étkezés egyben alkalom is arra, hogy a körülöttünk lévőkre odafigyeljünk. Az asztal körül ülésnek közösségformáló ereje lehet, ahogy Bolyki János írja: „az asztalközösség a kommunikáció helye”.³⁸ A fogyasztásból akkor lehet étkezés, ha az étkezés közben megvalósuló kommunikáció (legyen az áldáskérés, hálaadás Isten felé, beszélgetés a mellettünk ülővel) megvalósul, mivel „az étel megosztásával alapvetően az életet osztjuk meg egymással”.³⁹

Az asztalközösség a hétköznapiak során, ünnepben és gyászban is az emberek kapcsolati hálójának kiábrázolódája. Kifejezi az összetartozást, erősítheti azt az érzést, hogy nehéz helyzetben nem lesz baj, hiszen mindig lesz kire számítani, ilyen értelemben az asztalközösség gyógyít.⁴⁰ Az asztaltársaságok élménye az introvertáltak számára is segítség lehet, hiszen a mellettük ülővel személyes beszélgetést is folytathatnak, ugyanakkor ha egy nagyobb társaság van együtt, akkor biztonságban követhetik a beszélgetés fonalát.

A családi vacsora

Ahogy a vasárnap lehet a hét ritmusának meghatározója, úgy a hétköznapiak ritmusának lehet az asztalközösség, amikor a család tagjai találkoznak, és közösségben vannak egymással.⁴¹ A gyermeknevelésben sokat számít, hogy valaki a televízió előtt nőtt fel, vagy a család életének központi helye az ebédlőasztal volt.⁴² Az ebédlőasztal körül megoszthatják a családtagok a nap eseményeit, a kihívásokat, amelyekkel küzdenek, a közösségi térben reflektálhatnak az élet dolgairól. Az asztalközösség lehet az a hely, ahol a családtörténet megosztásra kerül, ahol a gyerekek kommunikációs szabályokat tanulnak. Ahogy Francine du Plessix Gray fogalmaz:

„A vacsora rítusának semmi köze sincs a társadalmi osztályhoz, dolgozó nők elfoglalt életéhez vagy bármilyen fajta családszerkezethez. Ettem már főtt krumpolit családokkal Szibériában, felvágottakkal készült vacsorát jómódban élő szingli anyukákkal Chicagóban, és mindegyik emlékezetessé vált attól a nagylelkűségtől, amivel adták. Mindeközben csak úgy mellékesen a fiatalok tapasztalati úton tanulják meg az emberi társasági élet művészetét.”⁴³

³⁸ BOLYKI: Jézus asztalközösségei, 213.

³⁹ WIRZBA: Food and Faith, 168.

⁴⁰ STONE: Eat with Joy, 89.

⁴¹ OGDEN: The Psychology of Eating, 71.

⁴² HARE-BRUUN-NIELSEN-KRISTENSEN-MØLLER-TOGO-HEITMANN: Television viewing, food preferences.

⁴³ DU PLESSIX GRAY: Starving Children, 51.

A családi vacsora rítusa a sokszori ismétlődés által olyan idő és tér lehet, amikor és ahol a gyerekek nemcsak nonverbálisan, hanem a beszélgetésben is sok mindent megtanulhatnak a szülők attitűdjeiről, világszemléletéről.⁴⁴ Meghallgathatják, hogy mit gondolnak a szülők a munkahelyi konfliktusokról, a politikai eseményekről, a szomszédokról, rokonokról. Annak is üzenete van, hogy mennyire van használatban vagy használaton kívül az étkezőasztal, illetve hogy a családban hányszor és milyen szívesen látnak vendéget az asztal körül.

Az előkészületek és a közös főzés nemcsak abban segíthet a gyerekeknek, hogy jobban értékeljék, és akár finomabbnak tartásák a (részben) általuk készített ételt, hanem lehet ez a folyamat a család közös szeretetnyelve is, hiszen az ételkészítés a szeretetnek egy kézzelfogható és ízlelhető kifejezési formája is egyben.⁴⁵

A hitbeli nevelés apró, de fontos rítusa, hogy látták-e a szüleiket a gyerekek asztali áldást mondani, hiszen ebben kifejezésre kerül, hogy megnyitjuk magunkat Isten szeretetének.

Befejezés

Isten ajándékaként is vehetjük magunkhoz a táplálékot, ami lehetőség arra, hogy hálát adjunk és ünnepeljünk minden egyes alkalommal, hiszen „semmi sem a sajátunk Isten színe előtt, hacsak nem az a képességünk, hogy köszönetet mondjunk”.⁴⁶ Az áldás nem feltétlenül az ételt változtatja meg, hanem minket, azt, hogy hogyan vesszük magunkhoz a kézzelfogható, tapintható és ízlelhető gondoskodást. Miért ne állhatnánk meg egy pillanatra, hogy szemléljük Isten kegyelmének gazdagságát a terített asztalon és az asztal körül?⁴⁷ Az ételkészítés közben, étkezés előtt, alatt és után a fentről jövő áldásért áldhatjuk Istenünket: „Amikor azt mondjuk, ámen, akkor elismerjük, hogy az Isten képmására teremtvé mi is elvégeztük az előkészítés munkáját, és mi is belépünk az ünnep-nyugalomba közösen az asztalnál, ahol az étel testünket táplálja, és az asztalközösség a lelkünket éleszti újjá.”⁴⁸

Jó étvágyat és sok örömet hozzá!

⁴⁴ „A jómodor nélkül elveszíti az érkezés társas jelentését... az evés etetéssé degradálódik – essen-ből fresssen lesz – a beszélgetés pedig csámcsogássá. Minden szokás ugyanazon cél felé mutat: ez pedig az emberi kedvesség fenntartása.” SCRUTON: Real Men Have Manners, 24–32.26.

⁴⁵ OGDEN: The Good Parenting Food Guide, 45. Vö. Tasting the Moments Report.

⁴⁶ CHRÉTIEN: The Ark of Speech, 123.

⁴⁷ JUNG: Sharing Food, 31–34.

⁴⁸ BALDWIN: Way of Loving, 60.

Felhasznált irodalom

- ♦ ARTERBURY, A. E.: *Entertaining Angels – Early Christian Hospitality in its Mediterranean Setting*, Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2005.
- ♦ BAAL, J. VON: Offering, Sacrifice and Gift, in: Carter, J. (ed.): *Understanding Religious Sacrifice – A Reader*, London, Continuum, 2006, 276–291.
- ♦ BALDWIN, S.–BALDWIN, K.: Way of Loving, in: Fields, L. L. (ed.): *The Spirit of Food – Thirty-four Writers on Feasting and Fasting toward God*, Eugene, CASCADE Books, 2010, 57–63.
- ♦ BAUMGARTNER, I.: *Pasztorálpaszichológia* (Eredeti címe: Pastoralpsychologie, 1997), Budapest, Semmelweis Egyetem – Párbeszéd (Dialogus) Alapítvány – HÍD Alapítvány, 2006.
- ♦ BOLYKI J.: „*Igaz Tanúvallomás*” – *Kommentár János evangéliumához*, Budapest, Osiris, 2001.
- ♦ BOLYKI J.: János evangéliuma, in: Pecsuk O. (szerk.): *Bibliaismereti olvasókönyv*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2004, 499–529.
- ♦ BOLYKI J.: *Jézus asztalközösségei*, Budapest, Budapesti Református Teológiai Akadémia, 1993.
- ♦ BONHOEFFER, D.: *Közösségben* (Eredeti címe: Gemeinsames Leben, 1939), Budapest, Harmat Kiadó, 2013.
- ♦ BRETHERTON, L.: *Hospitality as Holiness – Christian Witness Amid Moral Diversity*, Burlington, Ashgate Publishing, 2006.
- ♦ CHRÉTIEN, J.-L.: *The Ark of Speech*, London, Routledge, 2004.
- ♦ CZAGÁNY G.: *Az úrvacsora szerepe a református gyülekezetépítésben – különös tekintettel az egyetemista közösségekre*, doktori értekezés, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2011.
- ♦ *Explore Life At Home Report 2016*, digitális kiadvány, elérhető: <https://lifeathome.ikea.com/reports/previous-reports/>, letöltés dátuma: 2020. június 15.
- ♦ FISHER, M. F. K.: The Gastonomical Me, in: Fisher, M. F. K.–Reardon, J. (ed): *The Art of Eating*, New Jersey, Wiley Publishing, 2004.
- ♦ GRUMETT, D.–MUERS, R.: *Theology on the Menu – Asceticism, meat and Christian diet*, New York, Routledge, 2010.
- ♦ HALL, D. J.: *Finding our Way into the Future, Cloud of Witnesses – An Audio Journal on Youth, Church, and Culture*, Princeton Theological Seminary, Institute for Youth Ministry 10, 2007. track 3.
- ♦ HARE-BRUUN, H.–NIELSEN, B. M.–KRISTENSEN, P. L.–MØLLER, N. C.–TOGO, P.–HEITMANN, B. L.: Television viewing, food preferences, and food habits among children – A prospective epidemiological study, in: *BMC Public Health* 2011, 11:311.

- ♦ JOSUTTIS, M.: *Der Weg in das Leben – Eine Einführung in der Gottesdienst auf verhaltenwissenschaftlicher Grundlage*, Gütersloh, Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, 1993.
- ♦ JUNG, L. Sh.: *Sharing Food – Christian Practices for Enjoyment*, Minneapolis, Fortress Press, 2006.
- ♦ JUNGSMANN, J. A.: *The Early Liturgy – To the Time of Gregory the Great*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 1959.
- ♦ KODÁCSY-SIMON E.–BOLDIZSÁR I.: *Asztali beszélgetések... – Az egyetlen Földért*, kerekasztal-beszélgetés a Petőfi Irodalmi Múzeum szervezésében, 2020. jan. 31., videófelvétel, elérhető: <https://www.youtube.com/watch?v=fWVs3qlYq3M>, letöltés dátuma: 2020. június 15.
- ♦ LEE, D. A.: *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel – The Interplay of Form and Meaning*, Sheffield, JSOT, 1994.
- ♦ LUTHER M.: *Asztali beszélgetések* (Eredeti címe: Tischreden), Helikon, Budapest, 2017.
- ♦ OGDEN, J.: *The good parenting food guide – Managing what children eat without making food a problem*, Oxford, Chichester Wiley-Blackwell, 2014.
- ♦ OGDEN, J.: *The Psychology of Eating – From Healthy to Disordered Behavior*, Oxford, Blackwell Publishing, 2010.
- ♦ PLESSIX GRAY, F. DU: *Starving Children*, in: *The New Yorker*, October 16, 1995.
- ♦ POHL, Ch. D.: *Making Room – Recovering Hospitality as a Christian Tradition*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999.
- ♦ SCRUTON, R.: Real Men Have Manners, in: Kaplan, D. M. (ed.): *The Philosophy of Food*, Berkeley, University of California Press 2012, 24–32.
- ♦ STONE, R. M.: *Eat with Joy – Redeeming God's Gift of Food*, Downers Grove, IVP Books, 2013.
- ♦ SWEENEY, K. W.: *The Aesthetics of Food – The Philosophical Debate about What We Eat and Drink*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2018.
- ♦ SZOPÓ F.: A menyeyi étkezés, in: *Studia Debreceni Teológiai Tanulmányok*, 2018/1–2, 44–51.
- ♦ *Tasting the Moments Report 2015*, digitális kiadás, elérhető: <https://lifeathome.ikea.com/reports/previous-reports/>, letöltés dátuma: 2020. június 15.
- ♦ URSINUS Z.–OLEVIANUS G.: *A Heidelbergi Káté* (Eredeti címe: Catechismus oder Christlicher Unterricht, wie der in Kirchen und Schulen der Churfürstlichen Pfalz getrieben wird), Budapest, Kálvin Kiadó, 2015.
- ♦ *Világ világossága, ünnepek ünnepe: karácsony*, Hegyvidék Újság, digitális kiadvány, elérhető: <https://www.hegyvidekujsag.hu/archivum-2014-december/vilag-vilagossaga>, letöltés dátuma: 2020. június 15.
- ♦ WIRZBA, Norman: *Food and Faith – A Theology of Eating*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.

Református jogászképzés Kecskeméten (1875–1949)

A Kecskeméti Református Jogakadémia története című kötet kapcsán egy olyan történetet foglaltunk írásba, amely egyrészt egyházi, másrészt tudományos szempontból is különösen fontos a számunkra – de az egyetemes magyar történelemben is méltó helyére teszi az egykori Kecskeméti Református Jogakadémiát, annak tanárait és hallgatóit. Hálat adunk a Gondviselés Istenének, hogy megvalósult a mi életünkben is a 100. zsoltár gondolata: „Szolgáljatok az Úrnak örömezzéssel, menjetek eléje vigassággal. [...] Mert jó az Úr, örökkévaló az ő kegyelme és nemzedékről nemzedékre való az ő hűsége!”

Ez a könyv valóban hű lenyomata annak a szolgáltatnak, amit a kecskeméti Jogakadémia tanárai és hallgatói végeztek több mint egy évszázaddal ezelőtt. Szolgálat volt ez, hiszen nemcsak hogy művelt, tudós fők kerültek ki az Alma Mater jogakadémiájáról, de gyakorolták is hivatásukat azokban a szakágakban, amelyekre képzést nyertek.

Kecskeméten kutatva a Jogakadémia szervezetét, oktatási rendjét, a tanári kar tudományos munkásságát és a hallgatók mindennapjait, körvonalazódni kezdett előttünk egy olyan szellemi műhely, ahonnan nemcsak hivatásukat gyakorló jogászok kerültek ki, hanem olyanok is, akik visszatértek tanítani, az Alma Materbe. Példaként állnak előttünk ebben is a jogakadémiák. Szándékunk volt az is, hogy a kötetben megjelenítsük a korabeli tudományos és oktatási értékeket, a tanárok életútját, a fenntartó egyház és a város közös, a működés érdekében folytatott küzdelmét. Ezzel a könyvvel tehát szolgálni kívánunk az olvasók, a hitbéli-szellemi örökösök felé azzal, hogy megjelenítjük a korabeli tudományos és oktatási értékeket, az egykori tanárok életútját, a fenntartó város és egyház küzdelmeit, melyet a Jogakadémia működése érdekében folytattak. Nehéz időszak volt ez Kecskemét városa életében is, hiszen olykor erején felül való áldozatot kellett vállalnia, például hosszú időn keresztül több tanár fizetését is állnia kellett. Nem beszélve a szegény sorsú hallgatók támogatásáról. Mindemellett a Jogakadémia oktatói a városi közéletben is fontos szerepet töltöttek be. A fenntartó, helyi Református Egyházközség és a Dunamelléki Egyházkerület csupán szélmalomharcot vívott volna az akkori Vallás- és Közoktatásügyi Minisztériummal a város igen pozitív hozzáállása nélkül. Mert valójában arról volt szó, hogy a budapesti és a kolozsvári egyetemen működő jogtudományi karokkal lassan-lassan ellehetetlenítsék a jog-

akadémiák létjogosultságát. Egyetemi szinten sokkal inkább elméleti tudósokat képeztek, míg a jogakadémiák a gyakorlati életnek adtak szakembereket...

Ami a kecskeméti Jogakadémián történt, az szolgálat volt, nemzedékről nemzedékre! Valami olyasmi, amit Széchenyi is megfogalmazott: „Azokért élünk, akiket szeretünk. Azokért, akik igaznak tartanak!”

A nemzedékről nemzedékre való kegyelmet és hűséget magam is megtapasztaltam. Csodálkozva emlékezem ma is jogász nagyapámra, Dr. Kosztin Árpádra, a római jog tudósára, aki Kolozsvárról Szegedre kényszerült jönni, hogy államtudományi és jogtudományi tanulmányait befejezze. Példaemberként állt előttem, akitől korán megtanultam: Felelősséggel tartozunk a másik ember iránt, az egyházunk iránt, a nemzetünk iránt! Ahogy Széchenyi folytatja az imént idézett sorokat: „A jövőnek élünk: a szépért, s jóért, amit tehetünk, s közben eleinkre emlékezünk!”

I. A jogakadémiákról – általában

A jogakadémiák a magyar jogi oktatás sajátos intézményei voltak. Általános megközelítésben a dualizmus időszakában létrejött olyan felsőbb tanintézetet értünk rajtuk, melyek a tudományegyetemek jog- és államtudományi karaihoz hasonlóan a jog- és államtudományok tanításával foglalkoztak, de a tudori szigorlatok elfogadásának (*promotio*) és az egyetemi magántanári képesítés megadásának (*habilitatio*) jogával nem rendelkeztek.¹ A dualizmus kori magyar jogakadémiák szervezete, oktatási és felügyeleti rendje állami intézkedés nyomán Trefort Ágoston kultuszminister 1874-es rendelete alapján alakult ki. A felsőoktatás és a jogi képzés reformját megalapozó – számos tekintetben az osztrák időszakra emlékeztető – rendelkezések² lényegében érvényben maradtak és eredeti tartalmuk szerint hatályosultak a jogakadémiák működésének 1949-ig tartó teljes időszakában. Az állami irányítású jogakadémiák szervezeti és működési rendje érvényesült az egyházi és vegyes fenntartású intézményekben, így a Kecskeméti Református Jogakadémia esetében is.

Az 1874. évi rendelet és a végrehajtására kiadott normatív miniszteri szabályzat nehezen teljesíthető feltételeket szabott a korábban működő jogi főiskolai képzőhelyek fenntartásához. A kormányzati szándék a heterogén

¹ HORVÁTH: Jogakadémiák és jogi vizsgálatok, 436.

² 1874. május 19-én 12.917. sz. VK. min. szabályrendelet (R. T. 1874. 366. p.), melyen az 1883-i új vizsgálati rendet e tanintézeteknél életbe léptető 1884. március 5-i 4914. sz. min. szab. rendelet (R. T. 1884, 661. p.), valamint az egyéves önkéntesi szolgálatot teljesítő joghallgatóknak adandó kedvezményt adó 1889: XXVI. tc. végrehajtása tárgyában 1889. augusztus 16-án kiadott 28.300. sz. miniszteri rendelet (R. T. 1889, 2003. p.) I. m., 437.

szervezetű és egymástól radikálisan eltérő színvonalú líceumok négy évi tanfolyammal ellátott teljes jog- és államtudományi karokká történő átalakítása volt. Egyértelmű kormányzati szándék volt e tanintézeti forma egységesítése, és – amint azt az alaprendelet megfogalmazta – olyan tanszervezeti alapra fektetése, „melyen nemcsak egy szakiskola feladatának, hanem a főiskola azon magasabb rendeltetésének is, miszerint a gyakorlati élet követelményein kívül egyszersmind művelője és terjesztője legyen magának a tudománynak is, lehetőleg megfelelhessenek”. A kecskeméti Jogakadémia történetének áttekintése után különösnek hat, hogy a miniszter a reform segítségével szeretne volna elérni, hogy azok

„a hazai ifjúságnak alaposabb kiképeztetésében, a két magyar egyetemmel egyenlőbb versenyre kelhessenek, s hogy végre az egyetemi tanrendszer egyik sarkpontját képező akadémiai szabadság elve e jogtanintézetekre is, a sajátlagos rendeltetésük szabta korlátok között alkalmaztassék”.³

Ez a döntés nem kérdőjelezte meg a hazai egyházak iskolafenntartási jogát, de rendkívül nehéz helyzetbe hozta a korábbi felekezeti fenntartókat és törvényhatósági donátorokat. A négyéves képzés biztosítása nem volt könnyű feladat a korábban két-hároméves képzést folytató tanodáknak, hiszen rövid időn belül megfelelő számú tanári kart és infrastruktúrát kellett biztosítaniuk. A reform ugyan formálisan nem jelentett előnyt az egyetemeknek, a jelentős részben tandíjából gazdálkodó főiskolák azonban érdemi hátrányt szenvedtek az állami támogatást élvező universitásokkal szemben. Jellemző, hogy amikor az 1889. évi XXVI. tc. elrendelte, hogy azok a joghallgatók, akik tanulmányaik előtt vagy azok alatt egyéves önkéntes katonai szolgálatot teljesítenek, hét félév után is végbizonyítványt (abszolutóriumot) kaphattak, a jogakadémiák – közöttük a kecskeméti főiskola is – a tandíjvesztésük miatt emeltek kifogást.

Az 1875. évi kultuszminiszteri rendelet hiába hangsúlyozta a jogakadémiák felvirágoztatásának szándékát és az egyetemekkel folytatott verseny feltételeinek kiegyenlítését, egyéb rendelkezések jelentős hátrányba hozták a szervezetüket nagy nehézségek árán átalakított, nagy múltú intézeteket. Ezek között a legfontosabb az 1874. évi XXXIV. tc. 5. §-ának az a rendelkezése volt, amely az ügyvédi vizsgára (egyben alkalmazásra) való bocsáttatás egyik feltételként az egyetemek jogi és államtudományi karainál lehető jogtudori szigorlatot követelte meg. Már az első évben határozott törekvés nyilvánult meg a jogakadémiák részéről a korabeli igazságügyi kormányzat által megfogalmazott, diszkriminatív szabály megváltoztatására. A Nagyváradi Királyi Jogakadémia

³ I. m., 443.

1874-ben részletesen indokolt emlékiratot készített, amelyet a kecskeméti főiskola fenntartói és tanári kara is támogatott. Ebben azt kérték a vallás- és közoktatásügyi minisztériumtól, hogy a tudori szigorlatok elfogadásának jogát a teljes jog- és államtudományi karokká kibővített jogakadémiákra is terjessze ki. A sokszínű, érdekeik szerint elkülönülő és gyakorta egymással rivalizáló jogakadémiák ebben a kérdésben egységfrontot alakítottak ki, és az 1874-ik évi szabályzat (46. §-a) értelmében évenként tartatott tanácskozási-ikon, illetve tanári kari gyűléseiken számos felterjesztésben mutattak intézkedéseknek az egyetemekkel szembeni hátrányára.⁴

II. Négyéves képzés Kecskeméten

A jogi felsőoktatás korabeli rendszerét átalakító reformrendeletek kétségtelenül jelentős minőségi változást eredményeztek. Mivel a jogakadémiákat az egyetemekhez kívánták közelíteni, az évfolyamszámot négyre emelték, és ennek megfelelően az itt letett államvizsga jogosított a doktori szigorlat letételére. Egységesítették és azonos módon strukturálták a tantárgyakat, így lehetővé tették az átlépést az egyetemre, természetesen a megfelelő különbözeti vizsgák letételével. Megszüntették az iskolatípusok szerinti végbizonyítványokat, és a jogakadémiákon is lehetőséget biztosítottak a nyílt hallgatói egyletek alapítására. Fontos változás volt, hogy a főiskolai tandíj lényegében megegyezett az egyetemi tandíjjal, és az állami jogakadémiai tanárok fizetését is igyekeztek az egyetemi szinthez közelíteni. Ugyanakkor ezek az intézmények nem szigorlatozhattak, nem adhattak doktori címet, nem volt magántanári habilitáltatási joguk. A jogászi hivatásrendekbe való belépést a jogakadémiai végzettség nem tette lehetővé, mivel az 1874. évi XXXIV. tc. szerint ügyvédi vizsgát csak jogi doktorátussal rendelkezők tehetnek, vagyis csak az egyetemi szigorlatok után lehetett megszerezni a jogászi hivatás e korban is alapvető fontosságú képesítését.⁵

A kecskeméti jogi szakiskola (ahogyan az 1874-es évkönyv nevezte: Kecskeméti Református Főtanoda) korábbi fenntartói tehát komoly válaszút elé kerültek. Mivel csak a teljes, négy évfolyamos jog- és államtudományi karok maradhattak fenn és adhattak jogi képesítést, vagy az átalakítás vagy a megszüntetés mellett kellett döntenüik. A szervezeti átalakítás és kibővítés esetén lehetőség nyílt arra, hogy a korábbi intézmény Kecskeméti Jogakadémiává alakuljon át, és a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium 1874. évi május 19-én kiadott 12 917. sz. rendelete nyomán, 1874/75. tanévtől kezdve, az állam köz-

⁴ Uo.

⁵ BÁLINTNÉ MIKES: A kecskeméti Református Jogakadémia évkönyvei, 8.

vetlen rendelkezése alatt álló jogakadémiák szabályzata szerinti teljes jog- és államtudományi karrá minősített négyéves tanfolyamú jogakadémiává alakuljon.

Kecskemét város közgyűlése határozatilag mondta ki, hogy a közérdek szempontjából szükségesnek tartja az iskola fenntartását, és felajánlotta anyagi hozzájárulását is. Az átszervezésre vonatkozó javaslatokat a Dunamelléki Református Egyházkerület, a Kecskeméti Református Egyházközség és Kecskemét város képviselőiből alakult hármas bizottság állította össze. A javaslat alapján Kecskemét város három tanszék felállítását, vagyis három tanár fizetését, a Kecskeméti Református Egyházközség az intézet fenntartását és öt tanár fizetését (egyet az egyházkerület költségére) vállalta, a befolyt tandíjak 90%-ának a terhére. A fenntartók joga volt a tanárok választása. A város tehát három tanárt választott, igaz, jóváhagyás céljából közvetlenül a vallás- és közoktatásügyi miniszterhez kellett fordulnia.⁶

Az 1874. július 17-én szerződésbe foglalt végső megállapodás lényegi tartalmában megegyezett az előterjesztett javaslattal. A jogakadémia státusát hosszútávra biztosító részletes megállapodás szerint Kecskemét három rendes tanári fizetést, egyenként évi 1200 osztrák értékű forintot biztosít az intézetnek. A neoabszolutizmus keserű tapasztalatai nyomán azonban kikötötte, hogy a támogatást csak addig biztosítja, „míg ezen intézetben a tudományok magyar nyelven taníttatnak”. A Kecskeméti Református Egyházközség gyűlekezte öt rendes tanári állás finanszírozását vállalta, a támogatást „a tanintézet eddigi jellegének fennhagyásához” és szintén az alkotmányos működés lehetőségéhez kötötte. Az egyházközség ezen túl vállalta, hogy a tanintézetet ellátja könyvtári és tanhelyiségekkel, és magára vállalta ezek fenntartását is, világítását, fűtését, jó karban tartását és szolgaszeméllyezettel való ellátását. Az egyházon belüli megállapodás szerint az öt rendes tanári állásból egyet a Dunamelléki Egyházkerület tartott fenn.

A megállapodás fontos része volt a hallgatók tandíjának megállapítása. Ennek összege évi 30 forint volt, amelyet helybeliekre, más településről valókra egyaránt, valláskülönbőség nélkül kellett megfizetni. A beszedés az igazgató kötelessége volt, aki az összeg 2%-át jutalomként megtarthatta. A maradék összeg 90%-a a fenntartó egyházat illette, 10% a (az állami jogakadémiákra vonatkozó miniszterei rendelettel azonos módon) a tanári kar jutalmazására szolgált. Minthogy egy rendes tanár fizetését a Dunamelléki Egyházkerület viselte, a Kecskeméti Református Egyházközség a négy rendes tanár illetményét a befolyt tandíj 90%-ából fedezte. A helyi közösség vállalta viszont, hogy ha ez

⁶ BÁLINTNÉ MIKES: A kecskeméti Református Jogakadémia évkönyvei, 46. CSILLÉRY Benő: Adatok jogakadémiánk történetéhez. ÉVKÖNYV 1875. 33–40. Az új tanrend. Kecskemét város és az egyház közötti megállapodás, lásd: KÁDÁR (szerk.): Forrásaink a reformációról, 172.

az összeg nem elegendő, saját forrásból kiegészíti azt. Ha a beszedett tandíj magasabb a szükséges tanári fizetésnél, a többletet az egyházköztség köteles „az összes tanári kar fizetésének kijavítására” fordítani.

Az intézmény jellege és a finanszírozás módja meghatározta a belső szervezeti rendet és a döntéshozatali hatásköröket. Eszerint a fenntartók az általuk finanszírozott tanszékekre maguk választották ki a rendes tanárokat. A személyi döntések megerősítése a „törvényhozás további intézkedéséig” az eddigi öt tanári székre nézve a fennálló gyakorlat szerint történt, tehát tisztán egyházi belátástól függött. A város által fenntartott három tanár státusának megerősítése a minisztérium hatáskörébe került. A megállapodás rögzítette, hogy a Jog- és Államtudományi Karon önkormányzati testület (*tanári szék*) alakul, amelyet az igazgató vezet, s amely ellátja a jogakadémiai szabályzatban foglalt teendőkön kívül mindazon ügyeket, melyeket az akadémiai tanács hozzá delegál.

A közös iskolaszéki kormányzás tehát megszűnt, de a gimnázium és a jogakadémia közötti szoros kapcsolat nem szakadt meg, mert például a könyvtárat csak használatilag különítették el, „tulajdoni egységét” fenntartották. Hasonlóképpen jártak el a „tápintézzettel” – a menzával, amelynek szolgáltatásaiban a joghallgatók is részesülhettek... Az operatív irányításban fontos szerepet betöltő jogakadémiai igazgatót három évenként a rendes tanárok közül szintén az akadémiai tanács választotta. A megállapodás szerint a rendes fizetés nélküli magántanárokat is ez a testület választotta. A tanács hatáskörébe tartozott a rendes tanári állásra vonatkozó pályázatok kihirdetése és a pályázók szakmai megfelelőségének megállapítása, elbírálása. A megállapodás tartalmazta, hogy a fenntartók az akadémiai tanács által képesített pályázók közül kötelesek a tanszéket betölteni. Az akadémiai tanács hatáskörébe került a könyvtár őrének három évre szóló megválasztása is.⁷

1876-ban tisztázták az akadémiai tanács és az egyházkerület közötti viszonyt. Ennek alapján az egyházkerületnek a felekezeti iskola fölött egyházi többsége és, mint fenntartónak, irányító jogköre van, de a beligazgatási ügyekre vonatkozó hatáskörének egy részét átruházta az akadémiai tanácsra, mert engedélyezte az állammal a közvetlen kapcsolat felvételét.

⁷ Az új tanrend. Kecskemét város és az egyház közötti megállapodás, lásd: KÁDÁR (szerk.): Forrásaink a reformációról, 173.; BÁLINTNÉ MIKES: A kecskeméti Református Jogakadémia évkönyvei, 46. Kormányzó testületek. ÉVKÖNYV 1875. 41. „A dunamelléki ref. egyházkerületi tanügyi bizottság”, „a helybeli jogakadémiai tanács” és „a tanári szék”. Név szerint a tanügyi bizottság két elnöke és a jogakadémiai tanács tagjai. Ld. még: ÉVKÖNYV 1876. 27. 1877. 35. „Egyházkerületi tanügyi bizottság”, „Helybeli jogakadémiai kormányzó tanács” néven. ÉVKÖNYV 1875. 33. p. „1875/6 tanévtől kezdve a jogakadémia az új szabályzatnak megfelelőleg rendeztetik be, és a fentebb közölt szervezet 8-dik pontjában megállapított akadémiai tanács által fog kormányoztatni.”

A megállapodással és annak miniszteri jóváhagyásával legitimitást kapott új kecskeméti jogi főiskola a fenti megállapodás szerint kezdte meg oktatási tevékenységét. A gyakorlatban természetesen számos új kérdés vetődött fel, amelyeket szabályozás híján a jogakadémia kormányzó testületeinek kellett egyedi döntésekkel áthidalniuk. A tanintézet fenntartóinak, testületeinek és igazgatójának napi feladatot adott a helyi megállapodás és a minisztérium által kiadott országos szabályzat összhangjának megteremtése, valamint a szabályozással nem érintett tanulmányi ügyek (például a nem kötelező tárgyak, a gyorsírás, a nyelvi tantárgyak) intézése.⁸

Az 1878-as boszniai hadjárat az intézmény vezetőit komoly feladat elé állította. A rendkívüli körülmények komoly anyagi veszteséget okoztak a kecskeméti jogakadémiának is. Már a mozgósítás első napjaiban kiderült, hogy az önkéntes katonai szolgálat beszámítása is komolyan hátráltatja a tanulmányokat. A Jogakadémia igazgatótanácsa a mozgósított jogtanárok felmentését kérte. Ezen túl, a tanári kar előterjesztésére, a védkötelezett hallgatók érdekében 1878. szeptember 15-én kérvényt intézett a vallás- és közoktatási minisztériumhoz, hogy:

„1. e tanintézet mozgósított hallgatóinak időhöz kötött vizsgálásaikra nézve, a mozgósításból eredhető mulasztásaik hátrányukra ne legyenek; 2. az itteni ösztöndíjas jogtanulók, amennyiben ösztöndíjuk természete megengedi, ösztöndíjaikat megtarthassák; 3. a mozgósítás idejére eső első félév a mozgósítottaknak beszámíttassék, s az elmulasztott tantárgyakból adandó colloquiumok elfogadandók lesznek, még akkor is, ha beiratkozásukat a gyors mozgósítás miatt szabályszerű időben nem eszközölhetvén, ez iránt később jelentkeznek.”

A felterjesztés nyomán az intézmény lehetőséget kapott a hallgatók javát szolgáló méltányos eljárásra.

III. 1878 – Új szervezeti és működési szabályok

Az 1874. május 19-i minisztériumi rendelet és a Dunamelléki Egyházkerületi Közgyűlés 1875. május 26-án tartott ülésén hozott, ezt elfogadó 53. számú elvi döntés lehetővé tette, hogy a kecskeméti jogakadémia a kormány közvetlen rendelkezése alá eső és az újjászervezett jog- és államtudományi karokkal egy színvonalra kerüljön, és működési engedélyt kapjon. A szabályzatok rög-

⁸ A három fenntartó (Kecskemét város, kecskeméti ref. egyház, dunamelléki ref. egyházkerület) által jóváhagyott új szervezeti szabályzat. A Vkm. 1874. évi 12917. sz. leirata és melléklete a jogtanodák országos szabályzata. A tanév történetének keretében beszámoló a nem kötelező tantárgyakról: gyorsírás, francia nyelv, rajzolás, ének- és zenekar. BÁLINTNÉ MIKES: A kecskeméti Református Jogakadémia évkönyvei, 46.; CSILLÉRY Benő–CSABAI Imre: Adatok főiskolánk történetéhez az 1874/5. tanévről. ÉVKÖNYV 1874. 3–14.

zítették a további oktatási tevékenység és az állami legitimáció keretfeltételeit. A gyorsan tető alá hozott helyi megállapodás szabályzata tartalmazott ugyan olyan részletes intézkedéseket, melyek a jelzett alapelvek megvalósítását célozták, de nem olyan mértékben, hogy e cél elérését a hézagosság, hiányok és fennmaradó kételyek következtében minden oldalról biztosították volna. A részletes belső szabályzat kidolgozására négy év múlva került sor. A gyakorlati tapasztalatok felszínre hozták az igazgatói jogkör szabályozási hiányosságait, a tanári kar határozathozatali rendjének ellentmondásait és az ügykezelés fogyatékososságait. A kormányzó és fenntartói testületek szerint

„e hézagok és hiányok kipótlása, e kételyek eloszlatása elutasíthatatlan szükségé tette az ide mellékelt rendtartási szabályzat javaslatba hozását, melynek kidolgozásánál a következő vezérelvek szolgáltak irányadóul. A javaslatba hozott szabályzat – mint alapra – a szervezeti szabályzatra legyen fektetve; erre nézve elvi változtatást ne tartalmazzon, sőt minden tekintetben, az abban foglalt alapelvek gyakorlati megvalósítására szolgáljon. A szervezeti szabályzat azon részletes intézkedései, melyek az intézet sajátos viszonyainak meg nem felelnek, ezekkel összhangzólag módosíttassanak, illetve szükséghez képest újabb intézkedésekkel kipótolassanak. Hogy a javaslatba hozott szabályzat egyszersmind az akadémia újjászervezését eredményező intenciónak is megfeleljen, segédforrásként vétetett a budapesti M. K. Tud. Egyetem »Tan- és leckepezés szabályzat«-a, s ezen kívül, a szervezeti szabályzat eddigi alkalmazása folytán szerzett tapasztalatok sem tévesztettek szem elől.”⁹

A részletes szabályzat kitért az oktatás és vizsgáztatás rendjére, továbbá a Jogakadémia szervezeti és működési rendjére. Az alábbiakban a tanári kar ügyrendjére, az igazgató hatáskörére és a hivatali ügykezelésre vonatkozó szabályokat említjük. A tanári kar a hatásköréhez tartozó ügyekben az igazgató által összehívandó és az elnöklete alatt tartandó ülésekben határozott. Az üléseikre a rendes tanórákon kívül a rendkívüli, segéd- és magántanárokat meg kellett hívni, akik nem csupán tanácskozási, hanem szavazati joggal is rendelkeztek. Érvényes határozat hozatalára az elnökön kívül legalább négy rendes tanár jelenlétére volt szükség. A határozatokat általános szavazattöbbséggel hozták, a szavazatok egyenlősége esetén az igazgató szavazata döntött.

Az igazgatóhoz és a karhoz intézett beadványokat, felsőbb rendeleteket, hivatalos megkereséseket és közléseket a kar jegyzője iktatókönyvbe vezette, melynek rovatai: a minden tanévvel újrakezdődő iktatói számon kívül az ügydarab tárgya beadásának, elintézésnek és közlésének napja s irattári száma. A szabályzati rendelkezésen túl a kari évkönyvek tartalmazták a legfontosabb beérkezett ügyiratok tárgyát is. A kar üléseiről minden tanévben

⁹ A Kecskeméti Református Jogakadémia rendtartási szabályzata. Kecskemét, 1878, lásd: KÁDÁR (szerk.): Forrásaink a reformációról, 188.

újrakezdődő sorszámmal jegyzőkönyvet kellett vezetni, melybe az ülés ideje, a jelenlevő tagok neve, az elintézett ügyek tárgya és a hozott határozatok szerepeltek. Fontosabb esetekben, különös tekintettel a fegyelmi ügyekre, a szavazatok arányát is rögzíteni kellett, és az indokolást is teljes terjedelemben meg kellett őrizni. A kisebbség különvéleményét, ha az írásba volt foglalva, a jegyzőkönyvhöz kellett mellékelni. A jegyzőkönyvet ugyanazon vagy a következő ülésen hitelesíteni kellett; ennek megtörténte előtt a határozatokat nem lehetett kiadni. A tanév folyamán fölvelt összes jegyzőkönyvet a tanév végén összefűzetve, irattárba kellett helyezni.

IV. Vezetői, irányítói testületek

A forrásjegyzékben megjelölt Repertórium pontos kimutatást tartalmaz az egykori joglíceum és jogakadémia irányító testületeiről, továbbá igazgatóiról és dékánjairól. Az irányító tisztségviselők tevékenysége jól követhető az akadémia évkönyveiben, hiszen beiktatási beszédekben kivétel nélkül programot hirdettek, és mandátumuk lejártakor beszámoltak tevékenységükről. Láthatóan ők készítették a Jogakadémia tevékenységéről szóló beszámolókat is. Mivel a jogakadémia igazgatói és dékánjai egyben tanárok is voltak, munkásságukról, oktatási és tudományos tevékenységükről e könyv más helyein is említést teszünk. Ezen a helyen csupán a neveket és a hivatali időszakot tüntetjük fel, megemlítve, hogy irányítói munkásságuk további archontológiai és prozopográfiai feltárást igényel.

A jogakadémiák élén 1875 után igazgató vagy dékán állt. Az állami és tanulmányi alapból fenntartott intézményekben az igazgatót a vallás- és közoktatási miniszter előterjesztésére a tanári kar tagjai közül a király nevezte ki. A miniszter az előterjesztés előtt köteles volt meghallgatni a tanári kar véleményét. A magánpártfogók alatt álló tanintézeteknél (az 1875-ben még működő két joglíceumnál) az igazgató kinevezésének jogát az illető pártfogó gyakorolta, azonban a beiktatáshoz a vallás- és közoktatásügyi miniszter megerősítésére volt szükség. A protestáns vallásfelekezetek által fenntartott jogakadémiáknál az igazgatót (majd 1924-től a dékánt) határozott időre a fenntartó testület választotta, a tanári kar meghallgatása mellett. A kari jegyzői teendőket, ha arra a tanártestület valamely tagja önként nem ajánlkozott, a legifjabb tag látta el. A külön juttatással járó könyvtárőri tisztelet a tanári testületnek az a tagja kapta, akit ezzel a kar meghallgatása mellett a vallás- és közoktatási miniszter, illetve a magánpártfogó vagy (mint Kecskemét esetében) a fenntartó testület megbízott.¹⁰

¹⁰ HORVÁTH: Jogakadémiák és jogi vizsgálatok, 443.

A kormányzó testületek megválasztására a működés kezdetén sor került. A személyi kör 1878-tól hosszú időre stabilizálódott, ezért e testületek összetételét és névsorát is itt célszerű emléteni.

V. Megújulás – a megmaradás érdekében

A Jogakadémia tevékenységét a szervezeti stabilizáció és fennmaradást lehetővé tevő helyi kompromisszum megteremtése után is számos körülmény nehezítette. Bár Kecskemét regionális pozíciója és vonattal való megközelíthetősége kedvező volt, a hallgatók száma évről évre csökkent. Az egyetemek lassan érvényesítették potenciális előnyeiket, és azt az előnyt, amelyet a tudományos fokozat megítélésében, a jogász hivatások ellátásában a kormányzattól nyertek. Ebben a helyzetben a Jogakadémia tanári karát rendkívül érzékenyen érintette, hogy a vallás- és közoktatásügyi miniszter 1880. július 21-án 921. sz. körlevelében felszólította a jogakadémiák fenntartóit: vagy szüntessék meg, vagy más jogakadémiával összevonva fejlesszék egyetemmé intézeteiket.¹¹ A felhívás nyíltan bevallott célja volt, hogy a fenntartók szüntessék meg a jogakadémiákat, egyben kilátásba helyezte azt, hogy a minisztérium közvetlen rendelkezése alatt álló tanintézetekkel ezt a maga részéről szintén megteszi. A felhívás azonban nem volt eredményes, hiszen a legtöbb fenntartó testület „lelkes hangú feliratokat és emlékiratokat intézett a ministeriumhoz, azoknak a szempontoknak a kifejtése céljából, amelyek ezeknek a tanintézeteknek a fennmaradását és felvirágozását oly szükségessé teszik”. Kormányzati nyomásra egyedül a támogató nélkül maradt nagyszombeni állami jogakadémia szűnt meg 1886-ban.

A kecskeméti református egyház – nagy építkezéseire hivatkozva – nem tudta tovább vállalni, illetve növelni a kötelezettségeit, és segítségért fordult a társfenntartókhoz. Kecskemét város közgyűlése viszont határozatot hozott, hogy a Jogakadémiát „mint a város előhaladásának egyik főtényezőjét” tovább is fenn akarja tartani, és egy negyedik tanszék tanárának a fizetését is magára vállalta. Az egyházköztség azonban továbbra is kitarzott a feloszlítás mellett, és az egyházkerülethez fordult. A végső döntéshez – az 1875-ös megállapodás szerint – mind a három fenntartó megegyező véleményére volt szükség. Kecskemét város ezúttal is ragaszkodott az intézet megtartásához.

¹¹ Uo. Az egyházak iskolafenntartói jogukra hivatkozva elutasították a javaslatot. Érveltek azzal is, hogy ez a képzés decentralizációt, tehát költségmegtakarítást jelent, másrészt az állam nem kíván jogi végzettséget sok hivatalhoz, amelyre a jogakadémiák képeznek. A vármegyékben csak három állásra volt ilyen képesítés előírva (vármegyei főjegyző, árvaszéki elnök és a pénzügyi ellenőr). PETŐ: A jogakadémiák a 20. században, 20.

A többi felekezeti és magánfenntartású jogakadémiával egyezően a nyilvánosságra hozott kormányzati szándék nagy veszteséggel járt. Kecskeméten ráadásul 1883-ban egyszerre két tanszék is megüresedett, ami kedvező alkalmat adott az intézet megszüntetését pártolók fellépésére. A Jogakadémia helyi politikai ellenzéke a függetlenségi párt köréből került ki, élükön a református gimnázium tanáraival és az egyházi tanács egyes tagjaival. Ezt a helyzetet ellensúlyozta, hogy a kormánypárt a városi törvényhatósági bizottságban volt többségben, így az iskola léte kiegyenlített pártpolitikai küzdelem tárgyává vált. A városi közgyűlés kompromisszumot keresett: a hatáskörébe tartozó tanszékre Bagi Béla függetlenségi párti, vagyis ellenpárti, de nagy családi összeköttetésekkel rendelkező fiatal ügyvédet választotta tanárrá. A református egyházi tanácsnál is sikerült elérni, hogy Kovács Pált, a *Kecskemét* című függetlenségi párti lap szerkesztőjét tanárrá válasszák, ezáltal biztosítva az intézet további működését. A kedvező döntés a létszámra is előnyösen hatott, de kis hullámvész után folytatódott a hanyatlás. Amint Kovács Pál megállapította, az ország 13 jogakadémiájának 1871-ben 1866, 1885-ban pedig csak 661 hallgatója volt, vagyis 15 év alatt majdnem egyharmadára csökkent a hallgatók létszáma. A jogi képezésre törekvők ugyanis az 1874. évi XXXIV. tc. következtében a két meglévő egyetem jogi karára iratkoztak, s tették azokat túlszűfolttá. Pedig a Jogakadémia – bizonyos szempontból – alaposabb képzést adott, mert hosszabb volt a szorgalmi idő, a tanárok jól ismerték a hallgatók évközi munkáját, és míg Pesten csak a tandíjmenteseknek, addig a jogakadémiákon minden hallgatónak félévenként kollokválnia kellett.

A nehéz helyzetben lévő Jogakadémia kísérletet tett a társintézmények összefogására. Rövidesen kiderült azonban, hogy a jogi főiskolák nincsenek azonos pozícióban, és továbbélésük lehetőségeit is eltérően ítélték meg.

A kecskeméti jogakadémia tanári kara s igazgatótanácsa nevében 1886-ban Horváth Ádám részletes összeállítást készített a jogakadémiák és az egyetemek helyzetéről és a korabeli szabályozás nyomán kialakult viszonyukról. A memorandum címzettje az egyházkerületi közgyűlés volt, melyet az érintett testületek a kormányzattal való tárgyalásra, a Jogakadémia jogi státuszának megerősítésére hívtak fel. A terjedelmes felirat utalt arra, hogy a jogakadémiák és különösen a kecskeméti főiskola hallgatóinak száma a legutóbbi átszervezés óta ijesztő mértékben csökkent. A kecskeméti Jogakadémia felhívást bocsátott ki a hazai jogakadémiák tanáraihoz, amelyben indítványozta egy jogtanári nagygyűlés tartását a teendők megbeszélése és a szükséges javaslatok kidolgozása érdekében. A közös tanácskozás ötletét csupán a három (protestáns) jogakadémia támogatta.

A korabeli jogi szakoktatási szervezetnek voltak még más olyan intézkedései is, melyek a joghallgatók előtt előnyösebbnek tüntették fel az egyetemre való menetelt. Az előterjesztés is szóvá tette, hogy a szorgalmi időszak tar-

tamában is különbség volt az egyetemek és jogakadémiák között. Az egyetemen az első félévben tovább tartottak a beiratkozások, az ottani félév ennek ellenére már karácsonykor véget ért. A jogakadémiákon ezzel szemben a hallgatóknak január közepéig kellett az intézményt látogatni. A második félév hasonlóan több terhet rótt egy jogakadémiai hallgatóra, mint egyetemi társára.

Indokolatlan különbséget tett a jogi szakoktatás szervezete egyetemek és jogakadémiák között a kollokviumok terén is. Az egyetemen a kollokválási kötelezettség csupán a tandíjmentes hallgatókra nézve áll fenn, ellenben a jogakadémiákon minden hallgatónak vizsgáznia kellett, mert különben nem kapott leckeönyvi aláírást. Az érvényes szabályok szerint előnyben volt az egyetem az évközbeni átlépések terén is, mert míg a jogakadémiáról való átlépés az egyetemre lehetséges volt, addig fordítva csak a miniszter engedélyével történhetett, kellőképpen megindokolva, „nehogy a joghallgatók az egyetemi szigor elől meneküljenek”. A memorandum hivatkozott arra, hogy a hallgatók óriási száma miatt az egyetemen nem lehet olyan tanulmányi fegyelmet biztosítani, mint a jogakadémiákon. A statisztikai adatok is igazolták, hogy hanyag „leczkelátogatás és colloquium elmulasztás miatt több felfüggesztés és aláírás megtagadás történik a jogakadémiákon”.

A felterjesztés a jogakadémiák védelme érdekében alkotmányjogi érvet is említett: eszerint a jogakadémiák, különösen a protestáns jogakadémiák

„az előbb bírt önállóságukat és függetlenségüket elveszítették, s alárendeltettek oly intézeteknek, melyek iránt teljes tisztelettel viseltetünk ugyan, de amelyeknek tanintézeteink fölébe állítása megfosztja a protestáns egyházat azon jogától, melyet százados küzdelem után magának az 1790–91. évi XXVI. tc. 6. §-ában biztosított”.

Az előterjesztés reagált a harmadik teljes egyetem vagy a jogi egyetem összes jogaival felruházott jogi fakultás létrehozatalának tervére. E terv jelentős összegbe kerülne, és nem csökkentené lényegesen a budapesti fakultás hallgatóinak számát. A jogi szakoktatás rendezését egy sokkal természetesebb úton, nevezetesen a meglevő tradicionális intézmények fejlesztése által sikeresebben lehetne megoldani.

Az egyetemes konventnek címzett felíratra 1891-ben érkezett válasz. A testület 1891/64. sz. határozata szerint „a kecskeméti jogakadémia tanári kara előterjesztésének azon részét, mely a közigazgatási tanfolyamok tervezetére vonatkozik, jelen alkalommal figyelmen kívül hagyván”, a tervbe vett bírói és ezzel kapcsolatban a már érvényben levő ügyvédi minősítésre vonatkozó részét beható tárgyalás alá vette és kimondta, hogy „bár az ügyvédi és bírói minősítés egyenlősítését maga részéről is helyesnek és kívánatosnak vallja”. A jogtudori vizsgának a bírói és ügyvédi minősítésre való kiterjesztését nem tartja indokoltnak és úgy véli, hogy a tudori cím méltósága, „s ez által a valódi

jogtudori színvonal csak emelkednék, ha a tudori rang tisztán egyetemi tudós kitüntetésnek maradna”. A határozat szerint a tudori rang előírása a jogakadémiák elnéptelenedését és hanyatlását vonná maga után.

Az akadémia aktív, a következő évben igazgatóvá választott tanára, Kovács Pál is radikális oktatási reformjavaslattal állt elő. Célja az átalakított jogakadémiák szakoktatási és társadalmi jelentőségének erősítése és az egyetemek javát szolgáló szabályozási kiváltságok megszüntetése. Javaslata kiváló elemzése a korabeli jogi szakoktatási rendszer hiányosságainak. Mindenekelőtt teljes paritást követelt az egyetem és jogakadémiák között. Ennek érdekében szükségesnek tartotta, hogy az egyetemeken is érvényesítsék a leckelátogatási és kollokválási kötelezettségeket. Ezen túl javasolta, hogy mind a négy tanéven egységes kényszervizsgák legyenek a főiskolákon és az egyetemeken. Javasolta továbbá, hogy az ügyvédjelöltségre és joggyakorlatra a jog- és államtudományi államvizsgák letétele képesítsen. Ez azt jelentette, a jelöltnek a praktikus tárgyakat (váltójog, kereskedelmi jog, perrendtartás, csődjog, telekkönyvi rendtartás, büntetőjog, osztrák jog, pénzügyi jog, közigazgatási jog) kellene megismernie. Nem tartotta helyesnek a doktorátus ügyvéddé minősítő szerepét, az ügyvédi vizsgarendszert függetleníteni kellene az egyetemektől. Szükségesnek tartotta az ügyvédség magasabb képzettségének megteremtésére, az ügyvédi joggyakorlatnak négy évre való kiterjesztését akként, hogy abból két év ügyvédnél, egy év bíróságnál vagy ügyészségnél, egy év közigazgatási hatóságnál lenne töltendő. Kovács Pál, az új igazgató székfoglaló beszédében ígéretet tett arra is, hogy javasolja a jogakadémiák szakiskolává fejlesztését, és törekszik a tanárok helyzetének javítására, mindenekelőtt a fizetésük emelésére. Szerinte a jogakadémiák tanulmányi rendjét át kellene alakítani.

VI. Az új szervezeti szabályzatról

A Jogakadémia igazgatótanácsát 1893-ban újraválasztották. A testület tagja lett a Dunamelléki Egyházkerület részéről Adám Kálmán, a Kecskeméti Ref. Egyházmegye esperese és Antos János, a Dunamelléki Egyházkerület világi tanácsbírája, a Kecskeméti Református Egyházközség részéről Gáli Ferenc törvényszéki elnök, Győrffy Balázs főgondnok, dr. Horváth Mihály orvos, Mészáros János lelkész, Muraközy József birtokos, Szappanos István birtokos, egyháztanácsosok. Kecskemét városát id. Bagi László árvaszéki elnök, dr. Horváth Adám országgyűlési képviselő, Horváth Döme nyug. kir. táblai tanácselnök, Lestár Péter polgármester, Nagy Lajos ügyvéd, Dr. Szeless József takarékpénztári vezérigazgató, Tóth István nyug. városi tanácsos, Zombory László tiszti főügyész, törvényhatósági bizottsági tagok képviselték. A jog-

akadémiai tanári kar részéről: Dr. Kovács Pál igazgató, Dr. Bagi Béla, Csilléry Benő, Dr. Szigethy Lehel, majd ennek lemondása után dr. Helle Károly tanárok lettek a kormányzó testület tagjai. A tanács újjáalakuló gyűlésében elnökül dr. Szeless Józsefet, jegyzőül dr. Helle Károlyt választotta meg.¹² A testület személyi összetétele három év múlva sem változott lényegesen.

A helyi református egyházközségben való képviselet érdekében a Jogakadémia 1896-ban kérte, hogy a tanári kar két választott képviselője kapjon helyet a kecskeméti egyháztanácsban. Utaltak arra, hogy a kecskeméti jogakadémia szervezetére vonatkozó és az egyháztanács 1875. május 23-ki 108. számú végzésével elfogadott megállapodás 3. pontja szerint: „A kecskeméti reform, egyházugyekezet a tanintézetet ellátja könyvtári- és tanhelyiségekkel, magára vállalja ezeknek tisztogattatását, világítását, fűtését, jó karban tartását és szolgazsemélyzettel ellátását.” Ha a presbitériumban nem lesz jogakadémiai képviselet, ez a megállapodás nehezen tartható be. A szervezeti konszolidáció egyik biztosítéka a Jogakadémia új szabályzatának összeállítása volt. Ezen a helyen a szervezeti és a kormányzati normákat tekintjük át. Ennek során kitérünk az 1875-ös fenntartói megállapodás alapszövegére és az időközi módosítások lényegi elemeire. A jogakadémiák létesítése óta eltelt bő két évtized nem hozott lényegi változást a kecskeméti főiskola szervezetében és kormányzati rendszerében. Kétségtelen viszont, hogy fenntartói – minden nehézség ellenére – biztosították működését, és anyagi lehetőséget biztosítottak a további tevékenységéhez.

Az új statútum szervezeti szabályzatra vonatkozó első része utalt a még hatályban lévő és oly sok nehézséget okozó 1874. évi 12917. számú vallás- és közoktatásügyi miniszteri rendeletre, és megerősítette a kecskeméti Református Egyháztanács 1875. május 23-i 99. számú, a Dunamelléki Egyházkerületi Közgyűlés 1875. május 26-i 53. számú és Kecskemét város törvényhatósági bizottsági közgyűlése 1875. május 18-i 253. számú fenntartói döntéseit. Újra deklarálta a Jogakadémia református jellegét.

A szabályzat az új helyzetnek megfelelően a fizetés mértékének megjelölésével rögzítette, hogy a Kecskeméti Református Egyházközség két rendes, a Dunamelléki Egyházkerület egy rendes tanszéket tart fenn. A szabályzat rögzítette a nyugdíjazásra vonatkozó korábbi megállapodást. A tandíjak felosztására vonatkozó 1875-évi megállapodás változatlanul szerepelt a szervezeti szabályzatban.

A fenntartó testületeket illető jogokat a Kecskeméti Református Egyházközség saját egyháztanácsa, a Dunamelléki Református Egyházkerület, az

¹² ÉVKÖNYV 1894. 91.; BÁLINTNÉ MIKES: A kecskeméti Református Jogakadémia évkönyvei, 51. KOVÁCS PÁL: Jogakadémiai tanács. Vizsgáló bizottságok, Miniszteri intézmények. ÉVKÖNYV 1893. 91–92. Az igazgatótanács újjáalakítása, névsor, fenntartók szerint, foglalkozással.

Egyházkerületi Közgyűlés, Kecskemét város törvényhatósága a törvényhatósági bizottsági közgyűlés útján gyakorolta. Ezek a testületek választották a Jogakadémia tanárait. A jelölési jog a jogakadémiai igazgatótanácsot illette, a választó fórumok általános szavazattöbbséggel élethossziglan maguk választották az általuk fenntartott tanszékekre a rendes és a rendkívüli tanárokat. A választást a Kecskeméti Református Egyházközség által fenntartott tanszékekre nézve a Dunamelléki Egyházkerület, a városi törvényhatóság tanszékei esetében a vallás- és közoktatásügyi miniszter erősítette meg. A rendkívüli tanárok véglegesítése, az egyetemi magántanári képesítés bemutatása és a jogakadémiai igazgatótanács előterjesztése alapján a város által választott tanárok esetében a városi törvényhatósági bizottsági közgyűlés, a többiekre nézve az egyházkerület által történt. A városi tanszékekre a rendes és rendkívüli tanárokat valláskülönbség nélkül választották; a kecskeméti egyház és az egyházkerület tanszékeit azonban csak protestáns vallásúak tölthették be.

Fontos rendelkezés volt, hogy a Jogakadémiára vonatkozó szabályok alkotásának joga – az Egyetemes Konvent jogkörének épségben tartásával – a Dunamelléki Egyházkerületet illette; e szabályok azonban sem az országos, sem az egyházi (zsinati) törvényekkel, sem a kormánynak az összes jogakadémiákra kötelező erejű rendeleteivel, sem a fenntartó testületek közötti szerződéssel nem ellenkezhetek.

A megállapodás kormányzati szabályokat tartalmazó része alapvetően az 1875-ös egyezmény szövegét követte, de annál részletezőbb és a hatásköröket tekintve kidolgozottabb volt az alapmegállapodásnál. Elvi alapon rögzítették, hogy a Kecskeméti Református Jogakadémia a zsinati törvények által a Konvent részére megállapított felügyeleti hatáskör tiszteletben tartása mellett részben a Dunamelléki Egyházkerület, részben a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium felügyelete és kormányzata alatt áll. A Dunamelléki Egyházkerületet mint egyházi főhatóságot illette meg az államkormányval való közvetlen érintkezés kizárólagos joga; ennek megfelelően a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium a jogakadémia feletti felügyeleti és kormányzati jogát nem közvetlenül, hanem a Dunamelléki Egyházkerület útján gyakorolta.

Az igazgató az összes colloquiumi és vizsgálati díjakról tanévenként elkülönített nyilvántartó könyvet vezetett, és köteles volt a vizsgadíjaknak, valamint az egyház pénztárnokától átvett tandíjnak a tanári kart illető részét a karnak, a colloquiumi díjakat pedig a jogakadémiai könyvtárőrnek nyugta és ellennyugta mellett átszolgáltatni, s ugyane díjakról a tanári kar elé minden tanév végén elkülönítve szerkesztendő zárszámadást beterjeszteni.

A jogakadémiák sorsát tehát ebben az időszakban is jelentősen befolyásolta a fenntartó álláspontja. Kecskemét a fentiek szerint szerencsés helyzetben volt, mert a város a kötelezően alkalmazandó nyolc tanár közül öt fizetését biztosította. Hozzájárult a szervezeti stabilitáshoz az a körülmény is, hogy

a többi tanár részére is biztosította legalább a gimnáziumi tanárok fizetési szintjét, a pótlékokkal. Ezzel stabilizálódott valamelyest a tanári kar. 1904-ben a korábbi helyzetet megerősítették az 1904-es intézeti szabályzattal, miszerint Kecskemét városa 5, a helyi egyházközösség 2, a Dunamelléki Egyházkerület 1 tanszéket tartott fenn. Ennek megfelelően alakult a felügyeleti hatóságon belüli belső erőviszonyok. Az intézet életét irányító igazgató tanácsban az egyházi hierarchia csak a fenntartás arányában részesedik, a püspök lényegében csak az állam és az egyház közötti kapcsolatot tartja fenn. Az intézmény napi életét, a tényleges operatív munkát az ún. igazgatótanács irányította, élén az igazgatóval.¹³

A felügyeleti hatóságok voltak: az Egyházkerületi Közgyűlés, a dunamelléki református püspök, a jogakadémiai tanács, a jogakadémiai tanári kar és az igazgató. A szabályzat szerint az Egyházkerületi Közgyűlés alkotja a szabályokat, tanárt választ az általa fenntartott tanszékre, megerősíti a többi tanár megválasztását, megtárgyalja az évi jelentést, két tagot választ háromévenként az igazgató tanácsba. A püspök lényegében az állam és az intézet közötti kapcsolatot tartja fenn. Az intézet életét az igazgatótanács irányítja.

A hallgatók ügyeiben általában a tanári kar döntött, az igazgató az adminisztrációs munkákért felelt. Az iskola elvégzése elsősorban köztisztviselői munkakörökre jogosította hallgatóit. Az 1883: I. tc. alapján bizonyos ágazatokban államtudományi, másutt jogtudományi államvizsgát követeltek, néhol az ügyvédi vizsga is kötelező volt, de ezt az alkalmazást követően is meg lehetett szerezni.¹⁴

1913-ban a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium 38025. sz. rendelete ismét hátrányos helyzetbe hozta a jogakadémiai tanárokat, mert az új rendelkezés szerint csak a saját szaktárgyból szerzett magántanári képesítés jogosított a rendes tanári kinevezésre. Végveszéllyel fenyegetett az a terv, hogy – két, új állami egyetem létesítését követően – a katolikus pozsonyi jogakadémiát Szegedre helyezik, míg a debreceni református intézet ugyanakkor megszűnne. Ezáltal ugyanis, a felekezeti egyensúly felbomlásán túl, a szegedi katolikus főiskola elsorvasztaná a kecskeméti iskolát – írták tiltakozó memorandumukban.

1913-ban az ügyészi és bírói szakvizsga feltételül az ekkor csak az egyetemen megszerezhető jog- és államtudományi doktorátust írták elő. A törvény az 1913. évi LIII. tc. volt. Régebben, a jogakadémiákon is letehető államvizsgák minden jogi állásra képesítettek, most alig maradt olyan közigazgatási-hivatali állás, amelyre az államvizsgák képesítettek. A világháború mentette meg a jogakadémiákat. 1913-ban újra szabályozták a tanmenetet, és megváltoztat-

¹³ PETŐ: A jogakadémiák a 20. században, 29.

¹⁴ BÁLINTNÉ MIKES: A kecskeméti Református Jogakadémia évkönyvei, 8.

ták a tárgyak oktatásának sorrendjét is. Az egyetemeken több Speciális Collegiumot kellett hallgatni, ezért gyakran az egyetemek különbözőzeti vizsgát írtak elő, a jogakadémiáról oda doktorálni jelentkezők terhére.¹⁵

VII. Az első világháború és az azt követő időszak

A világháború felborította a szokásos akadémiai életet. Az igazgatótanács 1914. augusztus 27-én tartott ülésén – a vallás- és közoktatásügyi miniszternek a háborús viszonyokra való tekintettel kibocsátott, 116670/1914. IV. sz. rendelete alapján – hozott határozata értelmében, az 1914–15. tanévi beíratások szeptember 30-ig tartottak. Az előadások október 5-én kezdődtek, a tanév ünnepélyes megnyitása pedig elmaradt. A főiskola épületében az év folyamán több tanintézet kapott helyet. A helybeli iskolák nagy részének helyiségeit ugyanis tartalékkórházakká alakították át; egyes iskolákat nem tanintézet céljaira szánt épületekben helyezték el, mások egy épületben váltakozva, délelőtt-délután tartottak előadásokat. Voltak azonban olyanok is, akik egészen hajlék nélkül maradtak.

„Ekkor egyházunk, a szintén hajlék nélkül maradt középiskolák számára, ajánlotta új kollégiumi épületét. Így az állami fő reáliskola, a kegyes tanítórénd főgimnáziumának öt osztálya, a városi felsőkereskedelmi iskola, az állami polgári és elemi leányiskola intézetünk épületébe költöztek, minek következtében jogakadémiánk részére a második emeleten két tanterem és a joghallgatók egyesületének két terme jelöltettek ki, előadói helyiségekül. A polgári leányiskola tanári váróterméül a jogakadémia kézikönyvtári helyisége engedtetett át, a kegyesrendi tanárok részére pedig a jogakadémia tanári terme ajánlatot fel közös használatra.”¹⁶

Az első félévben hadba vonult 15, a második félévben 16 beiratkozott hallgató. Azon kívül az igazgató szeptember 14-i kelettel a hadseregbe önkéntes

¹⁵ BÁLINTNÉ MIKES: A kecskeméti Református Jogakadémia évkönyvei, 10.57.; PETŐ: A jogakadémiák a 20. században, 37.; JOÓ Gyula: Miniszteri rendeletek és intézvények. ÉVKÖNYV 1913. 50–53. A tanulmányi és vizsgaszabályzat módosítása, a fizetendő díjak felemelése. Magántanársághoz is egy. m. tanári képesítés kell /128172/1913. sz./; a statisztikát a közgazdaságtani, a pénzügyi jogot a közigazgatási jogi tanszékhez kell kapcsolni (140683/1913. sz.); jogi karra nők egyáltalán nem iratkozhatnak be (54379/1914. sz.).

¹⁶ BÁLINTNÉ MIKES: A kecskeméti Református Jogakadémia évkönyvei, 57. JOÓ Gyula: Adatok jogakadémiánk történetéhez. ÉVKÖNYV 1914. 41–46. A tanév tartamának módosítása. A hadikórházak miatt más középiskolák kaptak helyet az intézet épületében, a jogakadémiának a 2. emelet négy helyiségét hagyták meg. Megemlékezés Pap Tibor, Jászi Viktor haláláról. Ünnepek, létszámcsökkenés, katonai behívások.

belépésre buzdító felhívást intézett a joghallgató ifúsághoz. Ennek következtében többen önként jelentkeztek, még mielőtt beiratkoztak volna: sőt, mint-hogy a felhívás a helyi lapokban is közzététetett, hatan jelentkeztek olyanok is, akik az intézetnek növendékei nem voltak.¹⁷

A korabeli – szervezetet érintő – események közé tartozik, hogy a tanári kar felterjesztést készített a szokásos tanrend módosításáról a háborús viszonyokra, a tanárok és hallgatók kényszerű távollétére hivatkozva. Az egyetemes tanügyi bizottság támogatta a rendkívüli megoldásokat. Kecskemét város a rendkívüli helyzetre tekintettel megemelte hozzájárulását, ezáltal a fenntartásnak kb. 40%-át fedezte.¹⁸ A Jogakadémia a háború alatti rendkívüli helyzetben köteles volt a békés működés rendjétől eltérő rendszer bevezetésére. Erről részletes rendeletek születtek, és az évkönyvek beszámolnak ezek végrehajtásáról és a háborús tanév egyéb eseményeiről (spanyoljárvány, szén-szünet, katonai megszállás, státusbeli változások: pl. Buday Dezső „kommunistává, s a helyi direktóriumnak szellemi vezetőjévé lett”, ezért a Tanácsköztársaság bukása utáni első kari ülés megbélyegezte). Ekkor jelent meg a Vkm. rendelete (206626/1918. sz.), amely megnyitotta a nők előtt a jogi pályát.¹⁹

Még ebben a rendkívüli helyzetben sem szűnt meg a jogakadémiák harca a kormányzatok átalakító szándékával szemben. Terjedelmes „békebeli” felterjesztés készült a Vkm-hez, a Jogakadémia háttérbe szorítása miatt... Az első világháború idején sem jutottak előre a jogi oktatás reformjának a kérdésében, de már 1920–21-ben a kultuszminisztérium kijelentette, hogy a megüresedő tanszékek új tanárait nem részesíti államsegélyben, hanem ezeket az állásokat továbbra is üresedésben lévőnek tekinti, mert Magyarország jogszakember-szükségletét a négy tudományegyetem teljesen fedezi, és a jogakadémiákat meg akarja szüntetni. A Tiszáninnen Református Egyházkerület – történeti érdemei alapján – Sárospatakot jelölte ki az egyetlen megmaradó református főiskola székhelyéül. A kecskeméti jogakadémia a Minisztériummal, az Egyházkerülettel és a Református Egyháztanáccsal létrehozott külön bizottságban, valamint az igazgatótanácsban is úgy döntött, hogy a koncentráció elvével egyetért, de székhelynek Kecskemétet javasolta, mert az itteni intézetnek is vannak történelmi hagyományai, a színmagyar város pedig jóval nagyobb, mint Sárospatak. A kecskeméti református egyház felajánlotta

¹⁷ Függelék. Az 1914–15-ik tanév történetére vonatkozó fontosabb, különösen a háborús eseményekkel kapcsolatos ügyiratok. ÉVKÖNYV 1914. 55–100. Rendeletek, a ref. egyháztanács 284. sz. határozata az iskolaépület átengedéséről.

¹⁸ BÁLINTNÉ MIKES: A kecskeméti Református Jogakadémia évkönyvei, 57. JOÓ Gyula: Adatok jogakadémiánk történetéhez. ÉVKÖNYV 1916. 27–34. Iskolák elhelyezése, hallgatók létszáma, a jogi oktatás ügye.

¹⁹ BÁLINTNÉ MIKES: A kecskeméti Református Jogakadémia évkönyvei, 58. JOÓ Gyula: Adatok jogakadémiánk történetéhez. ÉVKÖNYV 1918–1919. 14–15.

az intézet céljaira korszerű, új (!) épületét, és feltehetően Kecskemét város is fenntartotta korábbi anyagi támogatását. Ennek érdekében az igazgatótanács Kováts Andor és Györffy Balázs elnök aláírásával memorandumot terjesztett a th. bizottság elé, melyre válaszként – 1921. szeptemberében, 304. sz. alatt – a város úgy határozott, hogy továbbra is vállalja a korábbi feltételek nélkül az öt tanerő fizetését, a dologi kiadásokra segélyt (30 000 K) szavazott meg, és az internátus céljaira 3 kat. hold területet ajánlott fel. A Református Iskolaügyi Bizottság is Kecskemétet javasolta a Zsinatnak. A zsinati határozat a döntés jogát a Konventre ruházta, és mindhárom versengő intézetet (Sárospatakot, Kecskemétet és a Hódmezővásárhelyre menekült máramarosszigeti jogakadémiát) rendelkezésre álló feltételeik részletes kimutatására szólította fel. A következő évben a minisztérium szinte azonnali hatállyal beszüntette valamennyi jogakadémiai tanár államsegélyét. Az iskolát azonnal be kellett volna zárni, de Kecskemét város megint megmentette a helyzetet: egy évre biztosította a tanári fizetéseket, és helyettesítési díjak felajánlásával lehetővé tette a tanterv szerinti oktatást.²⁰

VIII. Oktatás 1924–1944 között

1908-tól 1922-ig a felekezeti jogakadémiák tanári fizetést kiegészítő államsegélyben részesültek. Ez az államsegély bár nagy lendületet adott a nem állami jogakadémiák fejlődésének, végeredményben mégis megpecsételte a sorsát néhány felekezeti jogakadémiának. A világháború előtt, ha nagy erőfeszítés árán is, talán még sikerült volna a fenntartóknak iskoláik fenntartásához és fejlesztéséhez új erőforrásokról gondoskodni, a világháború után azonban már lehetetlenné vált ilyen új források előteremtése. Éppen ezért az államsegélyek megvonása létalapjukban támadta meg ezeket a jogi főiskolákat, így különösen a sárospataki és a Hódmezővásárhelyre menekült máramarosszigeti jogakadémiákat. Az államsegély megvonása a kecskeméti jogakadémiát, illetve annak fenntartóit is új helyzet elé állította. Minthogy azonban az Egyetemes Konvent egyetlen református jogakadémia fennállását fontos tanügyi és egyházi érdeknek nyilvánította, s minthogy a három jogakadémia közül legéletképesebbnek a kecskeméti bizonyult, 1924. május 20/21. napjain tartott ülésében egyetemes országos jogakadémiának a kecskeméti ismerte el, és így a kecskeméti jogakadémia az 1924/25. évet már mint ilyen nyitotta meg,

²⁰ A rendkívüli helyzetről: BÁLINTNÉ MIKES: A kecskeméti Református Jogakadémia évkönyvei, 10–11.58. Kormányzó testületek. ÉVKÖNYV 1918–1919. 1–2, 18. 1918-ban vö. 114; 1919-ben csak a változások (Buday Dezső helyett Kováts Andor megbízatása). Joó Gyula: Adatok jogakadémiánk történetéhez. ÉVKÖNYV 1918–1919. 26–28. Igazolási eljárás, a vizsgabizottságok kiegészítése. Beszéd a „nemzeti hadsereg” bevonulásakor (1920. febr. 7.), a Horthy Miklós tiszteletére rendezett ünnepségen.

országos ünnepségek keretei között. A kecskeméti jogakadémia megmentését és országos egyetemes jogi iskolává való átszervezését nagy részben Kecskemét város anyagi hozzájárulása tette lehetővé, amennyiben a város közönsége továbbra is vállalta az eddig fenntartott öt tanszék költségeinek viselését, a VII. fizetési osztály II. fokozatának mérvéig; eddigi választási jogáról lemondott, internátus céljaira pedig felajánlott három hold földet; a kecskeméti Ref. Egyház az intézet céljaira átengedte az Ókollégiumot. Ez alapon jött létre e két utóbbinak az Református Egyetemes Egyházzal az 1875. évi alapszerződést módosító egyezsége. Kecskemét város közönsége tehát 55 év óta három, 51 év óta négy, 39 év óta öt tanszék költségeit hordozza. Mintha csak a régi, közel háromszáz éves múlt eseményei ismétlődtek volna meg, amidőn egy XVII. századbeli városi jegyzőkönyv tanúsága szerint a „schola mestöröket” az „ecclesia akarattýából” a városi magisztrátus szerződteti és fizeti.²¹

1924. május 21-én tehát döntött a Református Egyetemes Konvent (93. sz. határozat). E döntést megelőzően több bizottság felülvizsgálta a református egyház által felajánlott Ókollégium épületét, az anyagi feltételeket, és mindkettőt megfelelőnek találta. A határozat megszüntette a máramarosszigeti jogakadémia hódmezővásárhelyi működését, a sárospataki pedig már 1923. október 3-án bejelentette a szüneteltetését. Elhatározta, hogy a kecskeméti intézetet – a várossal kötött szerződés alapján – mint Egyetemes Református Jogakadémiát fogja működtetni, és megállapította ideiglenes szervezeti szabályait is. Az intézet az Egyetemes Konvent közvetlen felügyelete alatt állt, a korábbi igazgatótanács helyett ideiglenes kormányzó bizottságot hoztak létre, melyben az Egyetemes Konvent elnökei és jogi szakoktatási előadója mellett a Dunamelléki Egyházkerület, továbbá a tanári kar 2 tagja kapott helyet. A bizottság maga választotta elnökét, annak helyettesét és a Jogakadémia tanárait, de kinevezésüket a Konventnek kellett megerősíteni. A kormányzó bizottságot megbízták az új szabályzat tervezet kidolgozásával is. Az alakuló ülés tanárrá választotta a hódmezővásárhelyi jogakadémia volt igazgatóját, jóváhagyta a tanszékek és tantárgyak csoportosítását, átvette a tanárokat, egy év tartamára megerősítette a magántanárokat. Elhatározta, hogy egy-egy évfolyamra 100 hallgatót lehet felvenni. Igazgatóvá Joó Gyulát, helyettes igazgatóvá Dezső Gyulát választotta meg. 1925. szeptember 1-től tértek rá – a jogkör lényegi megváltoztatása nélkül – a dékán és prodékán választásra. A dékánt évről évre a tanári kar választotta. Tulajdonképpen az új szervezeti szabályzat mindössze ennyit változtatott az ideiglenes szabályzaton.²²

²¹ Joó Gyula: A jogakadémia centenáris ünnepsége. ÉVKÖNYV 1932. 14–15.; BÁLINTNÉ MIKES: A kecskeméti Református Jogakadémia évkönyvei, 60. Joó Gyula: A kecskeméti jogakadémiának egyetemes /országos/ református jogakadémiává nyilvánítása. ÉVKÖNYV 1923. 3–10. A Református Egyetemes Konventnek 1924. május 12-i 93. sz. határozata az Egyetemes Református Jogakadémia felállításáról és ideiglenes szervezeti, felügyeleti szabályai.

²² BÁLINTNÉ MIKES: A kecskeméti Református Jogakadémia évkönyvei, 11–13.

A jogakadémiák két világháború közötti történetével levéltári forrásbázison foglalkozó Halmi István szerint a három felekezeti jogiskola működését a két háború között a hiányos anyagi feltételeken túl rendkívül negatívan befolyásolta az egyházak és a kultuskormányzat közötti állandó kötélhúzás. A közoktatásügyi miniszter például évente határozta meg – s olykor különbözőképpen – a felvehető hallgatók létszámát. Igen nagy problémát jelentett az intézménynek, hogy a jogakadémiai tanárookra ugyancsak vonatkozó fizetéskiegészítési államsegélyt megvonták, valamint az 1927/1928. tanévtől az akadémiai államvizsgálati bizottságok működését is felfüggesztették. Ez azt jelentette, hogy a kormányzat a köztisztviselői pályához szükséges kvalifikáció megszerzését a tudományegyetemek kizárólagos jogává tette. Ennek természetesen visszaesést kellett volna eredményeznie a jogi főiskolák iránti keresletet illetően. Az 1926/27. tanévben például a jogakadémiai hallgatók csupán 22%-át tették ki az egyetemekre, főiskolákra beiratkozott összes hallgatónak. Ezekben az intézményekben azonban csak relatív elnéptelenedés volt tapasztalható. Az egri joglíceumban 1935 és 1944 között – de voltaképpen a két háború közötti időszakban mindvégig – abszolút számokban, rendkívüli módon megnő a joghallgatók száma; ebben a periódusban kezdte meg tanulmányait az 1861 és 1944 között beiratkozott összes (!) hallgató egyharmada. A korabeli adatokból egyértelműen kitűnik, hogy a kecskeméti intézmény életében ez az időszak – ami a hallgatók abszolút számát illeti – a legtermékenyebb.²³

A minisztérium azonban továbbra is vissza akarta szorítani a jogakadémiák tevékenységét. 1926-ban az első évfolyamra csak 40 hallgató felvételét engedélyezte (VKM 55105/1926. IV. ü.o. sz. leirata.). 1927-ben pedig megszüntette a jogakadémiai államvizsga-bizottság tevékenységét (A VKM 47061/1927. IV. ü.o. sz. rendelkezése.)²⁴

A harmincas években ismét felvetődött a jogi oktatás reformjával kapcsolatban a jogakadémiák megszüntetésének a kérdése is. Az Országos Felsőoktatási Kongresszuson tárgyalták a kérdést, de Molnár Kálmán és Kiss Albert egyetemi tanárok felszólaltak a jogakadémiák védelmében.²⁵

²³ HALMAI: A Kecskeméti Református Jogakadémia, 127.

²⁴ REPERTÓRIUM 171.35–36.61.; Joó Gyula: Az intézet működése. ÉVKÖNYV 1927. 34–46. Vö. 155. Kormányzóbizottsági határozat, – Joó Gyula előterjesztése alapján – az államvizsga-bizottságok megszüntetése (VKM. rendelkezés) ellen. Az egyházkerületi közgyűlés (48. sz.) és az egyetemes konvent ugyanilyen értelmű határozata /160/1928. sz./.. A tanügyi bizottság zsinati előterjesztése a jogakadémia létének megerősítéséről. A zsinat határozata: csak akkor szüntethető meg, ha a többi felekezet is megszünteti a jogakadémiákat. Az egyházkerület határozata a jogakadémia közgyűlési képviselőjének megbízásáról.

²⁵ BÁLINTNÉ MIKES: A kecskeméti Református Jogakadémia évkönyvei, 191. Joó Gyula: Az intézet működése. ÉVKÖNYV 1940. 13–25. Ismerteti a Horthy Miklós Tudományegyetem felállítását elrendelő törvényt, mely megszüntette a jogakadémiák 3–4. évfolyamát. A 24724/1940

A jogakadémiákat 1940-ben gyakorlatilag jogi előkészítő tanfolyammá kívánták sorvasztani, ugyanis rendelkezés született a 3. és 4. évfolyam megszüntetéséről. Ez az elképzelés összefüggött az 1940. évi XXVIII. tc-kel, amely a kolozsvári egyetem visszaköltözéséről és a szegedi Horthy Miklós Tudományegyetem felállításáról intézkedett, és úgy határozott, hogy a szegedi egyetemen jogi kart is állít fel, de ideiglenesen szünetelteti. Ugyanakkor kimondta (3. §. /3/ bekezdés), hogy a jogakadémiákon csak két évfolyam működhet, ennek és az első két alapvizsgának a rendszere megegyezik az állami jogtudományi karokéval, de ezt követően a tanulmányokat valamelyik egyetemi jogi karon kell folytatni.²⁶ E rendelkezést azonban nem hajtották végre, és a második világháború alatt évről évre meghosszabbították a négy évfolyamos képzésre szóló engedélyt.

IX. A II. világháború alatt

Az 1941/42. tanévtől törvény kívánt rendelkezni a tekintetben, hogy a jogakadémiák csupán két évfolyammal legyenek működtethetők, s a stúdiumok egyezzenek meg az egyetemek első és második évfolyamának tanulmányi rendjével. Ezt azonban nem sikerült keresztülvinni a gyakorlatban. Az iskolák államosításáról szóló törvény a jogakadémiákat, már csak mint anakronisztikus intézményeket említette. Az 1949. évi 4105. sz. Korm. rendelet végül az egri, a kecskeméti és a miskolci – immár állami – jogakadémia megszüntetését augusztus 30-i hatállyal mondta ki.

Az intézmény második világháború utáni újraindulásáról újabban feltárt hiteles forrás Révész László alább idézett hivatali jelentése:

„A Kecskeméti Egyetemes Református Jogakadémia az 1944/1945 tanévének első félévét 1944 szeptemberében szabályszerűen megkezdte. Az előadások menetében azonban csakhamar súlyos akadályok merültek fel. 1944. október 10-én már orosz támadás érte Kecskemétet, minek következtében sokan elmenekültek a városból. A jogakadémiai előadások már alig voltak megtarthatók. 1944. október 25-én aztán sor került a város hivatalosan elrendelt kiürítésére. A kiürítési rendelet szerint a városból mindenkinek el kellett távoznia, s erre a nemzetőrség fegyverrel is kényszeríthette a vonakodókat. Ennek követke-

sz. VKM. rendelet azonban ideiglenesen visszaállította. Joó Gyula: Emlékirat a kecskeméti főiskola érdekében. Évkönyv 1940. 25–33. Az egyetemes konvent elnöksége nevében a VKM-hez írt feljegyzésben a jogi előkészítő tanfolyammá degradált főiskoláért – kárpótlásként – közigazgatási kart vagy főiskolát kér Kecskemétnek. Számítása szerint a város 1874. óta 1 350 000 Pengővel járult hozzá az intézet fenntartásához.

²⁶ BÁLINTNÉ MIKES: A kecskeméti Református Jogakadémia évkönyvei, 12.; Vö: STIPTA: A magyar jogtörténet-tudomány kétszáz éve, 151–153.

tében a város teljesen kiürült, eltávoztak a jogakadémia tanárai és hallgatói is. Ezzel a jogakadémiai előadások teljesen megszűntek. Kecskemétre az orosz hadsereg 1944. október 31-én vonult be. Eleinte nem volt semmi polgári élet, de az elmenekült lakosság egy részre már november havában kezdett visszatérni, s november végén egyes iskolákban már megkezdtek a tanítást, bár úgy a tanárok és tanítók, mint a tanulók létszáma, még csekély volt. 1944. december elején megtörténtek az első lépések arra is, hogy a jogakadémián is megkezdődhessenek az előadások.”

A nehézségek áthidalása nem volt könnyű feladat. A tanári kar ideiglenesen megalakult, s a jelentkező hallgatók számára 1944. december 15-én megkezdte az előadásokat. A dékáni tisztelet a tanári kar Dr. Révész Lászlóra bízta.

A jogakadémiáknak azonban az 1948/1949-es tanévben egyre több nehézsége lett, főleg politikai vonalon, és számunkra nem volt különösen nagy meglepetés, amikor 1949 nyarán a három jogakadémiát és hozzá még a Debreceni Egyetem jogi karát feloszlatták. Ennek az intézkedésnek azt a magyarázatot adták, hogy a jogi karok száma túl nagy, ami végeredményben és bizonyos mértékben meg is felelt a valóságnak. A hallgatók száma azonban távolról sem volt olyan nagy, mint elvárható lett volna. A kevés hallgató számára a megmaradt három jogi kar valóban elegendőnek mutatkozott az akkori viszonyok között. Nagyon kevés fiatalember akart akkor jogot tanulni, mert nem akart utána bírói, ügyészi vagy hasonló munkakört betölteni, mert ezeknek tulajdonképpen nem jogi, hanem politikai feladatokat kellett a pártpolitika szellemében megoldaniuk. „Amint a politika komplikáltabbá vált, úgy komplikálódott azután a jogi tanulmány is.”²⁷

A magyar országgyűlés 1948. június 16-án korszakos jelentőségű törvénytervezet vitáját kezdte meg. Ezen a napon terjesztette a közoktatásügyi bizottság nevében a ház elé Bognár József kisgazdapárti képviselő a nem állami iskolák fenntartásának az állam által való átvételéről szóló javaslatot.²⁸ Az 1948. évi XXXIII. tc. és a 198.996/1948 (VI. 1.) sz. Okm. rendelet alapján az állam átvette a Jogakadémiát. Az egyházi tulajdonban levő vagyontárgyak kivételével minden ingó és ingatlan vagyon állami tulajdon lett, az oktatók állami statusba kerültek át.

1948-ban a többi felekezeti iskolával együtt a kecskeméti jogakadémiát is államosították. Működését mint állami jogakadémia folytatta Réthey Ferenc dékán vezetésével. Az intézetet véglegesen csak a 4105/1949. /134/ Korm. sz. rendelet szüntette meg: „Az Egri Állami Jogakadémia, a Kecskeméti Állami Jogakadémia és a Miskolci Állami Jogakadémia működése az 1949. évi

²⁷ Révész: Bonyolult évtizedek, 10. KÁDÁR (szerk.): Forrásaink a reformációról, 94.

²⁸ Az 1947. évi szeptember hó 16-ra összehívott Országgyűlés Naplója IV. köt. Budapest, 1947. 447.

augusztus hó 30. napján megszűnik.” A Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium azonban úgy intézkedett, hogy az intézet hallgatói bármely egyetem jogi karára felvételt nyerhettek.

Felhasznált irodalom

- ♦ BÁLINTNÉ MIKES K.: *A kecskeméti Református Jogakadémia évkönyvei. Repertórium* (Bács-Kiskun megye múltjából VIII.), Kecskemét, Bács-Kiskun Megyei Levéltár, 1983.
- ♦ DEZSŐ Gy.: *Az Alma Mater búcsúja*. Kecskemét, [kiadó nélkül], 1939.
- ♦ HALMAI I.: A Kecskeméti Református Jogakadémia a polgári kori főiskolák rendszerében, 1875–1944, in: Töröcsik M. (szerk.): *Acta Academiae Paedagogicae Agriensis. Tanulmányok a filozófia köréből* (Az Eszterházy Károly Tanárképző Főiskola Tudományos Közleményei, Új sorozat 21.), Eger, [kiadó nélkül], 1993, 137–152.
- ♦ HORVÁTH Ö.: Jogakadémiák és jogi vizsgálatok, in: Márkus D. (szerk.): *Magyar Jogi Lexikon 4.*, Budapest, Pallas Irodalmi és Nyomdai Részvénytársaság, 1903.
- ♦ JOÓ S. (szerk., összeáll.): *Joó Gyula élete és munkássága* [hely nélkül, kiadó nélkül, évszám nélkül].
- ♦ KISS B.: *Kecskemét múltja és jelene rövid vázlatban*, Kecskemét, [kiadó nélkül], 1939.
- ♦ KÁDÁR A. (szerk.): *Forrásaink a reformációról. Dokumentumok a MNL Bács-Kiskun Megyei Levéltárából*, Budapest, Magyar Nemzeti Levéltár, 2018.
- ♦ KOVÁTS A.: *Vázlatok a kecskeméti jogakadémia történetéhez. Emlékkönyv a Kecskeméten működő Egyetemes Református Jogakadémia fennállásának századik évfordulójára 1831–1931*, Kecskemét, [kiadó nélkül], 1932.
- ♦ LADÁNYI S.: A magyar református egyház oktatás- és művelődéspolitikájának alakulása a XX. században, in: Ablonczy Balázs et al. (szerk.): *Hagyomány, közösség, művelődés. Tanulmányok a hatvanéves Kósa László tiszteletére*, Budapest, BIP, 2002, 249–257.
- ♦ LAKY D.: *A magyar egyetemi hallgatók statisztikája 1930* (Magyar Statisztikai Közlemények új sorozat 86.), Budapest, Magyar Királyi Központi Statisztikai Hivatal, 1930.
- ♦ MEZEY B.: Jogakadémiák 1874. évi reformja, in: Kovács K. (szerk.): *A jogászképzés a felsőoktatás rendszerében*, Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Magyar Állam- és Jegtörténeti Tanszéke, 1984, 103–119.
- ♦ PÉTERNÉ FEHÉR M.–SZABÓ T.–SZÉKELYNÉ KÖRÖSI I.: *Kecskeméti életrajzi lexikon* (Kecskeméti Füzetek 4.), Kecskemét, Kecskeméti Lapok Kft. – Kecskeméti Monográfia Szerkesztősége, 1992.

- ♦ PETŐ E.: *A jogakadémiák a 20. században*, publikálatlan PhD értekezés, Debrecen, 2003.
- ♦ RÉVÉSZ L.: *Bonyolult évtizedek. Életrajz 1957 január végéig*, publikálatlan kézirat: Magyar Nemzeti Levéltár Bács-Kiskun Megyei Levéltára XV. 43. d. No. 69. D. n.
- ♦ STIPTA I.: *A magyar jogtörténet-tudomány kétszáz éve*, Szeged, Pólay Elemér Alapítvány, 2015.
- ♦ SZAPPANOS K.: *A kecskeméti református egyház és iskolái története 1564–1931*, Kecskemét, Petőfi Könyvnyomda és Könyvkötészet, [1931].
- ♦ SZÉKELY G.–SZÉKELYNÉ KÖRÖSI I.: A református főiskola és jogakadémia, in: Lovas Dániel (szerk.): *A kecskeméti felsőfokú oktatás története a kezdetektől napjainkig* (Magyar Múzsza Könyvek), Kecskemét, Gong Rádió, 2016, 35–86.

A DRHE tanító szakos hallgatóinak vallásossága a hallgatói életútvizsgálatok tükrében

A Debreceni Református Hittudományi Egyetem tanító szakos hallgatóinak egyházhoz, valláshoz való viszonyára irányuló kutatásra korábban nem került sor. Ilyen típusú felmérés a Kölcsény Ferenc Református Tanítóképző Főiskola működése idején (1993–2011 között) sem volt. A témakör alapos feltérképezésére a hallgatói életútvizsgálat adatai adnak lehetőséget. 2018 őszére épült ki a teljes rendszer, vagyis azóta minden évben megtörténik a belépő évfolyamok pályamotivációs felmérése, a záróvizsgát követő elégedettségmérés, valamint az 1, 3, 5 éve végzettek DPR lekérdezése is. A hitéleti képzésekre jelentkezők esetében természetes az egyházas vallásosság, de a tanítóképzősök esetében ez egyáltalán nem magától értetődő. Az egyetem *ars poeticája*, a „közösség, hit, tudás” fogalmaival leírható értékrend, valamint az egyházi iskolákban elhelyezkedő tanító szakos hallgatók folyamatosan növekvő aránya¹ egyaránt indokolja a vallásosságra vonatkozó blokk szerepeltetését a tanító szakosok mindhárom kérdőívében. Jelen tanulmány a 2018–2020 közötti időszakban született felmérések adatait kívánja értelmezni, figyelembe véve az adott korosztályra vonatkozó hazai és nemzetközi vallásszociológiai kutatások eredményeit. Az egyetemi évek hatása akkor lenne egyértelműen kimutatható a hallgatók egyházhoz való viszonyának változásában, ha ugyanazon évfolyam hallgatóinak válaszait hasonlíthatnánk össze az elsőéves, a záróvizsga utáni, valamint a munkába állást követő 1, 3, 5 évet követő kérdőívek alapján. Bár az egyes évfolyamok személyi összetétele némileg változhat (pl. intézményváltás, halasztás, lemorzsolódás következtében), összességében mégis együtt marad az évfolyamok tagjainak túlnyomó többsége. Mivel a 2018-ban először lekérdezett első évfolyam záróvizsgálója 2022-ben esedékes, erre az összevetésre még várni kell. Ugyanakkor az egy mást követő évfolyamok válaszai is lehetőséget adnak az egyetemen kívüli kortárs csoportban megfigyelhető adatokkal való összehasonlításra.

Azonos hallgatói csoportra vonatkozó különböző mérések eredményeinek összehasonlítására adott lehetőséget a 2019-ben tanulóikat kezdő évfolyam tagjainak 2020 októberében, másodéves korukban való újra lekérde-

¹ A komoly hitbéli elkötelezettséggel érkező hallgatók nagy része tudatosan egyházi iskolában igyekszik elhelyezkedni, de az egyházi köznevelési intézmények számának növekedése is hozzájárul ahhoz, hogy egyre több végzett hallgató kezd meg pályáját valamely keresztyén felekezet által fenntartott iskolában.

zése. Így a pályamotivációs kérdőív eredményei összevethetők az évfolyam egy évvel későbbi adataival. Azért esett erre az évfolyamra a választás, mert a pályamotivációs kérdőív adatai szerint lényegesen kisebb volt az egyházas vallásossággal jellemezhetők aránya a többi évfolyamhoz képest, és lényegesen magasabb a maguk módján vallásosak aránya is. Az egy évvel későbbi lekérdezés megmutatja, hogy az egyetem „rejtett tanterve”, nem formális nevelési helyzetei, lelki alkalmi, szaktárgyi képzése mennyiben segítették az egyházas orientációt.

Szakirodalmi áttekintés

A 15–29 éves korosztály magyarországi helyzetét vizsgáló, 2000 óta négvente ismétlődő reprezentatív ifjúságszociológiai felmérések² kezdettől fogva tartalmaznak vallásossággal kapcsolatos blokkot is. Az egymást követő felmérések adatai szerint Magyarországon a vallásosság annak ellenére fontos szerepet játszik az ifjúság életében, hogy az egyházas vallásosság folyamatosan csökkenő tendenciát mutat. A 2000-ben mért 10%-ról 2016-ra 6%-ra esett vissza. Ugyanakkor a vallásosság erőteljes jelenlétét mutatja az adott korosztályban a maga módján vallásos önjellemzést adók 40% feletti aránya.³ A legutóbbi, 2016-os felmérés eredményei alapján a vizsgált korosztály tagjainak valamilyen módon 51%-a vallásos, bár a túlnyomó többségük vallásossága nem kötődik egyházi keretekhez. A nappali képzésben részt vevő egyetemisták (bennük a pedagógushallgatók) jellemzően a 18–25 év közötti korcsoportba tartoznak. Feltételezhető, hogy ennek a korcsoportnak a vallási jellemzői eltérnek a középiskolásokétól, hiszen korábbi magyarországi kutatások eredményei szerint a felsőoktatásban eltöltött évek során növekszik a fiatalok spirituális érdeklődése.⁴ Tomka Miklós kimutatta, hogy a felnőttkor elérésével növekszik az ifjúkori vallásosság mértéke.⁵

A pedagógusképzésben részt vevők vallásosságával kapcsolatban ad képet Hegedűs Roland 2015-ben megjelent tanulmánya.⁶ Ebben Debrecen országhatáron inneni és túli vonzáskörzetének, a „Partium Régió” pedagógusképző intézményeinek hallgatói körében végzett felmérés eredményeit összegezi. 572 kolozsvári, nagyváradi, munkácsi, ungvári, beregszászi, nyíregyházi és debreceni pedagógusjelöltet ért el a 2014/15-ös tanév őszi félévében végzett

² Ifjúság 2000, Ifjúság 2004, Ifjúság 2008, Magyar Ifjúság 2012, Magyar Ifjúság Kutatás 2016.

³ Egyedül a 2012-es felmérés során csökkent 40% alá ez a válasz (31%), de 2016-ban ismét meghaladta a 40%-ot.

⁴ PUSZTAI: Hallgatói vallásosság.

⁵ TOMKA: Vallási helyzetkép.

⁶ HEGEDŰS: A pedagógusjelöltek és családjuk felekezeti megoszlása és vallásgyakorlása.

lekérdezés. A nem pedagógus kontrollcsoportot nem számítva válaszadók 19,3%-a férfi, 80,7%-a nő volt.

A tanulmány a régió Romániába és Ukrajnába eső területeiről is szolgáltat részletes adatokat a vallásgyakorlat és felekezeti megoszlás tekintetében, de mivel a DRHE tanító szakos hallgatói túlnyomó többségükben az anyaországból érkeznek az egyetemre, a hallgatói életútvizsgálat vallásgyakorlással kapcsolatos kérdéseire adott válaszokat csak a magyarországi adatokkal érdemes összevetni. Ennek alapján a magyarországi pedagógusjelöltek 20%-a jellemezhető egyházas vallásossággal, míg 45% a „maga módján vallásos”. A bizonytalanok aránya 10%, míg a többiek nem vallásosként vagy határozottan nem vallásosként határozták meg önmagukat. Ezek az arányok jelentősen meghaladják a korosztályra vonatkozó felmérések adatait, de jelentősen elmaradnak a Romániában és Ukrajnában tapasztalhatóktól. Érdekes eredménye a kutatásnak, hogy a pedagógushallgatók vallásosságának mértéke a régió mindhárom vizsgált országában meghaladta a más szakos egyetemisták vallásosságának szintjét. A felmérés azt mutatta ki, hogy Magyarországon a pedagógushallgatók 30%-a imádkozik legalább naponta, közülük 9% egy nap többször is. Ezzel szemben áll a soha nem imádkozók szintén 30% aránya.⁷ Az imádkozás gyakoriságával összhangban „a magyarországi pedagógushallgatók 27,7%-a rendszeres templomba járó, míg a más szakosoknak a 16,9%-a számít aktív közösségi vallásgyakorlónak”.⁸ Ugyancsak megfigyelhető a hallgatók testvérei esetében is azon összefüggés, hogy a pedagógusjelöltek testvérei a régió mindhárom országában aktívabbak a közösségi vallásgyakorlatukban, mint az egyéb szakos hallgatók testvérei. „Ez összességében megerősíti azt a feltételezést, hogy a pedagógushallgatóvá válást speciális családi klíma támogatja.”⁹

A kutatások egy része azt vizsgálja, hogyan befolyásolja a vallásosság a tanulmányi eredményességet. Márkus Zsuzsa (2015) mellett érvel, hogy „a közösségi vallásgyakorlás világos és egyértelmű értékorientáló és normakijelölő funkciója miatt, a személyes vallásgyakorlás pedig ennek a személyes integrálását segítő szerepe miatt válik [...] igen fontossá”.¹⁰ Ugyanakkor mégsem egyértelműen pozitív a felsőoktatás világában a hallgatói vallásosság megítélése a magyarországi egyetemeken, aminek az lehet a magyarázata, hogy ebben a közegben „a hagyományosan szekuláris, sőt inkább vallásos világnézettel szembenálló beállítódás dominál”.¹¹

⁷ A nem pedagógus szakos kontrollcsoportban ez az arány 40%.

⁸ HEGEDŰS: A pedagógusjelöltek és családjuk felekezeti megoszlása és vallásgyakorlása, 25.

⁹ I. m., 27.

¹⁰ MÁRKUS: Pedagógushallgatók a kisebbségi és többségi felsőoktatásban, 83.

¹¹ PUSZTAI: Hallgatói vallásosság.

Bár vannak határokon átvívelő közös jellemzők, a három országot érintő felsőoktatási régió eltérő adatai is azt mutatják, hogy az egyetemisták vallásosságának sajátosságait vizsgáló nemzetközi kutatások eredményei korántsem egységesek. A fiatal felnőttek, köztük az egyetemisták vallási mintázatai jelentősen eltérnek egymástól az egyes országokban. Ráadásul előfordul, hogy ugyanazon területet vizsgálva is ellentmondó következtetésekre juthatnak a kutatók. Egész Európában általánosnak tűnik az a tendencia, amely azt mutatja, hogy „az egyházorientált vallásosság háttérbe szorult, s az egyház üzenetét mára csak a társadalom töredéke fogadja el identitása háttereként”.¹² De hasonlóan látszik a helyzet a tengeren túl is. Schwadel (2017) azt tapasztalta, hogy az Egyesült Államokban a felsőoktatásban töltött évek során jellemző tendencia a vallásos meggyőződés háttérbe szorulása. Ez megmutatkozik az imádkozás ritkábbá válásában is. Ennek a folyamatnak az intenzitása azonban nagymértékben függ a szülők vallási aktivitásától. Ezt a tételt támasztja alá Milevsky – Szuchmann – Milevsky tanulmánya is, amely egy katolikus egyetemen tárja fel a vallásos meggyőződés generációk közötti továbbadásának jellegzetességeit, szintén az Egyesült Államokban. Különböző dimenziók alapján összevetve azt állapították meg, hogy a szülők vallásossága és egyetemista gyermekeik hitének alakulása között erős összefüggés van. Ez összhangban van James Fowler hitfejlődési fázisokról szóló elméletével, mely szerint a fiatalokra a szintetikus-konvencionális szakasz jellemző. Ez azt jelenti, hogy a korosztály vallásossága a környezet vallásosságához kötött. Azoknál, akiknél nem személyes elköteleződésen alapult a hitgyakorlat, a körülmények megváltozásával, az egyházas közegből való kikerüléssel együtt csökken a vallási érdeklődés / elköteleződés szintje is. Fowler ezt „másoktól átvett, másoktól függő” hitnek nevezi, ami a 21–30 éves korosztály nagy százalékára jellemző.¹³

Andreeva – Andreeva 2010-es tanulmánya moszkvai egyetemisták vallásosságát elemezte. A szerzők megállapították, hogy miközben az orosz lakosság 84,2%-a ortodoxként határozza meg önmagát, ez az önjellemzés nem feltétlenül jelenti a személyes vallásgyakorlatot. Ez a jelenség elsősorban annak köszönhető, hogy az orosz politikai elit meghatározó tagjai a „modernizáció morális alapjának” tekintik az ortodox kultúrát. A személyes vallásosság ettől független, amit jól mutat, hogy az oroszok 34%-a sohasem imádkozik. A vizsgálat során azt tapasztalták, hogy a moszkvai egyetemisták vallásossága minden mutatóban meghaladta némileg az orosz átlagértékeket.¹⁴

¹² BÖGRE: Vallásosság és identitás, 33.

¹³ SCHWEITZER: Vallás és életút, 139. táblázat

¹⁴ ANDREEVA–ANDREEVA: The Religiosity of Young People.

Hipotézis

A DRHE tanító szakos hallgatói kortársaikhoz, valamint más pedagógusképző intézmények hallgatóihoz képest intenzívebb vallásgyakorlattal jellemezhetők. Ez részben azzal magyarázható, hogy az intézményválasztás lehetséges motivációi között megjelenik az intézmény egyházi jellege is. Az egyházi fenntartás sok egyházi középiskolából érkező hallgató számára a biztonságos, értékorientált közeg ígéretét hordozza. Másrészt az ilyen tapasztalatokkal korábban nem rendelkezők, bekerülve az egyetemre, a vallásgyakorlat számos egyéni és közösségi alkalmán szerezhetnek személyes benyomásokat, élményeket a keresztyén közösséggel kapcsolatban.

A vizsgálatról

A 2018–2020 közötti időszak pályamotivációs felméréseinek vonatkozó adatai, ugyanebben az időszakban a záróvizsgázók elégedettségmérésének, valamint az 1, 3, 5 éve végzettek DPR lekérdezésének eredményei adnak képet a tanító szakosok felekezeti megoszlásáról, vallási elkötelezettségéről, imádkozási és templomba járási szokásairól. A 2018-as DPR lekérdezés során a legkorábban végzettek 2013-ban kaptak oklevelet, így összességében hét évfolyam válaszai alapján kaphatunk képet a diákok hithez, egyházhoz való viszonyáról. A hallgatói életút vizsgálatának rendszeres méréseit a felsőfokú tanulmányait 2019-ben kezdő tanítós évfolyam egy évvel későbbi ismételt megkérdezése egészítette ki.

Eredmények

A 2018-as *pályamotivációs felmérés* adatai szerint a 2018-ban tanulmányait megkezdő tanító szakos hallgatók több mint 70%-a vallásosnak mondta magát (38 hallgatóból 27), közülük 31,6% egyháza tanításait törekszik követni (12 fő).

2019-ben még nagyobb volt az önmagukat vallásosként meghatározók aránya, igaz, ebben a csoportban közel 60% volt a „maga módján vallásos” hallgatóké. A 45 válaszadó közül 34-en mondták magukról, hogy vallásosak, ebből 26 fő a „maga módján”. A 2020-as felmérés eredményei szerint a 29 válaszadó 34,5%-a (10 fő) hitét egyházi keretek között éli meg, 37,9% (11 fő) individuális vallásossággal jellemezhető.

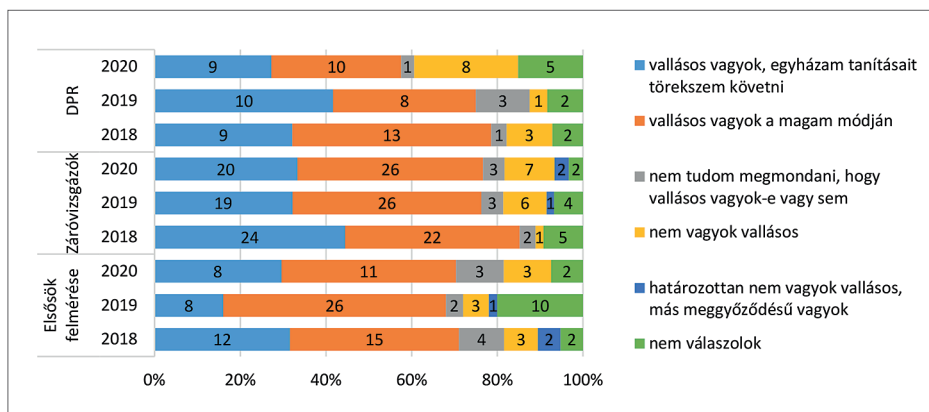
A tanító szakos képzésre felvételt nyert hallgatók többsége mindhárom vizsgált évfolyamon református vallású. 2018-ban 55%, 2019-ben 52,3%,

2020-ban 57,1%. Legalább havi több alkalommal imádkozott a diákok közül 65,8% (2018), 53,6% (2019), illetve 71,3% (2020).

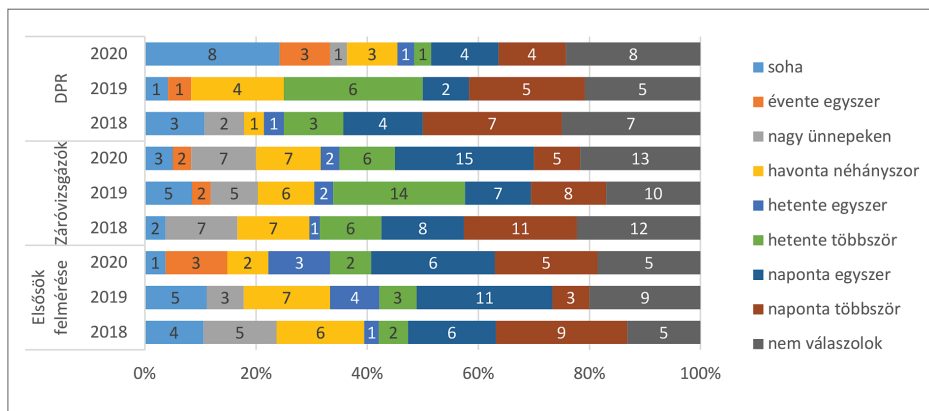
Izgalmas kérdés, hogy a négyéves képzés befejezését követően mennyire változott meg a hallgatók Istennel, hittel, egyházzal kapcsolatos beállítódása. Erről a *záróvizsgát követő elégedettségmérések* adataiból kaphatunk képet. Eszerint a 2018-ban végző (tanulmányait 2014-ben kezdő) évfolyam tagjai közül még nagyobb százalékban határozták meg önmagukat vallásosként, 54 főből 46 (85%). Az egyházas vallásosság megelőzte az individuális jellegűt (24, illetve 22 fő). 2019-ben viszont az individuális vallásosság jellemzőbb volt a végzettek körében, mint az egyház tanításait elfogadó (26/59, illetve 19/59). Összességében vallásosként határozta meg önmagát a hallgatók 76%-a (59 főből 45). Nagyon hasonló arányok rajzolódnak ki a 2020-as záróvizsgázók körében is. Maga módján vallásos a 44%-a (58-ból 26 fő), egyházának tanításait követő módon 34% (20/58). A felekezeti megoszlás tekintetében ebben a csoportban is megfigyelhető a református hallgatók túlsúlya. Mindhárom vizsgált évben a záróvizsgázók mintegy fele volt református. 2018-ban 50% (27/54), 2019-ben valamivel alatta marad (28/59), míg 2020-ban valamivel meghaladja (26/51).

A vallásosság dimenziói közül az imádkozási és templomba járási szokások eltérő eredményeket mutatnak. Míg legalább havi néhány alkalommal imádkozik 33 fő, addig ugyanilyen gyakorisággal csak 22 jár közülük templomba (2018). A következő évben (2019) még nagyobb a különbség: legalább havonta imádkozik 37 fő (59 válaszadóból), miközben templomba/imaházba ugyanilyen rendszerességgel csak 16 jár. 2020-ban 54 válaszadóból többkevesebb rendszerességgel imádkozik 35 fő, miközben templomba 20 fő jár.

Az *1, 3, 5 éve végzett tanítók DPR lekérdezése* is tartalmazza a vallásossággal kapcsolatos modult. Az egyetem befejezése utáni első évek adatai nem rajzolnak ki egyértelmű tendenciát. Ennek oka lehet az is, hogy bár a DPR válaszadási hajlandóság mindhárom évben meghaladta az országos átlagot, ráadásul egyre emelkedő százalékban válaszolnak megkeresésünkre volt diákjaink, de így legjobb esetben is a végzett évfolyamok szűk harmadának válaszait tudjuk kiértékelni. Míg a 2018-as és a 2019-es eredmények a vallásos tanítók arányát nagyjából a képzésben azonos nagyságrendűnek mutatja, a 2020-as adatok szerint arányuk jelentősen csökken mindhárom vizsgált dimenzióban. A legnagyobb csökkenés a templomba járási gyakoriság esetén figyelhető meg.



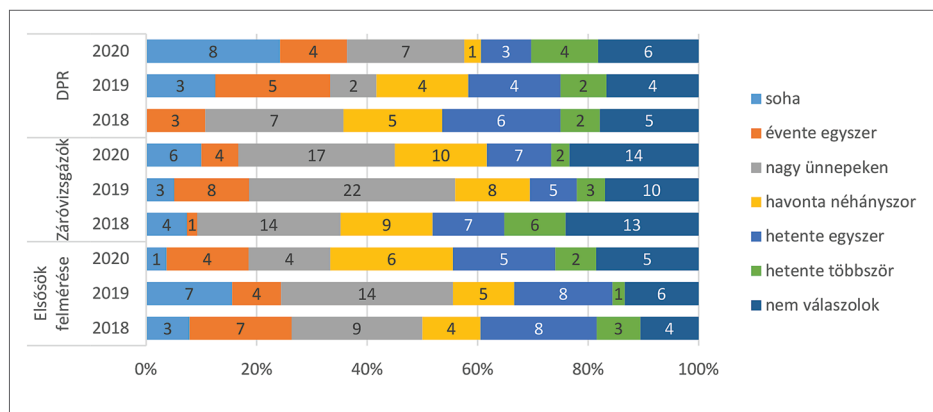
1. ábra. Hallgatói vallásosság
Forrás: Hallgatói életút követés 2018–2020



2. ábra. Imádkozás gyakorisága
Forrás: Hallgatói életút követés 2018–2020

A több-kevesebb rendszerességgel imádkozók között többségben vannak azok, akik napi rendszerességgel fordulnak Istenhez.

Arról, hogy mennyiben befolyásolja az egyetemi közeg a hallgatók egyházhoz, hithez való viszonyát, akkor kaphatunk képet, ha ugyanazon évfolyam adatait tudjuk összevetni egymással. Erre azt a megoldást választottuk, hogy a tanulmányaikat 2019-ben megkezdő évfolyam tagjait egy évvel később újra megkérdeztük.

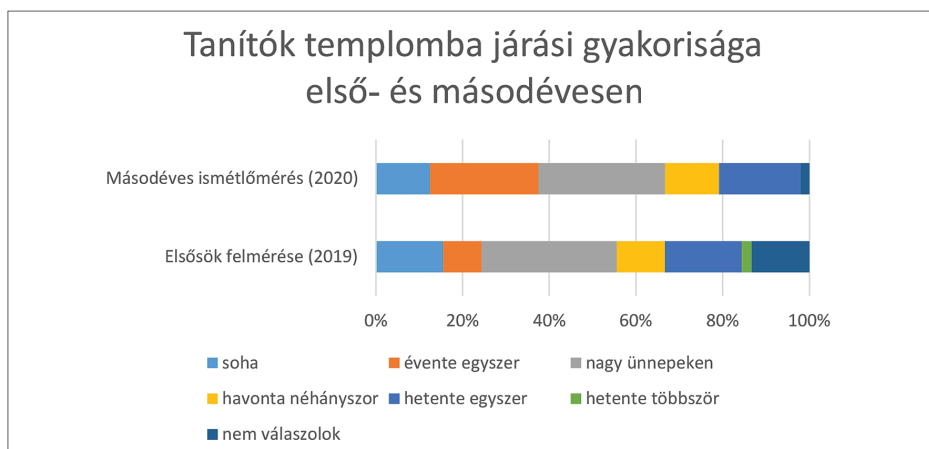
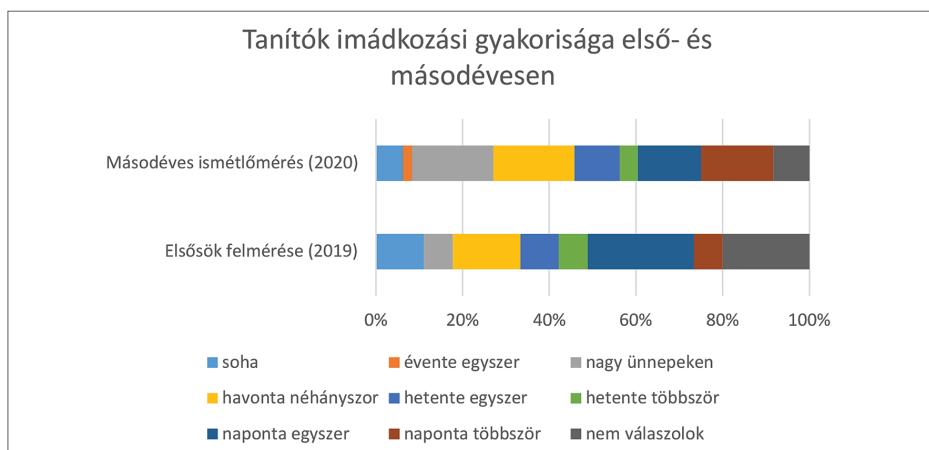
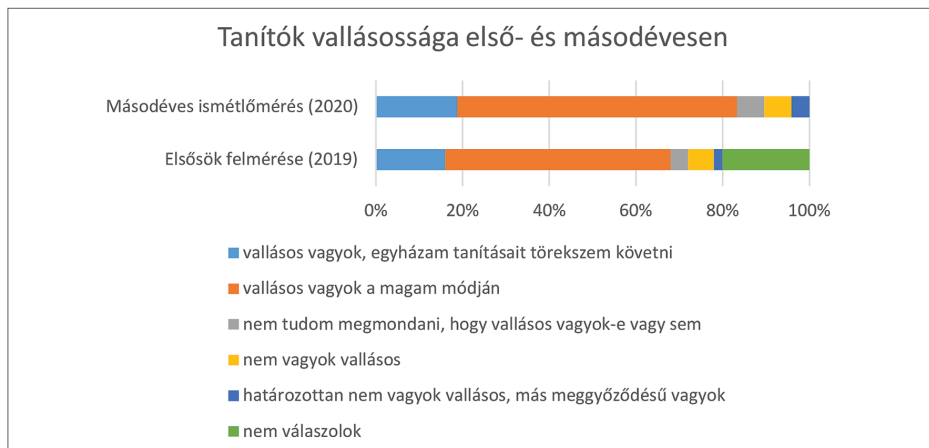


3. ábra. Templomba járás gyakorisága
Forrás: Hallgatói életút követés 2018–2020

Az 59 nappali és esti tagozatos elsőéves hallgató közül 2019-ben 45 töltötte ki a pályamotivációs kérdőívet, ez az összes hallgatók 76%-a. Egy évvel később a hallgatók 81%-a, 48 fő válaszolt a kérdésekre. A vallásos hallgatók aránya 6,1%-os, a legalább havi többször imádkozók aránya 11,1%-os növekedést mutatott, míg a templomba járási gyakoriság gyakorlatilag nem változott. Ennek az lehet a magyarázata, hogy a maga módján vallásos hallgatók aránya belépéskor 59,1%, addig egy évvel később 64,6% volt. Egyháza tanításait igyekszik követni 18,2% (2019), illetve 18,8% (2020). Vagyis nem az egyházas vallásosság erősödött meg egy év alatt, hanem a maga módján vallásos többségi csoport növekedett még tovább az évfolyam tagjai körében.

Következtetések

1. A 2018–2020 közötti hallgatói életútvizsgálatok tanúsága szerint a tanító szakosok többsége vallásosnak vallja magát, amikor elkezd tanulmányait. Ugyanakkor az egyes évfolyamok között jelentős különbség mutatkozik abban, hogy vallásossága individuális jellegű vagy egyházi keretek között megélt.
2. Bár a tanító szakon nem hitéleti képzés folyik, a felvételt nyert hallgatók többsége református vallású.
3. A vallásosság különböző dimenziói eltérő módon jelen a tanító szakos hallgatók életében, legkevésbé az intézményes keretek között gyakorolt vallásosság, az egyházi szertartásokon való részvétel jellemző.
4. A záróvizsgázók és a végzett hallgatók válaszai alapján nem bontakozik ki egyértelmű tendencia, a későbbi évek további vizsgálatai alapján kaphatunk majd pontosabb képet arról, hogy mennyire van jelen a hit, a vallás a végzés utáni életükben.



4. ábra. Hallgatói beállítódások változása egy év alatt a tanulmányait 2019-ben kezdő évfolyam hallgatói között

A vizsgálat hipotézise az volt, hogy a DRHE hallgatói a kortársakhoz, illetve más, nem egyházi fenntartású tanítóképzők hallgatóihoz képest intenzívebb vallásgyakorlattal jellemezhetők. Hegedűs Roland fentebb hivatkozott 2015-ös tanulmánya kimutatta, hogy a magyarországi pedagógusjelöltek 20%-a jellemezhető egyházas vallásossággal, míg 45% a „maga módján vallásos”. Ez összesen 65%, amely jelentősen meghaladja a kortársak vallásosságának szintjét. Ebből adódik a következtetés: a pedagógus pályára készülők körében a kortársakhoz viszonyítva a vallásosság magasabb szintjével találkozhatunk. Az más kérdés, hogy az egyházas vallásosság kevesebb, mint egyharmad részben jelenik meg az önmagukat vallásosként meghatározó pedagógushallgatók körében is. Ehhez képest nagyjából 10% többletet látunk a DRHE tanító szakos hallgatói körében az első év kezdetén. Vagyis megerősítést nyert az a feltételezés, hogy az egyetem egyházi jellege eleve többek számára szerepet játszhatott az intézményválasztásban. Ugyanakkor a maguk módján vallásos hallgatók magas aránya azt mutatja, hogy nem feltétlenül az egyháziasság, sokkal inkább a vallás, egyház, hit iránti nyitottság jellemző a hallgatók többségére. A záróvizsgázók között 80% közelében volt a vallásos öndefiníciók száma, a DPR vizsgálatok értékei változó mértékben, de csökkenő tendenciát mutatnak.

Ugyancsak Hegedűs Roland tanulmánya szerint 2015-ben a kelet-magyarországi régió pedagógushallgatóinak 30%-a napi rendszerességgel imádkozik. Velük szemben áll a soha nem imádkozók szintén 30%-os aránya. A DRHE tanító szakos hallgatói esetében nem ez a helyzet. Jelentős a különbség a 2015-ös kelet-magyarországi regionális helyzetkép, valamint a DRHE pályamotivációs felmérésének eredményei között. Főleg a soha nem imádkozók lényegesen kisebb száma szembetűnő a debreceni tanítóképzősök körében. A DRHE elsőéves tanítói közül lényegesen nagyobb a naponta, mint a soha sem imádkozók aránya. Feltűnő, hogy a 2019-es pályamotivációs felmérés során mind a vallásosság, mind az imádkozás, illetve templomba járás gyakoriságára vonatkozó kérdések során viszonylag magas a választ megtagadók száma (vallásosság: 10 fő, imádkozás gyakorisága: 9 fő, templomba járási szokások: 6 fő). Egy évvel később ugyanezen évfolyam hallgatói közül vallási önbesorolását mindenki felvállalta, imádkozási gyakoriságáról 4, templomba járási szokásairól 1 fő nem kívánt nyilatkozni. Ez egyértelműen az egyetemmel szembeni bizalom erősödésének jele.

Összegzés

A tanító szakos hallgatók vallásosságának vizsgálata a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen már régóta tervezett kutatás. A 2018-ban

kezdődő hallgatói életútvizsgálatok adtak lehetőséget arra, hogy az elsőévesek pályamotivációs felmérése, a záróvizsgázók elégedettségmérése, valamint az 1, 3, 5 éve végzettek DPR lekérdezése során nyert vonatkozó adatokat össze-sítve elemezzük. Jelen vizsgálat az első a sorban, amely nemcsak önmagában jelentős, hiszen egy korábban feltáratlan területet mutat be, de azért is, mert majd a későbbi évek adatai összevethetők lesznek az első három év felmérései során kapott eredményekkel. A hallgatói vallásosság alakulásának vizsgálata azért is fontos, mert megmutatja, hogy az egyetem által felajánlott hitéleti közösségi alkalmak mennyire segítették a világi képzésben részt vevő hallgatók egyházi orientálódását, mennyire valósult meg a gyakorlatban az egyetemi élet „közösség, hit, tudás” fogalmaival leírt célkitűzése. Az első eredmények felemás képet mutatnak. Miközben az országos átlaghoz képest jelentősen magasabb a vallásos, rendszeresen imádkozó hallgatók aránya, ez azonban sok esetben nem jelent egyházas gondolkodást. A keresztyén gondolkodás pedagógiai gyakorlatban való megjelenésének megismerése jelenthetne kézzelfogható kapcsolópontot a hallgatók szakmai felkészítésének és egyházas orientációjának összehangolásában. Ez egészíthetné ki a bibliaismereti, egyházismereti tantárgyak általános ismereteket adó rendszerét. A gyakorlatban ez a tanítóképzésbe beépített, a keresztyén pedagógia mai irányzataival, gyakorlatával foglalkozó szabadon választható tantárgy rendszeres meghirdetésével tűnik megvalósíthatónak.

Felhasznált irodalom

- ♦ ANDREEVA, L. A.–ANDREEVA, L. K.: The Religiosity of Young People in College, in: *Russian Education and Society* 54 (2012), 47–54.
- ♦ BAUER B.–SZABÓ A. (szerk.): *Arctalan (?) nemzedék. Ifjúság 2000–2010*, Budapest, Nemzeti Család- és Szociálpolitikai Intézet, 2011.
- ♦ BÖGRE Zs.: *Vallásosság és identitás*, Budapest–Pécs, Studia Sociologica, 2004.
- ♦ HÁMORI Á.–ROSTA G.: Ifjúság, életkor, szocializáció (Az ifjúsági vallásosság változása, és ennek összefüggései az életkori hatásokkal, valamint a szocializáció helyével), in: *Confessio* 37 (2013), 5–18.
- ♦ HEGEDŰS R.: A pedagógusjelöltek és családjuk felekezeti megoszlása és vallásgyakorlása, in: Pusztai G. et al. (szerk.): *Pedagógusjelöltek oktatásszociológiai vizsgálata* II., Debrecen, Debreceni Egyetem Felsőoktatási Kutató és Fejlesztő Központja, 2015, 22–28.
- ♦ KÉZDY A.–URBÁN SZ.–MARTOS T.: A vallásos motivációk mérésére kidolgozott 12 tételes Életkorfüggetlen I_E Skála magyar változata, in: Torgyik J. (szerk.): *Néhány társadalomtudományi hatás és innováció*, Komarno, IRS, 2018, 239–249.

- ♦ MÁRKUS Zs.: Pedagógushallgatók a kisebbségi és többségi felsőoktatásban, in: Pusztai G.–Ceglédi T. (szerk.): *Szakmai szocializáció a felsőoktatásban (A pedagógusképzés kihívásai a Kárpát-medencében)*, Nagyvárad–Budapest, Partium – PPS – ÚMK, 2015.
- ♦ MILEVSKY, I. M.–SZUCHMANN, L.–MILEVSKY, A.: Transmission of Religious Beliefs in College Students, in: *Mental Health, Religion and Culture* 11 (2008), 423–434.
- ♦ PUSZTAI G.: Hallgatói vallásosság és felsőoktatási beágyazottság, in: *Confessio* 37 (2013), 5–18.
- ♦ SCHWADEL, PH.: The Positives and Negatives of Higher Education: How the Religious Context in Adolescence Moderates the Effects of Education on Changes Religiosity, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 56 (2017), 869–885.
- ♦ SCHWEITZER, F.: Researching non-formal religious education: The example of the European study or confirmation work, in: *HTS Teologiese Studies* 73 (2017), 1–8.
- ♦ SCHWEITZER, F.: *Vallás és életút. Vallási fejlődés és keresztyén nevelés gyermek- és ifjúkorban* (Eredeti címe: Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter, ³1999), Budapest, Kálvin, 1999.
- ♦ SZÉKELY L. (szerk.): *Magyar Ifjúság 2010*, Budapest, Új Nemzedék Központ, 2013.
- ♦ SZÉKELY L. (szerk.): *Magyar fiatalok a Kárpát-medencében. Magyar Ifjúság Kutatás 2016*, Budapest, Új Nemzedék Központ, 2016.
- ♦ TOMKA M.: Vallási helyzetkép, in: Rosta G.–Tomka M. (szerk.): *Mit értékelnek a magyarok?*, Budapest, Faludi Ferenc Akadémia, 2010, 401–426.

OLÁH RÓBERT

Kálvin műveinek recepciója a 16–17. századi Magyarországon

Tiszántúli Református Egyházkerület

Református Művelődéstörténeti Füzetek 9. ISBN 978-615-5909-04-7

„Kálvin János teológiájának [...] az utókorra gyakorolt minden irányú hatásának feldolgozása közben [...] tennivaló van bőven, csak emberek kellene. Emberek, akik szívós kitartással mernek és tudnak munkálkodni a teológiai tudomány világában is az Istennek tetsző életért, egyedül az Ő dicsőségére”¹ – írta egykor Vasady Béla. Ezzel a meggyőződéssel vesszük kézbe Oláh Róbert (régikönyves könyvtáros, Tiszántúli Református Egyházkerület Nagykönyvtára) *Kálvin műveinek recepciója a 16–17. századi Magyarországon* című munkáját, mely Győri L. János szerkesztésében a *Református Művelődéstörténeti Füzetek* kilencedik köteteként látott napvilágot.² Kétségtelen, hogy a választott téma mellett a könyv szaklektorának, Buzogány Dezső kolozsvári egyháztörténeti professzornak a hozzájárulása is rangot ad a műnek.

A szerző által bemutatni kívánt kérdéskör vizsgálata igen aktuálisnak mutatkozik, hiszen Kálvin János teológiai hatásának 16. századi magyar recepciója mindmáig komoly egyház- és teológiatörténeti problémákat vet fel. A reformáció kálvini irányának terjedése hazánkban a 16. század közepére oly mértékű előrehaladást tett, hogy a lakosság jelentős része a helvét reformáció követője lett. Ám a releváns kordokumentumok (pl. zsinati feljegyzések és prédikációk) alapján nehéz nyomon követni, mikor melyik teológus (Zwingli, Luther, Kálvin, Béza, Melancthon, Bullinger) hatása volt a mérvadó. Ugyanis „a magyar reformátorok legtöbbször sem egyikre, sem másikra nem hivatkozott – holott átültették tanításaikat –, hanem a sola Scriptura elv alapján csakis a Szentírást idézték. Így egy-egy zsinati végzésből kifejtteni, hogy hol melyik

¹ VASADY: Az Institutio theologiaja, CLXI.

² OLÁH: Kálvin műveinek recepciója.

svájci reformátor tanításai dominálnak [...] szinte lehetetlen”³ – hangsúlyozta a kutatás nehézségeit Hörcsik Richárd egyháztörténész. A témára vonatkozó kutatástörténeti előzmények és eredmények nyomán azonban megszilárdulni látszott az a tételes állítás, miszerint hazánkban ebben az időszakban még Bullinger, Melanchthon vagy éppen Béza befolyása a legerősebb.⁴ Noha a magyarországi református tudományos gyűjteményekben található Kálvin-kötelek feltárását célzó kutatások (pl. Köntös László, Fekete Csaba, Oláh Róbert, Ősz Sándor Előd tollából) eredményesnek bizonyulnak, a genfi reformátor teológiai látásának gyakorlati realizálódásáról hazánkban igen keveset tudni. S bár olybá tűnik, Kálvin szellemtörténeti hatása a magyar református teológia formálódása kezdetén még nem egészen kitapintható, „a »gerinc« megszilárdulásában, mégis már a hatvanas évektől folyvást növekvő része van az ő tanításának és szellemének”⁵ – írta Révész Imre. Vagy mégsem? Kimutathatók vajon még korábbi vagy intenzívebb Kálvin-utalások? Ebben kínál, ha nem is kész, de mindenképpen segítő, eligazító válaszokat Oláh Róbert munkája, mely Fekete Károly püspök ajánló szavaival élve hiánypótló és további kutatásokra ösztönző (6–7. oldal).

A kötet felépítése logikus, könnyen áttekinthető. Szerzője a rendelkezésre álló korai magyar nyelvű fordításirodalom (pl. Szenci Molnár Albert *Institutio*-fordítása 1624-ből, Melius Juhász Péter *Genfi Káté*-fordítása 1563–1564-ből) bemutatása (13–18. oldal) után érkezik el a kérdéskör teológiai impulzusainak feltáráshoz (19–25. oldal). Ebben a részben a szövegrészek tartalmi egyezései alapján Oláh meggyőzően mutatja be Kálvin *Genfi Káté*jának hatását Melius saját, 1562-ben kiadott katekizmusára, mely egyedülálló abban a tekintetben, hogy címlapon most először találkozhatott Kálvin nevével a protestáns közönség (20–21. oldal). Melius kátéi mellett természetesen nem maradhatott el Károli Gáspár *Vizsolyi Bibliá*jának (1590) vizsgálata sem, melynek során a „a zsoltárokhoz írott summázatok egy részénél felhasználták Kálvin (*kommentárjainak* – beillesztés tőlem) tartalmi összefoglalóit” (21. oldal). Ám a genfi reformátor teológiai befolyása megmutatkozik még Szegedi Kis István *Loci communes* című munkájának megannyi kiadásában is. Jóllehet Szegedi Kálvin tanításait leginkább Béza tolmácsolásában ismerte meg, a reformátor *Genfi Káté*jából mégis többször is közvetlenül idézett (21. oldal). A *Vizsolyi Biblia* mellett ugyancsak Kálvin írásmagyarázatai kerülnek előtérbe Komáromi Csipkés György *Az iudiciaria astrologiarol, és üstökös csillagokrol valo iudicium* című munkájában, melyben két alkalommal is felbukkant a genfi

³ HÖRCSIK: Kálvin 16. századi magyarországi recepciója, 15.

⁴ Bővebben ld. BUCSAY: Bullinger Henrik teológiája és igehirdetése; Uő.: Bullinger Henrik gondolatainak kisugárzása Magyarországon; Uő.: Kálvin jelenléte Magyarországon. Vö. KISS: Bullinger a Tiszáninnen; POKOLY: A magyar protestáns házasságjog rövid története.

⁵ RÉVÉSZ: Magyar református egyháztörténet I., 125.

reformátor Ézsaiás könyvéhez írott kommentárja (23. oldal). Végezetül pedig Szilágyi Tarpai András *Libellus repudii et divortii Christiani* elnevezésű munkája esik a szerző mélyreható vizsgálata alá. S bár Kálvin elgondolásait Szilágyi is legfőképpen Béza közvetítésével ismerte meg, mégis hat esetben történik említés a reformátor műveire, többségében a genfi gyülekezeti rendtartás, az *Ordonnances Ecclésiastiques* különböző, érvényben lévő passzusaira (24–25. oldal).

Izgalmas eredményeket tár az olvasók elé a korabeli prédikációirodalom vizsgálatát célzó harmadik fejezet (26–39. oldal), melyben a szerző a korábbi Kálvin-kutatások eredményeit rendszerbe foglalva újra és újra meggyőzően mutatja ki, hogy „a prédikációkba épített Kálvin-idézetek többféle funkciót tölthettek be: igazolhattak hittani tételeket, segíthettek a magyarázni kívánt locus történetteológiai vagy exegetikai értelmezésében, valamint cáfolhatták az ellenfelek egyes állításait” (26. oldal).

Az Oláh Róbert által megnevezett prédikátorok közül Melius Juhász Péter, Károlyi Péter és idősebb Geleji Katona István műveinek feltárása nagy érdemű. Melius kapcsán látható, hogy az egyházatyákkal szemben alig utalt a kortárs teológusok műveire. A közel ezer nyomtatott oldalt kitevő prédikációiban pedig csupán egyetlen alkalommal hivatkozott Kálvinra, egészen pontosan az *Evangeliumi harmonia* című kommentárjára (26–27. oldal). Károlyi Péter váradi prédikátor pedig egyenesen visszatartotta magát attól, hogy a *Szentírás* helyett Kálvin műveivel érveljen, noha elismerte, hogy „a tudomány lényegére nézve köztünk és Kálvin között nincs különbség” (27. oldal). Károlyi bizonyára kitűnő ismerője volt a genfi reformátor műveinek, hiszen a szentháromság-tagadó Dávid Ferencsel szemben meggyőzően érvelt amellett, hogy Dávid csonkán, elferdítve idézte Kálvin eredeti gondolatait (27. oldal). S bár Geleji Katona István erdélyi püspök vaskos prédikációs kötetében (1647) a reformátorra való konkrét utalások száma viszonylag kevés, mégis fontosnak érezte, hogy megvédje Kálvint Pázmány Péter azon vádja alól, miszerint „Christus a’ halálban kétségben esett volna” (30. oldal). Kérdés azonban, hogy mennyire bizonyult eredményesnek Geleji Kálvint védelmező fellépése, hiszen később Debreceni Ember Pál is fontosnak érezte, hogy az effajta vádak alól mentegesse Kálvint (38–39. oldal).

A kötet negyedik, egyben legterjedelmesebb fejezete (40–78. oldal) Kálvin elgondolásainak érvényesülését veszi górcső alá a korabeli magyarországi hitvitákban. A lutheránusokkal szemben lépett fel Gönczi István gönci esperes, aki *Panharmonia* (1599) című munkájában hat tételben kívánta bizonyítani, hogy „Kálvin tanítása megegyezik Krisztus tanításával” (40–41. oldal). Az unitáriusokkal való polémiában pedig nagy szerepet vállalt Milotai Nyilas István (1571–1623) egykori tiszántúli püspök, aki munkájában (*Speculum Trinitatis*, 1622) legalább két tucatnyi alkalommal hivatkozott Kálvin műveire,

döntő többségben az *Institutió*ra és a bibliamagyarázatokra (43. oldal). A kutatási eredmények ellenére azonban Oláh Róbert fontosnak tartotta megjegyezni: Milotai eljárása azt mutatja, hogy sokszor „jelentősen lerövidítette a reformátor gondolatmenetét”, és teológiai céljainak megfelelően idézte azokat (44. oldal).

Jókora részt ölel fel a Kálvin érdekében Pázmány Péterrel vitázó irodalmi utalások feltárása és rendszerezése. Pázmány először *Az nagi Calvinus Ianosnac hiszec egy Istene* (1609), majd *Kalauz* (1613, 1623, 1637) lapjain mindent elkövetett annak érdekében, hogy Kálvin személye és tanítása a hitelet veszítse. Első válaszként Szegedi Pap Dániel tokaji, majd debreceni lelkész *Itinerarium Catholicum* (1616) című műve született meg (47–48), melyet Kecskeméti C. János ungvári prédikátor *Pazmany Peter Kalauzzanak tizen harmadik könyvére való felelet...* (1622), Pathai István *Amaz hat feiev [...] parázna Babillónak [...] mezételelségének tüköre* (1626), Pécsváradi Péter váradi lelkész *Feleleti Pazmany Peternek...* (1629), Kismarjai Veszelin Pál debreceni lelkész *Kegyes es istenes beszélgetések* (1633), valamint Póсахázi János *Igazság istájpja* (1669) című munkája követett. Mindnyájan bemutatták és bizonyították, hogy Pázmány rendszerint a szöveggörnyezetükből kiragadott Kálvin-idézetekkel apellál, elhomályosítva a genfi reformátor gondolatainak egybefüggő rendszerét.

Összefoglalva tehát megfigyelhető, hogy a polémia református résztvevői gazdag ismerettel bírtak Kálvin sokszínű irodalmi hagyatékát illetően, hiszen az *Institutio* mellett a reformátor bibliamagyarázatait és kisebb teológiai traktátusait is előszeretettel idézték ellenfeleikkel szemben. Ám beszédes tény az is, hogy sokan – az *Institutio* (1624) Szenci-féle első teljes magyar nyelvű fordítása ellenére – Kálvin eredeti nyelven megjelent műveiből anyanyelvű fordítást készítettek, például Kismarjai Veszelin Pál (52. oldal). Voltak azonban kivételek is, mint például Póсахázi, aki nem egyszer a Szenci Molnár-féle szövegből emelte át az idézett szövegrészeket (55. oldal).

A fejezet további egységeiben Oláh bemutatta, miként lépett fel például Dengelegi Bíró Péter kolozsvári tanár a *Vizsolyi*- és a *Hanaui Bibliát* érő katolikus támadásokra (58–59. oldal), majd tudósít az ún. Medgyesi Pálnak a jezsuita Vásárhelyi Dániellel folytatott vitájáról (59–62. oldal). A polémia központi kérdése Kálvin predestinációról szóló tanaira éleződött ki. Medgyesi óvva intett Kálvin tanításainak elferdítésétől, ezért az *Institutio* ide vonatkozó, latin nyelvű szövegrészenek (*Inst.* III. xxii.11.) fordítása és magyarázata által hárította el Vásárhelyi támadását, miszerint Kálvin „Istent az bün okának lenni tanétotta” (60. oldal).

Oláh Róbert további vizsgálódásainak tárgyát képezte még az 1663 és 1672 közötti felső-magyarországi hitvita feltárása (62–69. oldal), amely során az ekkleziológiai síkon induló vita végül a pataki kollégium elüldözéséhez veze-

tett. A hitvita katolikus részről a jezsuita Sámbar Mátyás, protestáns részről pedig Matkó István, Pósa-házi János, valamint Zilahi János prédikátorok részvételével folyt. S mert a polémia megannyi érdekes teológiai és egyháztörténeti vetületének bemutatása messze meghaladná e könyvrecenzió kereteit, itt csupán rövidebb irodalomtörténeti megállapításokra szorítkozhatunk. Ezzel az intencióval tekintünk Pósa-házi munkáira (vö. 67. oldal), melyekben már a Kálvin eredeti műveire történő hivatkozások mellett előtérbe kerülnek a Szencitől származó *Institutio*-idézetek, melyek vitathatatlanul a magyar nyelvű fordítás egyre növekvő tekintélyéről tanúskodnak. Hasonló okfejtések tapinthatók ki Pósa-házi és Kis Imre tudományos „egymásnak feszülésében” is (69–74. oldal), hiszen a korábbi vitákhoz hasonlóan a katolikus fél (Kis Imre) módszertani és filológiai hibákkal, valamint tartalmilag hiányosan fejt ki álláspontját. Jellemző a vita során, hogy Kis főleg Pázmány *Kalauzá*-ból, Pósa-házi pedig Kálvin latin nyelvű *Institutió*jából és kommentárjaiból idézett (71. oldal). A polémia sorát Szathmárnémeti Mihály gönci rektor és Sámbar Mátyás vitája zárja, melynek forrásirodalma igencsak töredékes (74–77. oldal).

Módfelett érdekes a Felvinczi Sándor debreceni lelkész *Haeresiologia* (1683) című munkájának bemutatására irányuló fejezet, hiszen a szakirodalomban csupán addicionális jelentőséggel bíró mű az egyetemes egyháztörténetben felbukkanó eretnekek ellen irányul. E lexikon a „korban bevett kompilációs technikával került összeállításra, melyben az ismertett személyek és irányzatok tanításait a szerző a »bevett auktorok« műveire való hivatkozással cáfolja meg” (77. oldal). Szerzője az eretnekek között szerepeltette a kálvinistákat, zwingliánusokat, lutheránusokat, valamint a valdenseket is annak érdekében, hogy „az ellenfeleik által rájuk aggatott eretnek-jelzőket cáfolva rámutasson azok tiszta és keresztyén voltára” (77. oldal). Fontos adat, hogy Felvinczi legalább huszonnégy alkalommal utalt Kálvin műveire, ebből az *Instituióra* tizenkettő, az eleve elrendelésről írott értekezésére három, bibliakommentárjaira pedig kettő alkalommal, főleg az anabaptisták, Servet vagy éppen Pighius munkássága kapcsán (78. oldal).

Kálvin kötetait azonban a református egyházon belül kiobbant vitákban is felhasználták (79–83. oldal). Erről tanúskodik a presbiteri egyházszervezetre vonatkozó teológiai-politikai diszkusszió Lorántffy Zsuzsanna közvetlen környezetében. S bár a presbiteri kormányzás felállítását elvben elfogadta az 1646. évi szatmárnémeti zsinat, a gyakorlati működésükre a Rákócziak ellenkezése miatt mégsem került sor. Nem véletlen, hogy Lorántffy udvari lelkésze, Medgyesi Pál több művében (*Dialogus politico-ecclesiasticus*, 1650; *Rövid tanítás az presbyteriumrol*, 1653) védelmébe vette az egyházvezetés effajta módját. Medgyesi munkáinak elemzése arra a felismerésre vezette Oláh Róbertet, hogy Medgyesi *Dialogus*ában mindösszesen tizenöt alkalommal hivatkozott

Kálvinra, döntő többségben az *Institutióra*. Noha Medgyesi jól ismerte Kálvin főművének Szenci-féle fordítását, a lapszéleken, mégis latin idézetekkel élt, a főszövegben pedig a latin eredeti szöveg saját fordítását adta (82–83).

Ugyancsak a református egyház belső ügyeként híresült el a sárospataki tanár, Tolnai Dali János és a Szepsiben szolgáló Váczi P. András között a Miatyánk kötelező, elmaradhatatlan liturgiai elemként való kezelése (84–89. oldal). Tolnai ugyanis egy úrvacsorás istentisztelet alkalmával elhagyta a második Úri Imádságot, mely felette nagy botránkozást keltett. Váczi azonban hiába próbálta bizonyítani Kálvin *Magnum Opusa* alapján a Miatyánk kötelező helyét a liturgiában, a genfi reformátor latin nyelvű munkájából készített saját fordításában megváltoztatta Kálvin eredeti mondanivalóját. Ahol a reformátor „a szabályoknak és a szertartásoknak az egyház érdekében való rugalmas alkalmazását ajánlotta, ott Váczi épp annak ellenkezőjét tartotta helyesnek. [...] Váczi vagy félreértelmezte Kálvin szavait, vagy szándékosan ferdítette el az eredeti szöveget” – vélekedett helyesen Oláh Róbert (86. oldal).

A kötet szerzője az eredmények összefoglalása előtt rövid kitekintéssel él még a hazai református szertartáskönyvekben fellelhető Kálvin-hatásokra (90–96. oldal). Elsőként Milotai Nyilas István ágendájáról kell említést tenni, melynek már a felépítése is közeli rokonságot mutat a genfi reformátor *Ordonnance Ecclésiastiques* rendtartásával, hiszen fő elemei a keresztesítés, az úrvacsora, valamint a házasságkötés mintázatát követik. Amiként azt Oláh megállapította, Milotai szertartáskönyvében mindösszesen huszonhat alkalommal hivatkozott az *Institutióra*. Ám gyakran „összefoglalva közölte Kálvin tanításait, vagy egy-egy kisebb részt átemelve, esetleg zárójelbe tett kiegészítésekkel adott további útmutatást a lelkészársaknak” (93. oldal). Vele közel egyszerre jelent meg Alvinczi Péter ágendája, amelyben amellet a kálvini vonás mellett tett hitet a reformátor műveinek segítségül hívásával (ám nevének elhallgatásával), miszerint az úrvacsorai jegyekben Krisztus valóban jelen van („praesentia realis”).

A kötetet a forrásként használt régi és a tájékozódásra szolgáló újabb irodalom jegyzéke zárja. A névmutató alapján könnyebben tájékozódhatunk az adatokban gazdag kötetben, az angol nyelvű rezümé pedig áttekintést ad a kötet tartalmáról. Az ízlésesen megtervezett kötet hátsó borítóján Kálvin amsterdami opera omniájából (1671) származó metszet látható, amelyen a tudós Kálvint dolgozószobájában, saját művei között láthatjuk.

A fentiek alapján megállapítható, hogy Oláh Róbert olyan alapos és rendszerező munkát végzett el, amellyel régtől fogva adós volt már a hazai Kálvin-kutatás. A korábbi szakirodalom áttekintése mellett jelentős mennyiségű eredeti forrásanyagot elemzett a 16. század derekától a 17. század végéig: 41 szerző 54 munkájának vizsgálatával rajzolta meg Kálvin János magyarországi irodalom- és szellemtörténeti hatásának még felfedezésre váró térképét.

A munka a további hazai Kálvin- és reformációkutatás nélkülözhetetlen darabja, és nagy segítséget nyújthat a kálvini életmű magyar vonatkozásainak kritikai értékeléséhez. Adjá Isten, hogy ez így legyen!

Magyar Balázs Dávid

Felhasznált irodalom

- ♦ BUCSAY M.: Bullinger Henrik gondolatainak kisugárzása Magyarországon, különösen Méliusz Juhász Péter teológiájában, in: *Theologiai Szemle* 18. (1975), 284–291.
- ♦ BUCSAY M.: Bullinger Henrik teológiája és igehirdetése a Decades tükrében. Kitekintéssel a Debrecen-Egervölgyi Hitvallás teológiájára, in: *Theologiai Szemle* 4. (1961), 283–289.
- ♦ BUCSAY M.: Kálvin jelenléte Magyarországon 1544–1944, in: *Theologiai Szemle* 22. (1979), 275–281.
- ♦ HÖRCSIK R.: Kálvin 16. századi magyarországi recepciója, in: Fazakas S. (szerk.): *Kálvin időszerűsége. Tanulmányok Kálvin János teológiájának maradandó értékéről és magyarországi hatásáról*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2009, 13–37.
- ♦ KISS E. J.: Bullinger a Tiszáninnen, in: *Collegium Doctorum* 1. (2005), 131–143.
- ♦ OLÁH R.: *Kálvin műveinek recepciója a 16–17. századi Magyarországon* (Református Művelődéstörténeti Füzetek IX.), Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerület, 2020.
- ♦ POKOLY J.: A magyar protestáns házasságjog rövid története 1786-ig, in: *Protestáns Szemle* 6. (1894), 17–29., 100–122., 162–177., 235–251.
- ♦ RÉVÉSZ I.: *Magyar református egyháztörténet I. 1520 tájától 1608-ig*, Debrecen, Magyar Református Egyház, 1938.
- ♦ VASADY B.: Az Institutio teológiája, in: *Kálvin János Institutiója* (Református Egyházi Könyvtár XIX.), Budapest, A Magyar Református Egyház kiadása, 1936, LXXVII–CLXI.

Isten tiszteletére mutató hármassoltár

Pathai István református szertartási könyvecskéje (1617) –

Úrvacsorai rend

Milotai Nyilas István Ágendájából.

Melius Juhász Péter szertartási intelmei (1563).

S. a. r., a bevezetőt és a magyarázatokat írta Fekete Csaba

Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerületi Gyűjtemények kiadványai;

a Debreceni Református Hittudományi Egyetem Liturgiai

Kutatóintézetének kiadványai 6. 2020. 317 pp. ISBN 978-615-81564-0-0

Az elmúlt néhány évtized céltudatos liturgiátörténeti kutatásainak köszönhetően egyre pontosabb képet kapunk a magyar protestáns egyházak istentiszteleti életéről, azok forrásairól, alakulásáról és kölcsönhatásairól. Ha valaha is összeáll ez a kép, az nagy részben Fekete Csabának lesz köszönhető. Kutatási eredményei, tanulmányai pontosságukkal, részletgazdagságukkal, széles látókörrükkel olyan összefüggéseket tárnak fel a protestáns egyházak istentiszteleteiről, amelyek révén nemcsak a múlt felé nézve oszlik a homály, de a jelen gyakorlatáról és a jövő kihívásairól is összetettebben gondolkodhatunk.¹

A Tiszántúli Református Egyházkerületi Gyűjtemények könyvsorozatában öt éve jelent meg a Fekete Csabát születésének 75., könyvtárosi működésének 50. évfordulóján köszöntő ünnepi kötet.² Nagy számok ezek, fontos mérföldkövek, de Istennek hála Fekete Csaba nem torpant meg ezeknél, hanem továbbra is tevékenyen szolgál sokrétű tudásával, több szakterületre kiterjedő kutatási eredményeivel, súlyos meglátásaival. A Tiszántúli Református Egyházkerületi Gyűjtemények és a Debreceni Református Hittudományi Egyetem Liturgiai Kutatóintézetének közös kiadásában megjelent új könyvében két liturgikus vonatkozású régi nyomtatványt és egy szintén liturgikus kéziratot ismertet, teljes szöveggözléssel, amelyekhez kísérőtanulmányokat és magyarázatokat írt. A könyv valójában három, liturgiátörténeti vonalon összefüggő tanulmányt tartalmaz, azonos elvek és szempontok szerint megírva.

¹ Fekete Csaba véget nem érő publikációs listájára tekintve olyan sok tanulmányt kellene ide idézni, hogy azok szétfeszítenék a recenzió terjedelmi kereteit.

² GÁBORJÁNI SZABÓ-OLÁH (szerk.): „Kezembe vészem, olvasom és arról elmélkedem”, 452.

Nem is lenne ez talán olyan érdekes, ha nem Fekete Csaba boncolta volna ezeket a szövegeket. A szöveg gondozója ugyanis egy személyben szakképzett teológus, a liturgika elismert tudora; tudós filológus, aki a nyelvészeti-, nyelv-történeti kérdésekben felettebb jártas; könyvtáros, aki a könyv-, könyvtár- és nyomdatörténeti berkekben egyaránt otthonosan mozog, illetve olyan egy-háztörténész, aki az általános művelődéstörténeti kérdésekre is kellő figyelmet tud fordítani. Ennek megfelelő a művek feldolgozása is. A könyv olyan, mint egy triptichon, hármassoltár: egyszerre befogadhatatlan. Többször kell elolvasni részeket, hogy kibomoljon az értelmük. Csak lapozzuk előre, hátra, kapkodjuk a fejünket a szerteágazó összefüggéseken csodálkozva, elmerülünk egy-egy téma exkurzusszerű bemutatásában, erőltetjük a memóriánkat az utalásokban szereplő nevek, művek olvastán, és elkerekedő szemmel nézünk, ha a szerző kiszól a sorok közül, korrigálva egy-egy hajdani szerző hibáját, vagy épp olyan félreértést, félremagyarázást tesz helyre, amely vakvágánynak bizonyult liturgiai tapogatózásunkban. Mert van ilyen elég.

A kötet hármass felépítése liturgiátörténeti szempontú, nem időrendi, ennek indoklását a szerző a bevezetőben részletesen kifejti (15.). Ugyanitt ír arról, hogy a szövegek átírását szó szerint, de nem betű szerint végezte, egységesítve, a sajátosságok megőrzésével. Az egyes szövegegységek bevezetőiben, lábjegyzeteiben további részletek olvashatók erről. Az első két tanulmányhoz a forrást egy gyűjtőkötet szolgáltatta, amelyet a debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem Könyvtára (jelenlegi elnevezése Debreceni Egyetem Egyetemi és Nemzeti Könyvtár) vásárolt meg 1978-ban. A szerző Pathai István és Milotai Nyilas István művén túl az összesen két nyomtatványt és három kéziratot tartalmazó, közel 400 lapos, nyolcadrét kolligátum minden tagját ismerteti, igazi filológiai csemegét nyújtva.

Lássuk sorra a kötet három egységét!

I. Pathai István református szertartási könyvecskéje (1617)³

Pathai István (1555–1632?) dunántúli szuperintendens műve a legkorábbi helvét hitvallású evangélikus (1881 óta hivatalos elnevezéssel református) rendtartásunk, ilyenformán különös értéket képvisel. „Szerbartástörténetileg különös érték, a szerző egyházi és teológiai munkásságának tartozéka, a dunántúli és hazai 16–17. századi református szertartás formálódásának tanúja.” (71.) Fekete Csaba a mű értékelése folyamán elhelyezi azt a hazai református szertartások folyamatában, tisztázza műfaját („kiságenda”), a kolligátum köteteihez való viszonyát, elemzi nyelvezetét, helyesírását és stílusát, megpróbálja lokalizálni elterjedtségét, forrásait, a benne szereplő bibliai és egyéb utalások eredetét.

A szövegközlés után külön fejezetben kaptak helyet a megjegyzések a szertartás egyes elemeihez (115–161.). A kiságenda sorrendjében előbb a kereszteselés, majd az úrvacsorás istentisztelet kérdéseit dolgozza fel a szerző, párhuzamokat vonva mutatja be ezeknek a gyakorlatoknak a formálódását és a Pathai kötetében levő rend sajátosságait. A házasságkötés, temetés liturgiájának ismertetése után Fekete Csaba rámutat, hogy a szuperintendensként működő Pathai kihagyta az ordinálás vagy beiktatás liturgiáját a kiságendából, ugyanígy a templomszentelés rítusát is. Viszont megtudjuk, hogy bár nem rögzítette ezeket a rendeket, éneket szerzett ezekre az alkalmakra. Izgalmas részleteket olvashatunk a továbbiakban a kitiltás (kiátkozás) és visszafogadás módjáról – máig rossz ízű az ekklézsiakövetés, írja a szerző, és kikacsint a mai gyakorlatra is:

„Bárcsak méltathatnók a liturgiai fegyelmezetlenség és az egyházi fegyelmezés meglehetősen elenyészése korában ezt az erkölcsöket és az úrvacsorázók magatartását karbantartó intézményt, a megintést, kizárást, vezeklést, megbánást, a magatartás és életmód gyökeres megváltozásának kívánalmát, majd ezt követően az ünnepélyes visszafogadást!” (159.)

A könyvecskéhez fűzött megjegyzések sorát két summás gondolat zárja. Egyik a „láthatatlan háttér”-ről szól, a nem mindenre kiterő, nyomtatott ágendaszövegek mögött megbújó szóbeli, szokásban vagy kézíratos formában terjedt liturgikus hagyományról, amelynek csak kis hányada öltött alakot nyomtatásban. Ezek együttesen alkották a szertartások egységét, amiről nekünk már csak töredékből álló képünk van. Az utolsó gondolata a megjegyzéseknek egyben kitekintés is a későbbi korok gyakorlatára: ez az agenda sem hozott egységet, de további kutatások talán kimutathatják, hogy sok vonása előkészítette az utat az utódok (Samarjai Máté János) ilyen jellegű törekvéséhez.

Középkori kódexek lapszéljegyzetei között gyakori volt egy rajz, amely egy feltartott ujjat ábrázolt. Az értelmes olvasó ezzel jelölte, hogy valami olyasmit talált a szövegben, amire komolyan oda kell figyelni. Ide, az utolsó részhez írunk majd be párat, mert Fekete Csaba sok tapasztalatot átszűrt figyelmeztetéseiből itt is rejtőzik egynéhány:

„Mélyebben emberi létünkbe gyökerezett a liturgia, minden szertartásosság rendjének, szükségletének közösségi és egyéni gyakorlása, mintsem teljesen felfogható volna értelmileg, megmagyarázhatnók és megoldhatnók problémáit szabadon alakított, de annál észszerűbb intézkedésekkel, rendszeres teológiai fejtegetésekkel, mellőzve a rituális részvétel lélektani és társadalmi összefüggéseit, és a lelkiség iránt érzéketlenül.”

II. Milotai Nyilas István *Ágendája* (kivonat, szövegkiadás)

A második mű a kolligátum egyik 17. századi kézirata, Milotai Nyilas István 1621-ben megjelent *Ágendájának* kivonata.⁴ A kivonat az úrvacsorás szertartás rendjét közli. Ez a kézirat is bizonyítéka annak, hogy a korabeli „képzett és igényes” lelkipásztorok többnyire nem csak egy istentiszteleti rendet ismertek és örökítettek, hanem ha módjukban állt nyomtatott és kéziratos segédletekhez hozzájutni, ezek alapján maguk is alkottak liturgikus formulákat. Vélhetően gyakoriak voltak a hasonló kéziratok, még ha nem is maradtak fenn nagyobb példányszámban. A feldolgozott kézirat keletkezését Fekete Csaba a 18. század fordulójára teszi. A szövegközlés során lábjegyzetekben találjuk az eléréseket az 1621-es nyomtatott eredetitől. Ugyanitt találjuk a bibliai hivatkozásokat a Szenci-féle Hanaui és Oppenheimeri Biblia szövege szerint. A szövegközlés után a szerző nyelvi és szertartástörténeti kérdéseket tárgyal, összefüggésben a Pathai kiságendájában szereplő úrvacsorai résszel és a Melius Juhász Péter liturgiai vélekedésével, ami a könyv harmadik részét képezi. Sok tanulságot felmutató kifejtés olvasható ebben a részben az úrvacsorai bűnvalló kérdésekről, utalásokkal a 20. századi gyakorlatra is, és üzenetekkel a jövőre nézve.

III. Melius Juhász Péter szertartási tanításai és intelmei (1563)⁵

1563-ban Melius Juhász Péter (1532?–1572) függetlenként szertartási kéréseket tárgyaló és szertartási szövegrészeket is tartalmazó prédikációs összeállításokat csatolt *Válogatott prédikációk* című kötetéhez. Ebből a műből jelenleg 15 példányt ismer a szakirodalom, és gyakorta református vagy épp kálvinista ágendának mondja, de valójában szertartási elemeket keveset tartalmaz, inkább ún. rubrikákat, azaz előírásokat a szertartásokra nézve. Nem agenda ez, Fekete Csaba Czeglédi Sándor „*ágendaszerű vázlat*” megnevezését tartja legtalálóbbnak. A szertartást végző lelkészeknek szánt liturgikus segédlet ez a mű valójában, „alapige (textus) nélküli, szertartási témákat vitató tanítás” (186.).

A kötet két előző tanulmányával megegyező részletességű ennek a műnek is a feldolgozása. A szövegközlést követik a megjegyzések a szertartás egyes elemeihez, amelyek rendjén Fekete Csaba felhívja a figyelmet, hogy Melius – ahogy Pathai is csak alig éppen –, nem beszél még említés szintjén sem a szertartási éneklésről. A szakirodalom egyik komoly hiányossága és hibája,

⁴ RMNy 1251. Lásd még FEKETE Csaba: Melotai Nyilas István *Ágendájának* változatai.

⁵ RMNy 196[2].

hogy ezt eddig úgy értelmezte, hogy ezek szerint a fontosabbnak tartott részek mellett elsikkadt az éneklés, viszont épp ellenkezőleg, annyira magától értetődő volt az az örökölt, énekelt liturgikus háttér, hogy nem kellett utalni rá. A szerző itt is elemzi a szöveg nyelvezetét, helyesírását, az előforduló bibliai helyeket pedig – korábbi fordítás nem lévén –, a Vizsolyi Biblia locusaival felelteti meg. A 16–17. században a prédikátorok a latin bibliai szöveget ad hoc fordították, idézték. Három példán keresztül betekintést nyerünk Melius fordítási technikájába is. A szertartási formák közül a keresztelés, úrvacsoraosztás és az esketés részleteiről olvashatunk, tarkítva a válás, valamint a kiátkozás és visszafogadás mikéntjének magyarázatával. Az is kiderül például, hogy Melius intelme hiábavaló volt a kiátkozás pápistás szokásai kapcsán, sok helyen a későbbiekben is gyakorlatban maradt a szégyenkő, a kaloda, a zsákruha és csuklya.

A kötet végén összefoglalás olvasható, amely nemcsak elhelyezi Melius munkáját a kor liturgiátörténetében, hanem rámutat a későbbi korok kutatásainak buktatóira is, sapienti sat.

A kötet ajánlásában Hafenschner Károly remek képet használ: „kincsesládának” mondja hitéletünk gyakorlatát, istentiszteleti életünk lehetőségeit, és állítja, hogy Fekete Csaba ebben a könyvben kinyitotta ezt a ládát, és megmutatta a benne rejlő értékeket. Valóban kulcs ez a kötet, ahogy Fekete Csaba előző dolgozatai is, figyelmeztető kiadvány a protestáns liturgiátörténet szempontjából. Talán, ha összeáll az istentiszteletünk múltjáról a kép, annak tanulságai alapján jobban fogjuk érteni a jelen és jövő kihívásait is.

Kurta József

Felhasznált irodalom

- ♦ FEKETE Cs.: Caecus de colore. Pathai István liturgiai minősítése és a tudományosság, in: *Acta Papensia* 16 (2016), 289–322.
- ♦ FEKETE Cs.: Melotai Nyilas István Ágendájának változatai, in: *Református Egyház* 61 (2009), 131–140.
- ♦ GÁBORJÁNI SZABÓ B.–OLÁH R.: „Kezembe vészem, olvasom és arról elmélkedem”. Emlékkönyv Fekete Csaba születésének 75. és könyvtárosi működésének 50. évfordulójára, Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerületi Gyűjtemények, 2015.
- ♦ HELTAI J. et al. (szerk.): *Régi Magyarországi Nyomtatványok I–IV.*, Budapest, Akadémiai, 1971–2012.

SIBA BALÁZS–SZABÓNÉ LÁSZLÓ LILLA–
PÁNGYÁNSZKI ÁGNES (SZERK.)

Együtt a hit útján

Gyülekezetpedagógiai kézikönyv

Kálvin Kiadó, Budapest, 2019. 400 pp. ISBN 978-963-558-428-4

Minden gyülekezet különböző korú, élethelyzetű, a hitbeli érettség különböző fokán álló tagokból áll, akik eltérő vallási szocializációs folyamatokon mentek keresztül. Ugyanakkor ezek a nagyon különböző emberek mégis egy közösséget alkotnak Krisztusban. A gyülekezetpedagógia annak elméleti és gyakorlati kérdéseivel foglalkozik, hogyan szolgálhatja a hitbeli növekedést a gyülekezetek különböző korosztályokhoz tartozó közösségeiben folyó sokféle tanulási-tanítási tevékenység. Találkozunk olyan véleményekkel is, hogy a tanulás helye elsősorban az iskola. Az egyház azért áldoz sok energiát, pénzt iskolarendszere bővítésére, a hittanoktatás megszervezésére, hogy az egyházi iskolákban, valamint a hittanórákon megszerzett ismeretek, pozitív tapasztalatok elvezessenek a gyülekezetekbe. Az elmúlt évek magyarországi tapasztalatai alapján megállapítható, hogy ez közel sem ilyen egyszerű. Sem az egyházi iskolahálózat folyamatos bővülése, sem pedig a kötelezően választható hit- és erkölcsstan tantárgy bevezetése nem eredményezte az evangéliumra éhes fiatalok tömegeinek megjelenését a gyülekezetekben. A túlnyomó többségükben szekuláris családokból érkező hittanosok lelkében a kötelezően választható heti kétszeri hittanórák nem hoznak gyökeres változást. „A keresztyén nevelés és hitbeli növekedés első számú színtere tehát a gyülekezet lett” – olvashatjuk a könyv bevezető fejezetében. A tanulás gyülekezetközponitú megközelítése kitágítja a tanulás fogalmát. Nem korlátozódik a formális, iskolarendszerű ismeretszerzésre, életkori megkötelések nélkül foglalja magába a nem formális, valamint az informális tanulás sokféle formáját is. Így tehát nem csupán a köznevelési rendszer különböző fokozatainak tanuló diákok, de valamennyi generáció részese a gyülekezetben folyó sokféle pedagógiai tevékenységnek az élethosszig tartó tanulás jegyében. Ez a kiindulópontja az evangélikus-református ökumenikus együttműködéssel létrejött első magyar kiadású gyülekezetpedagógiai kézikönyvnek.

A Kálvin Kiadó gondozásában 2019-ben megjelent kötet műfaja kézikönyv, tehát a gyülekezetpedagógia elméletének és gyakorlatának rendszerező összefoglalását vállalja. A szerkesztők az előszóban meghatározzák, hogy az olvasók mely csoportjainak figyelmére számítanak különösképpen. Várakozásaik szerint egyrészt a hittudományi egyetemek hallgatói, másrészt a gyülekezetek

vezetői, lelkészi és világi munkatársai forgathatják leginkább haszonnal a könyvet, amely szemináriumi foglalkozásokon túl akár gyülekezeti biblia-órák vezérfonala is lehet.

A 13 tanulmányt tartalmazó kötet két bevezető fejezettel indít. Az első Németh Dávid írása (*Mi a gyülekezetpedagógia?*), s ez abból indul ki, hogy a keresztyén hit megélésének természetes közege a gyülekezet. A gyülekezetben olyan emberek alkotnak közösséget, akik életük eseményeit az Istennel való kapcsolat perspektívájából értékelik. A fejezet végigvezet a gyülekezetpedagógia „fejlődéstörténetén”, megkülönböztetve a valláspedagógia két részterületét: az iskolai hitoktatás elméleti és módszertani kérdéseivel foglalkozó vallásdidaktikát, valamint a gyülekezetpedagógiát. A könyv szerkesztői által jegyzett másik bevezető fejezet *A gyülekezetpedagógia mai kihívásai* címet viseli. A különböző fejlődésemelletek adják a bázisát annak az áttekintésnek, amely az egyes életszakaszokat bemutató fejezetekben részletesen kifejtésre kerülnek. Kohlberg erkölcsi ítéletalkotás fejlődéséről, Oser-Gmünder a vallási ítéletalkotás fokozatairól szóló elmélete, Erikson pszichoszociális fejlődésemellete, valamint Fowlernek a hit fejlődésének fokozatairól szóló munkája. Ebben a fejezetben kerül tárgyalásra a posztmodern kor jellemzése, amely a jelen katechézisének kontextusát adja, valamint a digitális világ térhódításának egyházi életre gyakorolt következményeinek áttekintése. Ezzel is jelezve, hogy a szerkesztők törekedtek az elméleti ismeretek és a gyakorlat bemutatása közti egyensúlyra. A bevezető egységet az egyes korosztályok tanításának lehetőségeit bemutató, életkori ciklusok szerint szerveződő 10 fejezet követi. Jellegetessége a könyvnek, hogy legtöbb esetben egy-egy református és evangélikus szerző dolgozta ki a fejezeteket, így mindkét egyház tapasztalatai megjelennek a szövegekben. Az elmélet és gyakorlat egyensúlya ezekben a fejezetekben is megfigyelhető. Az egyes korosztályok fejlődéslélektani és valláspszichológiai jellegetességeinek ismertetése mellett a gyakorlatban bevált kezdeményezések bemutatása, az anyag feldolgozását segítő kérdések, idézetek, valamint bőséges bibliográfia is szerepel az egyes tanulmányokban.

Az életciklusok szerinti áttekintés a *Kisgyermek a családban* című fejezettel kezdődik, amely Kodácsy-Simon Eszter és Szabóné László Lilla munkája. Ez a fejezet a születést megelőző magzati időszaktól az óvodás korig mutatja be a bővülő családok közösségbe kapcsolásának vagy éppen a közösségben való megtartásának gyülekezeti lehetőségeit. Indokolt az életkorok szerinti áttekintést ennél a korosztálynál indítani, hiszen így lesz teljes a születéstől a haláláig tartó út bemutatása. Ebben a kezdeti időszakban az implicit vallásos nevelés, a vallással kapcsolatos szülői-családi attitűdök szerepe a meghatározó a gyermek számára. A következő életszakasz a 4–7 éves korra esik. Ezt mutatja be az *Óvodáskorú gyermekek katekézise a gyülekezetben és az óvodában* című fejezet, amelyet Kovács Barbara Luca és Mátrai Marianna írtak.

Ebben az életszakaszban nehéz lenne túlbecsülni a felnőttektől hallott történetek szerepét. A fejezet ezért gyakorlati szempontokat és konkrét tanácsokat ad az óvodások számára alkalmas történetek kiválasztásához, magában foglalja a történetmondás arany szabályait, valamint gyakori hibáit is. Foglalkozik az imádság és éneklés óvodások életében betöltött szerepével, valamint az egyházi óvodákban folyó nevelés jellegzetességeivel. A gyülekezet és óvoda kapcsolata nem csupán az óvodások és családjaik jelenlétét feltételezi a közösségben, de az óvodapedagógusok lelkigondozása és óvodafenntartó gyülekezetek esetében továbbképzésük megszervezése is gyülekezeti feladat. A kisiskolás kor világával foglalkozik a *7–12 éves gyermekek a gyülekezetben* című fejezet. A kisiskolás gyermek legfontosabb tevékenysége a tanulás. Ez azonban nem csupán a formális oktatásban való részvételt jelenti. Magában foglalja mindazokat a tapasztalatokat, amelyeket a világban szerez. Magartartásmintákat, amelyeket a felnőttektől tanul el. Elsősorban otthon a családban, emellett azonban minden olyan közegben, ahol gyakran megfordul. Így az iskolában vagy a gyülekezetben is. Baráti családok felnőtt tagjaira vagy éppen gyermek-istentiszteleten a katechétára figyelve, nyári napközis táborban, bibliakörök családi kirándulásain. Ezek a tapasztalatok sokszor mélyebb nyomot hagynak bennük, mint a hittanóra kognitív információi. Ezzel a korosztállyal a katechetikai tárgyú művek sokasága foglalkozik, túlnyomó többségük az iskolai hitoktatás szemszögéből. Szászi Andrea és Zimányi Noémi azt a feladatot vállalták, hogy a gyülekezetek tanító alkalmainak tartalmi és formai sokszínűségét mutassák be. A serdülőkor viharai nagy hullámokat vetnek a családok életében. A gyülekezet támogató közege segíthet, hogy ezek a viharok ne váljanak pusztítóvá. Elsősorban a gyülekezeti táborokban kialakuló erős kortárs kötődések, az ifjúsági csoportok megtartó, identitást erősítő szerepe adhat komoly segítséget a családok számára. A Bölcsföldiné Türk Emese és Kerekes Szabolcs által írt fejezet (*Serdülők a gyülekezetben*) a korosztály fejlődéslélektani jellemzőinek ismertetésén túl felsorolja azokat a gyülekezeti alkalmakat és korosztályspecifikus témákat is, amelyek a serdülők számára vonzóak lehetnek. A szerkesztők külön fejezetet szántak a konfirmáció kérdéskörének *A pubertáskor lélektani folyamatai és a konfirmáció* címmel (Hézszer Gábor és Thoma László). A konfirmáció mint átmeneti rítus értelmezése, valamint a korosztályi jellemzők bemutatása mellett a fejezet izgalmas része az, amely a konfirmanduscsoport jellegét, céljait, vezetési módszereit mutatja be. Miklya Luzsányi Mónika és Szénási Lilla munkája a *Kamaszokkal az iskolában és a gyülekezetben* című tanulmány, amely a 16–18 évesek gyülekezetbe való integrálásának, illetve a közösségben való megtartásának lehetőségeit veszi sorra. A korcsoport életfeladataiból kiindulva (felnőtt identitás megtalálása, valahová tartozás igénye, pár- és pályaválasztás kérdései) mutatják be a szerzők a gyülekezet, illetve a közegyház által kínált lehetőségeket

az ifjúsági csoporttól az olyan keresztyén fesztiválokig, mint a Csillagpont vagy a Szélrózsa.

A huszonéves korosztályhoz érve az életkori áttekintés kilép a köznevelés világából, és a „kezdődő felnőttkorhoz” érkezik. A Szabó András és Püski Dániel által jegyzett fejezet *Fiatal felnőttek a gyülekezetben* címet kapta. A korszakra jellemző spirituális útkeresés gyakran összefüggésbe hozható az individuális, egyházhoz nem kötött vallásosság erősödésével. Vallásszociológiai tanulmányok sora, mint például a 2000 óta négyévente ismétlődő hazai ifjúságkutatások kimutatták az egyházhoz kötött vallásosság térvesztését a 14–29 éves korosztályban. A gyülekezet elsősorban a felnőtt identitás megszilárdulását segítő személyes és kiscsoportos beszélgetésekkel tudja a huszonévesek önismeretének és istenismeretének fejlődését szolgálni. A kötet 10. fejezetének témája *A harmadik évtized életkérdései és a kisgyerekes szülők katekézise*. Az otthonteremtés, szülővé válás, a karrierépítés ideje érkezik el az élet harmadik évtizedében. Legkésőbb ebben az évtizedben meg kell hozni a felnőttkor évtizedekre kiható nagy döntéseit. Az iskolai külső motiváló tényezők után a felnőttek tanulásában sokkal nagyobb szerepet játszik a belső motiváció. A felnőttek azokon a képzéseken vesznek részt szívesen, amelyek során elsajátított ismereteket, készségeket a mindennapi életükben hasznosítani tudják. A családalapítás körüli időszakban a párkapcsolati képzések, a csoportos jegyesoktatás, majd a fiatal házasok köre jelenthet erős kapcsolódást a gyülekezethez. Az újdonsült szülők újfajta családi szerepben találják magukat. Sokféle tanácsot kapnak, de a döntéseket nekik kell meghozniuk arról, hogyan nevelik gyermeküket, gyermekeiket. Ehhez adhat felbecsülhetetlen értékű, a hétköznapiakat megkönnyítő segítséget a kismamakör, valamint a kisgyerekesek köre, amelyekben hasonló élethelyzetben lévő fiatalok tapasztalatai segítenek tovább nemcsak a szülői, családi szerepekbe való belenövés, hanem a hit útján is. A fejezet szerzői a kötet két szerkesztője, Pángyánszki Ágnes és Siba Balázs. *A középkorúak nemzedéke* az élet leghosszabb szakaszában jár. A 35–65 év közötti korosztály fejlődéslélektani, gyülekezetpedagógiai jellemzését Fodorné Ablonczy Margit és Sefcsik Zoltán végezte el. Látszólag eseménytelen, valójában annál fontosabb belső történetekkel teli időszak ez. A sokféle belső, külső, szociális változás közepette a megújult és elmélyülő kapcsolat Istennel, a „második naivitás” megélésének ideje érkezhethet el az élet közepéhez érve. A kapcsolatok átrendeződése, a családi szerepek változásai jellemzik ezeket az évtizedeket. Az élet utolsó szakaszát Gál Judit és Johann Gyula mutatta be az *Időskor, az újrafogalmazott kérdések ideje* című fejezetben. Az időskor a veszteségek, a fogyatkozó életerő, ugyanakkor a mélyülő spiritualitás ideje. Az öregedés kezdetben láthatatlan folyamata egyszer csak nagyon is nyilvánvalóvá lesz. Az idősödő ember külső megjelenésében csakúgy, mint a családi és szociális szerepeinek átrendeződé-

sében. Ebben a folyamatban kitüntetett szerepet játszik az aktív munkával töltött évtizedeket lezáró nyugdíjba vonulás.

A kötet összefoglaló, záró tanulmányát Szabó Lajos írta. Címe: *Tanítvány-nyá tétel*. A szerző megállapítja, hogy egyházainkban egyaránt találkozunk fogyatkozó, erőtlenedő gyülekezetekkel csakúgy, mint építkező, folyamatosan erősödő közösségekkel. A gyülekezetpedagógiai munka célja minden esetben a tanítványá tétel segítése. Ennek része a tanítványi létre való felkészítés, majd a folyamatos megerősítés. Eredménye pedig a gyülekezet létszámában és hitbeli elköteleződésében való növekedés lehet.

Gyülekezetpedagógiai kézikönyv megjelentetése Magyarországon úttörő vállalkozás. Valódi jelentősége ma még nehezen felbecsülhető, hiszen sok múlik azon, mennyire fogja tudni segíteni az egyes gyülekezetekben folyó gyülekezetpedagógiai tevékenység egységes rendszerben való kezelését, illetve mennyire hasznosulnak majd helyi gyülekezetekben a kötetben szereplő ötletek, jó gyakorlatok. A tudományos felismerések és a gyakorlat egyensúlyára való törekvés fejeződik ki abban, hogy a könyv szerzői között vannak elméleti szakemberek, valamint az adott korosztályokkal a gyakorlatban foglalkozó református és evangélikus teológusok, valláspedagógusok is. Összességében megállapítható, hogy a gyülekezetpedagógiai kézikönyv a mindennapi gyakorlatot és a teológiai képzést egyaránt segíti. Szemléletformáló áttekintés a különböző korosztályok gyülekezeti kontextusban megvalósuló tanítás-tanulási tevékenységéről. Érdekes olvasmány és hasznos segítség a mindennapok gyülekezetpedagógiai munkájában.

Hodossi Sándor

SZERZŐK

- ♦ GALSI ÁRPÁD (PhD)
református lelkipásztor, igazgató, Kálvin Kiadó
- ♦ HODOSSI SÁNDOR (PhD)
főiskolai docens, Debreceni Református Hittudományi Egyetem
- ♦ HOMOKI GYULA
tanársegéd, Sárospataki Református Teológiai Akadémia
- ♦ KURTA JÓZSEF
főkönyvtáros, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet
- ♦ SIBA BALÁZS (PhD, Dr. habil.)
egyetemi docens, Károli Gáspár Református Egyetem, Hittudományi Kar
- ♦ LITERÁTY ZOLTÁN (PhD, Dr. habil.)
egyetemi docens, Károli Gáspár Református Egyetem, Hittudományi Kar
- ♦ HOMICSKÓ ÁRPÁD OLIVÉR (PhD)
egyetemi docens, Károli Gáspár Református Egyetem,
Állam- és Jogtudományi Kar
- ♦ MAGYAR BALÁZS DÁVID (PhD)
vallásstanár-teológus, jogász, Debrecen–Hajdúböszörmény