

DELIBERATIONES

A Gál Ferenc Hittudományi Főiskola tudományos folyóirata

V. évfolyam 1. szám 2012/1

DELIBERATIONES

A Gál Ferenc Hittudományi Főiskola tudományos folyóirata
V. évfolyam 1. szám

Főszerkesztő
KOZMA GÁBOR

Szerkesztő Bizottság
JOLANTA KARBOWNICZEK,
KISS IMRE, ANTON KONEČNÝ,
KOVÁCS JÓZSEF, ODROBINA LÁSZLÓ,
ZAKAR PÉTER, TADEUSZ ZASĘPA

A folyóiratban közölt tanulmányokat lektorálták:
Benyik György, Györgyiné Koncz Judit, Horváth Gábor,
Käfer István, Keszeli Sándor, Kovács József, Latorcai Csaba, Sávai János,
Thorday Attila, Tóth Sándor, Válóczy József, Zakar Péter

Lapterv
Kiss Bea és Varga Péter
A borítón látható fotót Tóth Péter készítette

Az angol nyelvű összefoglalókat fordította
Posztós Ildikó Piroska és Zakar Péterné

Megjelenik félévente

GERHARDUS KIADÓ 2012
Felelős kiadó: Kozma Gábor rektor
A szerkesztőség címe: 6720 Szeged, Dóm tér 6.
Nyomda: FV Team
ISSN 1789-8919

TARTALOM

BENYIK GYÖRGY	
A 20. SZÁZADI BIBLIATUDOMÁNY ÉSZAK-AMERIKÁBAN	5
BODONYI EDIT – GYÖRGYINÉ KONCZ JUDIT – MÁRIA POTOČÁROVÁ	
ASPEKTY AKTÍVNEJ SPOLUPRÁCE MEDZI RODINOU A ŠKOLOU	39
CZAGÁNY GÁBOR	
GLOBALIZÁCIÓS JELENSÉGEK IZRAELBEN	
AZ ÓPERZSA BIRODALOM IDŐSZAKÁBAN	51
CSIZMÁR OSZKÁR	
A SZÖVEGKRITIKA SZEREPE AZ EGYHÁZTÖRTÉNET	
KUTATÁSÁBAN ÉS MÓDSZERTANÁBAN,	
TEKINTETTEL A IV. SZÁZADI ORIGENISTA POLÉMIÁRA	74
CYRIL HIŠEM	
TEOLÓGIAI KÉPZÉS KASSÁN GÁL FERENC IDEJÉBEN	87
ANTON KONEČNÝ	
A MÁRIA-TISZTELET ÉS LITURGIKUS	
INTERPRETÁCIÓJA A KATOLIKUS EGYHÁZBAN,	
A KATOLIKUS-PROTESTÁNS PÁRBESZÉD	100
KOVÁCS-KRASSÓI ANIKÓ	
REFORMPEDAGÓGIA-E A CSERKÉSZET?	110
ZUZANA LOPATKOVÁ	
A NÉPI VALLÁSOSság FORMÁI ÉS	
MEGNYILVÁNULÁSAI VIDÉKI KÖRNYEZETBEN	
NAGYSZOMBAT KÖRNYÉKÉN A 18. SZÁZAD VÉGÉN	122
MIKLÓS PÉTER	
PÜSPÖKÉLETRAJZOK A 19. SZÁZADI	
CSANÁDI EGYHÁZMEGYÉBŐL	135
ROKAY ZOLTÁN	
VALLÁSANTROPOLÓGIA	148

SÁVAI JÁNOS	
A KERESZTÉNY NEVELŐ: A HIT TANÚJA	166
TÓTH TAMÁS	
A SZEGEDI TEOLÓGIAI KÉPZÉS	
ELINDÍTÁSA AZ I. VILÁGHÁBORÚ UTÁN	184
TRINGER LÁSZLÓ	
TÁRSADALMI MÉRETŰ KÓROS LELKI JELENSÉGEK	199
ABSTRACTS.	206

A 20. SZÁZADI BIBLIATUDOMÁNY ÉSZAK-AMERIKÁBAN

Folytatás az előző számból

A BRIT KORSZAK (1916–1945)

Az első világháború következményeként Amerikából senki sem akart többé külföldre menni, legfeljebb csak a Brit-szigetekre, különösen Oxfordba és Cambridge-be. A német és a brit biblikusok között alapvető szemléleti különbség, hogy a németeket a filozófiai megközelítés és a történetiség kérdései, a brit kutatókat elsősorban a filológia és az archeológia érdekelték. A filozófiai megközelítést és a bibliai hermeneutikát más szempontok szerint művelték, mint német kollégáik. A történeti filológia művelése közben jobban építettek a papirologiai¹ bizonyítékokra, mint a történelemfilozófiai elméletekre. Az észak-amerikai egyetemek teológiai fakultásai jobban igazodtak az utóbbi nézetekhez, mint a német gondolkodáshoz.

Ebben az időszakban a vallási koncepciók kutatása átrendeződött, a hangsúly egyre inkább átterelődött az általános Hegel-féle idealizmus filozófiai koncepciójáról a tudományos kritériumokra. Ez a változás széles körben elterjedt, de leginkább Nagy-Britanniában, ahol hangsúlyozták a tudományos filológiát és a történelmet, a szociál- és kultúrtörténetet és a bibliai archeológiát. Robert M. Grant (1917–) hangsúlyozta az archeológiát és a paleontológiát, idegenkedett a filozófiától és a filozófiai teológiától

¹ A papirologia 1890-től számít önálló tudománynak. Az amerikai papirologiai társaságot (ASP) 1961-ben alapították a görög és latin papiruszok gyűjtésére és kutatására. A társaság támogatta és bátorította a kutatást ezen a területen, valamint a tanítási módszertant is. Az ASP a kiadója az egyetlen észak-amerikai szakmai folyóiratnak ezen a területen: *The Bulletin of the American Society of Papyrologists* (BASP). Ők adják ki *American Studies in Papyrology* címmel a monográfiákat is, valamint alkalmi különkiadásokat: *BASP*. Az ASP évente tart összejöveteleket, választja meg vezetőségét, ad számot gazdálkodásáról és dönt a kutatás támogatásáról. Az ASP támogatja a „*Papyrology and Early Christian Backgrounds*” kutatói csoportot és a *Society of Biblical Literature* kiadványát is. Az archeológusok által feltárt papiruszok jól őrzött körülmények között találhatóak kitűnő gyűjteményben például Egyiptomban, de pl. a híres Oxyrhynchus papiruszt az Oxfordi Egyetemen őrzik. Ezen kívül Heidelberg, a Columbia Egyetem, a Michigan Egyetem és Osztrák Nemzeti Könyvtár, továbbá a californiai Berkeley Egyetem is őriz nagyobb papiruszgyűjteményeket.

(1968). Ő egyébként az 1950-es években gyászolta a biblikus teológiának azon részét, amely egzisztenciális alapú volt.

Nem véletlen, hogy számos biblikus az angol tudományelméleti vonalat követte. Ehhez járult még az is, hogy egyre nagyobb idegenkedés alakult ki Németországgal szemben. Nem túl sok német kutatók hívtak meg az USA-ba vagy a Johns Hopkins Egyetemre, összevetve a korábbi idősokkal (pl. Paul Haupt 1858–1926), viszont számos brit kutatónak ajánlottak fel helyet az Egyesült Államokban, többek között Kirsopp Lake-nek (1872–1946)² is, aki Oxfordban tanult, majd leideni tanárság után 1914-ben a Harvardon szerzett nevet magának, jeles szövegkritikusként tisztelték, illetve archeológiai feltárásokat is folytatott a II. világháborúig. Köztudott, hogy az Újszövetség 1. szövegcsaládját róla nevezték el.

Hasonló típusú kutatónak számít Frederick John Foakes-Jackson (1855–1941), aki 4–5 évig tanult Cambridge-ben, a Jesus College-ban, majd 1895–1916 között dékán is volt. Legfontosabb tanárai a Cambridge-i triumvírek. J. B. Lightfoot, Henry Melvill Gwatkin és F. J. A. Hort, valamint Henry Barclay Swete és Robert Sinkler. Már 61 éves volt, amikor New York-ban az *Union Theological College*-ben kezdett egyháztörténetet tanítani, nyugdíjazásáig, 1933-ig itt működött. Legismertebb négykötetes művét³ a kereszténység kezdeteiről írta, de készített kommentárt az Apostolok Cselekedeteiről is.

Szintén a kor jelentős kutatója James Moffatt (1870–1944), aki Glasgowban tanult, feltűnt Oxfordban és az United Free Church College Glasgow-ban, majd a *Union Theological Seminary*-ban kezdett tanítani 1927-ben. A. D. Nock (1902–1963) Cambridge-ben szerezte a MA diplomáját, majd a Harvardra ment 1930-ban. Ekkor kezd közelíteni egymáshoz az észak-amerikai és a kanadai bibliai tudományosság. Ugyanis ebben az időszakban számos, a Brit-szigetektől származó professzor kezdett el tanítani kanadai szemináriumokban is. Ezek közül két professzor tűnt fel később a Union Theological Seminary-ban, New Yorkban: E. F. Scott (1868–1941) és James D. Smart (1808–1982). Számos észak-amerikai tanult az Egyesült Királyságban.

Ezek a professzorok jelentősen előrelendítették a hellenizmus kutatását is. Erwin Ramsdell Goodenough (1893–1965)⁴ 1923-ban Oxfordban szerzett doktorátust és

2 The Text of the New Testament, London 1900, 194310., Texts from Mount Athos, Studia Biblica et Ecclesiastica, 5 (Oxford 1903), pp. 89–185., The Historical Evidence for the Resurrection of Jesus Christ, London: Williams & Norgate; New York: G.P. Putnam's, 1907., The Early Days of Monasticism on Mount Athos (Oxford 1909), The Text of the New Testament (London 1900), Earlier Epistles of St. Paul, their motive and origin, London 1911., The Codex Sinaiticus, 1–2 vols., 1911–1922.

3 History of the Christian Church from the Earliest Times to the Death of Constantine, A.D. 337 (Cambridge: J. Hall & Son, 1891). Művét többször is átdolgozta és kiegészítette: History of the Christian Church from the Earliest Times to A.D. 461, 7th ed. (New York: George H. Doran, 1924), Christian Difficulties in the Second and Twentieth Centuries: A Study of Marcion and his Relation to Modern Thought, Hulsean Lectures 1902–1903 (Cambridge: W. Heffer, 1903), The Biblical History of the Hebrews (Cambridge: W. Heffer, 1903). The Biblical History of the Hebrews to the Christian Era, 4th ed. (Cambridge: W. Heffer, 1924).

4 The Theology of Justin Martyr. 1923., The Jurisprudence of the Jewish Courts in Egypt. 1929., The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism. 1935., The Politics of Philo Judaeus, with a General Bibliography of

kezdett tanítani a Yale Egyetemen. Szakterülete, a görög kultúra hatása judaizmusra, illetve a hellenista judaizmus.

Egyre több zsidó tudós települt át Amerikába és ezzel erősödött a judaisztikai kutatás is. Amos N. Wilder (1895–1991), aki a Brüsszeli Egyetemen (1920–1921) majd Oxfordban tanult (1921–1923), oktatási karrierjét a Harvardon fejezte be. H. L. Ginsberg (1903–1990) a *Jewish Theological Seminary*-ban tűnik fel 1936-tól, jóllehet Montreálban született és PhD. fokozatot a London Egyetemen szerzett.

Bibliai archeológia Amerikában

A bibliai archeológia máig ható nagy tekintélyei is a brit korszak kutatói közül kerültek ki. Albright iskolája az ószövetségi archeológiai tanulmányokban jellemző példának számít az észak-amerikai tudós világban. Jóllehet Willam Foxwell Albright (1891–1971)⁵ nem tanult Angliában, mégis az ő feltevései számítanak az amerikai-brit empirizmus kiindulásának. Életrajza a következő képen vázolható. Eredetileg metodista lelkész és régész, valamint cserép-szakértő volt. Misszionárius szülőktől származott. 1913-ban PhD-fokozatot szerzett a Johns Egyetemen, 1929–1959 között itt oktatott. Az amerikai Keleti Kutatás Intézetének igazgatója lett és ásatásokat végzett Jeruzsálem mellett Tumulus 1–2.-ben, ahol egy júdai király emlékművét tárta fel 1923-ban. Ásatásokat végzett Tell Beit Mirsim-ban, Hebron mellett 1926–1932 között, ez alapján állította, hogy József honfoglalása valós történeti esemény és ezt a helyet azonosította a kánaánita Debir városával, amelyről a Biblia többször beszélt. Iskolája számos hasonlóan híres tanítványai – George Ernest Wright, Moore Cross és David Noel Freedman – által vált híressé. Jelentősek az észak-szemita feliratokról készült tanulmányai. Kiállt amellett, hogy Ábrahám, Izsák és Jákob valóságos történeti alakok és a róluk szóló tudósításoknak valós életrajzi gyökerei vannak. Véleménye szerint a Teremtés könyve történeti adatai nagyjából hitelesnek tekinthetők. Az egyik leghíresebb felfedezése és munkája a Holt-tengeri tekercsek azonosítása, valamint Palesztina archeológiájáról írt átfogó monográfiája. I. Sosenk egyiptomi király uralkodási idejét Kr. e. 945–940 közötti időszakra tette és azonosította a Bibliában Sisáknak nevezett uralkodóval. Jó kapcsolata volt a brit tudósokkal, főleg H. H. Rowley-el (1890–1969) és D. Winton Thomas-szal (1901–1970), ugyanakkor tisztelte a német kollégákat is, amikor azt a véleményét hangoztatta, hogy Albrecht Alt (1883–1956) és Martin Noth (1902–1968), sokkal fontosabb intellektuális értéket képvisel, és méltatlan, hogy őket Észak-Amerikában sokan lenézik. Ezzel szemben ő épített a fentiek tudományos személetére amint az H. F. Hahn írta: *„Ez az aprólékos figyelem a technikai részletekre, és a hite az empirikus és statisztikus módszerben visszatükröződik az amerikai praktikus szemléletben. Először, az amerikai*

Philo. 1938., An Introduction to Philo Judaeus. 1940., Jewish Symbols in the Greco-Roman Period. 1953-tól éveken keresztül számos kötet. Toward a Mature Faith. 1955

5 Gazdag publikációs listájának legjelentősebb művei: Yahweh and the Gods of Canaan: An Historical Analysis of Two Contrasting Faiths (1968), The Archaeology of Palestine: From the Stone Age to Christianity (1949/rev.1960)

ásatók és az ő intézményeik szponzorai vezették be a modern technikát az archeológiai kutatásba. Ők változtatták az archeológiát egy speciális tudománnyá, amely konkrét adatokkal foglalkozik és építik az evidenciát konkrét objektumokra. (Hahn 188).

Nem szabad elfelejteni, hogy az amerikai kutatóintézetek sokkal erősebb pénzügyi alapokkal rendelkeztek, mint az európaiak, a németek vagy a franciák. 1918-ban az első világháború után Albright mint „Thayer Fellow” alapította meg az amerikai orientális kutatóiskolát Jeruzsálemben. 1921-ben ő lett az igazgatója ennek az iskolának, és ezt a hivatalát 1929-ig töltötte be. Ekkor átadta W. W. Spencer szemita nyelvész professzornak a Johns Hopkins Egyetemről. Az intézet legjelentősebb újdonsága, hogy itt kezdődött meg az első nagyszabású kísérlet a közel-keleti kutatásban a vallástörténeti iskola meghaladására. Sőt, Albright munkájával kezdődött az archeológia felhasználása a kereszténység kezdeteiről folyó kutatásokban, a *From the Stone Age to Christianity* című munkájával. Ebben a könyvben Albright archeológiai és történeti adatokat vetett össze, hogy megrajzolja Izrael hitének fejlődését. Ez a fejlődési kép jelentősen eltért a korábbi német tudós, Julius Wellhausen (1844–1918) hasonló igényű rekonstrukciós kísérleteitől. Ennek egyik oka, hogy Albright eltávolodott a hagyományos vallástörténeti sémáktól, miszerint a politeizmusból henoteizmus, és abból pedig a monoteizmus fejlődött ki. Amellett érvelt, hogy a monoteizmus Izrael korai hitében is jelen volt. Ebből a szemszögből „szemléletmódunkat a történelemtől meghatározza... ugyanaz a logikai alapelv induktív, deduktív és statisztikai elvek, amelyek egyébként a természettudományi következtetések kontrollja is.”

Albright tanítványai fektették le az amerikai Ószövetség-kutatás alapjait a II. világháború utáni időktől egészen napjainkig, ezen a főcsapáson folyt a kutatás egészen az 1970-es évekig.

Albright tanítványai közül meg kell említeni George Ernest Wright-ot (1909–1974), akinek tudományos karrierjét a következőképpen foglalhatjuk össze. Teológiai tanulmányait a Wooster College-ban kezdte, ahol baccalaureátus végzettséget szerzett 1931-ben. Biblikus doktorátusát a McCormick Teológián szerezte 1934-ben. Ezt követően Európában, Berlinben és Lipcsében tanult, valamint az amerikaiak jeruzsálemi Orientális Intézetében. Azokban az ásatásokban vett részt, melyeket Albright vezetett. Majd a Johns Hopkins Egyetem Keleti Intézetében tanult és PhD fokozatot szerzett 1937-ben. Tanítani a McCormick Teológián, Chicagóban kezdett Ószövetséget 1938–58-ig. Innen kapott meghívást a Harvard Egyetemre, ahol haláláig működött. Írásaiban Izrael hitével, (1944) és az Ószövetség földrajzi és kulturális hátterével (1950) foglalkozott. Ószövetségi teológiát írt előbb hagyományos dogmatikai kategóriákat követve, majd történeti megközelítésben (1969). Nagy szerepe volt az ún. „Interpreter’s” Bible – egy-kötetes kommentár létrejöttében. Bibliai archeológiája vált népszerűvé (1962), valamint az által szerkesztett biblia-történeti atlasz (1945).

Meg kell említenünk ebből az archeológiai iskolából még George Mendenhallt (1916–), aki a Közel-keleti Tudományok Központjának vezetőjeként vált ismertté a Michigan Egyetemen. Mendenhall volt ez első olyan lutheránus lelkész, aki II. világháborúban

szolgált a tengerészgyalogosoknál. A háború után diplomát szerzett szemita nyelvekből, karrierje a közel-keleti archeológiai kutatásokra épült. Különösen érdekesek a kánaáni kultúráról, társadalomról és vallásról publikált művei⁶.

Magyarországon is jól ismerik John Bright-ot (1908–1989), aki tanulmányait a Presbyterian College-ban kezdte és BA fokozatot 1928-ban szerzett. 1931-ben bölcsészdoktori diplomát is kapott a Union Theological Seminary-ban. Teológiai Master fokozatot 1933-ban szerzett, 1940-ben a Johns Hopkins Egyetemen PhD-zett. Tanított a Presbiteryn College-ban 1935–1940 között. Lelkész és a Union Theological Seminary héber Ószövetség és szövegmagyarázat tanára 1940–1975 között. William F. Albright bibliakritikáját követte. Katonai lelkész volt az USA hadseregében 1943–46 között. Ásatásokban vesz részt: Tell Beit, Mirsim 1932., Béthel 1934-es feltárásában jelentős szerepe volt. Szakterülete a héber Biblia és archeológia⁷.

David Noel Freedman (1922–)⁸ tanulmányait a Princeton Egyetem Teológiai Szemináriumában kezdte, teológiai diplomát szerzett Ószövetségből 1944-ben. A Johns Hopkins Egyetemen PhD-fokozatot szerzett szemita nyelvből és irodalomból 1948-ban. A JBL kiadójában dolgozott 1952–59 között. Az Anchor Bible kiadója 1956-tól. Az *Interpreters's Dictionary of the Bible* 1957–60 kiadója, közben a Pittsburgh Theological Seminary-ban oktatott 1960–64 között. A San Francisco Theological Seminary-ban a szemita és héber nyelv és Ószövetség tanára 1964–71 között. Az Albright Intézet vezetője Jeruzsálemben 1969–70-ben. A Michigan Egyetemen tanított, 1971-től és a biblikus program igazgatója. A California Egyetemen, San Diegóban is tanított 1985–86 között.

Harry M. Orlinszky (1908–1992)⁹ a héber Biblia fordítójaként vált ismertté. A Toronto Egyetemen szerzett diplomát, később PhD-fokozatot a Dropsie College-ban Philadelphian. Kinevezést kapott Effie Wise Ochs professzor Biblical Literature tanszékre, a Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion-ba, ahol már 50 éve tanított. Három amerikai angol bibliafordításban is részt vett: Revised Standard Version (RSV) Amerikai Angol Bibliában (1952), valamint a New Jewish Publication Society of America Version (NJPS) (1985), és a New Revised Standard Version (NRSV) Bibliák (1989) fordításában.

Frank M. Cross (1921–)¹⁰ diplomáját a Maryville College-ban szerezte 1942-ben, B.D.

6 *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* Pittsburgh: The Biblical Colloquium, 1955., *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition* Johns Hopkins, 1973., *Ancient Israel's Faith and History: An Introduction to the Bible in Context* (kiadta Gary A. Herion) Westminster/John Knox Press, 2001., *Our Misunderstood Bible* BookSurge Publishing, 2006.

7 *A History of Israel*. Westminster, 1981. Magyarul: *Izrael története* Bp, 1977. *Convenant et Promise: The Prophetic Understanding of the Future in Pre-exilic Israel*. Westminster, 1976. *Jeremias*, AB sorozat, Doubleday, 1965.

8 *The Unit of the Hebrew Bible*. 1911. *Amos*. AB, 1989. *The Paleo-Hebrew Leviticus*. Scroll, 1985. *Pottery, Poetry and Prophecy*, 1981. *Hosea*. AB, 1980. *An Explorer's Life of Jesus*. 1975.

9 *Ancient Israel*. Cornell University. 1954., *Studies on the Second Part of the book of Isaiah: The So-Called "Servant of the Lord" and "Suffering Servant" in Second Isaiah*. 1967, (bővített kiadása Leiden: Brill 1977., *Understanding the Bible Through History and Archaeology*. Ktav Publishing House. 1969., *Essays in Biblical and Jewish Culture and Bible Translation*. Ktav. Publischin House. 1973.

10 *Early Hebrew Orthography: A Study of the Epigraphic Evidence* (American Oriental Series 36)

diplomát a McCormick Theological Seminary-ban 1946-ban, PhD. fokozatot a Johns Hopkins University-n [Semitic Languages], 1950-ben. M.A. (tiszteletbeli). Harvard University, 1958-ban, bölcsész doktorátust a Maryville College-ban, 1968-ban, filozófiai doktorátus The Hebrew University of Jerusalem, 1984-ben. Ezen kívül még számos kutatóintézetben és egyetemen fordult meg. Héber nyelvet tanít a Johns Hopkins University-n 1949–1950 között. A bibliai történelem tanára a Wellesley College-ban, az 1950–1951 időszakban. Ószövetségi bevezetőt tanít a McCormick Theological Seminary-ban 1951–1953 között. Magántanár 1954–1955; kinevezett professzor, 1955–1957; az Ószövetség professzora (Harvard Divinity School) 1957–1958. Számos helyen tanított, vezetője lett a közel keleti nyelvek és civilizáció kutatás intézetének (Harvard University), 1958–1965. Több intézetben érdekelt a Harvard Egyetemen. Számos tudományos társaságnak tagja és elnöke, többek között: The Biblical Colloquium, 1966–1968. The Society of Biblical Literature, 1973–1974. The American Schools of Oriental Research, 1974–1976. Vezetője a Old Testament Board, Hermeneia, A Critical and Historical Commentary on the Bible (1970–2002).

Roland M. Murphy (1917–)¹¹ a katolikus biblikusok jelentős alakja Amerikában. A Katolikus Egyetemen volt előadó STD 1948-tól. MA végzettséget szerzett 1949-ben, a római Pápai Biblikus Intézetben 1958-ban. Oktatott az Amerikai Katolikus Egyetemen 1949–69 között. Főszerkesztője a CBQ-nak 1958–66-ig. A Duke Egyetemen tanított 1971–86 között. Nyugdíjasként a Pittsburgh Teológiai Szeminárium előadója (1965). Elismertségét mutatja, hogy meghívták vendégprofesszornak a Yale Egyetemre 1966-ban, oktatott a Princeton Theological Seminary-ban (1977–71) és a Notre Dame Egyetemen (1985) is. Szakterülete a héber Biblia, de igen fontos ötkötetes munkát tett közzé az Apostolok Cselekedeteiről, *The Beginning of Christianity* (1920–1933) címmel, amelyet a Foakes-Jackson és Lake adott ki, amely az újszövetségi tanulmányok igen jelentős példája. Ez a kötet foglalja össze mindazt, amit a brit és amerikai kutatók képesek voltak létrehozni először Észak-Amerikában, és amely párhuzamban állítható a nagy német munkák részletességével. Az első kötet a Cselekedetek háttérével foglalkozik, a másodikban található a szerkesztés, a mű teológiai céljainak és a szerzőség kérdésének bemutatása, valamint a Cselekedetek könyv történetkritikája. A harmadik kötet, mely

with D. N. Freedman (New Haven: American Oriental Society, 1952). The Origin and Early Evolution of the Alphabet, Eretz-Israel 8: 8,24 [Suknik Memorial Volume], 1967. The Development of the Jewish Scripts [Fourth Century BCE to First Century CE]. The Bible and the Ancient Near East: Essays in Honor of William Foxwell Albright, ed. G. Ernest Wright (New York: Doubleday, 1962). Studies in Ancient Yahwistic Poetry with D. N. Freedman (Missoula, Montana: Scholars Press, 1975). Samaria Papyrus I: A Slave Conveyance of 335 B.C.E. Found in the W^{ad}L ed- Dâliyeh, Eretz-Israel 18 [The Avigad Volume]: 7.17, II. Inscriptions from Ashkelon, in L. E. Stager, J. D. Schloen and D. M. Master, (eds.) Excavations of the Leon Levy Expedition to Ashkelon: Ashkelon I, Introduction (Studies in the Archaeology and History of the Levant): Harvard Semitic Museum Publications (Winona Lake, Indiana Eisenbrauns, forthcoming).

11 Jelentősebb művei Ecclesiastes. Word, 1922. The Tree of Life. Doubladay, 1990. The Song of Songs. Fortress, 1990. Wisdom Literature and Psalms. Abingdon, 1981. Wisdom Literature. Eerdmans, 1981.

James Hardy-tól (1866–1933) származik, részletesen elemzi az ApCsel szövegét, a negyedik kötet pedig az ApCsel szövegének részletes kommentárja, melyet Lake és Henry Cadbury (1883–1974) készített el, az ötödik kötet 37 részlettanulmányt tartalmaz a kommentárokhoz. Azok, akik részt vettek ebben a munkában, ennek a korszaknak a legjelentősebb észak-amerikai Újszövetség-kutatóinak számítanak. Az az enyhe szkeptizmus, amely az ApCsel történeti értékére vonatkozik, leginkább Lake és Cadbury megjegyzésein alapszik, és közülük Lake a leginkább szkeptikus a történeti hitel kérdésében. Azzal érvelt, hogy egyrészt az ApCsel szerzőjének érdeklődése nyilvánvalóan teológiai, másrészt nyilvánvaló az is, hogy bizonyos esetekben nincs pontos információja az eseményekről, sőt számos esetben téved. Ennek ellenére a legtöbb szöveg esetében mégis hiteles történetet kapunk az apostoli korról. Ennek ellenére az ApCsel szerzője nem tekinthető a pontosság hőségének, véli William M. Ramsay (1851–1939) Oxfordból.

A két háború közötti korszakban az észak-amerikai kutatók nagyszámú biblikus tanulmányt tettek közzé, amely mindegyike utalt ugyan a német elődökre, de sokkal inkább akarta kielégíteni a lelkészek és a szemináriumi tanulók érdeklődését, mint irányult a német biblikus tudományos módszer továbbfejlesztésére. Francis Brown oroszlánrészt vállalt az *International Critical Commentary*-ban,¹² melynek kiadója

12 Mindegyik kommentár kiadója New York: C. Scribner's and Sons, az alábbiakban csak a szerzőt, a könyvet és a megjelenés évét közöljük: Abbott, Thomas Kingsmill. Epistles to the Ephesians and to the Colossians. 1909., Allen, Willoughby C. Vol. 26, Gospel According to S. Matthew. 1907., Barrett, C. K. A Acts of the Apostles; T&T Clark 2004., Barton, George A. Ecclesiastes. 1908., Batten, Loring W. A Books of Ezra and Nehemiah. 1913., Bernard, J. H. Gospel According to St. John. 1929., Bernard, J. H. Gospel According to St. John. 1929., Best, Ernest. Ephesians. Edinburgh: T&T Clark International, 1998., Bigg, Charles. Epistles of St. Peter and St. Jude. T&T Clark 1901., Briggs, Charles A., and Emilie Grace Briggs. Book of Psalms. 1906–07., Brooke, Alan England. Fleury Palimpsest of 1 John Johannine Epistles. 1912., Brooke, Alan England. Freisingen Fragment of 1 John Quoted by Augustine Johannine Epistles. 1912., Brooke, Alan England. Old Latin Fragment of 1 John Quoted by Augustine Johannine Epistles. 1912., Brooke, Alan England. Old Latin Fragment of 3 John from Codex Bezae Johannine Epistles. 1912., Burton, Ernest De Witt. Epistle to the Galatians 1920., Charles, R.H. Revelation of St John. T&T Clark 1920., Cooke, G. A. Book of Ezekiel. 1936., Cranfield, C. E. B. Epistle to the Romans. 2004., Curtis, Edward Lewis, and Albert Alonzo Madsen. Books of Chronicles. 1910., Davies, W. D., and Dale C. Allison. Gospel According to Saint Matthew 2004., Driver, S. R. Vol. 3, 3kiad. Holy Scriptures of the Old and New Testaments. 1902., Driver, Samuel Rolles, and George Buchanan Gray. Book of Job, 1921., Frame, James Everett. Epistles of St. Paul to the Thessalonians. 1912., Gould, Ezra Palmer. Gospel According to St. Mark. 1922., Gray, George Buchanan. Book of Isaiah, I-XXXIX. 1912., Gray, George Buchanan. Numbers., 1903., Harper, William Rainey. Hosea, 1905., Lock, Walter. Pastoral Epistles (I & II Tim. and Tit.). 1924., MacIntosh, A. A. Hosea. 1997., Marshall, I. Howard, and Philip H. Towner. Pastoral Epistles., 2004., McKane, William. Jeremiah. 1986., Moffatt, J. J. Epistle to the Hebrews. 1924., Montgomery, James Book of Daniel. 1927., Montgomery, James Alan. Books of Kings. 1951., Moore, George Foot. Judges. 1910., Paton, Lewis Bayles. Book of Esther. 1908., Plummer, Alfred. S. Luke. 1896., Plummer, Alfred. Second Epistle of St. Paul to the Corinthians. 1915., Robertson, Archibald, and Alfred Plummer. First Epistle of St. Paul to the Corinthians. 1911., Ropes, James Hardy. Epistle of St. James. 1916., Sanday, W., and Arthur C. Headlam. Epistle of the Romans. 3. kiad. 1897., Skinner, John, Genesis. 1910., Smith, Henry Preserved. Books of Samuel. 1899., Smith, J. M. Powis, William Hayes Ward, and Julius August Bewer. Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel. 1911., Smith, John Merlin Powis, and Julius August Bewer. Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah. 1912., Thrall, Margaret E. Second Epistle of the Corinthians. 2004., Toy, Crawford Howell. Book of Proverbs. 1899., Vincent, Marvin Richardson. Epistles to the Philippians and to Philemon. 1897.,

Charles Augustus Briggs, Samuel Rolles, Driver (1846–1914) és Alfred Plummer (1841–1926) számos észak-amerikai kutató, Harper, Briggs, James A. Montgomery (1866–1949), Toy G. Hinckley Mitchel (1862–1920) Julius A. Bewer (1877–1953) D. Ernes Burton, Marvin R. Vincent (1834–1922), James Moffatt, Ropes, Moore és Henry Preserved Smidt (1847–1927) munkájával, és még számos ószövetségi bevezetőt is ide kell számolni.

Goodenough sok adatot gyűjtött össze a korai kereszténységről és annak gyors hellenizációs folyamatáról. Goodspeed rengeteg kéziratot gyűjtött össze, és sok szövegkritikai tanulmányt publikált, széles körben elterjedt az Újszövetség fordítása is. Erősen érvelt amellett hogy Pálnak az Efezusi levele a szerző korábbi leveleinek gyűjteményéhez tartozik, de a végső szöveg már egy szerkesztőtől származik. Goodspeed újszövetségi bevezetőket (1939), Robert H. Pfeiffer (1892–1958) ezekkel összevethető ószövetségi bevezetőt jelentetett meg (1941).

A KONTINENTÁLIS KORSZAK (1945–1980)

A dialektikus teológia Amerikában

Néhány szóban kitérek ennek a teológiai mozgalomnak a bemutatására, amelyet durván neo-ortodox teológiának is nevezhetnénk, melyet Európában ugyanakkor „krízis teológiának”, vagy „dialektikus teológiának” neveznek a protestáns egyházon belül. Az I. világháború után (1914–1918)¹³. kifejlődött teológiai irányzatról van szó, amely a 19. századi liberális teológia ellenhatásaként jött létre, amit a vallásosság európai csökkenése is motivált, és végül ami arra ösztönözte a vallásos tudósokat, hogy átgondolják a korábbi reformokat. Ezt az irányzatot elsősorban Karl Barth (1886–1968),¹⁴ Paul Tillich (1886–

13 A gazdag irodalomból csak kettőt ragadunk ki. Ford, D.: *The Modern Theologians*, 3rd Ed. Blackwell Publishing 2005., Sloan, Douglas: *Faith and Knowledge*. Westminster John Knox Press 1994.

14 Karl Barth – Bernben 1904-től, Berlinben 1906-tól tanul teológiát, Harnack tanítványa. 1909–1911 Genfben, 1911–1921 Safenwilben lelkész a munkások között, az ún. liberális teológia ellensége. A Római levelet kommentálta, majd 1918-tól önálló teológiával jelentkezik. Dogmatikáját Bonnban dolgozta ki. Mivel 1934-ben megtagadta a feltétlen hűséget Hitlernek, állásából elbocsátották, 1935-ben nyugdíjazták. 1934-től a nemzeti szocializmus elleni egyházi ellenállás szervezője, az ún. hitvalló egyház alapítója. Dogmatikájában az Isten igéjén kívüli külső kritériumot nem fogad el. Isten és az ember közötti kapcsolat az analogia revelationis-ra épül. Művei: *Die Kirchliche Dogmatik*. Zürich 1932–1967. Szöveggyűjtemény Debrecen 1984. Ember és embertárs Bp. 1990. „A foglyoknak szabadulást” igehirdetések Bp. 1991. Irodalom. B. Nagy B.: A teológiai módszer kérdése az ún. dialektika teológiában. Bp, 1999.

1965),¹⁵ valamint Emil Brunner (1899–1966)¹⁶, munkásságához kötik¹⁷. Természetesen ez az irányzat a biblikus tanulmányokban is érezte a hatását. A II. világháború borzalmi Európában a legnagyobb depressziót váltották ki, de a békés jóléttel ez megváltozott és a századfordulón némileg alaptalan optimizmusra váltott. Az a közmegegyezés alakult ki, hogy egyrészt az Isten országa építése megtört, másrészt a felvilágosodás emberi erőfeszítései szintén megtorpantak. Az emberi tapasztalat már nem élvezett akkora figyelmet mint korábban. A teológusok és a biblikusok nem koncentráltak többé arra, hogy az Isten hogyan nyilatkoztatja ki magát a történelemben és az Írásban. A teológiai beszédmódban jelentős változás történt, amennyiben az inkább az emberi problémákra kereste a választ. A biblikusok új nemzedékének érdeklődése – a történeti és a filológiai vizsgálódások következtében – egyre nőtt a biblikus teológia iránt. Roderick Ninian Smart (1927–2001) cikke, amelyet a *Journal of Religion* (1945) tett közzé, azt boncolgatta, hogy ugyanez a változás jöjjön létre Észak-Amerikában is, ennek eredményeként kezdtek érdeklődni a biblikus teológia iránt. Az amerikai biblikus teológia mozgalom ébredése és bukása Brevard Childs (1923–2007) *Biblical Theology: A Proposal; Biblical Theology in Crisis* (1970) munkája nyomán kezdődött.

Amerikai professzorok Európában

A II. világháború után a régi észak-amerikai egyetemekről származó veterán professzorok száma igen megnövekedett, ezek beözönlése megkezdődött Európába is. Az először csak az *Iowa State University*-ről, majd a többi egyetemről érkezett professzorok egyre több bibliai kurzust ajánlottak fel az európai hallgatóknak. A legnagyobb sze-

15 Paul Tillich (1886 Starzeddel, Lengyelország – 1965 Chicago, USA). Evangélikus teológus és valláskritikus. Már a gimnáziumban megismerkedik Kant és Fichte tanaival. Tanult Berlinben, Bernben, Tübingenben, Halleban, ahol Martin Kähler és Fritz Medicus filozófiai előadásait hallgatta, és vitázott velük. 1909-ben a logosz-fogalom jánosi értelmezéséről és a kereszténység monisztus és a dualisztikus világszemlélet ellentétéről írt. 1909-ben lelkészkedik Lichtenrade-ban. Disszertációja Schelling vallásfilozófiából íródott (1910), tanítani kezdett, majd folytatja Schelling tanulmányait, a *Misztika és a büntudat* Schellingnél címmel munkájával kapja meg a promóciót. Halle, Berlin, Marburg, Drezda egyetemén tanított. A „Die sozialistische Entscheidung” című irata miatt 1933-ban felmentették hivatalából, ezért New Yorkba ment és a Columbia Egyetemen is tanított. A háború alatt Amerikában szervezeten segítette a német emigránsokat. 1942–1944 között 109 beszédét hallhatták az Amerika hangja német adásában. 1948-ban tért vissza Németországba, ahol különböző városokban tartott előadásokat. 1963-ban Tübingenben tett kísérletet a szisztematikus teológiája összefoglalására. Az egyházi szociális tanítás bibliai gyökereinek kutatásában sokat tett. Művei gyűjteményes kiadását. R. Albrecht, 14kötetben készítette el, 1959-től folyamatosan adják ki.

16 Heinrich Emil Brunner svájci protestáns teológus. Karl Barth tanítványa és barátja és a neo-orthodox vagy dialektikus teológiai mozgalom kiemelkedő alakja, Amerikában hamarabb és nagyobb hatást fejtett ki mint Barth. Művei: *The Divine Imperative* (1937). *Revelation and Reason. The Christian Doctrine of Faith and Knowledge*, (1946). *Dogmatics I-III*. Cambridge 2003. *The Letter to the Romans*, The Lutterworth Press, Cambridge 2003. *Christianity and Civilisation*. Cambridge 2009.

17 További jelentős képviselőinek számítanak: Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) német evangélikus lelkész, mártír, Jacques Ellul (1912–1994) francia filozófus, jogász és szociológus a technokrata társadalom ostromozója, Reinhold Niebuhr (1892–1971), H. Richard Niebuhr (1894–1962), Anders Nygren (1890–1978) és William Stringfellow (1928–1985)

mináriumokban növekedett a doktoranduszok száma is. Részben a számbeli növekedés is magyarázza, hogy akik Észak-Amerikában tanultak, számos nézetet áthoztak Európába is, többek között George McRae (1928–1985), a későbbi Harvard professzor és Carl Hollanday (1943–), később az Emory Egyetem tanára, mindketten PhD fokozatot szereztek Cambridge-ben. E. Earle Ellis (1926–) a *Southwest Baptist Theological Seminary*-ből, aki PhD-t szerzett Edinburgból, és James M. Robinson (1924–), aki diplomát szerzett Claretonból és Baseltől. Az észak-amerikai professzorok a szombatévükben különösen szívesen látogattak el a következő európai egyetemekre: *Marburg, Tübingen, Heidelberg, Oslo, Uppsala, Cambridge, St. Andrews* és az *Institutum Biblicum* Rómába.

Számos közülük rövidebb hosszabb időre tanított nagyobb európai egyetemeken és szemináriumokban, mielőtt híresé lett volna Amerikában, mint például Krister Stendahl (1921–2008)¹⁸ az Uppsalai *PhD*-vel, és Helmut Koester (1926–)¹⁹ Marburg és Harvard, Nils Dahl (1911–2011) Oslóban tanított, innen ment Yale-re Amerikába. Markus Barth (1915–1994) Baseltől a Chicagói Egyetemre került és a Pittsburg-i Theological Seminary-ba, Hans Dieter Betz (1931–) Mainzból Chicagóba került, Hendrikus Boers (1928–) Dél-Afrikából – bár a diplomáját Bonnban szerezte – az Emory Egyetemre került, J. Christian Beker (1924 B.D. Utrechtben PhD Chicago) a *Princeton Theological Seminary*-ba, Ralph P. Martin (1925–) Londonból a *Fuller Theological Seminary*-ba került. Az Európából Amerikába visszaerült professzorok már nem a korábbi német teológiát képviselték, hanem erősen keveredtek az európai és az amerikai nézetek.

Az 1950-es évek után az észak-amerikai teológiai tudományban már minden jelentős nemzetközi teológiai irányzat jelen van – ez készítette elő az utat az amerikai bibliakritika megújulásához. Ugyanis a nagyobb amerikai biblikusok ezekben az években vagy Európában tanultak vagy kutatókat látogattak ugyanott. Ehhez járult még az 50-es évek egyetemalapítási láza, amely azt eredményezte, hogy a teológiai szemináriumok száma is megnövekedett az Egyesült Államokban. A legjelesebb személyiségek, akik biblikus doktorátust szereztek 1945–1980 között, amerikai egyetemeken tanultak. Ebben az időben emelkedtek ki a diplomákon keresztül a következő egyetemek *Union Theological Seminary, Yale, Harvard, Chicago, Princeton, Claremont, Vanderbilt, Southern Methodist, Emory Toronto, Hebrew Union, Weston School of Theology, University Pennsylvania, Graduate Theological Union, University of California – Herkley, Johns Hopkins Egyetem* és a *Catholic University of America*.

A leggyorsabban fejlődő intézetek az evangéliumi szemináriumok voltak: *Southwest Baptist Theological Seminary, Fuller Theological Seminary, Dallas Theological Semi-*

18 Érdekesebb művei *The school of St. Matthew, and its use of the Old Testament*. Lund, 1954; 1968. *Scrolls and the New Testament*. NY: Harper, 1967, 1958. *The Bible and the Role of Women*. Fortress Press, 1966.

19 *Trajectories through Early Christianity* (1971, 2006). *Ancient Christian Gospels* (1990). *Introduction to the New Testament* (2002). *Introduction to the New Testament: History and Literature of Early Christianity*, (2000). *From Jesus to the Gospels: Interpreting the New Testament in its Context* (2007).

nary, Trinity Evangelical Divinity School és Gordon-Conwell Theological Seminary. Az evangélikusok hozták létre a legnagyobb doktori programot az 1940-es évek elején, ennek keretében számos kutató ment Nagy-Britanniába tanulni, többek között F. F. Bruce (1910–1991)²⁰ Manchesterbe. W. Ward Gasque (1939–) később az Ontario Theological Seminary dékánja lett, Clark H. Pinnock (1937–2010)²¹, később a McMaster Divinity College vezetője lett. Az evangélikus biblikus tanárok sokat foglalkoztak a biblikus nyelvekkel és a szövegtanulmányokkal. Számos növendék választotta a Harvardot, mivel az ottani teológiának nagy biblikus hagyományai voltak, ennek következtében jó ösztöndíjakat adott, és ott tanított George Eldon Ladd (1911–1982)²², aki karrierjének csúcán a Fuller Theological Seminary-ba is eljutott.

Az iskolák, a növendékek és a professzorok számának növekedésével Észak-Amerikában elkezdődött az intenzívebb specializáció, és olyan részlet-tanulmányokat kezdtek írni, amelyek már összevethetőek voltak a legjobb európai publikációs teljesítményekkel. 1970 körül a *Society of Biblical Literature* (SBL, alapították 1880-ban),²³ kiterjesztette a programját egész Amerikára és számos kutató nekik írta a dolgozatát. 1981-ben ennek a tudós társaságnak több mint négyezer tagja volt, és megalapították a *Scholars Press* (1974) kiadót is. Amikor a SBL csatlakozott a *American Academy of Religion*-hoz (AAR), hirtelen nagyot fejlődött és elérhetővé vált a fiatalabb kutatók számára is, akik gyakorta publikáltak itt a disszertációjukat, amely mind technikai, mind pedig gazdasági sikert hozott a kiadónak.

Katolikus biblikusok az USA-ban

A római katolikus kutatók 1965-ben kapcsolódtak be a biblikus kutatás fő vonalába, miután a *Divina Revelation, Dei Verbum* (1965. november 18.) konstitúció megjelent. Számos jelentős kutató, mint pl. Raymond E. Brown (1928–1998)²⁴ és Joseph A.

20 Frederick Fyvie Bruce amerikai biblikus, a Biblia evangéliumi megértése elnevezésű iskola alapítója. *New Testament Documents: Are They Reliable?* (1981). *The Hittites and the Old Testament*. (1947). *The Acts of the Apostles: The Greek Text With Introduction and Commentary*. (1951). *The Apostolic Defence of the Gospel*. (1959).

21 Clark H. Pinnock amerikai biblikus, tanított szisztematikai teológiát is McMaster Divinity College-ban. Jelentősebb művei *The Scripture Principle* (1984, 2006), *Flame of Love: A Theology of the Holy Spirit*, (1996).

22 George Eldon Ladd (1911–1982) baptista lelkész és újszövetségi szövegmagyarázat professzora a Fuller Theological Seminary-ban, Pasadena-ban. Érdekesebb művei *The Blessed Hope* (1980). *The Gospel of the Kingdom* (1959). *A Commentary on the Revelation of John* (1972). *A Theology of the New Testament* (1993).

23 1880-ban New Yorkban 8 alapítója volt a SBL-nek. A januári ülésen 80 fő vett részt, akik meghatározták az alapszabályokat. Részletesen ld. Saunders (1996).

24 *The Sensus Plenior of Sacred Scripture*, Baltimore: St. Mary's University, 1955. (Ez volt a disszertációja, mely nagy hatást tett előbb csak az USA-beli kutatókra, majd Európában is.) *New Testament Essays*, 1965. „The Gospel According to John”, in *Anchor Bible*, 1966 and 1970, *Peter in the New Testament* (coauthor), 1973., *Mary and the New Testament* (coeditor), 1978., *The Community of the Beloved Disciple*, New York: Paulist Press, 1979., *The Critical Meaning of the Bible*, New York: Paulist Press, 1981, *Death of the Messiah*, 1994., *An Introduction to New Testament Christology*, 1994. , *An Introduction to the New*

Fitzmyer (1920–)²⁵, akik közül mindegyik a Johns Hopkins Egyetemen szerezte PhD-jét, de egy bizonyos időt töltöttek Rómában is. Ezek a kutatók igen gyorsan elmozdultak a konzervatív nézőponttól a tudományos konszenzusos nézőpont felé. Ennek következtében érdekes viták alakultak ki, például Fitzmyer a pasztorális levelek páli szerzősége mellett érvelt, Brown a kétkötetes János kommentárjában (2k. 1966, 1970), János, Zebedeus fia szerzősége mellett állt ki, jóllehet később elvetette ezt az álláspontot.

Az Amerikai Katolikus Biblikusok Egyesülete (CBA) alapítója Edwin O’Hara²⁶ bíboros, első nagyobb publikációja a Challoner-Rheims New Testament kiadása a Vulgata alapján 1936-ban. Az ő felkérésére alkotják meg a programjukat az amerikai katolikus biblikusok. A CBA bejegyzése 1936. október 3-án történt, első elnöke Edward P. Arbez, akitől az alapszabály származik, amit az 50 fős törzsgárda 1937-ben fogadott el. 1948-tól eredeti nyelvből fordítanak Ó- és Újszövetséget, mely 1970-ben jelent meg, immár ökumenikus munkatársakkal. A „The New American Bible” (rövidítése NAB) újszövetségi részét már 1987-ben befejezték, zsoltafordítása 1988-ban kezdődött és 1991-ben fejeződött be, az Ószövetség teljes revíziójával 1994-re végeztek. 1936-ra a társulat taglétszáma 1280-ra nőtt, 1996-ra pedig világhálózattá alakult 4.100 taggal. Szakértői alapon protestáns és zsidó tagjai is lettek, doktori programokat támogattak és alapítványt hoztak létre a bibliai ásatások számára. Hivatalos lapjuk, a The Catholic Biblical Quarterly 1939-ben jelent meg. Kiadták az Old Testament Abstracts-ot is külön kötetben, 1978-tól Bruce Vawter főszerkesztésében. Számos bibliográfiai információkat is gyűjtöttek a nagyobb nyelveken kiadott biblikus könyvekről az egész világról 2002-től,

Testament, 1997. Birth of the Messiah 1998, (A gyermekségtörténetről írt egyik legnagyobb monográfia), The Death of the Messiah 1994. (A szenvedéstörténetéről írott monográfia)

25 Tanulmányait és a jezsuita noviciátust Wernersville-ban végezte, PA, 1938-ban szentelték pappá. Jezsuita Újszövetség-kutató, a Maryland Provincia (USA) tagja. Teológiát tanul a Minnesotai Loyola Egyetemen Chicagóban, majd a St-Albert Egyetemen Louvainben, Belgiumban folytatta. PhD. diplomát a Johns Hopkins Egyetemen szerzett, S.S.L. fokozatot a Pontifical Biblical Institute-on, Rómában. Oktató munkája mellett kiadói tevékenységet is folytatott: pl. a Biblical Journal és más szakkiadványok kiadója. Bibliikum, krisztológia és kateketika témakörben és a qumráni kutatásban is publikált. Társ-szerkesztője a New Jerome Biblical Commentary-nek, kitűnő kutatói képességekkel rendelkezik. Néhány igen jelentős tanulmánya: Spirituality exercises based on Paul’s epistle to the Romans. NY: Paulist Press, c1995., Responses to 101 questions on the Dead Sea scrolls. NY: Paulist Press, 1992., Scripture, the soul of theology. NY: Paulist Press, 1994., To advance the Gospel: New Testament studies. 2nd ed. Grand Rapids, 1998.

26 O’Hara, Edwin Vincent (1881–1956) amerikai római katolikus pap. Lanesboróban, Minnesota államban született és hét testvére volt. Szülei ír emigránsok voltak, O’Hara a St. Paul’s Seminary-ban tanult Oregon City-ben. 1905-ben szentelték pappá, az I. világháborúban katonai lelkész volt. 1917-ben jogász, a legfelső bíróság tagja, alapítója nemzeti katolikus konferenciának. 1930-ban XI Pius nevezte ki Kansas City püspökévé. 1939–40 között megismerkedett Albert Einstein fizikussal, miután kifejezte, hogy nem tud hinni a személyes Istenben. Püspökségének első tíz évében az egyházmegyében 42 templomot, 31 kápolnát, 24 kollégiumot, és főiskolát épített valamint 14 konventet, nyolc szociális intézményt és hat kórházat létesített. 30 vidéki templomot épített ebből, 25-öt olyan helyen ahol soha nem volt katolikus templom korábban. Liberális teológusként tartották számon, különösen liturgikus és szociális vonatkozásban, és a laikusok liturgiába való bevonásában. 1954-ben kísérletet tett a Biblia revíziójára. 75 évesen Milanóban halt meg, Kansas City-ben temették el.

és kb. 3000 művet ismertettek. Ez a kiadványt 2003-ban 2230 példányban terjesztették. A 24 kötetes kiadványsorozatot 1978-tól 2001-ben CD-n is megjelentették az amerikai könyvtárak egyesületének segítségével. A letisztult katolikus nézőpontok tárháza a Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer és Roland Murphy szerkesztésében megjelent *The New Jerome Biblical Commentary* (3. kiadás 1999), mely jórészt amerikai katolikus biblikusok²⁷ reprezentatív jelentkezését jelentette a nemzetközi tudományos palettán.

Az apokrifok kutatása

A II. világháború után Észak-Amerikában számos kulcsfontosságú vállalkozás kezdődött. Csak néhány nagyobb szerző kezdett érdeklődni a Biblián kívüli szövegek, hasonlóképpen a filológiai, archeológiai és háttér tanulmányok iránt, melyek közül csak néhányat említünk meg.

A Nag Hammadi kódexeket 1945-ben fedezték fel Egyiptomban²⁸. Ezek a dokumentumok számos evangéliumot tartalmaztak, amelyeknek a címét ugyan ismerték korábban, de nem voltak elérhetőek a korai kézirataik. Ezek szövegének publikálása segített hozzá, hogy a történeti Jézus-képet felülvizsgálják. *Robinson of Claremont*²⁹ – akit korábban úgy emlegettek Észak-Amerikában, mint a post-bultmannianus új kérdés atyját a történeti Jézus-kutatásban – felügyelte ezeknek a kódexeknek a faximile kiadását (1972) és folytatta a következő kiadások átvizsgálását is, egészen 1984-ig.

27 A kommentár szerzői: Barré Michael, Begg Christofer T., Bleinskopp Joseph, Boadt Lawrence, Brown Raymond E., Byrne Brendan, Campbell Antony F., Castelott John, Ceresko Antony F., Clifford Richard J., Cody Aelred, Collins John, Collins Raymond F., Collins Thomas Aquinas, Coogan Michael David, Couturier Guy P., Craven Toni, Dalton William, J., Di Lella Alexander A., Dillon Richard J., Donahue John R., Dumm Demetrius, Faley Roland J., Fitzgerald Joseph A., Flanagan James W., Giblin Charles Homer, Guinan Michael D., Harrington Daniel J., Hartman Louis F., Horgan Murya P., Jensen Joseph, Johnson D.W., Karris Robert J., King Filip J., Kobelski Paul J., Kselman John S., L'Heureux Conrad E., Laberge Léó, Laffey Alice L., Mallon Elias D., Mc Elleney, Neil J., McCarthy Dennis J., McCreesch Thomas P., McKenzie John L., McKenzie R.A.F., Meier John P., Moloney Francis J., Murphy –O'Connor Jerome, Murphy Roland E., Neiryck Frans, North Robert, Nowel Irene, O'Colonnell Kevin G., O'Conor M., Osiek Carolyn A., Perkins PHEME, Saladarini Anthony J., Schneiders Sandra M., Senior Donald, Stuhlmueller Carol, Suelzer Alexa, Vawter Bruce, Viviano Benedict T., Wahlsh Jerome T., Wild Robert A., Witherup, Ronald D., Wright Addison G., Yarbo Collins Adela

28 Nag Hammadi-i könyvtár néven is ismertek, a 4. századból származó későókori gnosztikus iratok együttese. 1945-ben az ókori Khénoboszkion közelében, nem messze Luxortól kerültek elő, egy helyi lakos fedezte fel véletlenül. Muhammad al-Samman és Kalifah Ali al-Samman a talált lelet egy részét elégette. A kódexek 1946-ban tűntek fel először Kairóban, majd évekig húzódo tárgyalások után a kairói Kopt Múzeum tulajdonába kerültek. vö. Kákosy (1984).

29 James McConkey Robinson (1924–) A Claremont Graduate University (California) nyugalmazott professzora. A Jesus Seminar körébe tartozott és a Q-forrás valamint a Nag Hammadi könyvtár szakértője. Résztvett a nemzetközi Q Project-ben is és számos publikációjának kiadója. És a John S. Kloppenborg alapítvány vezetője, amely a Q-forrással kapcsolatos kutatásokat és az antik bölcseleti hagyományt kutatta. Jelentősebb művei: *The Problem of History in Mark. Studies in Biblical Theology.* (1957) *A New Quest of the Historical Jesus. Studies in Biblical Theology.* (1959). Kiadója a *The Nag Hammadi Library* angol fordításának (1977; 1996). Valamint a *The Sayings Gospel Q in Greek and English.* (2002). *The Gospel of Jesus: In Search of the Original Good News.* (2005). *The Sayings Gospel Q: Collected Essays.* Ed. Joseph Verheyden. Leuven: Peeters, 2005.

Ő adta ki M. Meyer-el együtt a *The Nag Hammady Library in English*-t (1977 3kiad. 1988 R. Smith-el). Ezzel az újszövetségi szövegekkel parallel irodalom egyre szélesebb körben vált ismertté.

Ezt a folyamatot erősítette a jórészt ószövetségi vonatkozású Holt-tengeri tekercsek 1947-ben történt felfedezése. A legkorábbi kiadásokat (1950, 1951) Millar Burrows (1889–1980)³⁰ végezte a Yale Egyetemen. A tekercsek egyrészt elérhetővé tették az Ószövetség jó néhány korai héber szövegének számos nehéz olvasatát, időnként eléggé sokkoló elméletek kíséretében. A qumráni szövegek helyes és helytelen értelmezése új megvilágításba helyezte az Újszövetség korának és gondolkodásának, valamint vallási megosztottságának és bibliamagyarázatának hátterét. Sok észak-amerikai kutató kapcsolódott be a tekercsek tanulmányozásába és a későbbi publikálásába. 1961-ben Cross a Harvard Egyetemről publikálta a *The Ancient Library of Qumran*-t. Fitzmyer 1966-ban, James H. Charlesworth 1940-ben³¹, és 1981-ben. Lawrence H. Schiffmann 1983-ban, John J. Collins (1946–)³² 1984-ben, Joseph A. Callaway (1920–) 1988-ban publikálta a szövegeket. Az első faximile kiadást Robinson segítségével publikálták. Ide kell számítani a magyar származású Vermes Gézá is, akit ekkor már oxfordi professzorként tartottak nyilván.

Az Újszövetség kulturális hátterének kutatása

Észak-Amerikában sokan fáradoztak az Újszövetség hátterének megértésében, különösen vonatkozott ez a görög-római háttérre. Ezen a területen számos kutató vált

30 A qumrani felfedezések irodalma átláthatatlanul gazdag, ezért csak néhány publikációt említünk. Charlesworth, James H. „The Theologies of the Dead Sea Scrolls.” Pages xv-xxi in *The Faith of Qumran: Theology of the Dead Sea Scrolls*. Edited by H. Ringgren. New York: Crossroad, 1995., Collins, John J., *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, New York: Routledge, 1997., Collins, John J., and Craig A. Evans. *Christian Beginnings and the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids: Baker, 2006., Cross, Frank Moore, *The Ancient Library of Qumran*, 3rd ed., Minneapolis: Fortress Press, 1995., de Vaux, Roland, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls* (Schweich Lectures of the British Academy, 1959). Oxford: Oxford University Press, 1973., *Az angol fordítást Vermes Géza végezte, a legteljesebb magyar fordítást Fröhlich Ida: A qumráni szövegek magyarul*, PPKE és SZIT közös kiadása Piliscsaba-Budapest, 2000.

31 Charlesworth, James H. 1940 St. Petersburg FL USA - Tanulmányait a Duke Grad School. Phd 1967. Tanított Duke Egyetemen 1969–84. A vallástörténet szak professzora. Majd a kereszténység eredetével foglalkozott. Princeton Theol. Seminary-ban 1984. George L. Colorado egyetemen az újszövetség nyelve és irodalma professzora. Művei: *Jesus and the Dead Sea Scrolls* Doubleday 1992. *Graphic Concordance to the Dead Sea Scrolls* Mohr 1991. *Jesus Within Judaism* Doubleday 1988. *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament* Cambridge UP 1985. *The Old Testament Pseudepigrapha 1–2 k.* Doubleday 1983. *The Pseudepigrapha and Modern Research* Scholars, 1977.

32 John J. Collins (1946–) Tudományos fokozatai BA (1967), MA (1969), PhD (1972), tanult a dublini University College-on, tanított a Harvard University-n és a Yale Divinity School-ban. Témája a második templom zsidósága a hellenisztikus kor, valamint a Holt-tengeri szövegek. Több mint 300 tudományos művet publikált. 2002-ben az SBL elnöke. Jelentősebb művei: *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora* (1983); *Daniel commentary* (1993); *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (1995); és *The Bible after Babel: Historical Criticism in a Postmodern Age* (2005).

híressé: Abraham, J. Malherbe (1930–) és Wayne A. Meeks (1932–)³³ a Yale Divinity School-ból. Malherbe különösen érdeklődött az újszövetségi dokumentumok szociális szemlélete iránt, mint azt közzé is tette a *Social Aspects of Early Christianity* című írásában (1983). A legtöbb publikációja azonban az ősi hellenisztikus szövegekre irányul, és azok irodalmi formájára és filozófiájára (1987, 1989 ld. *Fitzgerald, Olbricht, és White*). Meeks úgy kommentálja a korai egyház szociális hátterét, hogy görög műveket magyaráz, beleértve a hellenista judaizmust is a maga művében: *The First Urban Christians* (1983). Ezt teszik a fiatalabb kutatók is, akik a Yale Egyetemen tanultak, Stanley Stowers, (1948–)³⁴ L. Michael White (1949–)³⁵, Ronald Hock (1942–), John Fitzgerald (1948–) és David Balch (1942–). A további kutatók, akiket a szociológiai modell érdekel Bruce Melina (*1933, *New Testament World Insights from Cultural Anthropology*), és Joseph Neyrey (*1940, *Paul, in Other Words: A Cultural Reading of His Letters* (1990)).

A kánonkritika, szinoptikusok

A kánonkritika olyan téma, amely nagy érdeklődésre tart számot Észak-Amerikában. James A. Sanders (1927–) elsőként vetette össze a két fogalmat: Tóra és Kánon (1972). Előbb közös hermeneutikai fonalat vélt felfedezni a bibliai anyagban, de – ennek ellenére – később szívesebben használta a hermeneutikai fonal helyett a „kánonkritika” kifejezést³⁶. Child volt az első, aki ezt a terminológiát, mint módszertani megnevezést az újszövetségi könyvek teljes gyűjteményére vonatkoztatta, amit írásgyűjteménynek tekintett (vö. Pentateuchus) vagy az egész bibliai írásgyűjteményre, az *Introduction to the Old Testament as Scripture* (1979), legutóbb pedig az *Old Testament Theologie in a*

33 Meeks Wayne A (1932–1954) Yale University, M.A. 1964, PhD. 1965 Tübingen, 1956–57 ösztöndíjas, Austin Presbyterian Theological Seminary, B.D. 1956 tanul, University of Alabama, B.S. 1953 (Physics) Igazán híressé a Yale egyetem vallástudományos szakán (1969–73) végzett oktató tevékenységével vált. Tanított más egyetemeken is és TV-szereplésével is igen népszerűvé tette magát. Szakmai tekintélyét növelte, hogy kiadója volt Society of Biblical Literature-nek (1989–93), valamint a Westminster Press (1982–87) ókeresztény irodalmi sorozatának és társkiadója a Harper’s Bible Commentary-nak (1985–88). SNTS elnök (2004–5). Jelentősebb munkái: *Christ is the Question*. (2006). In *Search of the Early Christians: Selected Essays*. (2002). *The Origins of Christian Morality* (1993. 1994.) De legtöbbet idézett munkája *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. (1983)

34 Stanley K. Stowers (1946–) keresztény irodalomtudós, valamint a hellenisztikus filozófiakutatás szakembere, a görög vallás és a kis-ázsiai politikátörténet szakértője. Jelentősebb művei: *A Rereading of Romans: Justice, Jews and Gentiles* (1994), *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity* (1986), *The Diatribe and Paul’s Letter to the Romans* (1981).

35 L. Michael White amerikai bibliikus, szakterülete: a kereszténység kezdetei. Az Institute for the Study of Antiquity and Christian Origins vezetője, Texasban az Austin Egyetemen. Jézus korának atlaszá is ő készítette el, valamint a keresztény építészet társadalmi hátterével foglalkozott. *The Social Origins of Christian Architecture* (1996–1997), híres könyve még: *From Jesus to Christianity* (2004), valamint *Scripting Jesus* (2010).

36 Legjelesebb képviselői a kánon vitának: Norman Gottwald, *Social Matrix and Canonical Shape, Theology Today* 42 [1985], Gerald T. Sheppard, „Canonical Criticism” ld. cikkét az *Anchor Bible Dictionary*, Mary C. Callaway, *Canonical Criticism* James A. Sanders: *Torah and Canon*, 2d ed. Eugene, OR: Cascade Books, 2005., *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel: Investigations and Proposals*, ed. with Craig A. Evans, Sheffield: The Academic Press, 1997.

Canonical Context (1985) című írásában. Ezen összefüggésen túl azonban állandóan figyel a szöveg keletkezésének folyamatára is, megtevé a maga megjegyzéseit. Általános, hogy az egyes kutatók munkáiban, amelyeket a kánonkritikáról írtak, tágabb összefüggésben mellőzik a forma-kritika elemzést.

William R. Farmer (1921–2001)³⁷ maga köré gyűjtött egy csoport kutatót, akik érdekelték voltak abban, hogy felülvizsgálják a Griesbach-féle szinoptikus evangéliumok elméletét³⁸, és megalkották a kettős-forrás hipotézist. Ezen teória szerint Máté volt az első evangélium, míg a kettős-forrás hipotézis ellenfelei szerint Márk és a Q-forrás bevonásával született hipotézis szerint voltaképpen Márk evangéliuma a Máté és Lukács írásának alapja, ezt a két forrást használta az anyagához. Farmer viszont azt állította, hogy Máté volt az első evangélium, Lukács és a Cselekedetek a második, Márk evangéliuma íródott harmadikként, mint Máté s Lukács szelektív kombinációja, a Q-forrás csupán a kutatók képzelgésének koholmánya. Farmer korábbi álláspontját a *The Synoptic problem* (1964) című munkájában fejtette ki. Más észak-amerikai kutatók, akik belekeveredtek ebbe a vitába: David L. Dungan (1936–), Alan J. McNicol (1939–) és David B. Peabody (1946–).

A biblikus teológia Amerikában

Észak-Amerika sokáig nem volt a biblikus teológia termőtalaja, legalább is a könyvcímek alapján. A II. világháború után először N. T. Wright (1948–)³⁹ mutatott érdeklődést

³⁷ Farmer, Williams R. Tanulmányait a Coccidental College-ban kezdte AB 1942. Cambridge Egyetem BA 1949. MA 1956. BD 1964. United Theological Seminary BD 1950. ThD 1952. Tanított a Drew Egyetemen 1955–59. és a Déli Metodista Egyetemen 1959–91. 1991-től nyugdíjas. Számos ásatásban is részt vett 1956–58 Jeruzsálemben, a keleti kapunál végzett ásatásoknál. Szakterülete az archeológia és Újszövetség, valamint az apokrifok és post-biblikus tanulmányok. Művei: *Jesus and the Gospel*. Fortress, 1982. *The last Twelve Verses of Mark*. Cambridge UP., 1974. *The Synoptic Problem*. MacMillan, 1964.

³⁸ Griesbach, Johann Jakob (1745–1812 Jena). Újsz. kutató. Tübingen, Halle és Lipcse egyetemén tanult J. S. Semler legjobb tanítványa volt, ő vezette be őt az újszövetségi szövegkritikába. Az úsz-i szövegkritika úttörője. Bengel kutatásait folytatta és kiadta az első kritikai Újszövetséget, amelyben több mint 350 helyen megváltoztatta a „textus receptus”-t. Ő nevezte az első három evangéliumot „szinoptikusnak” és jelentette meg az első szinopszist, párhuzamos görög szövegekkel. Később feladta hipotézisét és elfogadta Márk elsőségét, melyet Lukács és Máté megírásakor használtak. *De codicibus quatuor evangeliorum Origenianis*. Berlin 1771; *Synopsis Evangeliorum Matthaei, Marci et Lucae*, Berlin 1776, *Commentatio qua Marci evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis descriptum esse demonstratur*. Berlin 1789–1790; *Commentarius criticus in textum graecum Novi Testamenti*, Berlin 1794

³⁹ Wright Nicholas Thomas (1948–) anglikán teológus, Újszövetség-kutató, korábban Durham püspöke, a konzervatív irányhoz tartozik, Pál-kutatással és a történeti Jézus-kutatással foglalkozott. Az Oxford Egyetemen tanult, számos tiszteletbeli doktori címet kapott, többek között a Durham Egyetem (2007), a St. Andrews Egyetem (2009) és a London Egyetem díszdoktora (2010). Oxford Exter College-ban szerzett BA diplomát 1971-ben klasszika filológiából és teológiából is (1973), majd anglikán teológiát tanult 1971–1975 között. 1981 Ph.D. Montrealban tanított újszövetséget (1981–1986), majd a London Egyetemen (1986–1993). 2003-ban lett Durham püspöke, 2010-ben visszatért a katedrara és Skóciában, a St Andrews Egyetemen tanított. A történeti Jézus-kutatásban a Third Quest kutatói közé sorolják James Dunn-nal és E.P. Sanders-szel együtt. A Jesus Seminar kutató hevesen támadták őt és nézeteit, főleg Robert J. Miller és Marcus Borg. Az anglikán egyház homoszexuálisokat pártoló tanításával szembeszállt, azt az anglikán hagyományokkal való szakításnak tartotta. Főbb művei: *The Climax of the Covenant: Christ and the*

az ószövetségi teológia iránt (*The Old Testament Against Its Environment*, 1950) annak ellenére, hogy őt tekintik a történeti Jézus-kutatás harmadik kérdése atyjának. Más művében (*Good Who Acts*, 1952) Wright amellett érvelt, hogy Isten teljesen egyedi módon nyilatkozta ki magát a történelemben, és ez a cselekedet lett a kinyilatkoztatás alapvető módja. Ennek az akciónak az Írásokban való magyarázata másodlagos és a humán komponense ennek. Ugyanakkor ebben az időben érte el Bultmann teológiája Amerikát, és vele a heideggeri egzisztencializmus filozófiai szemléletének egyoldalúsága is. Az 1950-es években az egzisztencializmus és a fenomenológiai elemzés lett az észak-amerikai filozófiai és irodalmi fakultásokon az elemzés fő iránya, és a biblikusok között is ez váltotta ki a legnagyobb vitákat, főleg miután megjelent angol fordításban is Bultmann *Theology of the New Testament* (ET 1951, 1955) című műve. Egyes körökben, mint például a Yale Egyetemen, már 1950 előtt is jelentősen érezte Bultmann a hatását.

Számos szemináriumban azonban – különösen a biblikus kutatók körében – Bultmann újszövetségi teológiája utáni érdeklődés nem mutatkozott meghatározónak az 1950-es évek előtt. De a biblikus teológiai mozgalom halála után az észak-amerikai biblikusok elkezdtek publikálni a biblikus teológiai monográfiáikat. Érdekes módon sokkal többet publikáltak az Ószövetség köréből, mint az Újszövetségből. Az Ószövetségre vonatkozik: Millar Burrows (1889–1980), *An Outline of Biblical Theology* (1946), Otto J. Baab (1896–1956) *The Theology of the Old Testament* (1949), Walter C. Kaiser, Jr. (1933–) *Toward an Old Testament Theology* (1978), Samuel Terrien (1911–) *The Exclusive Presence: Toward a New Biblical Theology* (1978), Ezek a munkák sokkal többel tartoztak Walther Eichrodtnek (1890–1878) és Von Radnak, mint Wright-nak. A legutóbbi időben újra megjelent Child: *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflections on the Christian Bible* (1933). Walter Bruegemann (sz 1933) *Theology of the Old Testaments, Testimony, Dispute, Advocacy* (1997), Walter John Goldingay, *Old Testament Theology volume I. Israel's Gospel* (2003). Az újszövetségi teológiában: Ladd, A *Theology of New Testament* (1974) és John Reumann (1927–) *Witness of the Word: A Biblical Theology of the Gospel* (1986) és *The Promise and Practice of Biblical Theology* (1991).

Az 1970-es évek végén egyre több bibliakritika került ezekbe a művekbe, amely inkább szolgált a nemzetközi biblikus tudós körök, mint az egyház számára információval. Ez a fajta oktatás az állami egyetemeken vált általánossá, de néhány szemináriumban is meghonosodott.

AZ ÉSZAK-AMERIKAI KORSZAK (1981–1999)

A bibliatudomány az 1980-as évekre érett be Észak-Amerikában. A legragyogóbb és legjobb biblikus kutatók nem mentek többé Európába, hanem Észak-Amerikában meghonosodott egyetemeken és szemináriumban szereztek diplomát. Sőt Európából, Ázsiából, Ausztráliából jöttek biblikusok az újabb témákat és fejlődési irányokat tanulni

Law in Pauline Theology. (1991). The Challenge of Jesus: Rediscovering Who Jesus Was and Is. (2000). The Resurrection of Jesus: John Dominic Crossan and N.T. Wright in Dialogue. (2005)

Észak-Amerikába. Az új hangulat mindent elsöpört a bibliatudományokban. Számos újabb specializáció jött létre különböző irányokban, és a specialisták újabb témákat vetettek fel Észak-Amerikában. Sőt továbbmenve, feltűnt a poszt-modernizmus, amely Észak-Amerikában sokkal erősebben hatott, mint Európában. A kritika számos területen erősödött, leginkább a klasszikus nyelvtörténeti tanulmányok iránt, melyek kiüresedése érlelődött. Még most is a legtöbb észak-amerikai tudós munkájából hiányoznak a hagyományos kutatás szempontjai.

Újabb témákként jelent meg a narratív analízis, a teológiai analízis, az irodalomkritika, az ideológia kritika, a feminista hermeneutika és a képzelt rekonstrukció (*imaginative reconstruction*).

A történeti Jézus-kutatás

A Jesus Seminar

A Jézus Szeminárium alapítója *Robert Funk* (1926–2005) amerikai biblikus, aki teológiai doktorátusát a Butler Egyetemen és a hozzá affiliálódott Keresztény Teológiai Szemináriumban szerezte 1953-ban. PhD fokozatot a Vanderbilt Egyetemen szerzett. Feltűnt a jeruzsálemi Kelet-kutató Intézetben, a Vanderbilt Egyetem doktori programját is vezette, a Society of Biblical Literature titkára is volt, és alapítója és igazgatója (1974–1980) a Scholar Press-nek. Felesége Char Matejovsky, két lányuk van.⁴⁰ A másik karakterisztikus vezetője ennek a programnak *John Dominic Crossan* (1934–), ír bankárcsaládból származó amerikai teológus, a Jézus Szeminárium és a bibliai antropológia alapítója. 1950-től a szervita rendhez tartozó római katolikus pap, aki az Eunan's College tagja volt. Tanulmányait a Stonebridge Seminary-ben, Lake Bluff, Illinois-ban végezte és 1957-ben szentelték pappá. Írországban a Maynooth College-ban szerzett teológiai doktorátust 1959-ben. Két évet tanult Rómában, a Biblikus Intézetben. 1965-től két évet Jeruzsálemben töltött az Ecole Biblique Kelet-Jordániában található intézetében, beutazta a Közel-Kelet országait az 1967-es hatnapos háború kitörése előtt. Egy évet tanított Chicagóban a Katolikus Teológiai Szemináriumban, majd megházasodott. 1969-től a DePaul Egyetemen tanított összehasonlító vallástudományt 25 éven keresztül, 1995-ig. Sajátosan rekonstruálja Jézus életét, aki szerinte írástudatlan zsidó cinikus gondolkodó volt Keresztelő János köréből, aki tagadta a hierarchiát, a zsidó törvényvallás normatív rendszerét és a római fennhatóságot. Crossan tagadja a csodákat, a szűzi fogantatást és szülést, Lázár feltámasztását, a vízen-járást. Nem hiszi, hogy a test feltámadása az őskeresztény egyház tanítása volt, ez csak az 1. Tesszaloniki levélben

40 Robert W. Funk – *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature: A Translation and Revision of the ninth-tenth German edition incorporating supplementary notes of A. Debrunner* (Chicago: University of Chicago Press, 1961). *Language, Hermeneutic, and Word of God* (1966). *A Beginning-Intermediate Grammar of Hellenistic Greek* (1977). *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus* (1993). *Honest to Jesus: Jesus for a New Millennium* (1996). *The Acts of Jesus: The Search for the Authentic Deeds* (1998). *A Credible Jesus* (2002). *Funk on Parables: Collected Essays* (Polebridge Press, 2006).

olvasható félreértésen alapul. Igen nagy jelentőséget tulajdonít a szövegek datálásának, a kopt Tamás-evangéliumot Kr.u. 50-re teszi, amely szerinte a Q-forrás tanúja. Nagy jelentőséget tulajdonít Péter evangéliumának a szenvedéstörténet elbeszélésének kialakulásában. A szinoptikus evangéliumok a 70-es évektől íródnak (Márk), és 90- körül Lukáccsal ér véget a folyamat. A János-evangéliumot a 2. század elejére datálja, későbbi rétegét a 2. század közepére teszi. Bultmann követőként hisz a "Jelek-forrás" létezésében a János-evangéliumban. A szinoptikus evangéliumokat gyakran a Tamás-evangélium fényében olvassa, mint ami a hipotetikus Q-forrásra épülő munka lenne. Két igen kedvelt könyve jelent meg.⁴¹

Robert Funk és John Dominic Crossan hozta létre a Westar Institute -ot, egy non-profit alapítványt, melynek támogatásával 1985-ben alapította azt a kutatócsoportot, amely a legjelentősebb bibliakritikát művelő liberális keresztény kutatócsoport lett, mely elsősorban a történeti Jézus-kutatást és annak eredményeinek publikálását tűzte ki célul. Sajátosan frivol módszere, hogy a történeti Jézussal kapcsolatos vitás kérdéseket a tagok szavazással döntötték el. Ehhez járult az is, hogy a szeminárium kutatói, erőteljes médiatámogatással igyekeztek nézeteiket a nagy nyilvánossággal is megosztani. Kétévenként szerveztek konferenciákat, új fordítását készítették el az Újszövetségnek és az apokrif szövegeknek, melyből a négy evangélium jelent meg először 1993-ban, az Apostolok Cselekedetei 1998-ban. Számos előadást, szemináriumot tartottak a témáról az USA nagyvárosaiban. Albert Schweitzer (1875–1965) nyomán a csoport tagadja, hogy Jézus Isten fia lett volna⁴², szerinte maga is elborzadt volna az evangéliumok láttán. Inkább csak haszid zsidó volt, mint azt Vermes Géza⁴³ is megállapította. Az Újszövetség kánoni iratai mellett igen sokat foglalkoznak Tamás apokrif evangéliumával is, hitelét

41 Crossan John Dominic *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (1991) és *The Birth of Christianity: Discovering What Happened Immediately after the Execution of Jesus* (1998). Legnagyobb kritikát és elismerést kapott könyve *Who Killed Jesus? Az evangéliumok és Jézus halálának antiszemita jellegéről írt félig tudományos könyv* (1995). Jézus és Pál archeológiával foglalkozó könyvet is írt Jonathan L. Reed (2001, 2004) archeológussal együtt.

42 Schweitzer, Albert 1875–1965 Német evangélikus teológus, filozófus, zenetudós és orgonavirtuóz, orvos. 1893-tól tanult Strassburg, Berlin és Párizs egyetemén. 1900 Lelkész Strassburgban. 1901 Strassburg teológiai szeminárium vezetője. 1905–1913 Orvostudományt és gyógyszerészetet tanult. 1906 a liberális teológia bírálójaként bekapcsolódott a történeti Jézus vitába, melynek egyik eredménye híres könyve a Jézus élete kutatásokról. Von Reimarus zu Wrede 1–2. (a második kiadástól *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen: 1906.; *Kultur und Ethik*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen: 1923.; *Die Mystik des Apostels Paulus*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen: 1929.; *Reich Gottes und Christentum*, J. C. B. Mohr (Paul Sebeck), Tübingen: 1934.; *Die Weltanschauung der indischen Denker*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen: 1935.

43 Vermes Géza (*1924 Makó) Exegéta. Gyulán nevelkedett. Rövid ideig pap volt a Sztalmári egyházmegyében, a háború alatt Párizsba ment és a Notre Dame de Sion csoportosuláshoz csatlakozott. Tizenegy évén át Leuvenben és Párizsban tanult. 1965 Oxfordban a zsidó tudományok professzora lett. A Holt-tengeri tekercsek egyik legismertebb kutatója és angol fordítója. Jézus hiteles evangéliuma (Osiris, Budapest, 2005) *Who's Who in the Age of Jesus* (Allen Lane, London, 2005 forthcoming). A zsidó Jézus. Osiris 1995., Jézus és a judaizmus világa. Osiris 1997. A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története. Osiris 1998.

a történeti evangéliumokkal azonos szintre helyezik. A felsorolt tételek is jelzik, hogy ez a kutatás megtöri a hagyományos Jézus-képet, és igyekszik egy laikus Jézus-képet bemutatni, ezt viszont nem minden tudományos megalapozás nélkül teszik a témában járatos kutatók. Azt keresik, ami történetileg igazolható Jézusról. Megjegyzendő, hogy az, ami történetileg igazolható, nem biztosan azonos azzal, amit történetileg igaz. Mindenesetre minden transzcendens vonatkozást megtagadnak Jézustól. Az evangéliumokat emberi termékeknek tartják, amelyben tévedések is előfordulhatnak.

Robert Funk, a Jesus Seminar alapítója jeles tudományos karriert futott be Amerikában, hiszen 1968–1974-ig volt a SBL titkára és egyben a kiadó első igazgatója is (1974–1980). A Press célja a hagyományos tudományos életben megszokott módszertől eltérően igen furcsa volt: olyan „reakcióra számító tanulmányokat” juttasson el a széles nagyközönséghez, amelyeket egyébként nem publikáltak volna. Ez gyakorlatilag provokatív nézeteket tartalmazó tanulmányokat jelentett. Ehhez kapcsolódott a *Journal of Biblical Literature* 1974-ben, és a Society alapította a *Semeia*-t, mint tudományos újságot és az *American Academy of Religion*-nel karöltve kezdte kiadni a *Critical Review of Books in Religion* (1988-ban kezdődött) recenziós kiadványt is. Mivel hihetetlenül gyorsan növekedett az angol nyelvű olvasótábor piaca, a legfontosabb német munkákat gyorsan lefordították angolra, melyből kettőt említünk meg, Rudolf Bultmann: *Theology of New Testament* (2kötet 1951, 1955) és Gerhard von Rad *Old Testament Theology* (2 kötet 1962, 1965). 1980-tól a német kiadók kezdtek publikálni olyan tanulmányokat, amelyeket először angolul írtak. A Jesus Seminar hiperkritikus kutatócsoportja szelektálta az újszövetségi szövegeket teljesen szokatlan módon a következőképpen: PhD-val rendelkező kutatók csoportja internetes szavazással döntötte el mely Jézus szavak tekinthetők hitelesnek. Ez alapján százalékban határozták meg a hitelesség biztosságát a következőképpen:

1. Tarts oda az orcád másik felét is (92%): Mt 5,39, Lk 6,29a
2. A kabát és az ing: Mt 5,40 (92%), Lk 6,29b (90%)
3. Szegények dicsérete!: Lk6,20b (91%), Th54 (90%), Mt 5,3 (63%)
4. Kétezer lépésre kényszerítés (90%): Mt 5,41
5. Szeresd ellenségedet: Lk 6,27b (84%), Mt 5,44b (77%), Lk 6,32,35a (56%) (összevetve az „Imádkozzatok ellenségeitekért”: POxy1224 6:1a; Didache 1:3; Poly-Phil 12:3; és „Szeresd felebarátodat”: John 13:34–35, Rom 13,8, 1 Peter 1:22)
6. Kovász: Lk 13,20–21 (83%), Mt 13,33 (83%), Th96,1–2 (65%)
7. A császár és az Isten (82%): Th100,2b-3, Mk 12,17b, Lk 20,25b, Mt 22,21c (ld Egerton papirusz 3:1–6)
8. A szegénynek adni (81%): Lk 6,30a, Mt 5,42a, Didache1,5a
9. Az irgalmas samaritánus (81%): Lk 10,30–35
10. Boldogok az éhezők!: Lk 6,21a (79%), Mt 5,6 (59%), Th 69,2 (53%)
11. Boldogok a szomorúak!: Lk 6,21b (79%), Mt 5,4 (73%)
12. A hűtlen intéző (77%): Lk16,1–8a
13. Szőlőmunkások (77%): Mt 20,1–15

14. Abba, Atyám (77%): Mt 6,9b, Lk 11,2c

15. A mustármag: Tamás ev. 20,2–4 (76%), Mk 4,30–32 (74%), Lk 13,18–19 (69%), Mt 13,31–32 (67%)

Mondanom sem kell, hogy ez a módszer inkább provokatív volt, semmint hogy elnyerte volna a tudományos világ konszenzusát.

A Jesus Seminar különböző nyilatkozatokat tett a „négy evangéliumról” azt állítván, hogy az egész szövegnek mindössze 18%-a származik Jézustól vagy vezethető vissza Jézusra. A János-evangéliumról még rosszabb véleményt fogalmaztak meg, mint a szinoptikus evangéliumokról, annak szinte minden mondatát hiteltelennak tekintették. A Tamás- evangéliumnak csak két mondatát tekintették autentikus Jézus-mondásnak, azt amely az üres korsóról szól.

Third Quest a Jézus-kutatásban (a harmadik kérdés)

Részben a Jesus Seminar által elindított kutatással függ össze az Újszövetség kulturális hátterének új típusú kutatása, melyet „harmadik kérdés” (*Third Quest*)⁴⁴ vitának neveznek. A Jézus-kutatás „megújulása” nem a semmiből (ex nihilo) kezdődött⁴⁵. Marcus Borg szerint a publikációk 1960–70 között szaporodtak meg, a jelentősebb tanulmányokat Amerikában írták: Norman Perrin „Rediscovering the Teachings of Jesus” – Jézus tanításainak az újrafelfedezése (1967-ben). Az eredeti szövegnek új fordításai és új Jézus életrajzok jelennek meg. Több jelentős munka foglalkozik a történeti Jézussal: E. P. Sanders, Jézus és a judaizmus (1985), Donald Georgen, Jézus munkássága és üzenete (1986), Richard Horsley, Jézus és az erősek spirálja (1987), Burton Mack, Az ártatlanság mítosza: Márk és keresztény eredetek (1987), J. D. Crossan, A történeti Jézus: egy Földközi tenger vidéki zsidó paraszt élete (1991) és Jézus: egy csodálatos életrajz (1994).

A tudományos szervezetek közül a Society of Biblical Literature (Bibliai Irodalmi Társaság) állította kutatásának középpontjába ezt a kérdést. Ez a szervezet – ellentétben az SNTS-el – nem ragaszkodik a teológiai szempontokhoz, a legtöbb szerző szemlélete inkább az összehasonlító irodalomtudományhoz közelít. 1981-ben a társaságon belül megalakult és 1983-tól állandó kutatócsoportként működik a Historical Jesus Section (a történeti Jézus-tagozat). Ennek egyik radikális szervezete lett 1985-ben a korábban már emlegetett „Jézus Szeminárium”. 125 rendes tagja⁴⁶ ötéves kutatási időszakon keresztül kutatta és fogadta el a történeti mondások hitelességét: különválasztva a Jézus mondásokat a más őskeresztény szövegektől. A kutatókat az különböztetik meg a korábbi Jézus-kutatóktól, hogy nem tekintik a kereszténységet uralkodó kultúrának, ha-

44 A kérdés jó összefoglalója: Cserhádi (2003)

45 Ebben az összefoglalóban jelentősen támaszkodtam Léta Sándor tanulmányára: Léta (2000)

46 A kutatócsoport pénzügyi és infrastrukturális alapját adta a Westar Institute, P.O. Box 7268, Santa Rosa, California http://en.wikipedia.org/wiki/Westar_Institute, Vezetőség: Lane C. McGaughy, elnök, Char Matejovsky, ügyvezető elnök, tagok: Walter Beebe, Bronson C. Davis, Glenn Downing, Roy W. Hoover, Jim Schaad, Bernard Brandon Scott, Andrew D. Scrimgeour, John Staten, Jarmo Tarkki, Mary A. Tumpkin, Joseph B. Tyson, Ronald F. Way.

nem más vallásokkal egyenrangúnak, ennek következtében nem teológiai, hanem az összehasonlító vallástörténet szempontjai szerint kutatják. Egyik vizsgált kérdés, hogy visszavezethető-e a jézusi felségcímek Jézusra, vagy az nem más, mint az őskeresztény egyház interpretációja. A Jézus-kutatás ebben a fázisában használt módszerei a vallástörténeti összehasonlítás, a kulturális antropológia és a társadalomtudományi módszer. Ezeket tartották a Jézussal kapcsolatos empirikus megközelítés adekvát módszereinek. Ezzel új szemüvegen keresztül nézték Jézust, a történeti személyiséget Ennek az új "szövetséges tudománynak" a használata a megújulás legfeltűnőbb jellemzője. A hallatlanul termékeny munkacsoport több mint 250 tudományos munkát jelentetett meg 1980 óta, és létrehozta The Social Science and New Testament Interpretation-t (A Társadalomtudomány és Újszövetségi Magyarázat) és a Social Facets Seminart (Társadalmi Oldal Szeminárium).

Az alábbiakban csak néhányat sorolok fel az újnak tekinthető eredményekből:

Korábban Jézust eszkatológikus prófétának tekintették, most a kutatás végén inkább csak provokatív bölcsességi tanítónak.

Arra biztatták a teológusokat, hogy ne hagyják magukat irányítani az egyházi tanítóhivataltól, annak ellenére, hogy egy-egy egyházhoz tartoznak.

Az ökumenizmus korábbi felfogását azonosították a vallások közötti párbeszéddel.

Látványosan megtagadták a keresztény irodalom felsőbbrendűségét, vagyis a nyugati kereszténység filozófiáját és kultúráját nem tekintették a kultúra csúcsának.

Jézus tanításából a példázatokot kutatták, mondván ezek Jézus tanítási formái, a bölcsesség-hagyomány felismerése.

A példázatokon keresztül teremtettek kapcsolatot az ószövetségi bölcsességi-irodalommal – Példabeszédek, Prédikátor, Jób könyveivel.

A qumráni szövegekkel és a Nag Hammadi könyvtár apokrif anyagával vetették össze a bibliai szövegeket, ennek következtében Péter evangéliumát, Tamás evangéliumát, Márk titkos evangéliumát a kánoni írásokkal paralel írásnak tekintették, mint amelyeket csak valami egyházi diktatúra zárt ki a korábbi általános használatból, de a keresztényeknek éppen olyan értékes irata volt mint a kánoni evangéliumok.

A Biblia szimbolikus világa nem egyezik a más tudományok – az asztrológia, asztrofizika, fizika, geológia – által feltárt világgal.

Új módszerek:

- A bibliai nyelveken túli keleti nyelvek tanulása és használata a szövegek egybevetésénél.
- Az irodalom-kritika esetében ugyanazt a technikát alkalmazzák a bibliai szövegekre, mint más ókori szövegekre.
- A számítógéppel rendezik az adatokat fogalmi kereső programokat alakítanak ki.
- Földközi-tengeri kultúrát azzal a céllal tanulmányozzák, hogy abból megértsék a kereszténység születésének szociológiai szempontjait.
- Az archeológia, hogy a tudósok a felszínre került tárgyakat értelmezni és magyarázni tudják.

Az így elvégzett kutatások eredményeként a Jézus személyével kapcsolatos állításokból a kutatók nagyjából a következőket fogadják el történetileg hitelesnek. A Názáreti Jézus Nagy Heródes uralkodásának idején született. Anyja neve Mária, apja talán nem József volt. Jézus Názáretben, és nem Betlehemben született. Jézus vándortanító volt, aki szeretett együtt étkezni mindenkivel. Gyógyított is, anélkül hogy ősi mágikus formulákat használt volna, feltételezhető hogy pszichoszomatikus hatásokat tudott elérni. Nem járt a vízen, és nem etetett sokaságot kenyérrel és hallal, nem változtatta a vizet borrá és nem támasztotta fel Lázárt a halálból. Jézust Jeruzsálemben tartóztatták le és a rómaiak feszítették keresztre, nem a zsidók ölték meg. Az ellene indított eljárás oka a nyilvános templomi botrány, és nem az Isten fia vád. Az üres sír csak egy fikció – Jézus teste nem támadt fel a halálból. A feltámadás hite Pál, Péter és Mária Magdolna látomásos élményére épül.

Jézus hiteles cselekedeteinek tartják: a Belzebub-vitát: Lk 11,15–17, a pusztai szavakat: Mk 1,1–8, Mt 3,1–12, Lk 3,1–20, (vö.: Ebioniták evangéliuma 1), Keresztelő János és Jézus: Mk 1,9–11, Mt 3,13–17, Lk 3,21–22, Ebioniták evangéliuma 4, Jézus az evangéliumot hirdette: Mk 1,14–15, a bűnösökkel étkezett: Mk 2,15–17, Mt 9,10–13, Oxyrhynchus Gospels 1224 5,1–2, Heródes lefejezteti Keresztelő Jánost: Mk 6,14–29, Mt 14,1–12, Lk 9,7–9. A megfeszítés legfontosabb jeleneteit hitelesnek gondolják, de az egész szenvedéstörténet „valószínűtlenül fiktív eseménysornak”. A megjelenések első sorozata: Jézus megjelenik Kéfásnak: 1Kor 15:3–5, Jézus születése: Jézus szülei József és Mária voltak, részben hiteles elbeszélés Mt 1,18–25 és Lk 2,1–7.

Ebből a szempontból érthető, hogy miért foglalkozott Josef Ratzinger, XVI. Benedek a Jézus-kérdéssel⁴⁷. (A pápa elmékedő Jézus-könyve tudományos megalapozásának tekintik egy katalán professzor, Armand Puig i Tàrrach Jézus életrajzát.)⁴⁸

A feminista bibliakutatás

A feminista ideológiát Mary Wollstonecraft (1759–1797) brit író-⁴⁹, filozófusnőtől szokás származtatni, aki a nők egyenjogúságáért, választójogáért stb. küzdött. Az Egyesült Államokban a feminista mozgalom első jeles képviselői: Lucretia Mott (1793–1880), Elizabeth Cady Stanton (1815–1902), és Susan B. Anthony (1820–1906) voltak, mind-egyikük tiltakozott a női szolgaság ellen, és erősen befolyásolta a gondolkodásukat a quaker vallási mentalitás.

A római katolikus egyház, a Déli-Baptista Convent – mely a legnagyobb egyház az USA-ban – a Mormon egyház és az amerikai evangéliumi mozgalom megtiltotta a

47 Joseph Ratzinger (Benedict XVI.): Jesus von Nazaret (Herder 2007), magyar fordítás SZIT Bp., 2007.

48 Puig i Tàrrach (2011). A szerző PIB növendéke, aki disszertációját Ratzinger előtt védte meg, az angol kiadás előszavát Cardonal Angelo Amato írta. Megjelent német fordításban. Recenziót írt róla: Luz (2011)

49 Őt a témában híressé tevő főbb művei: Thoughts on the Education of Daughters (1787), Elements of Morality (1790), A Vindication of the Rights of Woman (1792), An Historical and Moral View of the French Revolution (1794)

nők papi szereplését. Az anglikán egyház ezzel szemben nem. A feminista teológusok előszeretettel fordulnak az Ó- és az Újszövetség női alakjainak kutatása felé. Szűz Mária, Mária Magdolna, Éva, Eszter, Rút, Noémi stb. a kedvelt bibliai alakjuk, valamint Jézus feminista szempontból vizsgálják. A feminista teológiák szívesen hivatkoznak erre a szentírási idézetre: „Nincs többé zsidó vagy görög, szolga vagy szabad, férfi vagy nő, mindannyian egyek vagytok Jézus Krisztusban” (Gal 3,28). (1 Jn 2,16).

Az Elisabeth Cady Stanton (1815–1902)⁵⁰ által írt kommentár (*The Women's Bible* 1895–1898) a 19. században már sejtetni engedte a 20. századi feminista biblikus kutatás irányát. Stanton úgy vélte, hogy ha a legjelentősebb feminista teológusok részt vesznek munkájában, akkor megkerülhetetlen művet alkotnak. Az eredmény 147 írás és 198 esszé lett. Ettől kezdve Stantont általában Európában és Amerikában, mint hagyományos liberális forrást szokás idézni tudós körökben, mivel ez a kötet számos tanulmánya különböző módon, de a Szentírásban található női reflexiókat gyűjti össze. A sok idézése ellenére a legtöbb biblikus kutató tudományos szempontból soha nem fogadta el ezt a művet. A feministák viszont nem tartották megfelelőnek a korábbi angol bibliafordításokat, sem a King James, sem a Rivised Bible-t (1881, 1885 és 1894 kiadása) Ezért Elisabeth Cady Stanton, 26 munkatársával nekiállt, hogy a nők számára különösen fontos helyeket értelmezze. 1980 előtt a feminista bibliai tanulmányok még nem fejlődtek ki a szemináriumokban és az egyetemeken. 1900 előtt nők nem lehettek a tagjai a *Society of Biblical Literture*-nek Azóta két jelentős női elnöke volt a Society-nek, Phyllis Trible (1932–)⁵¹ és Adele Berlin 2000-ben⁵².

A női bibliakritika arra a jelenségre koncentrált, hogy a férfiak által dominált biblia-tudomány milyen hatást gyakorolt az egyes témákban a következtetésekre. Schüssler-Fiorenza⁵³ a bibliatanulmányok maszkulin jellegéről értekezik a *Rhetoric and Ethic*:

50 Stanton, Elisabeth Cady; Anthony, Susan Brownell; Gage, Matilda Joslyn. *History of Woman Suffrage, Volume I, covering 1848–1861. Eighty Years & More: Reminiscences 1815–1897.* 1993. *The Woman's Bible: A Classic Feminist Perspective* (1895) *The Woman's Bible, parts I and II* (1895, 1898).

51 Trible Phyllis (1932–). Virginiából származott, PhD diplomát a Columbia Egyetemen, az Union Seminary-ban szerzett 1963-ban ószövetségi specializációval.

52 A Maryland Egyetemen hébert tanít és hebraisztikai tanulmányokkal foglalkozik.

53 Schüssler-Fiorenza, Elisabeth (1938 Csanád, Románia) Katolikus feminista teológusnő. A háború után Ausztriában és Frankföldön tanult, 1958–1962 Würzburgban katolikus teológiát. 1970 Münsterben diplomázott „Uralom és papi motívumok János apokalipszisében” címmel írt dolgozatot a katolikus teológia alapján. Rudolf Schnackenburg felfigyelt rá, de diplomát nem kapott. Az USA-ba távozott, majd 1970-től tanít. Először a Notre Dame Egyetemen. 1984–1988 Talbot-Professori ösztöndíjat kapott az Episcopális teológia Újszövetség tanszékétől. 1988-tól Krister-Stendahl-Professur a Harvard Egyetemen. Emellett vendégprofesszor többek között Tübingen, Berlin és Heidelberg egyetemén. Művei: *Der theoretische Anspruch feministischer Theologie*, Münster, 2004. *Jesus - Miriams Kind, Sophias Prophet*, Gütersloh, 1997. *Das Buch der Offenbarung*, Stuttgart, 1994. *Brot statt Steine*, Freiburg/Schweiz, 1991. *Zu ihrem Gedächtnis*., München, 1988. *Priester für Gott - Münster (Westfalen)*, Univ., Diss., 1969/70. *Der vergessene Partner*, Düsseldorf, 1964. Angolul: *Wisdom Ways: Introducing Feminist Biblical Interpretation*, Maryknoll, 2001. *Jesus and the Politics of Interpretation*, New York, 2000. *Rhetoric and ethic*, Minneapolis, 1999. *Sharing Her Word*, Edinburgh [u.a.], 1998. *Jesus: Miriam's Child*, New York, 1994. *The Power of Naming*, Maryknoll, 1996. *Searching the scriptures*, New York, 1994/95. *Revelation*:

The Politics of Biblical Studies (1999) című művében. Meg van győződve arról, hogy a fundamentalista „bibliatudomány” célja, hogy a hierarchia segítségével elnyomja a női gondolatot, és ezt a szerepet játssza a maskulin Isten-kép is. Azt gondolja, hogy a Bibliát azért hozták létre, hogy segítse elnyomni a nőket az egyházban és a világban. Az újabb női bibliai tanulmányokban erőfeszítéseket tett arra, hogy meghatározza a régi női képet egyes zsinagógai és Jézusra vonatkozó szövegeken keresztül. Amellett érvelt, hogy az Ószövetségben a nőt gyakran tisztelettel illették, és jelentős befolyása volt a családjára. Legjelentősebb vállalkozása a *Searching the Scripture* (1994) tanulmánykötet – amelyben számos feminista biblikus⁵⁴ közölt tanulmányokat vagy kommentált egy-egy bibliai könyvet – nem más mint a *The Women’s Bible* 1895–1898 újabb verziója. Ebben a kötetben – amely igen sikeres kiadvány volt – nem egyszerűen észak-amerikai feminista biblikusok írnak, hanem az amerikai feminista eszme világméretű elterjesztéséről van szó. Elisabet Gössmann egészen Bingeni Hildegardig (12. század) vezeti vissza az európai feminista gondolatot. (29 old.), vagy Nagy Gertrude-t is ide sorolja. A devotio moderna korából Christine de Pizan-t említi (1399), és elmarasztalja a férfisovinisztának tekintett Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheim-et. Feltárja Isotta Nagarolla (15. sz.) veronai író, de ráirányítja a figyelmet Ventia Lucretia Merinella-ra (1600) is, aki nem hezitált az apokrifokat is használni Szűz Mária bemutatásához. Szintén dicséri, hogy az Ádám-Éva dialógust másként értelmezi, mint a hagyományos férfitológusok. Ráirányítja a figyelmet Marie de Jars de Gournay-ra is (1622), aki a jezsuiták barátja volt és a férfi-nő egyenlőségét hirdette.

A kánoni határok átlépése a feminista teológia egyik sajátossága. Schüssler-Fiorenza ezt azzal indokolja, hogy a konzervatív szemléletet meg kell haladni. Úgy véli, hogy a konzervatív politika a Bibliát fegyvernek használja a nők elnyomására, amikor abból érvel a nők jogai ellen. Úgy véli továbbá, hogy a korábbi *Woman’s Bible* átvette a zsidó-ellenes sztereotípiákat és a népies keresztény előítéleteket. A kánon megtagadásának hagyományát Marcionra (Kr.u. 130) vezeti vissza, aki megtagadta a zsidó írásokat és

Vision of a Just World, Minneapolis, 1991. Discipleship of Equals, New York, 1993. But She Said, Boston, 1992. Frauenkirche - eine Exoduscemeinschaft, Luzern, 1990. Bread Not Stone, Boston, 1984. Theological criteria and historical reconstruction, Berkeley, 1987. In Memory of Her, New York, 1983. Invitation to the Book of Revelation, AGrden City, 1981. The apocalypse, Chicago, 1976. Aspects of religious propaganda in Judaism and early christianity, Notredame, Ind., Paris, 1976.

54 Janice Capel Anderson, Karen Baker-Fletcher, Triata Nakashima Brock, Claudia V. Camp, Kaktie G. Cannon, Elisabet A. Castelli, Alison M. Cheek, Carol Devens-Green, Monika Fander, Ivone Gebara, Carolyn de Swarte Glifford, Elisabet Gössmann, Ada Maria Isasi-Diaz, Brigitte Kahl, KOWOK Pui Lan, Elisabeth Struthers Malbon, Melanie A. May, Lauree Hersch Meyer, Barbara H. Geller Nathanson, Teresa Okure SHCJ, Judit Plaskow, Marjorie Proter-Smith, Elisabet-Schüssler Fiorenza, Mary Ann Tolbert, Karen Jo Trojesen, Lieve Troch, Kathleen O’Brien Wicker, Mary Anna Beavis, Sheila Briggs, Elisabet A. Castelli, Kathleen E. Corley, Mary Rose D’Angelo, Joanna Dewery, Linda Bennett Elder, Lone Fatum, Ingvild Saelild Gilhus, Deirdé Good, Susan Ashbrook Harvey, Margaret D. Hutaff, Karen L. King, Cynthia Briggs Kittredge, Ross S. Kraemmer, Rebecca Lesses, Amy-Jill Levine, Linda M. Malonery, Clarice J. Martin, Shelly Matthews, Sheila E. McGinn, Anne McGuine, Carolyn Osiek, PHEME Perkins, Tina Pippin, Adele Reinhartz, Marie-Eloise Rosenblatt, Jane Schaberg, Luise Schrottroff, Silvia Schroer, Turid Karlsen Seim, Elsa Tamez, Sarah J. Tanzer, Maureen A. Tilley, Elaine Mary Wainwright,

Pálnak csak 10 levelét ismerte el. Luther is kritikusan tekintett a kánonra. A kommentár azonban nem csak a feminista szempontokat érvényesíti, hanem nyilvánvalóan utat akar törni szemléletével a tudományos világ felé is. Az összes keresztény iratot magyarázza, de az ókeresztény irodalom néhány alkotására is kitér. Úgy tekint a kánonra, mint amelynek megalkotóit nem csak tekintélyi, hanem politikai szempontok is vezették döntéseikben. Az volt a céljuk a döntéshozóknak, hogy olyan gyűjteményt készítsenek, amely alkalmas az eretnenség elleni érvelésre. Vagyis az ortodoxia (igazhitűség) és herezis (eretnenség) ellentét a 2–3. században egyben a hatalmon lévők önigazolására használt két minősítésként is működött, állítja Schüssler Fiorenza. (5.) Tételének igazolására idézi Caesareai Eusebius püspök (331) levelét, melyet Konstantin császárnak írt kérvén, hogy csak bizonyos Bibliákat használjanak Konstantinápolyban. Az első kutatók például a levélirodalmat felosztották magán-, nyilvános-, és hivatalos levelekre, és mivel Pál levelei keresztény egyházaknak íródtak, ezért a hivatalos levelek kategóriájába estek, amely a kánoniságuk alapja lett. Ezzel párhuzamosan megalkották a heretikus nő fogalmát is, az apostoli korban ilyen kategóriába esett Mária Magdolna, ezért a neve alatt megjelenő írásokat is kizárták a kánonból. Krüosztomosz elfogadta a női misszionáriusok jelenlétét, de a montanisták megtagadták a nők próféta szerepének elfogadását. Arra utal, hogy Athanasius (367) már radikálisan elkülöníti a kánoni könyveket a nem kánoni iratoktól, jóllehet magának a kánon szónak a használata ilyen értelemben csak a 380-as években kezdődik. Az újszövetségi kánon kifejezést pedig csak a 400-as évektől találhatjuk meg. Ez az oka, hogy Schüssler- Fiorenza számos ókeresztény iratot is felvesz a kommentárjába.

Magát a kommentárt három részre osztja, és az első csoportba sorolja azokat nyilvánlatkoztató beszédeket, amelyeket a bölcsesség megnyilvánulásának tart. Salamon Ódái és a Sibilla-jóslatok mellé János Jelenések könyve, valamint a Jób leányairól szóló irat kerülnek ebbe a csoportba. A második csoportba sorolja a levélirodalom vitáját, amelyet szintén a bölcsesség közvetítésének fogott fel. A keresztény Biblia levélirodalmát is történeti, és nem kánoni sorrendben ismerteti. A Római levelet a két Tesszalonikai levél után és a Filemon levél előtt tárgyalja a kommentár. A harmadik kategóriába sorolta a életrajzi beszédeket, amelyek a bölcsesség követeiről szólnak. Ez a hagyományos kánoni szemlélethez viszonyítva legtarkább csoport. Tarka elegye a hagyományosan megszokott ó- és újszövetségi könyveknek, valamint apokrifeknek. Judit, Márk evangéliuma, a Q-forrás mondásai, Tamás evangéliuma, János evangéliuma, Mária Magdolna evangéliuma, Máté evangéliuma, Pistis Sophia, Mária evangéliuma, Lukács evangéliuma, Apostolok cselekedetei, Tekla cselekedetei, Perpetua és Felicitás szenvedéstörténete, Asenet könyve követi egymást.

Új hermeneutika

A bibliai hermeneutika mindig is vitában született meg⁵⁵. Legtöbbször a Szentírás írott szövegeinek magyarázó elveinek tartják, de nem szabad elfelednünk, hogy a hagyományosan könyvvallásnak tartott zsidók hitvilága az egyiptomi kivonulástól kezdve a babiloni fogságig könyv nélkül létezett. Jézus ugyan számunkra hagyományosan csak a ránk hagyott kánoni keresztény iratokból ismerhető meg, de ezen iratok tekintélye soha nem előzte meg Jézus tekintélyét, amely arra indította a kutatókat, hogy a keresztény írások előtti Jézus-képet is kutassák. De a bibliai hermeneutika bonyolultságának igazi oka, hogy szerzőnek tartjuk a kinyilatkoztató Istent és az emberi írókat is. A Biblia jelentésének kutatására használják a szövegkritika, történet-, forrás-, forma-, szerkesztés-, kánon-, olvasó közönségi-, szociológiai -, irodalmi-, struktúra-, narratív- és a retorikakritika módszereit. A katolikus egyházban Ágoston, Órigenész és Jeromos igen nagy hatással volt a hermeneutika elméletére és gyakorlatára, a középkort uralta az allegorikus, morális és tropológikus értelem. A 19–20. században – főleg Richard Simon provokatív munkássága után – a szószerinti értelmezés felé fordult. Ennek ellenére a 20. században újra figyelem középpontjába kerül az új patrisztikus egzegézis, igaz az a nézet is általánossá vált, hogy az egyházatyák a szövegekbe újabb értelmet is bevittek. Ez a kettősség az 1950-es években a Biblia értelmezőit két ellentétes táborra osztotta. A fundamentalista egzegézis követői a történetkritika elutasításával némileg visszakanyarodtak a korai protestáns egzegétákhoz, de furcsa módon már nem voltak dogma-ellenesek, mint korábban, hanem éppen azért, mert a történetkritikusok a keresztény hit alapjait támadták, pl. a szűzi fogadás vagy a feltámadás kétségbevonásával. Európában H. Lubac⁵⁶ jezsuita teológus, későbbi bíboros és J. Daniélou, az ókeresztény irodalom francia fordításának kiadója a szószerinti értelmezés ellenében igyekezett feléleszteni a patrisztikus allegorikus egzegézist, ezzel előkészítette az új patrisztikus egzegézist, melynek célja a bibliai üzenet kutatása. Főleg a tipológiai jelentés került az érdeklődés középpontjába, mint a bibliai „dolgok” mélyebb jelentését feltáró módszer. H. Richard Niebhuur (1894–1962) megjegyzése szerint az 1940-es évektől kezdve jelentős érdeklődés mutatkozik az Írások narratív értelmezése iránt.

55 Lásd részletesebben Brown, Raymond E. – Schneiders, Sandra M. (2003) 209–235.

56 Lubac Henri-Marie de, SJ (1896–1991) az első világháborúban katona, majd francia jezsuita pap, később bíboros, a 20. század legbefolyásosabb teológusa, a II. Vatikáni Zsinat egyik meghatározó egyénisége. Filozófiát Canterbury-ban tanult, teológiát Lyonban, 1929–1961-ig ugyanott a katolikus egyetemen tanított. Az ókeresztény irodalom francia fordításának – „Sources Chrésiennes” – társkiadója, elsőként foglalkozott a középkori egzegézissel (Exégèse Médiévale 1959–65). 1950-ben néhány könyvét indexre tették „Surnaturel, Corpus mysticum, and Connaissance de Dieu” és el kellett hagynia az egyetemet és a provinciáját is. 1958-ban térhet vissza az egyetemre, és 1960-ban XXIII János bíborossá nevezi ki és megbízza a II. Vatikáni Zsinat előkészítésével. A Lumen gentium, Gaudium et spes. Catholicisme: les aspects sociaux du dogme, 1938, translated as Catholicism: Christ and the Common Destiny of Man. trans. Sheppard, L. & Englund, E. San Francisco: Ignatius Press. 1988. Corpus Mysticum: L'Eucharistie et l'Eglise au moyen âge, 1944, Surnaturel, 1946, Exégèse médiévale, 1959, 1961, 1964. The Mystery of the Supernatural. 1998. The Drama of Atheist Humanism. 1995. Susan Wood. Spiritual Exegesis and the Church in the Theology of Henri de Lubac. 1998.

Az 1950–1965 közötti időben – némileg az új heideggeri iskola hatására – egyre többen foglalkoztak a nyelv szerepével. J. M. Robinson és J. H. Cobb⁵⁷ ezzel kívánták meghaladni a hagyományos bultmannianus személetet. Másrészt a strukturalista⁵⁸ nyelv és irodalmi analízis profán irodalomban alkalmazott módszerét befogadta a bibliai értelmezés is⁵⁹. Új elem a szövegtani értelmezésnek az a formája, amely nem csak a szöveggel, hanem annak olvasójával is foglalkozik, mivel úgy tekint a szövegre, mint olyan költői szerkezetre, amely az olvasóban fejt ki hatását. Különösen fontos lesz ez a szemlélet az újabb parabola kutatásában⁶⁰. A bibliai nyelvi elemzés és szemantikai háló feltárásának módszerét sokan tanulták James Barr-tól⁶¹. A Yale Egyetemhez fűződik számos bibliai hermeneutikai kutatás, többek között Hans W. Frei (1922–1988)⁶², aki igyekezett vallásos üzenetet kiolvasni a bibliai szövegekből. A narratív elbeszélések értelmezésének hermeneutikáját dolgozta ki. A legismertebb műve *The Eclipse of Biblical Narrative* (1974), amely egyben a 18–19. századi angol és német bibliai hermeneutika összefoglalása. A másik jelentős műve, a *The Identity of Jesus Christ* (1975) azon fáradozik, hogy egy új krisztológiával hívja fel a figyelmet az evangéliumok elbeszélésének jellegzetességeire. Ezzel a poszt-liberális egzegéták vezéralakjává lépett elő a Yale Egyetemen George Lindbeck⁶³ és David Kelsey mellett, mivel figyelmét a keresztény közösség számára fontos hermeneutikára irányította. Frei elképzelése szerint jóllehet a bibliai írások tartalmazznak történeti jellegű anyagot, de a felvilágosodástól kezdve elkülönítik a történet mondanivalóját attól, ezzel tagadják az elbeszélés szerepét a teológia bemutatásában. Azt javasolta tehát, hogy a bibliai elbeszéléseket inkább kellene értelmezni a saját fogalmaival, mint a történeti vagy általános fogalmakkal, amelyeket a filozófiában használnak. Az a nézete, hogy a teológiát ezekben az elbeszélésekben a bibliai narratív teológia követelményei szerint kell bemutatni.

Stanley Hauerwas (1940–) hermeneutikája mélyen gyökerezik a teológia történetébe, hiszen úgy vallja, hogy Aquinói Tamás, Soren Kierkegaard, Karl Barth, Ludwig Wittgen-

57 *Biblical tendencies Today: An Introduction to the Post-Bultmannians* Washington 1969.

58 A nyelvi strukturalizmus atyjának Ferdinand de Saussure-t tekintik, akinek művét csak halála után publikálták: *Cours de linguistique générale* (1916).

59 R. Scholes, *Structuralism in Literature: An Introduction* (1974) D. Patte, *What is Structural Exegesis?* (1976); a fenti szerző érdekes strukturalista tanulmányt írt az irdalmas samaritanus történetéről “An Analysis of Narrative Structure and the Good Samaritan,” *Semeia* 2 (1974)

60 M.A. Tobert: *Perspectives on the Parables*. Philadelphia 1979.

61 Barr (1961)

62 Frei Hans Wilhelm (1922–1988) Breslauban született zsidó szülőktől, de evangélikusnak keresztelték, 1930-as években Angliába költöztek. Jobban szimpatizált a quekerekkel, mint az anglikánokkal. A Yale egyetemen ismerkedik meg H. Richard Niebuhr-al, 1945-ben baptista lelkész lett.

63 Lindbeck George Arthur (1923–) amerikai lutheránus teológus, aki Kínában született misszionárius szülők gyermeke, a poszt-liberális teológia atyja. BA 1943 Gustav Adol College, BD 1946 Yale egyetem, PhD Párizsban szerezte, 1955-ban középkori tanulmányokat tanult Torontóban is. Disszertációját John Duns Scottus-ról írta. A II. Vatikáni zsinaton ökumenikus megfigyelő, 1968–1987 között a zsinat és a Lutheran World Federation összekötője.

stein és John Howard Yoder hermeneutikájára építi nézeteit⁶⁴. Érdekes elgondolása, hogy a szavakat el kell különíteni az egyháztól, illetve arról beszél, hogy a szavaknak joga van ahhoz, hogy megzavarják az embereket. Sőt a szavak gyógyító erejéről is beszélt, arról a folyamatról, hogy a szavak nem egyszerűen jelentést hordoznak, hanem beavatkoznak az egyén pszichéjébe. Elkülönítette a halálról való filozófiai beszédet a halál tényétől.

David Kelsey (1932–)⁶⁵ sokat idézett műve, az *Eccentric Existence* (2009), különösen sokat foglalkozik az Isten-kérdés felvetésének körülményeivel. Aquinói Tamás az Isten-kérdést azért veti fel, hogy választ adjon a világ folyamatosságára. Luther azért, hogy választ adjon szorongására az üdvösség elnyerésével kapcsolatban. A modern kutatók azért foglalkoznak az Isten-kérdéssel, hogy eldöntsék van-e vagy nincs. Az Isten-kérdésre való válaszunk nem lehet azonos az önmagunknak feltett kérdésekre adott válaszokkal. Alapvetően egzisztencialista hermeneutikát fogalmaz meg, és sokat foglalkozik az eszkatológikus valóságra vonatkozó válaszunkkal, többek között a feltámadt testről mondhatókval.

Paul Ricoeur francia származású (1913–2005)⁶⁶, de a Chicagói Egyetemen kifejtett tevékenysége erősen befolyásolta az amerikai bibliai hermeneutikát. Ricoeurt leginkább az emberi akarat kérdése foglalkoztatta, amely jelenséget elsősorban a fenomenológia és a pszichoanalízis szemszögéből és módszereivel próbálta értelmezni. Érdeklődési körébe tartozott továbbá az irodalmi alkotások, így a Biblia nyelvi természete, és annak következményei illetve a történelemtudomány alapfogalmai. Gondolkodására nagy befolyással volt Gabriel Marcel, Edmund Husserl, Karl Jaspers, Martin Heidegger és Sigmund Freud. Chicagói éveiben az angol és amerikai nyelvészettel foglalkozott. Ennek eredménye a *La métaphore vive* (Az élő metafora 1975) című könyve, amelyben a metaforák költészetben betöltött szerepével, új jelentéseket teremtő erejével foglalkozik. Igen érdekelte a bibliai jelenségek hatékony továbbadásának módszere, sőt az is, hogy miként

64 *Suffering Presence: Theological Reflections on Medicine, the Mentally Handicapped, and the Church* (1986). *Christian Existence Today: Essays on Church, World, and Living in Between* (1988). *Resident Aliens: Life in the Christian Colony* (William Willimonnal közös munkája) (1989). *Naming the Silence: God, Medicine and the Problem of Suffering* (1990). *After Christendom: How the Church Is to Behave If Freedom, Justice, and a Christian Nation Are Bad Ideas* (1991).

65 David H Kelsey (1932–) 1965-től lutheránus professzor a Yale teológiáján. BD (1958) és PhD (1964). 2011-ben előadásokat tartott a Princeton Egyetem teológiáján is. Jelentősebb művei: *The Uses of Scripture in Recent Theology*, (1975). 'Biblical narrative and theological anthropology' (1987)

66 Magyarul megjelent művei: *A kinyilatkoztatás eszméjének hermeneutikai megalapozása – Bibliai hermeneutika* (Hermeneutikai Kutatóközpont, Bp. 1995), *Fenomenológia és hermeneutika* (Kossuth, Bp 1997), *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok* (Osiris, Bp 1999), *A természet és a szabályok* (Jean-Pierre Changeux-val közösen, Osiris, Bp. 2001), *Bibliai gondolkodás* (André Lacocque-kal közösen, Európa, Bp 2003). *Az élő metafora* Osiris Kiadó, 2006. *Az interpretációk konfliktusa = A hermeneutika elmélete I.*, szerk. Fabiny Tibor, Szeged, 1987, 199–218. *Az én és az elbeszélte azonosság = P. R.: Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, Budapest, 1999. *Metafora és filozófia-diskurzus = Szöveg és interpretáció*, szerk. Bacsó Béla, Budapest, é. n. [1991], 65–96. *Fenomenológia és hermeneutika / Paul Ricoeur ; összeáll., ford., a tanulmányt és a jegyzeteket írta Mezei Balázs.* – Budapest: Kossuth, 1997. – 165 p. – Fordítás: Paul Ricoeur és Edmund Husserl egy-egy írása.

hal meg az egyházi kommunikációban⁶⁷, a prédikáció során a bibliai szöveg néhány jelentése és veszíti el provokatív szerepét a bibliai szöveg⁶⁸.

David Tracy (1939–)⁶⁹ amerikai katolikus pap, aki a Gregorianán végzett Rómában. Hermeneutikai elveire hatott Paul Ricoeur, Jacques Derrida, Hans-Georg Gadamer és a folyamatteológia jeles alakja, Schubert Ogden, valamint a misztikus Simone Weil is. Úgy véli, hogy a keresztény teológus első feladata az értelmezés, amely egyébként mindannyiunk létéhez hozzátartozik. Minden teológusnak, amikor beszél „három címzettje van, egyrészt a társadalmi realitást, a szociális realitást, ez tágabb értelemben az egész társadalmat jelenti, szűkebb értelemben az akadémiai köröket valamint az egyház nyilvánosságát.” (Tracy, 1981, 5). Az analóg képek megtalálása igen fontos az interpretáció számára. A keresztény interpretáció legfőbb típusa Jézus Krisztus, akit dialektikus nyelvezetben érdemes előadni (ld. Karl Barth). Felhívta a figyelmet a post-modern Isten elnevezésekkel való párbeszédre, mivel ez a jelen teológiai ígéhirdetésünk nyelvi kontextusa.

Megemlítek még néhány héber nyelvészt, aki főleg az ószövetségi hermeneutikával foglalkoztak, mint Robert Bernard Alter (1935–), amerikai héber nyelvész és összehasonlító irodalmár, a californiai Berkeley Egyetemen 1967-től ismert. Kafka és a héber irodalom kapcsolatáról is írt értekezést. Kommentálta a Teremtés, a Kivonulás, és Sámuel 1. könyvét. A narratív struktúrákat vizsgáló iskola tagja. Ugyanehhez az iskolához tartoznak Meir Sternberg, aki a héber Biblia kultúrák közötti szerepét vizsgálta, David M. Gunn (1942), Danna Nolan Fewell (1958–) héber nyelvész, aki a feminista teológia elkötelezettje és a narratív iskolához tartozik⁷⁰. Kiadója a héber Biblia intertextuális szöveg programjának (1992) és társkiadója Bible and Ethics of Reading-nek (1997). E szerzők mindegyike az Ószövetség szövegeihez a narratív szemléletmód felől közelít.

A történetkritikától a retorika kritikáig

1968-ban a *Society of Biblical Literature* az elnöksége azzal fordult James Mulienburghoz (1896–1974), hogy javasolja, hogy a történet-kritikai módszer koncentráljon az Írás kisebb egységeire. Azt nyilatkozta, hogy a retorikai analízisnek az a küldetése, hogy a tanulmányaiban az adatok felől a szövegben található értelmezés tágabb mozzanatai felé forduljon, jobban koncentráljon ezek történeti környezetére és tartsa figyelembe a szöveg egységét. Ez bizonyos érdeklődést váltott ki az Ószövetség-kutatók körében, de még különösebb érdeklődést gerjesztett az Újszövetség-kutatók között, megjelent

67 Igen jó összefoglaló bibliai és teológiai hermeneutikájáról: Wenzel (2008).

68 Ld. Francois-Xavier (2011). 315–334.

69 Jelentősebb művei: *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* (1981), *Talking About God: Doing Theology in the Context of Modern Pluralism*, with John Cobb (1983), *Short History of the Interpretation of the Bible*, with Robert Grant (1984)

70 *Compromising Redemption: Relating Characters in the Book of Ruth* (1990), *Circle of Sovereignty: Plotting Politics in the Book of Daniel* (1991), *Narrative in the Hebrew Bible* (1993), *Gender, Power, and Promise: The Subject of the Bible's First Story* (1993), *The Children of Israel: Reading the Bible for the Sake of Our Children* (2003), *The Haunting Child of Samuel* Bak (2009).

Hans Dieters Betz⁷¹ Galata-kommentárjában (1979) is, amelyben a klasszikus retorikai analízist Pál leveleire alkalmazta. Szintén jelentős érdeklődést váltott ki azzal, hogy ugyanerre a témára koncentrált, Wilhelm Wullner (1928–), James D. Hester (1939–) és Robret Jewett (1933–). Ugyanebben az időben George Kennedy (1928–) klasszika filológia professzor Észak-Carolinából, erősen érdeklődött a retorikai analízis iránt és közzétette a *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*-t (1984). Nála tanult az ifjabb kutató, Duane Watson (1956–), akinek célja a klasszikus retorika kutatása számos levélben (ld. Watson és Hauser).

A retorikai kritika szélesebb kontextusba helyeződött. Az évszázad első részében az Egyesült Államokban ugyanis oktatott anyag volt mindazok számára, akik nyilvános beszédeket mondtak valahol. Az 1960-as évektől kezdve a filozófusok, a tudománytörténészek, az antropológusok és számos más akadémiai ág kezdett érdeklődni a retorika iránt. Igen népszerű lett Chaim Perelmann (1912–) neoklasszikus retorikájára vagy Lucie Olbrechts-Tyteca-el *The Rhetoric: A Treatise on Argumentation* (1969) művére hivatkozni. Ennek eredményeként a retorikát összevegyítették más irodalmi kutatási formákkal, a szociológiával, a szocio-biológiával és az antropológiai analízissel is. A fiatal kutatók egy jelentős csoportja arrafelé halad, hogy a klasszikus retorikából olyan retorikát hozzon létre, amely találkoztatja, ha nem is az összes, de minél több modern tudományt, amely a vitára fókuszál. Az Emory Egyetemről származó Vernon Robbins (1939–) műve jellemzően fejezi ki ezt: *Exploring the Text of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Criticism* (1966 ld. Gowler, Bloomquist, és Wattson). Ennek a tanulmánynak a fő iránya a multidimenziós szemléletmód, dombormű (a metaforát a fotózásból kölcsönözték), alakzat és forma. Retorikai tanulmányokkal találkozhatunk nemzetközi szinten is különösen Dél-Afrikában, Skandináviában, és Ázsiában (ld. Porter és Olbricht).

A retorikai kritika magába foglal számos különböző kritikai formát is, beleértve a modernizmust, a formalizmust. Ilyen kutatók pl. Cleanth Brooks (1906–) és T.S. Eliot (1888–1965), az olvasó központú kritika: Kenneth Burke (1887–1995) Walter J. Ong S.J. (1912–) és Stanley Fish (1938–), strukturalizmus és szemiotizmus: Ferdinand Saussure (1857–1913) és Roland Barthes (1915–1980), a dekonstruktivizmus: Jacques Derrida (1930–) és Paul de Man (1919–1983), a pszichologizmus és pszichoanalitikus kritika: Michael Foucault (1926–1984) és Peter Brooks (1938–), a marxizmus és új historizmus: Raymond Williams (1921–1988), a feminizmus: Elaine Showalter (1941–) és Hélén Cixous (1937–), az afrikai amerikai kriticismus: Henry Louis Gates Jr. (1950–) és az etika és a kánon kapcsolata: Northrop Frey (1912–1991) és J. Hills Miller (1928–). Mindezek nem terjednek ki az ideológia kritikára, a feminista hermeneutikára és a képzetek perspektívájára.

71 Betz Hans Dieter német születésű amerikai teológus, az ókeresztény irodalom kutatója Chicago teológiai fakultásán. Pál leveleinek kutatásában jeleskedett, különösen a Galata levél és a Hegyi beszéd kutatásában, valamint az ókeresztény irodalom görög-római összefüggését kutatta. Az SBL elnöke (1999–2000) és az SNTS (1997) elnöke.

ÖSSZEGRZÉS

A 20. századi amerikai bibliai tanulmányok a szakavatott német kritikától jutottak el a nemzetközi bibliatudomány meghatározóivá. A század elején számos német szerző és módszere iránt lelkesedtek az észak-amerikai biblikusok, majd egy intenzív fordítási folyamat eredményeként az angolra fordított német kutatók eredményeit felhasználva az észak-amerikai kutatók fokozatosan uralni kezdték a bibliatudományban is a tudományos vitákat. Ez azt is jelentette, hogy a hagyományos német és nagy-britanniai bibliakutatók szemléletmódját sokkolták, azok viszont úgy tekintettek rájuk, mint az észak-amerikai avangarde-ra és tiszavirág-életű kezdeményezésre. Ezek a konzervatívabb és hagyományosabb kutatók Észak-Amerikára és ezen keresztül a világra is úgy tekintettek, mint elsíratandó nézetekre, amelyekben az észak-amerikai vezetés levetkőzte mindazt, amit korábban a bibliatudomány birtokolt és új formát vett fel az újabb évszázadban.

Az új világ civilizációja úgy jött létre, hogy egyre jobban eltávolodott az etnikai és a vallási kultúrától. Már a vallásosság egésze is Észak-Amerikában nyilvánvalóan más lett, hiszen ott nem egyetlen felekezet vagy vallás uralkodik. Ezért talált szimpátiára az az elképzelés, hogy mindegyik közösségben birtokolnia kell azt a privilégiumot, hogy saját történetét elmondhassa. Ez tette lehetővé, hogy újra felfedezzék a bibliai írások narratív és retorikai formáit, amelyet sokáig a nyelvtani, történeti és irodalomkritika priorizált. Az érdeklődés visszatért a történetek láncolatához, amelyet a bibliai Írásokban találhatunk, és ebben található Izrael és egyház hitéhez, amely motiválta és most is mozgósítja a születő generációt a bibliatudomány művelésére. Az észak-amerikai biblikusok számbeli megszorodása, és az egyetemek viszonylag jó pénzügyi helyzete lehetővé tette egyrészt, hogy élen járjanak a költséges archeológiai kutatásokban, másrészt főleg a baptista egyház afrikai missziója révén, uralják az afrikai egyetemek szemléletmódját is. A Jézus-élete kutatásban a történet- és hagyománykritikát oly mértékben radikálisan alkalmazták, hogy az evangélium Jézus-képét teljesen kétségbe vonták és saját koncepciójuk alapján állítottak össze egy Jézus-képet, amelyet teljesen elszakítottak az evangéliumok és az egyház évszázadokon keresztül élénk tárt Jézus-képtől. Jézust és a kereszténységet vallástörténeti összehasonlításban az indiai vallások és más nem keresztény kultúrák szemszögéből kezdték vizsgálni. A szövegértelmezésben pedig az irodalmi és retorikai elemzés más irodalmi alkotások elemzésére kifejlesztett módszerét alkalmazták a bibliai szövegekre. A feminista biblikusok nagy ismertséget vívtak ki maguknak és a bibliai egyoldalú férfi-szemléletét kritizálták. Mivel Észak-Amerikában az ún. történeti keresztény egyházak mellett nagy számban vannak jelen az Európában kiségyházaknak számító felekezetek, az ő szemléletük jelentősen reprezentálódik az angol nyelvű publikációkban. Európában a szisztematikus teológia a reformációig, tekintélyben megelőzte és alapvetően a bibliakutatásnak keretet és irányt szabott. Ez a felállás Amerikában megfordult, a hagyományos dogmatikai filozófiai axiómák nem jelentettek sokat az amerikai keresztény felekezetek kutatói

számára. Számukra a kereszténységet a Biblia képviselte, ennek tekintélyével fordultak a dogmatikus vagy abszolutisztikus keresztény szemlélet ellen. A bibliakutatás alapján kezdeményezett kulturális párbeszéd a Biblia szemléletének sok esetben radikális megkérdőjelezéséhez vezetett. Nem világos, hogy ez a folyamat milyen irányban fog fejlődni. Egyelőre a kulturális párbeszéd következményeként erősödik az az irány, hogy a zsidó és keresztény Bibliát más kultúrák vagy a természettudományos világnézetek szemszögéből vizsgálják. De a bibliai hermeneutikák lassan a bibliai üzenetre irányítják a figyelmet, és a keresztény világnézetnek az individuális világszemléletet meghaladó közösségi ember oktatására szolgáló új bölcsességét hangsúlyozzák.

Dr. Benyik György
főiskolai tanár (GFHF)

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Baird, William: *History of New Testament Research Volume 2*. 2002, Fortress Press.
- Barr, James: *The Semantics of Biblical Language*. London: Oxford, 1961.
- Brown, Raymond E. – Schneiders, Sandra M: *Hermeneutika*. In Jeromos Bibliakommentár III. Budapest, 2003. Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat
- Clements, Ronald Ernest: *One Hundred Years of Old Testament Interpretation*. Philadelphia, 1976,
- Collins, Adela Yarbo (ed): *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*. Atlanta, 1985, Society of Biblical Literature.
- Cserhádi Márta: *Methods and Models in the Third Quest of the Historical Jesus. Acta Theologica Lutherana Budapestiensa*. Budapest, 2003.
- Danker, Frederik W.: *A Century of Greco-Roman Philology Featuring the American Philological Association and the Society of Biblical Literature*. Atlanta, 1988, Scholars Press.
- Doty, William G.: *Contemporary New Testament interpretation* Englewood Cliffs, 1972, Prentice-Hall Press.
- Epp, Eldon Jay – MacRae, George W. (ed): *The New Testament and its modern interpreters*. Philadelphia, 1989, Fortress Press.
- Francois-Xavier, Amherdt: P. Ricoueur hermeneutikája: mit adhat a homiletikának és a gyakorlati teológiának? In Benyik György (szerk.) *Testben élünk. Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia 2010*. Szeged, 2011, JATEPress.
- Hahn, Herbert F.: *The Old Testament in Modern Research*. Philadelphia 1954.
- Kákósy László: *Fény és Káosz – A kopt gnosztikus kódexek*, Budapest, 1984, Gondolat Kiadó.
- Knight, Douglas A. – Tucker, Gene M.: (ed) *Hebrew Bible and Its modern Interpreters*. 1985, Scholars Press.
- Kraus, Hans-Joachim: *Die Biblische Theologie: Ihre Geschichte und Problematik*. 1970, Neukirchener Verlag.

- Kümmel, Werner Georg: *Das Neue Testament, GEGSCHICHTE DER Erforschung seiner Probleme*. München, 1958, Karl Alber Freiburg.
- Léta Sándor: A történeti Jézus-kutatás új korszaka az észak-amerikai teológusok körében, az 1980-as évektől kezdve. *Teológiai Szemle* 2000/2. szám.
- Luz, Ulrich: Jesus. Eine Biographie, Übersetzung aus dem Katalanischen von Xavier und Ursula Moll, F. Schönig Paderborn ua. 2011. In *Sacra Scripta* Cluj-Napoca 2011/1. 95–100.
- Merk, Otto.: *Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit*. Marburger Theologische Studien 9. Elwert, Marburg, 1972.
- Moir, John S.: *A History of Biblical Studies in Canada: A Sense of Proportion*. 1982, Scholars Press.
- Noll, Mark A.: Christian America and Cristian Canada. In Sheridan and Brian (ed) *The Cambridge History of Christianity. World Christianities c. 1815 - c. 1914*. 8. vol. Cambridge UP 2006.
- Olbricht, T. H. Biblical Interpretation in North America in the Twentieth Century. In McKim, Donald K. (ed): *Dictionary of Major Biblical Interpreters*. 2007. InterVarsity Press USA.
- Patrick, Henry: *New Direction in New Testament Study*. Philadelphia, 1979, Westminster/John Knox Press.
- Perdue, Leo G.: *The Collapse of History Reconstructing Old Testament Theology*. Minneapolis, 1994, Fortress Press.
- Puig i Tàrrach, Armand: *Jesus: A Biography*. Waco (USA), 2011, Baylor University Press
- Riches, John K.: *A Century of New Testament Study*. Valley Forge, 1993, Trinity Press.
- Saunders, Ernest W.: *Searching the Scriptures: A history of the Society of Biblical Literatures 1880–1980*. Chico, 1982, Scholars Press.
- Saunders, Ernest W.: *Searching the Scriptures: A history of the Society of Biblical Literatures 1880–1980*. Atlanta, 1996 Society of Biblical Literature.
- Smart, James D.: *The Interpretation of the Scripture*. London, 1961, S.C.M. Press.
- Sperling S. David (ed): *Students of Covenant: A History of Jewish Biblical Scholarship in North America* Atlanta, 1992 Society of Biblical Literature.
- Wenzel, Knut: *Glaube in Vermittlung, Theologische Hermeneutik nach Paul Ricoeur*. Freiburg, 2008, Herder.

ASPEKTY AKTÍVNEJ SPOLUPRÁCE MEDZI RODINOU A ŠKOLOU

Vzťahy v rodine a rodinné hodnoty nepochybne najviac formujú morálne vlastnosti dieťaťa, ako aj jeho predstavy o úspešnom osobnom živote. Práve rodinné vzťahy, ale aj konkrétny vzájomný spôsob konania, najviac podmieňujú špecifickú atmosféru rodiny. Rodinné prostredie však dáva človeku aj všeobecný základ pre jeho zdravé fungovanie v ďalších dôležitých oblastiach života. V rodine sa tvorí jeho vzťah ku vzdelaniu, ku škole, k učiteľom, k svojmu budúcemu povolaniu a k uplatneniu v zamestnaní. Jedinec sa najmä v rodine učí pracovným návykom a prístupu k školským povinnostiam, učí sa sociálnej komunikácii.

Optimálne podmienky pre výchovu a vzdelávanie dieťaťa v rodine poskytuje úplná rodina, v ktorej sú zastúpené rodové roly, v ktorej funguje vzor správania rodičov, v ktorej sú dostatočné a vyvážené možnosti na samostatné, tvorivé a slobodné aktivity dieťaťa a kde sa pokojne a konštruktívne riešia každodenné problémy a konflikty.

Nutnou podmienkou úspešnej rodinnej výchovy je pripravenosť rodičov plniť vymedzené úlohy. Nejde len o zvládanie a ovládanie *sociálnych kompetencií*, ktoré prichádzajú akosi automaticky s rodičovstvom, s príchodom dieťaťa do rodiny a s riešením rôznych životných a výchovných situácií. Otázkou a bezpodmienečnou podmienkou na naplnenie cieľov rodinnej výchovy ostanú aj *výchovné kompetencie* rodičov. Ako uvádza Vorlíček (2000), výskumy, ktoré sú k dispozícii, naznačujú, že značná časť žien a ešte väčšie percento mužov sa na rodičovskú funkciu zvlášť nepripravuje. Pedagogickú, psychologickú a lekársku literatúru číta približne 25 % mužov a 30 % žien. V tomto smere má škola a zvlášť triedni učitelia (ktorí najčastejšie bezprostredne komunikujú s rodičmi) značné možnosti na prehľbovanie informovanosti rodičov o problematike výchovy, ale aj vzdelávania detí.

Skúsenosti posledných rokov ukazujú, že súčinnosť školy a rodiny sa mení. Škola sa otvára širšiemu, predtým málo využívanému okruhu zainteresovaných partnerov. Okrem rodičov je to aj otvorenosť voči lokálnym inštitúciám, občianskym iniciatívam a rôznym tvorivým projektom (Földes, 2005). Tradičný model vnímaný ako „*rodič je klient*“ (odoberateľ služieb) sa mení na model s charakterom „*rodič ako partner*“. Rodičia v pozícii klienta sú chápaní takpovediac „nedostatkovo“, ako niekto, kto je len odberateľom sociálnych služieb školy. Prúdenie správ a obsahov v takomto komunikačnom kanáli je jednostranné a ploché. Navyše v takomto modeli prevláda názor, že sa výchova dieťaťa realizuje výlučne pod dohľadom profesionálov – pedagógov a rodičia – neprofesionálni vychovávateľia a učitelia sa len okrajovo môžu zúčastniť rozhodovania a priebehu

výchovno–vzdelávacieho procesu. V modeli, v ktorom sú rodičia vnímaní školou ako partneri, sú aj iné a nové možnosti. *Partnerský vzťah školy k rodičom* charakterizuje predovšetkým to, že sa rodičia považujú za dostatočne kompetentné osoby vychovávať a vzdelávať svoje deti. Rodičia akoby škole „prepožičali“ svoje vlastné poznatky a výchovné schopnosti. Delia sa o právomoci vo vplyve na dieťa a delegujú škole niektoré výchovné úlohy. Spoločnou zodpovednosťou vytvárajú osobitnú školskú klímu, ktorá dopĺňa atmosféru rodinného prostredia (Boreczky, 2004).

Presadzovanie *nových trendov vo vzťahu školy k rodine* má aj viacero prekážok. Zo strany školy, presnejšie povedané zo strany učiteľov, sa v tomto novom modeli súčinnosti naráža na ich nepochopenie a odmietnutie moderných iniciatív. Niektorí učitelia považujú zásahy rodičov – „nepedagógov“ do výchovy a vzdelávania v školách za rušivé, neodborné, obmedzujúce ich vlastné kompetencie, za ohrozenie ich vážnosti a sociálneho postavenia. Výhrady a zábrany sú aj na strane rodičov. Rodičia sa chcú úplne spoľahnúť na odborný a vyspelý prístup učiteľov. Pedagogickým pôsobením školy si často chcú kompenzovať vlastné nedostatky vo výchove. Cítia sa byť zbytočne preťažovaní novými iniciatívami v trendoch vývoja vzťahu a v spolupráci so školou. I. Viktorová vo svojej štúdií (Vorlíček, 2000, s. 83) poukazuje na výsledky sociologických výskumov vo Francúzsku a v USA, ktoré potvrdzujú naznačené ťažkosti vo vzťahu medzi školou a rodinou. Uvádza napríklad, že rodičia žiakov súkromných škôl oveľa častejšie vyhľadávajú kontakt so školou ako rodičia zo štátnych škôl. Rozdielny prístup u porovnávaných typov rodičov zrejme vyplýva z ich odlišnej motivácie, z iných životných cieľov, vyšších ambícií, rozdielnej hodnotovej orientácie, z rozdielov skúseností, z povahových odlišností, tiež z pohľadu podľa toho, akého pôvodného rodinného a širšieho sociálneho prostredia pochádzajú a podobne. Dá sa predpokladať, že aj v našich nových nastupujúcich podmienkach zmien vo vzťahu medzi školou a rodinou sa budú dobré i zlé stránky v spolupráci rodiny a školy vyvíjať rovnako.

Východiskom pre nové a súčasné návrhy vo výchove a vzdelávaní ostáva v prvom rade zmena, resp. *transformácia postoja školy k žiakovi*. Školu budúcnosti sa na rôznych úrovniach usilujeme charakterizovať predovšetkým ako dobre fungujúcu inštitúciu alebo ako systém poskytovaných kvalitných služieb a odbornej pomoci dieťaťu pri jeho individuálnom i sociálnom rozvoji. Toto smerovanie je vítané a očakávané aj rodičmi, pretože sa rodina na výchove dieťaťa podieľa podstatným a osobitným spôsobom.

Pokúsime sa sumarizovať aktuálne otázky vo vzťahu medzi rodinou a školou. Rodina predstavuje hlavného garanta výchovy dieťaťa vôbec. Je potrebné, aby sa skvalitnila aj spolupráca medzi školou a rodinou. Je rovnako nevyhnutné, aby sa všetky zmeny v školstve, zmeny školských zákonov, zvýšenie kvalifikovanej riadiacej a výkonnej činnosti školských inštitúcií, priamo dotýkali aj výchovy rodičov.

Spoluúčasť rodičov pri vzdelávaní ich detí má vo všetkých európskych krajinách konkrétne podoby i politické implikácie. Rodičia zaujímajú vzhľadom na školu svojich detí jednoznačnú pozíciu a stávajú sa v oblasti vzdelávania stále náročnejšími a kritickejšími spotrebiteľmi. Môžu byť významným prínosom k zlepšeniu školy – tým,

že podporia školskú správu a učiteľov, ale na druhej strane môžu aj zabrániť pokroku a vytvárať konflikty. Spolupráca s rodičmi sa môže na národnej a lokálne úrovni prejavovať v kvalite vzdelávania detí mnohými spôsobmi.

Spoluúčasť rodičov v spolupráci so školou nastáva prostredníctvom:

- *právne naplánovaných poradných grémií a rozhodovacích grémií;*
- *evaluácie škôl ich detí;*
- *dobrovoľných zoskupení* (napr. rodičovská rada);
- *dobrovoľnej účasti na vyučovacích aktivitách*, napr. v pomoci pri čítaní („paired reading“);
- *komunikácie so školou a podporou učenia a pokroku u detí.*

Rodičia môžu spolupôsobiť ešte v celom rade ďalších oblastí. Vo vzťahu k účasti rodičov pri návrhoch rozvoja školy by sa malo *viac počítať s poradnou funkciou a úlohou rodičov, s ich oprávnenou účasťou v rozhodovaní*. Avšak na školskej úrovni sa spravidla najviac stretávame len s pasívnym zastúpením spoluúčasti rodičov.

Konzultačné grémiá sa však spravidla skladajú iba z malého počtu rodičov. Najčastejšie je zastúpenie tých rodičov, ktorí spolupracujú dobrovoľne a majú dostatočnú sebadôveru, odborné vedomosti, ale i záujem prebrať určité úlohy na úrovni celej školy. Rodičia by sa mohli stať cenným zdrojom pomoci a silnými spojencami školy. Ako členovia rodičovských rád môžu prispieť svojimi skúsenosťami a rôznymi vzťahmi v oblasti hospodárstva, ekonomiky, politiky. Predsa však väčšina rodičov dnes nie je motivovaná spolupodieľať sa na makroúrovni školskej politiky a praxe. Väčšina z nich sa chce podieľať iba na tom, čo sa bezprostredne dotýka len dobra a pokroku ich vlastných detí.

Plánovanie rozvoja školy by nemalo byť len mechanickou činnosťou, obmedzenou na riaditeľov a učiteľov. Profituje aj z účasti rodičov a väčšieho okruhu zodpovedných, než je iba priame vedenie školy. Preto je na mieste naliehavé zodpovedanie otázky: *Aké špecifické vedomosti a pridatú hodnotu vnášajú rodičia do procesu plánovania rozvoja školy?*

Účasť rodičov je často považovaná za principiálne „dobrú“, napriek tomu musí byť preskúmaná z hľadiska rôznych aspektov jej významu pre rôzne účely a kontexty. *V akej oblasti konzultácií a hľadania sú kompetencie rodičov najdôležitejšie a najzmysluplnejšie? Z akého hľadiska by mohli nositelia politických rozhodnutí obmedziť alebo rozšíriť ich kompetencie?*

Môžeme uviesť príklady národných iniciatív otvorených pre spoluprácu s rodičmi: na úrovni Európy je známa asociácia EPA (*European Parents Association*) a v rámci nej vzdelávací program pre rodičov *Training Programme for Parent*, ktorý je príkladom zlepšenia kvality prostredníctvom kooperácie a konštruktívneho dialógu medzi rodičmi a učiteľmi na školskej úrovni. Program sa úspešne realizuje. Je upravený podľa štátnych a regionálnych špecifik vo viacerých štátoch.

Dalo by sa povedať, že spomenuté ukazovatele spolupráce rodiny a školy poukazujú na jej *vonkajšie makrospoločenské podmienky*, čiže na vonkajšiu stránku podmienok, v ktorých sa spolupráca týchto partnerov v oblasti výchovy a vzdelávania realizuje.

Pokiaľ ide o pohľad na *vnútornú stránku spolupráce medzi rodinou a školou*, musíme vychádzať z ich vzájomných predstáv a očakávaní. Dôveru v očiach rodičov si získava taká škola, ktorá je najmä ústretová v komunikácii, vyzdvihuje rovnocenný, vzájomne zodpovedný a partnerský vzťah. Rodičia od školy spravidla tiež očakávajú dobrú vzájomnú informovanosť, chcú sa spoľahnúť na odbornú úroveň pedagógov, na ich pružnosť, modernosť, záujem o inováciu používaných výchovných a vzdelávacích metód (Schaffhauser, 2011, 180.).

Obzvlášť citlivo rodičia posudzujú prístup školy, ktorý rešpektuje ich výsadné postavenie a „nemiešanie sa“ do ich výchovy. Niekedy však až prehnane posudzujú konkrétny záujem či nezáujem a „citlivosť“ učiteľa na ich dieťa. Z najčastejších očakávaní rodiny od školy ešte treba spomenúť, že rodičia neradi počujú o prílišnej fluktuácii učiteľov a nechápu, ako sa nedá z rôznych, hoci aj z objektívnych dôvodov, zabezpečiť kvalitnú, plynulú a systematickú výučbu niektorých predmetov (napr. cudzích jazykov). Rodičia jednoznačne očakávajú od školy aj podnety a prvý krok pri organizovaní rôznych spoločných neformálnych, kultúrnych podujatí a športových aktivít (Györgyiné, 2005, 199 – 200.).

V ich vzťahu ku škole a k jej predstaviteľom dosť často paradoxne prevláda ambivalentný postoj. Konkrétne to znamená, že na jednej strane majú k škole a k učiteľom veľkú dôveru, spoliehajú sa na ich príspevok a pomoc vo výchove ich detí, na strane druhej sa rodičia stávajú aj tými najväčšími kritikmi, negatívnymi až pohrdavými posudzovateľmi práce školy a jej učiteľov. V minulosti bol tento odstup často spôsobený odlišnou svetonázorovou a politickou orientáciou rodiny a školy a rozporom s verejným záujmom.

Vzťah školy k rodine je ovplyvnený aj prevládajúcou nízkou spoločenskou prestížou učiteľského povolania. Učítelia veľmi často zaujímajú jeden z mnohých nezdravých obranných postojov, ktorý je evidentný aj v prístupe k rodine a ovplyvňuje ich komunikáciu, spoločný kontakt a spoluprácu. Učiteľom sa v dnešných daných podmienkach nedarí vždy presadiť dôraz na individuálny prístup k žiakovi, zosúladiť subjektívnu voľbu žiaka i jeho rodičov pri výbere z možností a ponúk ciest vo vzdelávaní. Všetko toto sa odráža na kvalite ich práce, spôsobuje stratu motivácie a záujem o rast v učiteľskej profesii.

Rozhodnutia, plány a perspektívy školy bývajú obmedzované aj verejným záujmom, slabou informovanosťou, možnosťami a opatreniami konkrétnej školskej politiky. Druhostupňovo to však výrazne ovplyvňuje efektívnejší spôsob kooperácie s rodinou vo výchove a vzdelávaní.

Medzi najdôležitejšie výchovné činitele, z hľadiska osôb, ktoré sa zúčastňujú výchovného procesu v prostredí školy, patrí triáda – *učiteľ, rodič a dieťa*, resp. žiak, z ktorých je každý významný rovnakým dielom. Akákoľvek nevyváženosť či oslabenie

hoci len jedného z týchto činiteľov môže zmariť konečný výchovný a vzdelávací výsledok. Pri zabezpečovaní kvalitných podmienok výchovy a vzdelávania detí sa nedá zaobiť bez pomoci a spolupráce s rodičmi. Aj tie najlepšie a najmodernejšie metódy, prístupy, stratégie a projekty sa stanú len bezduchou teóriou, ak neoslovia takpovediac laických vychovávateľov detí – rodičov. Zamýšľame sa však aj nad tým, aký charakter by mala mať súčinnosť a aktivity rodičov a školy na medziľudskej, odbornej úrovni, z hľadiska vymedzenia kompetencií a spoločensky žiaduceho vzájomného fungovania.

Rodina sa v klasickom chápaní považovala predovšetkým za:

- *Pomocníka školy*, ktorý sa podieľa na rôznych mimoškolských aktivitách, v krúžkovej činnosti. Pomoc škole zo strany rodičov bolo možné evidovať pri podpore a financovaní rôznych školení, táborov pre deti, škôl v prírode.
- Najčastejšou formou interakcie rodičov so školou ostávajú *triedne schôdzky*, ktoré sa vyznačovali a aj dodnes sa vyznačujú jednostrannou komunikáciou smerom od učiteľa k rodičom.

– Z hľadiska obsahu spolupráce komunikácia bola (a je) s rodičmi ešte stále evidentne zúžená *len na problémových žiakov* či maximálne na *pomoc pri výbere povolania* a poradenstvo týkajúcej sa profesionálnej orientácie žiakov. Chýba priestor na konštruktívne budovanie vzájomných vzťahov, tvorba spoločných kreatívnych projektov či odborná pomoc pri zvyšovaní kompetencií v rodičovskej výchove.

– Za najzávažnejší môžeme považovať fakt, že rodičia sú zo strany školy jednostranne považovaní za *nekompetentných (neodborníkov) pre výchovu*, bez väčšieho práva spolupodieľať sa na riadení a činnostiach školy. Chýbajú zdravé partnerské vzťahy, prevláda konkurencia miesto kooperácie. Napäté situácie sú výsledkom slabej informovanosti a nedostatočnej komunikácie.

– V role vychovávateľa a edukátora svojho dieťaťa sa rodičia môžu intenzívne realizovať iba v prostredí rodiny, v rámci jej vnútorných vzťahov. Z tohto dôvodu *sú ciele rodiny a ciele školy často rozdielne až protichodné*, a preto chýba i porozumenie pre činnosť jednej či druhej inštitúcie. Nedostatok vzájomného rešpektu, otvorenosti, spoločných cieľov, spolaľnutia sa a vzájomnej dôvery sú priamymi narušiteľmi rozvoja vyvážených, otvorených, hoci silno komplementárnych vzťahov medzi rodinou a školou (Střelec, 1996, 120–124.).

Podľa analýz niektorých slovenských autorov (Kolláriková – Pupala, 2001, 455.) súčasnú situáciu medzi rodinou a školou charakterizuje *inštrumentalizácia citových vzťahov medzi rodičmi a deťmi*, ale súčasne aj *sentimentalizácia inštrumentálnych väzieb a cieľov školy*. To znamená, že kvalita života a výchovy v rodine sú stále viac závislé od vplyvu školy a musia byť školou, ktoré dieťa navštevuje, aj potvrdzované. Škola sa stáva priestorom, kde sa rozvíjajú nielen schopnosti, zručnosti, vedomosti, záujmy samotného dieťaťa, ale sa aj jasne prezentuje výsledok výchovného účinkovania rodiny. Hodnotený je teda nielen žiak, ale cez jeho výkony a výsledky aj rodina. Rodina má možnosť prezentovať úroveň dôležitého zázemia pre žiaka, ktorú mu vytvára, ale aj vlastné predstavy, túžby, ciele a očakávania. Tento obrovský potenciál vo vzťahoch

medzi rodinou a školou však treba viac prepojiť, využiť nielen na sociálne potvrdenie a uznania dobrej výchovy v rodine, ale aj na zosúladovanie aktivít a činností oboch výchovných inštitúcií a vytváranie možností na zvyšovanie výchovných kompetencií najmä rodičov.

Formy doterajšej spolupráce medzi rodinou a školou sú teda prekonané. Po demokratických zmenách v 90-tych rokoch 20. storočia v krajinách bývalých socialistických štátov a po výraznom zdôraznení potreby humanizácie výchovy a vzdelávania, sa otvorili nové možnosti aj na vzájomné zblíženie vo vzťahoch medzi rodinou a školou. Každá nová zmena a orientácia sa však presadzuje iba s veľkými problémami. „Zvalili sa“ síce múry štátneho „dirigizmu“, jednotnej ideológie a filozofie, ktoré podmieňovali aj túto oblasť spolupráce, ale sa dodnes nevytvorili dostatočne silné, premyslené a jasné princípy, formy a metódy pre partnerstvo a komplementaritu v prístupoch ku vzťahom medzi rodinou a školou. Chýbajú tiež stále postoje potrebné na zmenu filozofie aj vo vzťahu k širšej verejnosti.

Popri transformácii dôležitých sociálno-ekonomických podmienok dodnes nemáme odpovede na množstvo otázok, napríklad na otázky typu: Sú dnešní pedagógovia v očiach rodičov považovaní za odborníkov na výchovu a vzdelávanie ich detí? A zase na druhej strane: Považujú pedagógovia, učitelia a vychovávatelia v školských a mimoškolských zariadeniach rodičov za kompetentných na výchovu ich vlastných detí? Dajú sa presne vymedziť výchovné kompetencie rodičov a ako sa dajú rozvíjať účinnou spolupracou so školou? Aké sú očakávania a ciele v spolupráci školy s rodinou? Na akých nových princípoch by mala stáť táto spolupráca? A vynárajú sa aj ďalšie naliehavé otázky.

Výrazných zmien, ktoré sa dotkli smerovania a stratégie vo vzťahoch medzi rodinou a školou je niekoľko.

Hlavné ekonomické a spoločenské súvislosti priamo ovplyvnili aj vzťahy medzi rodinou a školou:

– *Presadila sa decentralizácia*, rozvoj najmä horizontálnych väzieb škôl.

Ekonomický a hospodársky rozvoj podmieňuje možnosti rozvoja školstva a jeho kvality.

– *Zmeny vo financovaní škôl*, personálne zmeny takisto prinášajú nové podmienky a možnosti – pozitívne i negatívne.

– *Vznikli nové špecializované školy*, rôzne typy škôl (gymnázia), vytvoril sa širší priestor na fungovanie alternatívnych, súkromných, cirkevných škôl a tým aj ponuka širšieho výberu, s možnosťou väčšieho angažovania sa rodičov. Škola sa stáva súčasťou trhového prostredia, v ktorom sa „produkt predáva“ a vstupuje do súťaže s konkurenciou.

– *Prirodzene*, medzi významné sociálne činitele podmieňujúce vzťahy medzi rodinou a školou patria aj *demografické ukazovatele*, kopírujúce populačný vývoj a populačné trendy.

Súčasná škola potrebuje dostatok žiakov, aby mala financie na svoju činnosť.

Záujem o dobrú spoluprácu s rodičmi vychádza aj z tohto faktu. Škola sa musí snažiť presvedčiť rodičov o kvalite svojej ponúkanej služby. V tejto pozícii sa rozširuje

rola rodiča o aspekt *klienta, objednávateľa služby* určitej kvality. Nároky, naplnené alebo nenaplnené očakávania, správanie sa učiteľov k žiakom, ale i žiakov k učiteľom, hodnotenie a iné pevné súčasti školského života doslova pevne zväzujú vzťahy rodičov so školou. Otvárajú cestu ku konštruktívnemu dialógu k rovnocennému postaveniu, k vzájomnej kontrole, k spoločnému plánovaniu, rozhodovaniu, k spolupodieľaniu sa a realizácii spoločných projektov. Nové prvky naznačené v ďalšom smerovaní vzťahov umožňujú rodine svoju predstavu o výchove v škole nielen predostrieť, ale aj žiadať jej rešpektovanie, zúčastniť sa na jej realizovaní, operatívne meniť a vyhodnotiť jej efektívnosť (Potočárová, 2008).

So sociálno-ekonomickými faktormi úzko súvisí aj *vnútorná zmena „ducha“ súčasných škôl*. Demokracia sa nedá nanútiť, nedá sa umelo vytvoriť škálou výberu možností. Pre slobodné, demokratické a občianske postoje sa možno iba rozhodnúť.

V dnešných školách sa *zdôrazňuje humanistická orientácia*, vyzdvihujúca osobné vzťahy, sociálne zručnosti a prosociálne postoje, empatia, kreativita v učení, ale i v medziludských vzťahoch, schopnosť dobro vytvárať aj čestným a spravodlivým prístupom k sebe a druhým, ochranou práv, slobody a ľudskej dôstojnosti všetkých. Pre všetko toto nové sa však treba rozhodnúť, dostať svoje postoje na úroveň presvedčenia a osvojiť si aj novú zdravú hodnotovú orientáciu, odolnú voči lákadlám konzumizmu a rýchlo sa šíriaceho individualizmu a egoistického presadzovania sa na úkor iných.

Z hodnotenia tradičného vzdelávania vyplýva, že sa kládol prílišný dôraz na vedomosti, na prepojenie teórie s praxou, osvojenie si zručností, ktoré však veľmi predimenzovali obsah vzdelávania, rozširoval sa encyklopedizmus a vytváral sa len obmedzený priestor na spoluúčasť rodičov na vzdelávaní ich detí a spoluprácu so školou.

V súčasnosti sa hľadajú sa *predpoklady na lepšiu spoluprácu* a zmysluplný rozvoj vo vzájomných vzťahoch medzi rodinou a školou. Ide o naliehavú potrebu formulovať základné princípy a pravidlá dobrej spolupráce medzi rodinou a školou. V *niekoľkých oblastiach* sa s implementáciou o naplnení nových výziev znalostnej a učiacej sa society, dajú dosiahnuť dôležité ciele:

Oblasť voľby povolania, otázka profesijnej orientácie žiaka

„Všeobecne vzdelávacia škola nesie veľkú mieru zodpovednosti za prípravu svojich žiakov na profesijnú orientáciu a tento proces by mal prebiehať, vrátane finálnej fázy, v škole, za aktívnej spoluúčasti rodičov, školských špecialistov a odborníkov v poradenstve. Naša škola v tomto smere dlhuje deťom a ich rodičom diferencované profesijné orientačné programy, ktoré sú žiakom ponúkané v posledných ročníkoch štúdia, s cieľom overovať predpoklady na ďalšiu vzdelávaciu dráhu dieťaťa. Spolupráca učiteľov s rodičmi je v tomto prípade úplne neformálna. Spoločne sa podieľajú na stratégii budúceho profesijného uplatnenia dieťaťa.“ (Střelec, 1998, 169.)

– *Oblasť spolupráce s triednym učiteľom*

Rola triedneho učiteľa vytvára množstvo možností a príležitostí na prelomenie odstupu a izolácie školy od rodiny, na poznanie problémov, ktoré môžu stať v pozadí nedostatočného fungovania, zlyhaní, školských neúspechov, neprospievania, problémového správania

žiaka. Táto rola oprávňuje triedneho učiteľa na zaujatie odborného a profesionálneho postoja poradcu, koordinátora, sprostredkovateľa, dôverníka. Azda žiadna iná rola nemôže lepšie otvoriť cestu k znovuzískaniu prestíže učiteľskej profesie, dôvery a pre účinnú spoluprácu.

– *Oblasť vytvárania formálnych a neformálnych pospolitostí, rodičovských združení, rodičovských rád, asociácií, klubov, združení sponzorov, únie rodičov*

– *Oblasť demokratizácie vzťahov medzi školou, rodinou a verejnosťou*

Naša súčasná škola, žiaľ, nemá veľa (a ani pozitívnych) skúseností so zasahovaním rodičov alebo verejnosti do vyučovacích programov, do riadenia a organizácie školy, do jej financovania a do iných oblastí. Avšak demokratizačné trendy vývoja našej spoločnosti smerujú k decentralizácii v školstve, k rozvíjaniu autonómnych otvorených škôl, spravovaných prevažne s právomocami na úrovni miestnych samospráv. Priamy vplyv a zainteresovanie sa rodiny a širšej verejnosti do rozvoja škôl je nutný, ba priam bez toho je nepredstaviteľný.

– *Oblasť spolupráce v rámci jednotlivých fáz výchovy k manželstvu a rodičovstvu*

Túto oblasť výchovy podobne ako rolu triedneho učiteľa považujeme za obzvlášť dôležitú a citlivú. Odbornou pomocou pedagógov práve v tejto oblasti sa dá k rodičom veľmi „lahko“ priblížiť, získať si ich dôveru i ochotu na ďalšiu spoluprácu. Rodičia vo výchove ich detí k rodinnému životu vždy ocenia ponúknutú pomoc, najmä ak škola (resp. učiteľ) dokáže rešpektovať ich názory a osobitosti. Výchovou k manželstvu a rodičovstvu sa zaoberáme v 3 fázach: 1. ako *fázou vzdialenej predmanželskej výchovy*, 2. *bezprostrednej výchovy k manželstvu a partnerstvu* a 3. ako *výchovou rodičovstvu*. V každej z nich je vytvorený veľký priestor na dialóg s rodičmi a s odborníkom pre otázky výchovy – pedagógom, učiteľom o cieľoch, obsahu, forme a metódach. Kým v 1. a 2. fáze je predmetom spoločnej komunikácie rodičov s učiteľmi ich dieťa/ žiak, v 3. fáze sa naskytá priama možnosť vzdelávať aj rodičov samotných. Rodičovstvo nesúvisí iba s prijatím dieťaťa, s jeho príchodom na tento svet, ale pravé rodičovstvo je predovšetkým zabezpečenie dobrej výchovy dieťaťa. ITo je teda jedna z ciest, ako sa dajú vylepšovať výchovné kompetencie rodičov v spolupráci so školou.

– *Oblasť práv a povinností rodičov, ktoré zároveň vymedzujú a posilňujú zodpovednosť a výchovné kompetencie rodičov*

Podstatou tejto oblasti je snaha dať rodičom jasný právny rámec, založený na demokratických princípoch, v ktorom sa môže uskutočniť skutočné partnerstvo, vzájomné rešpektovanie sa a tolerancia. Predstava *školy ako uzavretej inštitúcie*, ktorá podlieha iba vonkajším pravidlám a nariadeniam, musí ustúpiť predstave *o partnerskom modeli školy*, v ktorom dominuje najmä plodná kooperácia. Partnerstvo medzi rodinou a školou sa môže rozvíjať aj na právnom základe prostredníctvom dokumentu *Charta práv a zodpovednosti rodičov*, ktorá bola prijatá v Bruseli a *Európskou asociáciou rodičov* (EPA) bola vydaná roku 1991. Charta deklaruje európske vzdelávacie hodnoty platné tak pre rodinu, ako aj pre školu.

V Charte sa hovorí o kľúčových právach a povinnostiach rodičov:

1. Právo rodičov na vzdelávanie svojich detí, bez diskriminácie.
2. Rodičia majú právo na to, aby boli považovaní za primárnych činiteľov vo vzdelávaní svojich detí s prevzatím plnej zodpovednosti.
3. Právo prístupu rodičov k formálnej službe školy a zodpovednosť byť škole skutočnými partnermi.
4. Právo rodičov na prístup k informáciám o svojich deťoch v danej škole. Zároveň aj povinnosť rodičov poskytovať škole potrebné informácie o ich deťoch.
5. Právo rodičov na výber typu školy podľa ich úrovne i zamerania. Povinnosťou rodičov je byť v tejto veci podľa dostupných zdrojov dobre informovaný a zaviazaný sa k svedomitému výberu, ktoré je najlepším riešením konkrétne pre ich dieťa.
6. Právo rodičov, aby školský systém rešpektoval duchovné a kultúrne zásady ich života. Zodpovednou povinnosťou rodičov je viesť svoje deti k rešpektovaniu slobodnej voľby iných ľudí a ich presvedčenia.
7. Rodičia majú právo bezprostredne ovplyvňovať školskú politiku na všetkých úrovniach, ale aj byť zodpovední za poskytnuté podnety, návrhy a riešenia.
8. Právom rodičov a ich rôznych asociácií je, aby občianske autority na všetkých úrovniach s nimi konzultovali prípravu vzdelávacích programov, vzdelávania a zvolených stratégií výchovy. Povinnosťou rodičov je podporovať demokratické reprezentatívne organizácie.
9. Rodičia majú právo na bezplatné školské vzdelávanie svojich detí. Povinnosťou rodičov je venovať dostatok času a byť na pomoci svojim deťom pri plnení ich školských povinností.
10. Rodičia majú právo na zabezpečenie vysokej kvality vzdelania svojich detí prostredníctvom odbornej kvality pedagógov a autority školských inštitúcií. Povinnosťou rodičov je rozvíjať interakciu, dobré a partnerské vzťahy so školou, usilovať sa o konštruktívnu kooperáciu a dbať o rast vlastných výchovných kompetencií dostupnými prostriedkami.¹

Sociálne vzťahy dieťaťa s okolím sa však neuskutočňujú iba v rodinnom prostredí. Dôležitým miestom socializácie detí sa stáva škola, inštitúcia s riadenou edukáciou. Využitie a rozvoj predpokladov jedinca i jeho ďalší vývoj teda závisí od podnetnosti školského prostredia, kde ide najmä o prístup učiteľa. Škola ako základný, nezastupiteľný, výchovno-vzdelávací činiteľ nemôže plniť svoje ciele a náročné výchovné úlohy bez aktívnej spolupráce s rodinou. Práve tam, kde funguje dobrá spolupráca rodiny a školy, zvyšuje sa šanca pre deti byť úspešnými nielen v škole, ale aj v ďalšom živote.

Keďže učitelia sú na výchovu špeciálne odborne pripravovaní, očakáva sa od nich, že budú vedieť cielavedome riadiť výchovno-vzdelávací proces a aj odborne radiť rodičom a partnersky spolupracovať s nimi. Napriek špecifickým úlohám školy a rodiny, ktoré treba rešpektovať, ich spája spoločný záujem, spoločný cieľ, a to vychovať múdrych,

¹ www.epa-parents.org

vzdelaných mladých ľudí, schopných žiť, pracovať a vytvárať nové hodnoty v nových podmienkach života (Bodonyi, 2006, 45.).

Z medzinárodných organizácií združujúcich rodičov je dôležitá:

EPA – EUROPAEN PARENTS ASSOCIATION (Európska asociácia rodičov), ktorá bola založená na kongrese o rodine v Miláne v roku 1985. Jej štatút podlieha belgickým zákonom a sídlo má v Bruseli. Členstvo v EPA majú zabezpečené rodičia cez národné rodičovské organizácie členských štátov Európskej únie. EPA sa otvára aj krajinám Európy mimo EÚ (zatiaľ hlavne asociovaným krajinám EÚ). Je to pluralistická organizácia, ktorá nemá politickú ani konkrétnu religióznu príslušnosť. Jej fundamentálny základ vychádza z univerzálnych ideálov a presvedčení rôznych kultúr. Cieľom asociácie je v edukačnom procese pracovať spoločnými silami v prospech budúcnosti našich detí.

Základné princípy EPA ustanovila vo svojich stanovách (Paper of Principles) v roku 1987. V stanovách je definované, že táto rodičovská asociácia združuje rodičov na národnej a európskej úrovni, ktorých hlavnou úlohou je vzdelávanie a výchova ich detí. Ich práca je zameraná rovnocenne na školu a rodinu.

V rámci ďalšieho úsilia a činnosti EPA v roku 1991 bola vypracovaná Charta práv a zodpovednosti rodičov Európy, ktorá identifikovala 10 práv a 10 povinností rodičov. Z tohto dokumentu sú najdôležitejšie tieto body:

- *rodičia majú hlavnú zodpovednosť za vzdelávanie a výchovu svojich detí,*
- *rodičia vo vzťahu ku škole majú vystupovať ako partneri, musia sa uznať ich kompetencie vo výchove a vzdelávaní,*
- *vzdelanie musí byť zabezpečované na najvyššej úrovni a rodičia musia mať možnosť výberu.*

EPA svojou činnosťou vybuďovala vzájomný kontakt s Európskou komisiou, s Európskym parlamentom, s radou jej ministrov a Radou Európy, aby aj formálne podporovala uznesenie o úlohe rodičov ako primárnych partnerov vo vzdelávaní vo všetkých krajinách Európy. EPA sa stala členom v poradnom orgáne Rady Európy. V roku 1991 EPA na zvýraznenie významu úlohy rodičov vo vzdelávaní zaviedla ocenenie *ALCIUN AWARD* – pre tie vzdelávacie projekty, ktoré sa týkajú inovácií vzdelávacích inšpirácií a príkladov v práci rodičov a školy.

V roku 1992 Maastrichtská dohoda stanovila Európskej únii úlohu pre oblasť výchovy a vzdelávania, pričom tvorcovia európskej politiky pripisujú výchove a vzdelávaniu mimoriadne veľký význam.

Na zasadnutí v roku 1993 v Antverpách boli v rámci Maastrichtskej dohody prijaté priority v týchto oblastiach:

1. forma komunikácie.
2. školenie rodičov.
3. výmena ľudí a expertov.
4. vybudovanie kontaktov.

V roku 1994 uskutočnila EPA školiace kurzy v týchto skupinách:

- *školenia rodičov ako členov správy školy alebo ako členov rady školy,*

- školenie pre rodičov ako členov rodičovských rád (lokálnych a národných),
- vývoj vzťahov rodina – škola.

V roku 1995 mala EPA účasť a zastúpenie na oficiálnych programoch EÚ – ERASMUS, YES for EUROPE, CONNECT, LINGUA, HELIOS, SOCRATES, LEONARDO.

Úlohou a postavením rodiny vo vzťahu k škole sa zaoberala aj *I. medzinárodná konferencia rodičov Východnej a Strednej Európy*, ktorá sa konala v dňoch 26. – 28. 04. 2001 v Štetíne v Poľskej republike. Heslom tejto konferencie bolo: „*Žiaci a rodičia partneri školskej výchovy*“. Stretli sa tam zástupcovia širokej rodičovskej verejnosti z Ruska, Ukrajiny, Poľskej republiky, Holandska, Maďarska a zo Slovenskej republiky.

Na I. medzinárodnej konferencii rodičov strednej a východnej Európy v Štetíne bola podpísaná „*Szczecińska deklarácia*“ medzinárodná dohoda rodičov v strednej a východnej Európe o týchto bodoch:

1. Zvýšenie úrovne výchovy a vzdelávania a tiež postavenia učiteľa v spoločnosti a v štáte.
2. Budovanie občianskej uvedomelosti vo svojich krajinách.
3. Demokratizácia škôl a spoločné zvyšovanie iniciatívy pri výchove a vzdelávaní rodičov a študentov v tejto časti Európy.
4. Predchádzanie patologickým javom, zvlášť agresivite a prejavom násilia na školách, poskytnutie odbornej pomoci školám.
5. Organizovanie medzinárodných stretnutí, konferencií, tvorivých dielní pre rodičov, študentov, učiteľov a vedenie škôl, slúžiacich na výmenu skúseností v umení dialógu a partnerskej spolupráce v oblasti výchovy a vzdelávania.

ZÁVER

V tejto práci sme sa snažili preniknúť do súčasnej situácie a problematiky spolupráce rodiny a školy. Poskytli sme základné teoretické východiská k zvolenej téme.

Súčasná škola sa veľmi zaujíma o individualitu dieťaťa, hoci rôzne prekážky, veľký počet žiakov v triedach ju neumožňujú dostatočne rozvíjať. Dôležité sú dosahované výsledky a hodnotenie. Pomôcť k všestrannému rozvoju detí môže spoluúčasť rodičov na výchovno- vzdelávacom procese. Aktívnu spoluprácu rodiny a školy *vidíme v širšom zapájaní rodičov do školských a mimoškolských aktivít*, avšak veľký počet škôl túto možnosť neposkytuje a tieto aktivity nerozvíja. Kladieme veľký dôraz aj na prvý *osobný kontakt rodičov a učiteľov*. Dôležité je dohodnúť si *spoločné pravidlá*, ktoré by mali sprevádzať komunikáciu rodičov a učiteľov počas ďalších rokov.

Dr. Bodonyi Edit, egyetemi docens (ELTE, Budapest)

Györgyiné Dr. habil. Koncz Judit, főiskolai tanár

Prof. Dr. Mária Potočárová, egyetemi tanár (Comenius Egyetem, Pozsony)

BIBLIOGRAFIA

- Bodonyi Edit (2006): Család és iskola. In: Hegedűs J. (szerk.): *A gyakorlati pedagógia néhány alapkérdése. Család, gyermek, társadalom*. Bölcsész Konzorcium, Budapest, 45–50.
- Boreczky Ágnes (2004): *A szimbolikus család*. Gondolat, Budapest. 148. p.
- Földes Petra (2005): Változások a család és az iskola viszonyában. Szempontok az iskola szocializációs szerepének újragondolásához. In: *Új Pedagógiai Szemle*, 4. 39–44.
- Györgyiné Koncz Judit (2005): *Pályaismeret, pályaaorientáció*. Károli Egyetem Kiadó, Budapest. 268. p.
- Kolláriková, Z. – Pupala, B. (2001): *Předškolní a primární pedagogika*. Portál, Praha. 455 s.
- Potočárová, M. (2008): *Pedagogika rodiny*. UK. Bratislava.
- Schaffhauser Franz (2011): Az iskola kapcsolata és együttműködése a családdal. In: Szelíd V. (szerk.): *Pedagógia az iskolában. A szociális életképesség megalapozása*. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 180. p.
- Střelec, S. (1996): Teorie a praxe rodinné výchovy ve studiu učitelství. *Pedagogická orientace*. 96, č. 18–19. Brno. s. 120–124.
- Střelec, S. (1998): *Kapitoly z teorie a metodiky výchovy. I*. Paido, Brno. 169 s.
- Vorlíček, J. (2000): *Úvod do pedagogiky*. Nakladatelství H&H, Jinočany. 83 s.

INTERNETOVÉ ZDROJE

www.epa-parents.org [2012.03.24.]

GLOBALIZÁCIÓS JELENSÉGEK IZRAELBEN AZ ÓPERZSA BIRODALOM IDŐSZAKÁBAN

1. A PERZSA BIRODALOM TÖRTÉNETÉNEK ÁTTEKINTÉSE ÉS AZ ÁLLAMSZERVEZET FELÉPÍTÉSE

1.1. Az óperzsa birodalom történetének forrásai

A II. (Nagy) Kürosz trónra lépésével megalakuló Akhamenida-birodalom legfontosabb forrásai a perzsa királyfeliratok. Csak ezeket, valamint a környező népek perzsákról írt feliratait ismerjük ebből a korszakból egyidejű forrásként. Szerepüket kissé csökkenti, hogy kizárólag politikai céllal készültek, tehát egyrészt az eseményekről elkötelezetten számolnak be, másodsorban tartalmuk titulusokra, és szigorúan vett eseménytörténetre vonatkozik, ill. királyi határozatokat ismertet. Másodrendben kell szólni a görög *logográfusok*¹ beszámolóiról, amelyekre általánosságban a görög-perzsa ellentét okozta ideológiai befolyásoltság, a közvetett értesültség, és a görög történetírás sajátos szempontjai jellemzőek. Fokozottan igaz ez a későbbi ókori történetírók (pl.: *Josephus Flavius*) munkáira, akik szintén ideológiai, és módszertani befolyásoltsággal dolgoztak, ráadásul az eseményektől időben is távol voltak.

Közvetett adatokat szolgáltathatnak a különböző vallási iratok, pl. a perzsa szentírás, az Aveszta egyes részei, azonban azzal a fenntartással, hogy szövegük rögzítése későbbi időpontban, több száz évvel időszakunk után történt.

A fogság utáni zsidó közösség történetének rekonstruálásához gyakorlatilag csak az Ószövetség szövege áll rendelkezésünkre. Ezek áttekintésére a harmadik fejezetben kerül sor, míg a negyedik fejezetben az egyes könyvek perzsa birodalomra vonatkozó tartalmával foglalkozunk majd.

1.2. A birodalom létrejötte

A perzsák vezetését a Kr.e. VII. sz.-tól az Akhaimenida család vette át. Különböző királyfeliratok és Hérodotosz beszámolója alapján rekonstruálni tudjuk az Akhaimenidák családfáját. A családnak nevet adó Akhaimenosz uralkodása után Teiszpész, majd Kürosz, később Kambüszész került trónra. Ez utóbbi fia II. (Nagy) Kürosz alapította

¹ A logográfia a görög archaikus kor végén létrejövő sajátos történetírás, amely egy-egy nép néprajzi, geográfiai, történelmi adatait sajátos rendszer szerint gyűjti és rendszerezi. Létrejöttének a változásnak a jele, amely során a görög irodalmi munkáiban már nem csak egy egyéniséget (*héroszt*) tart fontosnak megörökíteni az utókor számára, hanem a közösség is fontossá válik.

meg az önálló perzsa birodalmat, majd az ő gyermeke II. Kambüszész halála után került trónra az Akhaimenidák egy másik ága, Hüsztaszpész fia Dareiosz személyével.

II. Kürosz, Kr.e. 558-ban lépett Perzsia trónjára, apjához hasonlóan a méd király vazallusaként. A perzsák ebben a korban még erősen tartották az ősi hagyományokra épülő államberendezkedésüket, amelynek alapja a család volt; az ezeket egyesítő klánokat élükön álló király igazgatta. Ebbe a struktúrába jól belefért a méd „*maior domus*” személye, mert a királyi uralom eddig a korszakig elsősorban önkormányzatot jelentett.²

Kürosz perzsa uralkodó Babilon ellen fordulása a zsidóság helyzetének gyökeres változását is jelentette, aki legyőzte a régi birodalmat, és ezzel átalakította az egész Keletet. Ennek a zsidók számára örvendetes ténynek a reflexióit találjuk meg Deutero-Izajás könyvében, ahol a szerző egy helyen Jahve pásztoraként és felkentjeként beszél Küroszról (Iz 44,28, ill 45,1). Babilonban a királyt úgyszintén szabadítóként üdvözölték, miután a perzsa király azt a Nabu-naid babiloni uralkodót távolította el trónjáról, aki Babilon főistenének Marduknak kultusza helyett egy kisebb jelentőségű isten, Szin kultuszát helyezte a középpontba. A babiloni Marduk papság ebből következően hatalmas ideológiai támogatást nyújtott Kürosz támadásához.³

Kürosz uralkodása alatt széleskörű önkormányzatot biztosított népeinek, de nem uralkodott biztosan. A birodalom gazdasága ekkor még az expanzióra épült, és nem annyira a jól szervezett tartományi rendszerre. Gyakorlatilag a teljes közigazgatási rendszert a médektől vették át. Ekbatana, a régi méd főváros maradt a királyi levéltár székhelye, megmaradtak a régi méd tisztségviselők, azaz a külföld számára gyakorlatilag az új uralkodó dinasztia ellenére, a birodalom Média maradt.⁴

Babilon elestével (Kr.e. 539) számos népnek lehetősége nyílt „hazatérni”, és bár csak részleges önkormányzat alatt, de mégis újraalapozni a babilóniak által megnehezített vallási és kulturális életet. A perzsák magatartásában valószínűleg nem csak az a motiváció volt jelen, hogy tanulni akartak a múlt hibáiból, és elnyomás helyett segíteni igyekeztek a különböző népeket saját életmódjukban, hogy azok ez által fizethessék az adót⁵, hanem egy-egy tartomány „pacifikálása” egy másik tartomány elfoglalását is előkészíthette. Ilyen formán Sésbaccar és Zerubbábel hazaengedése/küldése az Egyiptom felé vezető út előkészítését szolgálta.⁶

Egyiptom meghódítása Kürosz fia, Kambüszész nevéhez kötődik. Az ifjú uralkodó jól megszervezett hadjáratral, a beduinok segítségével átkelt a Sínai-félszigeten, majd miután egy görög kémtől mindent megtudott ellenségéről, könnyűszerrel bevette Memphiszt. Kambüszész ekkor valószínűleg megelégedett volna azzal, ha Egyiptom

2 Dandamaev, M. A. 1989. *A Political History of the Achaemenid Empire* (E. J. Brill, Leiden) 12.

3 Dandamaev, 1989. 39.

4 Ghirsman, R. 1985. *Az ókori Irán* (Gondolat, Budapest) 110–111.

5 Jagersma, H. 1991. *Izrael története az ószövetségi korban I.* (Budapest) 153.

6 Ghirsman, 1985. 121.

elismeri Perzsia fennhatóságát, de a trónja vesztett fáraó szervezkedni kezdett, amivel kihívta a perzsa uralkodó haragját.

Hérodotosz arról számol be, hogy Kambüszész epilepsziás volt, ráadásul testvérét, Szmerdiszt, majd egy nővérét is – akit korábban feleségül vett – megölette. Noha nem tudjuk, hogy ebből mi igaz, de tény, hogy az anyaországban a méd főpapság – a mágusok rendje – lázadás szított az uralkodó hatalma ellen. Egyikük Szmerdisznek (az óperzsa feliratok szerint Bardiya) adta ki magát, és a trónra tört. Kambüszész, úton hazafelé balesetet szenvedett, és meghalt, így a probléma megoldása utódjára várt.⁷

1.3. Dareiosz uralma

Dareiosz nem volt Kürosz és Kambüszész leszármazottja, de te tagja volt a tágabban vett Akhaimenida családnak. Apja Hüsztaszpész (Vishtaspa) Parthia helytartója volt, és még élt, amikor Dareiosz 522-ben trónra lépett. Dareiosz a „halhatatlanok” között szolgált, amely tízezer királyi katona elit gárdája volt. Kambüszész alatt lándzsavívőként szolgált Egyiptomban.⁸

Az a felkelés, amellyel Dareiosznak szembe kellett néznie, kettős volt. Kezdődött magával a méd mágusfelkeléssel, majd folytatódott más népek elszakadási mozgalmával.⁹ Az ország helyzetének stabilizálása során Dareiosz hadjáratot indított, hogy helyreállítsa a perzsa uralmat Egyiptomban, amely során csak kis ellenállásban ütközött lévén, hogy – Kambüszésszel ellentétben – nagy tisztelettel viseltetett az egyiptomi kultuszok iránt és visszavont számos olyan rendeletet, amelyben elődje megnyirbálta a papság jogait. Ezen túl hódolattal adózott az egyiptomi isteneknek, és pénzügyi támogatást adott a királyi kincstárból Horus Edfu-i templomának felépítéséhez.¹⁰

Ez a magatartás hasonló Ezsdrás könyvének beszámolójához, amely leírja, hogy Dareiosz miután ellenőriztette Tattenaj, a Folyamon túli tartomány helytartójának kérése alapján a zsidók templomépítésének jogosságát, támogatást adott az építkezéshez (Ezsd 6,1–12).¹¹ Uralkodásának hatodik évében készen állt a helyreállított második templom (Ezsd 6,15).

Miután Dareiosz békét teremtett hozzálátott birodalma megerősítéséhez. Tartományai élére, általában a királyi családból származó helytartókat, satrapákat állított.¹² Egy-egy tartományban (satrapiában) a satrapa mellett még két főtisztviselő működött, a parancsnok és az adóbehajtó. Az előbbi a katonai vezető, az utóbbi a pénzügyek ellenőre volt. Dareiosz felállította az úgynevezett „király fülei” intézményt is, amely olyan

7 Kákosy L. 1998. *Az ókori Egyiptom története és kultúrája* (Osiris, Budapest) 221.

8 Ghirsman, 1985. 124.

9 Ghirsman, 1985. 121–122.

10 Miller J. M – Hayes J. H. 2003. *Az ókori Izrael és Júda története* (Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Piliscsaba) 435.

11 Figyelemreméltó, hogy Dareiosz Ahmeta (=Ekbatana) várában keresteti „Kürosz ediktumát”. Ez, ismerve, azt a tényt, hogy Kürosz a régi méd fővárosból szervezte meg birodalma közigazgatását, igen hitelesnek tűnik.

12 Roaf, M. 1998. *A mezopotámiai világ atlasza* (Helikon, Budapest) 212.

megbízható emberek csoportját jelentette, akik nem jól ismerték egy adott satrapia viszonyait, de az udvarban éltek, ahonnan azonnal el lehetett küldeni őket bármely ügy érdekében.¹³

Az Ószövetség tanúsága szerint Palesztina, Eber-Nahara satrapia (Folyón-túli tartomány) részét képezte (Ezsd 4,10; 8,36; Neh 2,7). Eber-Nahara satrapia földjét könnyű azonosítani Eshadron asszír király adminisztrációja alapján *ebir-nâri*-val, ill. az 1Kir 5,4-ben említett *kol-ēber hannāhār*-ral.

Palesztina eredetileg egy nagyobb satrapia része volt, amelyet „Babilon és a Folyón-túl”-nak neveztek, és amely később két egységre bomlott. Eber-Nahar-án belül több kisebb egységet találunk, amelyek a következő típusokba sorolhatók:

- 1) Nemzeti államok, amelyek olyan kerületek, amelyeknek határai megegyeznek azoknak az etnikumoknak a népességével, akik benne élnek (ilyen pl. Yehud – a régi Júda, Samaria, Idumea, Ammon, Moáb). Ezeknek a kisebb egységeknek *mēdînâ* a nevük.¹⁴
- 2) Föníciai kereskedőállamok végig a Földközi-tenger partján (pl. Dór, vagy Askelon).
- 3) Arab törzsterületek (Gázától délre, ill. a Holt-tengertől délre, és keletre).
- 4) Perzsa királyi erődök (pl. Akkó, vagy Gáza).¹⁵

A birodalom sikeres közigazgatása a jó hírközléstől is függött. A Hérodotosz által leírt Szardeisz, és Szúsza között húzódó királyi út, amelyen a futár szabályos közökbén a váltóállomásokon pihent lovakat találhatott, csaknem teljes egészében megegyezett a két évszázaddal korábban bevezetett asszír rendszerrel.¹⁶ Jelentős építkezések is fűződtek Dareiosz nevéhez. Szúszában fellegvárat, és palotát épített a romok helyén. A munkálatok még be sem fejeződtek, amikor szülőhazájában, a déli Pársza tartományban újabb vállalkozásba fogott, és felépítette Perszepoliszt. Az építkezés elhúzódtott, s az utód, Xerxész folytatta apja munkáját.¹⁷

Kr.e. 499-ben a Kis-Ázsia nyugati partvidékén fekvő ión városok fellázadtak, és elpártoltak a nagykirálytól. Bár Dareiosz Ciprus szigetét a föníciaiak segítségével könnyedén visszafoglalta, de az Égeikum területén tovább tartottak a harcok. A döntő csatát Kr.e. 494-ben Miletosz közelében a tengeren vívták, ahol a túlerőben levő perzsa flotta fölényes győzelmet aratott. Amint Kisázsia meghódolt Dareiosz figyelmét az Égeikum túloldalán lakó görögök felé fordította. A sikeres partraszállás után azonban a

13 Ghirsman, 1985. 125–127.

14 Ezekről tesz említést az Eszt 1,1 („százhuszonhét tartomány királya volt”) amelyet a magyar fordítás nem különít el, pl. Ezsdrás terminológiájától, ahol szintén a tartomány szót használja, pedig az a *satrapia*ra utal, míg az Eszter könyvében szereplő szó a *satrapia részeire*.

15 Berquist, J. L. 1995. *Judaism in Persia's Shadow* (Fortress Press, Minneapolis) 60–61.

16 Roaf, 1998. 212.

17 Apor É. 1974. *Perszepolisz* (Corvina, Budapest) 17.

perzsák Kr.e. 492-ben Marathónnál súlyos vereséget szenvedtek, és Athén tenger felőli ostroma is sikertelenül végződött. A hadjáratot ezek után félbehagyták.¹⁸

1. 4. Xerxész

Kr.e. 486-ban fellázadt Egyiptom és Babilon, de Dareiosz meghalt, mielőtt a felkelést leverhette volna, így fiának Xerxésznek kellett megoldania a problémát (Kr.e. 486–465). Xerxész tizenkét évig babiloni alkirály volt. Uralomra kerülése után leverte az egyiptomi, majd a babiloni felkelést is.

Xerxész rendkívül bonyolult politikai helyzetben foglalta el a trónt, 36 éves korában, többek között reá várt az apja által megkezdett görögök elleni hadjárat folytatása is.¹⁹

Görögország elleni háborúiban (Kr.e. 480–470) sorozatos veszteségek, és balszerencsék kísérték. Hajóhada az Athosz-foknál elsüllyedt, és bár szárazföldi hada a Termophülai-szorosban könnyedén felszámolta a spártaiak hősies, ámde értelmetlen ellenállását, és eljutott Athénbe, amelyet felgyújtott, de a következő évben súlyos vereséget szenvedett. A királyról e háború miatt szükségszerűen torz képet fest a görög történetírás, így nehezen tudjuk megítélni, hogy tetteit mi motiválta.²⁰

A hadjárat gondjai mellé sorakoztak fel az egyiptomi, majd a babiloni felkelésekről szóló hírek is, amelyek egyértelművé tették, hogy Dareiosz politikája többé nem folytatható. A nagy költségű háborúk, ill. a belpolitikai viszonyok megváltozása miatt a gazdasági és pénzügyi élet átalakult.

Folytatódott a korábbi babiloni birodalom aprózódása, amikor a „Folyón túli” terület levált a Babiloni területtől. Ennek oka elsősorban az, hogy több tartományból nagyobb hatékonysággal tudták behajtani az adót, amely erre az időszakra – a birodalom extenzív növekedésének lezáródásával – az egyetlen bevételi forrássá vált. Ez az újfajta intenzív gazdasági berendezkedés elsősorban egy erős, központosított kormányzatot és egy hatékony adóbehajtási rendszert igényelt.²¹

Emellett Xerxész megvonta az építési, felújítási, és a működési támogatást birodalmának számos jelentős templomától, mivel ezek nem csak vallási, de politikai központok is voltak. E módon a kincstár jelentős kiadásokat került el, ill. a potenciális ellenfelek anyagilag lehetetlen helyzetbe kerültek.²²

Ezzel szemben azonban jelentős mértékű palotaépítési programba fogott Perszopolisz, Szúza, Van, illetve más városokban. Ezekkel az állam központosított jellege különösen hangsúlyossá vált.²³

18 Roaf, 1998. 212.

19 Dandamaev, 1989. 180.

20 Ghirsman, 1985. 172.

21 Berquist, 1985. 90.

22 Berquist, 1985. 88.

23 Dandamaev, 1990. 232.

1. 5. Xerxész utódai

a) I. Artaxerxész uralma

Xerxész utódjának uralkodása (Kr.e. 465–424) ismét lázadással kezdődött. Felkelés tört ki Baktriában, és Egyiptomban, amelyet levertek, de ezeket a hadjáratokat már nem a király irányította. Bizonyos értelemben Artaxerxész szeretett volna visszatérni a korai birodalmi ideálhoz. Babilonban visszaállította a Xerxész idejében visszaszorított Marduk-kultuszt, valamint uralkodásának huszadik évében Nehemiást személyes követeként küldte Palesztinába.²⁴

Belpolitikájában egyértelműen a békére való törekvés játszotta a főszerepet. Így mikor Megabüszosz, az uralkodó sógora fellázadt, és lángba borította a „Folyón túli satrapiát” (Kr.e. 449), a király megvédte a birodalmat, de miután túlerőbe került kegyelmet adott az ellene lázadó szír satrapának.²⁵

A korábban háttérbe szorított mágusok testületének jelentős hatalmat adott, és hozzájárult a Jeruzsálemi fal újjáépítéséhez is.²⁶

Mindez egyértelműen a királyi hatalom gyengülését mutatja, amelyet egyébként a művészet is kifejez. Xerxészhez képest Artaxerxész korának alkotásai jóval emberibbek, az alkotások mintegy „leszállnak” a földre.²⁷

b) Az utolsó száz év

Ebben az időszakban fokozottan a súlyosbodó problémát az jelentette, hogy a helyi satrapák egyre inkább független kiskirályként viselkedtek. Így például II. Artaxerxész öccse, aki Lüdia satrapája volt, görög zsoldossereggel indult a király megbuktatására Kr.e. 404-ben. Ugyanebben az évben elszakadt Egyiptom. Kr.e. 367–362-ig a „satrapák forradalma”, amely a Levantét, és Kis-Ázsiát érintette majdnem romba döntötte a birodalmat.²⁸

III. Artaxerxésznek (Kr.e. 359–338) rövid időre sikerült helyreállítania a megrendült központi hatalmat, s a birodalom egységét. Visszafoglalta Egyiptomot, s földig romboltatta a lázongó föníciai várost, Szidónt. A birodalom látszólagos újjáéledése megzavarta az egymás ellen küzdő Athént és Spártát, melyek felváltva léptek szövetségre a perzsákkal. Makedóniai Fülöp, fiával Alexandrosszal ezután könnyűszerrel verte le a görög városállamokat (Kr.e. 338). Még ebben az évben megmérgezték III. Artaxerxészt, s a két utolsó Akhaimenida király, Arsész (Arsa, Kr.e. 338–336) és III. Dareiosz (Kr.e. 336–331) semmit sem tehetett Nagy Sándor egyesített görög-makedón serege ellen.²⁹

24 Apor, 1974. 19.

25 Aharoni, Avi-Yonah, Rainey, Safrai, 1999. *Bibliai atlasz* (Szent Pál Akadémia, Budapest) 128.

26 Ghirsman, 1985. 172.

27 Ghirsman, 1985. 154.

28 Aharoni, Avi-Yonah, Rainey, Safrai, 1999. 128.

29 Apor É. 1994. *Irán – birodalmak, hagyományok* (Körösi Csoma Társaság, Budapest) 33.

2. A FOGSÁG UTÁNI PALESZTINA HELYZETE

Babilon bevétele után valószínűleg még sokáig nem változott ezeknek a területeknek a belső helyzete. Az is biztos, hogy a templom gyors újjáépítése sem valósult meg. Az Ezsd 5,16 elmondja, hogy Sésbaccar letette a templom alapjait, Haggeus ezzel szemben azt közli (1,4), hogy a templom még romokban hever. Semmi információnk nincs arról, hogy miért csak később kezdtek hozzá a templom újjáépítéséhez, bár Haggeus és Zakariás tesz célzást a kedvezőtlen gazdasági helyzetre. Komoly tényezőként kell számolnunk a fogságból hazatértek, és a folyamatosan Palesztinában lakók közti sűrűlődésekkel is, amelyek bizonyára szintén hátráltatták a munkát.³⁰

A templom építésének felgyorsulását a Dareiosz trónra lépését kísérő bizonytalan politikai helyzetben kell keresnünk. A meggyengült központi hatalom, és az emiatt kialakult kedvező feltételek bizonyos körökben erős lökést adtak Dávid házának helyreállításába vetett reménynek. Ez a váradalom érthető módon Zerubbábel és mellette Jósua főpap személyére összpontosult. Feltűnő azonban, hogy Zerubbábel kb. 519 körül eltűnik a színről, és ezzel párhuzamosan a papság pozíciói erősödtek. Ezek után a templom már nagyon rövid idő alatt elkészül.³¹

Mindezen események mögött világosan látszik a tendencia: a lázadások leverése után Zerubbábel eltűnt a képből, és ahogy erősödött Dareiosz pozíciója, segítségével hamarosan felépült a templom, amelyben már a politikai szerepet is vállaló papság egyedül vállalhatta a nép vezetését, ami anyagi helyzetének jelentős javulásával járt együtt. Xerxész uralkodása alatt azután ez az állapot jelentősen megváltozott, bár a templom továbbra is komoly politikai funkcióval rendelkezett, az után is, hogy az újjáépítés Dareiosz alatt befejeződött. Xerxész azonban sok más vallási közösséghez hasonlóan megvonta a birodalmi támogatást. Ennek következtében a papság elvesztette azt a gazdasági befolyást, amit eddig birtokolt, így korábbi életszínvonalát csak úgy tudta fenntartani, ha jövedelmét attól a néptől szerezte be, amitől szociálisan már amúgy is jelentősen eltávolodott.³²

Xerxész halálával a helyzet Palesztinában ismét jelentősen megváltozott. Az I. Artaxerxész uralkodása alatt lezajlott Megabüzosz-féle lázadás Kr.e. 449-től 445-ig egészen biztosan komolyan érintette Yehudot.³³

Szintén komoly jelentősége lehetett annak a ténynek, hogy I. Artaxerxész szakított Xerxész politikájával és jóval nagyobb önállóságot engedett a birodalom népeinek, ill. vallásainak. Visszaállította a pénzügyi támogatást is, amelyet Xerxész megvont, ami a papság helyzetének ismételt javulását is hozta.

A zsidók, akiket II. Artaxerxész Ezsdrás vezetésével bocsátott el, lépéseket tettek az ebben az időben még elég bizonytalan helyzet rendbehozatalára, amelyek a Folyón-

30 Jagersma, 1991. 156.

31 Jagersma, 1991. 157.

32 Berquist, 1995. 92–93.

33 Dandamaev, 1989. 244.

túli satrapiát és azon belül Yehudot jellemezték. Ezsdrás elsőrendű célja az volt, hogy megerősítse a zsidók körében a Törvényt, ugyanakkor az udvar oldaláról valószínűleg az adójövedelem ismételt biztosításának egy esetleges útját is látták a küldetésében.³⁴

Itt merül fel a fontos kérdés, hogy mindez pontosan mikor és milyen körülmények között történt, ti. nem teljesen egyértelmű, és ebből következően nem bizonyítható, hogy Ezsdrás ill. Nehemiás küldetése a Biblia által leírt sorrendben és formában zajlott le.³⁵

Nehemiás könyvének 5. részét olvasva az a benyomásunk támadhat, hogy ebben az időben nagyon nagy szegénység volt. Ezt a nehézséget elsősorban a növekvő adóterhek, ill. a pénzügyi téren bekövetkezett változások okozták, amelyek együtt jártak a perzsa uralommal, mivel Dareiosz új fizetőeszközt vezetett be pénzermék formájában. Ennek hatása Nehemiás és Ezsdrás korára teljesedett ki, amelyet elsősorban a kisparasztok terheinek súlyosbodásában kell látnunk. Ennek visszatükröződése látszik a Neh 5,1–13-ban.³⁶

Ez utóbbi aktusában minden bizonnyal jelen van az a szándék is, hogy ellentételezze a papság Xerxész alatt igencsak erős egzisztenciális visszاسzorítását is.

Ezsdrás és Nehemiás működése után az Ószövetség nem ad több tájékoztatást a júdai és samáriai eseményekről a perzsa birodalom utolsó százada idején. Nagy Sándor keleti győzelmei után ezek a területek teljesen nyitva álltak a görög befolyás előtt. Nagy Sándor érkezésével Szíriában és Palesztinában is megkezdődik az az időszak, amit hellenizmusnak nevezünk.³⁷

3. A FOGSÁG UTÁNI KORSZAK IRODALMA A KR.E. IV. SZÁZAD KÖZEPÉIG

A Héber Biblia könyveinek egy része hozzáilleszthető az óperzsa birodalom Izraelt érintő történetének egy-egy periódusához. Bár általában egyetlen könyvről sem mondható el, hogy keletkezés szempontjából egységesnek számít, de az alaprétegek, illetve jelentősebb szövegtörzsek egyértelműen köthetők a vizsgált időszakhoz.

A *Tóra* forrásai közül mindenképp meg kell még említeni a Papi kódex szerepét. Szemlélete jelentősen eltér a *Tóra* többi forrásától, és Ezsdrás küldetésével mutat erős rokonságot. Ezért feltételezhető, hogy keletkezése Babilonban történt.³⁸

A *Próféták* közül a sor elejére kívánkozik Deutero-Izajás könyve, aki a fogságból való szabadulás korának tanúja. Magától értetődő Haggeus, és Proto-Zakariás szerepe, akik a templom építésében játszottak kiemelkedő szerepet. Különösen értékes lehet a Tritó-Izajás megvilágítása, ami ugyanannak a csüggedt korszaknak a terméke, amely a temp-

34 Jagersma, 1991. 162.

35 A kérdéstről lásd a 3. fejezetben levő exkurzust

36 Jagersma, 1991. 163.

37 Jagersma, 1991. 168.

38 Jagersma, 1991. 151.

lom felépítése utáni időket jellemzi. Fontos az összehasonlítás a valószínűleg később íródott kispfőfőfőkkel (Deutero- és Tritto-Zakariás, Jóel, Jónás) is.³⁹

Az *Írások* közül a perzsa korszak termékének tekinthetjük a Krónikás történeti művet, amely magába foglalja a Krónikák könyvét a maga sajátos, templomközpontú történelemszemléletével, valamint Ezsdrás és Nehemiás könyvét, amely a korszak elsőrendű bibliai forrásanyagának tekintendő. Témájuk alapján ide tartozhat jó néhány zsoltár (pl. 126, 137), valamint Eszter könyve. Esetleg ide köthető még Ruth könyve, valamint Dániel egy része (1–6).⁴⁰

A nagyobb és jobban behatárolható írásművek mellett rengeteg korábban keletkezett munka redakciója, kiegészítő szerkesztése történhetett meg a perzsa időszakban. Ilyen pl. Jeremiás, vagy Ezékiel könyvének szerkesztése, de ilyennek tekinthető a deuteronomista iskola munkáinak továbbformálása is.

A következőkben az egyes kiemelkedő perzsa uralkodók időszakához köthető legfontosabb zsidó vallási irodalmat tekintjük át.

3.1. Kürosz uralma

A korszak legfontosabb zsidó irodalmi termékének Izajás próféta könyvének perzsa kori kiegészítése tekinthető. Bizonyos szakaszai konkrétan datálhatók Kürosz Babilon elleni támadásához, hiszen a könyv egyes sorai jelen időben számolnak be a perzsa uralkodó hadműveleteiről. Küroszt a könyv Isten pásztorának (44,28), sőt fölkentjének (45,1) nevezi meg, amelyből világosan kiolvasható, hogy a szerző a perzsa birodalom terjeszkedését az Úr beavatkozásának tekinti.⁴¹

Deutero-Izajás könyve két részre bontható, amely Kürosz uralmának két markánsan elkülönülő időszakához köthető. A 40–48. rész Babilónia elestét megelőző öt-éves időszak eseményeiről szól, amikor Kürosz tevékenysége nyomán Isten népének szabadulása már küszöbön van. A második egységet (49–55) az elsőtől az epikus jelleg hiánya különbözteti meg és rendkívül kevés szó esik politikai eseményekről. Itt már Kürosz valószínűleg meghódította Babilóniát. Noha a keletkezés körülményei és az írásbeli forma egyértelműen más, a két szakasz között mégis egyértelműen kimutatható a kapcsolat (Pl. 40,8 és 55,11).⁴² A könyv íróját nagy valószínűséggel a babiloni zsidók között kell keresni és azon belül is valószínűleg a papi körökben, hiszen a stílusjegyek erre mutatnak. Egyrészről nem ír a dávidi dinasztiáról és a királyság helyreállításáról, másrészről azonban kiemeli a templom helyreállításának fontosságát (44,28), monoteisztikus, papi formában ír, vallási szempontból szinte intoleránsnak jellemezhető.⁴³

Nagyban valószínűsíthető, hogy a Tóra úgynevezett *Papi-irat* rétege is Kürosz uralkodása idején nyerte el végső formáját, illetve ebben az időszakban történt meg a

39 Soggin, A. 1999. *Bevezetés az Ószövetségbe* (Kálvin, Budapest) 317–378.

40 Jagersma, 1991. 166–167.

41 Berquist, 1995. 30.

42 Soggin, 1999. 330–331.

43 Berquist, 1995. 31.

Tóra többi rétegének P szerinti átdolgozása. Mindazonáltal lehetetlen a P keletkezését évtizednyi pontossággal megállapítani, hiszen eredete nyilvánvalóan jóval régebbre vezethető vissza, formájára rendkívül sokat hatott a babiloni kontextus, ugyanakkor arra sincs bizonyítékunk, hogy nem történt meg további alakítása a Küroszt követő perzsa uralkodók uralma idején.⁴⁴

3.2. Kambüszész uralkodása

A II. (Nagy) Kürosz uralkodását követően trónra lépő Kambüszész uralmát az általános bizonytalanság jellemezte. Egyiptomi hadjárata során Palesztina is a perzsa hadsereg egyik felvonulási területe volt, ami minden bizonnyal nagy bizonytalanságot okozott az ott élők számára. Ugyanakkor a hazatért zsidók ebben az időszakban még nem igazán tudtak mit kezdeni frissen megszerzett szabadságukkal, a templom még nem épült és a helyzet sok tekintetben rendezetlen volt. Talán ezért sem lehet erre az időszakra egyetlen könyvet sem datálni, bár redakciós tevékenység folyhatott akár Babilonban, akár más diaszpórában is.⁴⁵

3.3. Dareiosz időszaka

A birodalom rendjét megszilárdító Dareiosz uralkodása alatt számos nagy hatású bibliai írásmű keletkezett. Ide köthető Haggeus könyve, Zakariás könyvének 1–8. része, valamint az Izajás 56–66. Mindegyiknek a templom és a templomi közösség élete jelenti a fő témáját, bár Haggeus és Zakariás még az építés körülményeivel, míg Izajás könyvének egy újabb továbbformálója már a felépült templom körüli problémákkal foglalkozik.⁴⁶

Haggeus könyve jelenlegi formában nagy valószínűséggel szerkesztői tevékenység eredménye. Ha hihetünk a dátumnak, amit a könyv a próféta tevékenységének kapcsán megad, akkor Haggeus Kr.e. 520 augusztusának végétől december közepéig, azaz összesen négy hónapig tevékenykedett. Igehirdetésének lényege: a templomot fel kell építeni. Munkájának eredményességét jelzi, hogy az építkezés befejezése és a templom felszentelése 515-ben megtörtént. Ebből következik, hogy a könyv végső formáját lényegében Haggeus működése, 520 után, de még a templom felszentelése, 515 előtt nyerhette el.⁴⁷

Amint arra a könyv adatai világosan rámutatnak, *Zakariás* Haggeus kortársa, következésképpen ő is a helyreállítandó gyülekezethez fordul prédikációival a templom újjáépítésének kezdetén. Azonban ennek a prófétának a tevékenységét csak az első nyolc rész tükrözi, míg a 9–14-et Deutero-Zakariás néven határolják körül, esetleg azon belül még lehatárolva egy ún. trito-zakaiási (12–14) egységet is.⁴⁸

Zakariás próféta tevékenysége Haggeus jövendölése előtt egy hónappal, azaz Kr.e.

44 Rózsa H. 1996. *Az Ószövetség keletkezése II.* (Szent István Társulat, Budapest) 218–219.

45 Berquist, 1995. 50.

46 Berquist, 1995. 65.

47 Rózsa, II. 1999. 274–276.

48 Soggin, 1999. 347. és 365.

520 novemberétől indul és innen számolva kb. két esztendőn át, tehát Kr.e. 518-ig tart. Mondandójának középpontjában szintén a templom újjáépítésének feladata áll.⁴⁹

Trito-Izajás (Iz 55–66) esetében a kutatók megoszlanak, hogy a könyvet a templom újjáépítése elé, vagy utánra kell datálni. A 60,13 szerint a templom már felépült, ugyanakkor a falak még nincsenek meg (60,10), következtetésképpen, ha valamivel Haggeus és Zakariás ideje után vagyunk is, még nem járunk Ezsdrás és Nehemiás korában.⁵⁰

Más kutatók azonban a 60,13, a 64,9–10 és a 66, 1 alapján azt mutatják ki, hogy a templom még romokban áll és a közösséget az e fölötti bánat foglalkoztatja.⁵¹

Nagy kérdés maga az is, hogy hogyan is beszélhetünk magáról a szerzőről. Ma általánosan elfogadhatónak mondható, hogy a *Trito-Izajás*nak nevezett prófétának csak a 60–62 fejezetek tulajdoníthatók, míg a többi szöveg redakciós tevékenység következményeképp jött létre. Más vélemények szerint az egész gyűjtemény egy folyamatos redakciós továbbírás eredménye.⁵² E bizonytalanságok ellenére e fejezetek a kor szemléletes tükrének tekinthetők.

3.4. Xerxész uralma

Ahogy arról szó esett már Palesztina perzsa kori történeténél, Xerxész uralkodása alatt erős központosítás következett be, ami egybeesett azzal, hogy megvonták a központi támogatást olyan gazdasági egységektől, mint amilyen a jeruzsálemi templom volt.

Bár Xerxész számos nyugatra irányuló hadjáratot vezetett, háborúinak még sincs kézzel fogható nyoma a zsidó vallási irodalomban. Kirajzolódnak azonban olyan problémák, amelyek egészen biztosan jellemzővé váltak a Dareiosz uralkodását követő időszakban. Ilyen például a papság szerepének megváltozása, a tisztasági törvények be nem tartása, a helytelen templomi kultusz és az idegen népekből vett feleségek problémája. Ezek a problémák részben fellelhetők olyan történeti iratokban, mint Ezsdrás és Nehemiás könyve, de legtisztábban *Malakiás* könyvében jelennek meg. Ezért van, hogy számos kutató Xerxész uralkodásának időszakára teszi a könyv, vagy annak legjelentősebb szakaszainak kialakulását.⁵³

Hozzá kell azonban tenni, hogy *Malakiás* könyve jóval összetettebb annál, minthogy egyszeri igehirdetésnek fogjuk fel, mégis egészében hordozza azokat a problémákat, amelyek már Xerxész uralkodása alatt jellemzőek voltak és amelyek azután utódai idejében is azok maradtak.

3.5. A további óperzsa uralkodók alatti zsidó irodalmi munkák

A kései perzsa korszakra több további jelentős munkát lehet datálni, mint pl. *Deutero-*

49 Soggin, 1999. 347.

50 Soggin, 1999. 353–354.

51 Rózsa, II. 1999. 285.

52 Rózsa, II. 1999. 286.

53 Berquist, 1995. 94.

(és *Trito-*) *Zakariás* próféciáit, vagy *Jóel* könyvét, de ezek pontos elhelyezése nagyon bizonytalan.⁵⁴ Hasonló a helyzet *Ruth könyvével*, amely valószínűleg egy királyság idejéből származó régebbi történet, amit a perzsa időszakban átformáltak.⁵⁵

A zsidó irodalom szempontjából I., valamint esetleg II. Artaxerxész uralkodása lehet irányadó. Amíg ekkor is tovább folyt az egész héber írásbeli hagyomány, csendes fejlődése, azok által a beazonosíthatatlan redaktorok által, akik tovább formálták a Tóra, valamint a *Próféták gyűjteményét*, addig alapjaiban egyértelműen ezeknek az uralkodóknak az időszakában keletkezett a két legtöbb történeti információt hordozó könyv az *Ezsdrás és Nehemiás könyve*. Bár a Krónikás történeti mű keretén belül végleges formájuk később alakulhatott ki, mégis főbb fejezetei ennek a kornak a tükörképét hordozzák.⁵⁶

Nagy bizonytalanságot jelentenek azonban a két személy küldetésének pontos körülményei. Ezek megközelítése jelentős mértékben befolyásolja a kor pontos értékelését.

EXKURZUS: EZSDRÁS ÉS NEHEMIÁS KÜLDETÉSÉNEK KÖRÜLMÉNYEI

Ezsdrás és Nehemiás palesztinai munkásságának kezdetét a Biblia pontos datálása alapján határozhatjuk meg. E szerint Ezsdrás Artaxerxész király hetedik esztendejében érkezett Jeruzsálembe (Ezsd 7,8), míg Nehemiás a király huszadik évében indult el Szúzából (Neh 1,2 ill. 2,1), majd pedig a 32. évben visszatért oda (Neh 5,14; 13,6). Ebből következik a két reformer küldetésének hagyományos datálása, amely szerint Ezsdrás Kr.e. 458-ben, Nehemiás pedig Kr.e. 445-ben érkezett, majd az udvarba történt visszatérése Kr.e. 433-ban zajlott le még I. Artaxerxész uralkodása alatt.⁵⁷

Természetesen ezt a kronológiát csak akkor tudjuk elfogadni, ha a Biblia által rögzített dátumokat is hitelesnek tekintjük. Ha a Biblia által adott datálást nem fogadjuk el a korabeli zsidó történelmet is csak a belső összefüggések alapján tudjuk rekonstruálni.

A hitelességben való kételkedésnek alapja lehet például az a tény, hogy Ezsdrás könyve egyértelműen nem tartja meg a történetileg hiteles sorrendet, hiszen a templomépítés akadályozását bemutató egységen belül az Ezsd 4,5, II. Kürosz, ill. I. Dareiosz királyt említi, az Ezsd 4,6 Xerxész-t, az Ezsd 4,7 I. Artaxerxészt, majd pedig az Ezsd 4,24 ismét Dareiosz nevét, ami nyilvánvaló következetlenség egy történeti művön belül. A kérdést viszonylag könnyen megoldja az a válasz, hogy az Ezsd 4,6–23 egy a falépítésről és nem a templomépítésről szóló szakasz, amelyet mintegy további érvként helyezett egy ismeretlen szerkesztő

54 Rózsa, II. 1999. 273.

55 Rózsa, II. 1999. 391.

56 Rózsa, II. 1999. 460.

57 Rózsa, I. 1999. 459.

a templomépítés leírásába, úgy hogy megszakította ezzel az Ezsd 4,5 és 4,24kk közötti szoros összefüggést.

Ez tehát nem jelent nehézséget, a történeti tények rendszerezése során viszont kétségesse teszi Ezsdrás könyvének azon szándékát, hogy teljesen hiteles adatokat közöljön a fogság utáni Palesztina helyzetéről. Ilyenformán a korrekt történeti datálásokat célszerű inkább jelzés értékű adatokként kezelni, mint az egész kérdés eldöntését erre alapozni. A probléma a hagyományos kronológia hitelességét illetően nem is a dátumok miatt merült fel, hanem belső ellentmondások vetettek fel fontos bevezetéstani kérdéseket. *A. van Hoonacker* belga tudós, aki az egész kérdést 1890-ben felvetette, abból a tényből indult ki, hogy az Ezsd 10,6-ban Ezsdrás egy bizonyos Johanan ben Eljasib társaságában van megemlítve, ugyanakkor Eljasib maga a Neh 12,22-ben Nehemiással és az ő tevékenységével kapcsolatban jelenik meg. Így Nehemiásnak korábban kellett érkeznie.⁵⁸

Emellett a meglehetősen gyenge lábon álló érv mellett természetesen több más is van, ami megerősíti a tudósok gyanúját. Ezek közül a legfontosabb talán az, hogy nagyon nehezen elképzelhető, hogy Nehemiás, aki a hagyományos kronológia szerint Ezsdrás után érkezett, egyáltalán ne említse meg elődje tevékenységét. Ugyanez fordítva is igaz. Nagyon nehezen elképzelhető, hogy Ezsdrás, aki csakis azért érkezett Perzsiából, hogy a törvényt megerősítse a zsidók körében ne vetette volna fel ennek a törvénynek a sarkalatos pontjait, csak akkor, amikor Nehemiás megkérte arra, hogy hirdesse ki azt.⁵⁹ Ezt kiegészítve furcsa az, hogy miért kellett, hogy Nehemiás lépéseket tegyen a vegyes-házasságok (Neh 13,23kk) ellen Ezsdrás szigorú rendszabályai után (Ezsd 10,11kk).⁶⁰

Ha tehát elfogadjuk, hogy Nehemiás hamarabb érkezett, mint Ezsdrás, akkor ezekre a bizonytalanságokra választ kapunk. Arra a jogosan felmerülő kérdésre, hogy a jelenlegi kánonban miért van mégis Ezsdrás személye időrendben Nehemiás előtt, azt válaszolhatjuk, hogy a Krónikásnak, aki Ezsdrás és Nehemiás könyvét megszerkesztette a törvényt hozó írástudó személye és tevékenysége fontosabb lehetett, mint a falakat építő kormányzóé.⁶¹

A datáláskérdését, amennyiben hiteltadunk ezeknek az adatoknak megoldhatja az az álláspont, amely Nehemiás érkezését a hagyományos dátumhoz, azaz I. Artaxerxész huszadik évéhez (Kr.e. 445) köti, viszont Ezsdrását II. Artaxerxész hetedik évéhez (Kr.e. 398).⁶²

58 Soggin, 1999. 443.

59 Hinson, D. F. 1997. *The Books of the Old Testament* (SPCK, London) 92.

60 Rózsa, 1996. II. 459.

61 Rózsa, 1996. II. 459.

62 Soggin, 1999. 445.

4. AZ ÓPERZSA BIRODALOM TÖRTÉNETI ÉS POLITIKAI ESEMÉNYEINEK LECSAPÓDÁSA A PRÓFÉTAI IRODALOMBAN

Ebben a fejezetben a perzsa korszak néhány kiemelkedő könyvének a korszak eseményeire vonatkozó reflexióját gyűjtjük össze. Deutero-Izajás üzenetének elemzése szóbeli vizsga formájában, Malakiás könyvének részletes bemutatása pedig egy korábbi írásbeli elemzés keretében már megtörtént. Eltekintünk továbbá a rövidebb és pontosan el nem helyezhető prófétai üzenetek elemzésétől (Abdiás, Jóel) valamint a terjedelmi korlátok miatt nem is érintjük a Papi forrás, a történeti könyvek (Ezsdrás és Nehémiás), valamint más az Írások gyűjteményébe tartozó kisebb művek (Ruth, zsoldárok stb.) problémáját.

A perzsa kor politikai eseményeire való zsidó reflektálásokat ennél fogva Haggeus, Zakariás (külön az 1–8 és 9–14 fejezeteket), valamint Izajás próféta könyvének 55–66 része alapján mutatjuk be.

A részletes bemutatás előtt azonban érdemes egy gondolat erejéig felvetni azt a problémát, hogy tulajdonképpen mely csoportok és konkrétan kik lehettek azok, akik ezt a bizonyos reflexiót megtették.

A korszak kutatói, elsősorban a bibliai beszámolót követve, abból indulnak ki, hogy Jeruzsálem – amely az anyaországban az egyetlen komoly városiasodott település volt – ebben a korban romos, apró és szervezetlen település volt. Ezzel szemben az is világos, hogy olyan minőségű teológiai, irodalmi reflexióra, mint amelyeket a különböző prófétai, kultikus, jogi, vagy történeti szövegekben láthatunk, csak fejlett, városi közösség képes. A kezünkben levő irodalmi anyagok alapján és egyúttal a hozzájuk kapcsolódó régészeti feltárások alapján tehát meg kell kérdőjeleznünk azt a gondolatot, hogy a jeruzsálemi közösség teljesen erőtlen és gyenge volt.⁶³

Maguk az írásművek is azt mutatják, hogy sokféle irányultságú csoport létezhetett a városban, akik különböző indíttatásból fogalmazták meg Istenről és a közösségről szóló gondolataikat. Az első ilyen forrás a papi, teokratikus és a prófétai tradíció szembeállása lehet. Ez a két, egymástól markánsan különböző gondolati kör, sokszor egymással építő párbeszédben rendkívül fontos alapgondolatokat fogalmazott meg, amelyre azután ráépülhetett az újjáalakult közösség megannyi struktúrája. A második ilyen csoport a különböző végidő váró közösségek sokasága lehetett, akik a perzsa időszak során egyre többször olvashatták ki azt a világtörténelem viharaiból (és ez mélyebben inkább a hellenista időszakban érinthette a közösségeket), hogy az Úr a végidőkre készíti fel az övéit. Harmadsorban a szövegek egy része kifejezetten politikai céllal íródhatott, pl. olyan formátumú személyiségek mellett, vagy ellen, mint Zerubbábel is volt.⁶⁴

Hozzá kell azonban tenni, hogy a rendelkezésünkre álló szövegek elsősorban nem arra szolgálnak, hogy azok alapján a perzsa birodalom, vagy az annak keretén belül

63 Carter, Charles E. 1995. *The Emergence of Yehud in the Persian Period* (JSOT Supplement Series 294, Academic Press, Sheffield) 285–287.

64 Carter, 1995. 317–319.

létező Júdáról megbízható adatokat szerezzünk, hanem első renden az Úr kijelentéseit hordozzák, amelyeket a korabeli közösség, különböző élethelyzetben lévő tagjaihoz intézett.

4.1. Haggeus reflexiója

Mint, ahogy arról a bevezetéstani gondolatokban szó volt, Haggeus igehirdetése mindössze négy hónapig tartott. Ha ennek a Kr.e. 520-as évnek az eseményeit világpolitikai összefüggésbe helyezzük el, akkor megsejthető egy összefüggés Haggeus sorai és Dareiosz hadjáratai között.

Dareiosz ugyanis pontosan ebben az időszakban, miután megszilárdította hatalmát a trónját fenyegető felkelések után, nagyszabású hadjáratot indított Egyiptom ellen, hogy ott is megerősítse a perzsa uralmat és hadserege éppen úton volt Palesztina felé. Ebben a helyzetben szólal meg Haggeus vigasztaló szava, hogy bár megrendül a föld, de Isten mégis békességet ad és végül a templom felépül (Hagg 2,6–9). Ez azt az alapvető prófétai üzenetet hordozza, hogy bármekkorának is látszik az emberi fenyegetés, a világtörténelem irányítása az Úr kezében van. Ez igaz a perzsa birodalomra is, bármekkora erővel is jön Dareiosz, végül az Úr békéje fog kiteljesedni.⁶⁵

Ezt támaszthatja alá az Úrra használt „Seregek Ura” kifejezés is, amely Haggeusnál 14, Zakariásnál 53, Malakiásnál 24 alkalommal szerepel. E kép mögött ez a gondolat áll: Isten minden seregek vezetője.⁶⁶

Haggeus békítő hangja nem csak általában az Úrra figyelő zsidóknak szól, hanem konkrétan vezetőknél is. Zerubbábelhez szólva (Hagg 2,20–23) világossá teszi újra, hogy az Úr összetöri a harci szekereket és ledönti a királyok trónjait, ami egyúttal azt is jelenti, hogy nincs szükség lázadásra, mert az igazi hatalom nem az emberek kezében van. Zerubbábel egyike volt azoknak, akik valamilyen formában igényt formálhattak Izrael trónjára. Haggeus azt üzeni neki és ez által azoknak is, akik egy újra alakuló önálló királyságban gondolkodtak, hogy a lényeg nem ez: az Úr elsősorban templomát szeretné felépítve látni.⁶⁷

Mindez nem jelenti azt, hogy Haggeus nem Zerubbábeltekint a végidők közösségének vezetőjének. Zakariás könyvéhez képest Zerubbábel szerepe komolyabbnak tűnhet. Néhány kutató szerint ez egy úgynevezett „Haggeus-Krónikásnak” köszönhető, aki a próféta tevékenysége után szerkesztette tovább a könyvet, annak érdekében, hogy Haggeus elsőbbségét Zakariással szemben biztosítsák, másrészt pedig azért, hogy Zerubbábel pozícióját pozitívebben mutassák be. Ez beleilleszkedik abba a nagyobb gondolati egységben, hogy a világ ura tulajdonképpen nem Dareiosz, vagy bármely másik perzsa uralkodó, hanem Jahve, akinek uralmát választottja, Zerubbábel jeleníti meg.

Haggeus üzenete Zerubbábelrel kapcsolatban elsősorban abban különleges, hogy azt

65 Berquist, 1995. 65.

66 Smith, Ralph L., 1998. *Word Biblical Commentary, Volume 32: Micah-Malachi* (Word Books Publisher, Dallas) CD-ROM kiadás.

67 Berquist, 1995. 67.

hangsúlyozza, hogy a dávidi házból való uralkodó nem emberi küzdelmek hatására, nem bizonytalan lázadások nyomán, hanem Isten kegyelméből válik Júda új vezetőjévé. Így valósul meg teljességében a népét Babilonból kiszabadító Úr akarata.⁶⁸

Ez indirekt módon a perzsa uralom támogatását jelenti. Bár Haggeusnál nyoma sincs a perzsa uralkodót övező rajongásnak, amelyet Detero-Izajásnál leírhatunk, de az is igaz, hogy konkrétan ellene sem találunk próféciaát, amely a korábbi prófétai tradícióban a korábbi birodalmak uralkodói kapcsán teljesen szokványosnak tekinthető. Ez persze korántsem bizonyíték Haggeus „perzsa-barátságára”. Különösen is azért, mert Haggeus nem hagy kétséget afelől, hogy a pogány hatalmak végül elpusztulnak és Jahve akarata fogja a világot irányítani.⁶⁹

Paul Bloomardt e gondolatot továbbfejlesztve egészen arra a következtetésre jutott, hogy Haggeusnak kifejezetten politikai céljai voltak a templom építésének propagálásával. Szerinte Haggeus azzal, hogy arra utal, hogy a „királyok trónjai ledőlnek” (2,22) pontosan a perzsa birodalommal szemben határozza meg a júdai közösség helyét. Nála és más hasonlóan gondolkodó írásmagyarázónál a hangsúly tehát a perzsa-ellenességen van, amely erre a korszakra – szerintük – már mindenképp kialakult a népben.⁷⁰

4.2. *Proto-Zakariás üzenete a perzsa birodalomról*

Zakariás próféta, lévén, hogy lényegében Haggeus kortársa volt, sok tekintetben hasonló módon ír a politikai helyzetről és hasonló formában közvetíti Isten akaratát kortársai számára. Zak 1,7–17 azt az állapotot írja körül, amikor a perzsa hadsereg éppen Izrael térségében tartózkodik, de az Úr angyala azt üzeni: a föld nyugalmas és békés. Dacára a hatalmas háborúknak és békétlenségeknek az Úr megőrzi Jeruzsálemet és új jövőt ad neki.⁷¹

Dareiosznak sikerült levernie az ellene indított felkelések nagy részét, így a birodalom lényegében elnyomta a különböző népek szabadságvágyát. A várt és remélt külső uralmaktól mentes időszak nem – Júda szempontjából sem – fog bekövetkezni. A proto-zakariási látomások ebből a krízishelyzetből emelik ki a hazatérteket. A templom építése és Isten királysága nem függvénye a politikai konstellációknak. A messiási kor, az üdvkorszak letéteményese nem Dareiosz, hanem Jahve és neki gondja van Jeruzsálemre. Az emberi remény tehát szertefoszlott, de Jahve felől egészen másképp áll a helyzet, miként azt a korabeli emberek gondoltak.⁷²

Amíg Haggeusnál még a hadjáratok krízise befolyásolja és indítja a templom építésére a népet addig Zakariásnál visszhangot kap a birodalomban kialakult békés helyzet

68 Rózsa, II. 1999. 276.

69 Rózsa, II. 1999. 275.

70 Smith, 1998. CD-ROM kiadás.

71 Berquist, 1995. 71.

72 Molnár J., 1998. *Zakariás próféta könyvének magyarázata* (Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár) 24.

(Zak 1,11). A közösségnek ki kell használnia ezt a helyzetet és ennek hatalmával kell hozzálátania az Úrtól kapott parancs teljesítéséhez.⁷³

A templom felépítésétől – mint elsődleges céltől – Zakariás ugyanis egy új kor kezdetét várta: „az üdvösség idejének eljövetelét, a pogány hatalmak megsemmisítését, Jahve dicsőséges visszatérését Sionra és a messiási remények megvalósulását a Dávid házából származó Zerubbábel személyében. A teljes kibontakozás még várat magára, de a fordulat már az alapkövetéssel megkezdődött (Zak 8,9kk).”⁷⁴

Zakariás is kinyilvánítja véleményét a belpolitikai kérdésekben. A 3. és 4. részben Jósuáról és Zerubbábelről beszél. Összességében az derül ki soraiból, hogy mindkettő támogatásra méltó, a hatalom valahogyan paritással, a főpapi és a világi uralom közötti hatalommegosztással képzelhető el.⁷⁵ A 6,9–15 alapján azt gondolhatnánk, hogy Zakariás mégis a papság hatalomgyakorlását támogatná, mivel egy koronáról beszél, amelyet Jósua főpap fejére kell helyezni, viszont ugyan ez a szövegrész beszél egy másik férfiről is, aki egyetértésben kormányoz vele. Elképzelhető, hogy korábban két koronáról volt szó a szövegben.⁷⁶

Zakariás könyvének egésze kapcsán, de konkrétan mégis csak az első nyolc fejezet szimbólumokban gazdag sorai alapján kell felvetnünk a perzsa vallás és kultúra judaizmusra gyakorolt hatásának kérdését is. A kutatók megoszlanak abban, hogy mennyiben fogadják el azt a lehetséges vallástörténeti kölcsönhatást, amely a perzsa zoroasztriánus hit és a judaizmus között fennállhatott.

Van néhány kép és fogalom, amelynek eredete nehezen tisztázható. Ezek esetében a kutatók egyedül a perzsa vallás befolyását tartják elképzelhetőnek. E fogalmak közül Proto-Zakariás munkájában bukkan fel a sátán alakja (Zak 3,1), a későbbi kiegészítésben a tűzzel való megtisztítás gondolata (Zak 12,6), vagy éppen a könyv egészében, az Ószövetség eddigi gondolataihoz képest újszerűen bemutatott az angyalok egész sora.⁷⁷

A sátánalakjának kialakulásában különlegesszerepelehet Ahuramazda ösellségének Angra Mainunak. Részletes mitológiai leírást csak a kései szövegekben találunk róla, ahol Ahriman⁷⁸ a neve, és a messzi északon lakik, mint a démonok démona, akinek egyetlen célja, hogy az embereket rossz útra térítse, és hogy elpusztítsa az Ahuramazda teremtette világot. Mindenben ellentéte a jónak: az egészséggel szemben megalkotta a betegséget és a szépséggel szemben a rútságot. Formáját könnyen változtathatja, ugyanúgy lehet kígyó, mint hamvas ifjú.⁷⁹

Ezek alapján könnyen azonosíthatnánk a sátán képével, de nem szabad elfelejteni, hogy a perzsa vallásban Angra Mainu jóval több, mint a bukott angyalok vezetője.

73 Rózsa, II. 1999. 279.

74 Rózsa, II. 1999. 283.

75 Berquist, 1995. 72.

76 Berquist, 1995. 73.

77 Yamauchi, Edwin. M. 1990. *Persia and the Bible*. (Baker, Grand Rapids) 458–463.

78 Ebből származik az „ármány” szavunk.

79 Hinnels, J. R. 1992. *Perzsa mitológia* (Corvina, Budapest) 52.

A dualista leírások szerint bár alárendelt a Teremtőnek, de mégis ereje reálisan vetekezik vele és a jó erőivel, a gonosz hatalma egyenlőnek tekinthető.

A perzsa vallás a gonosz képét illetően egy ponton egyértelműen hatott a judaizmusra. Az apokrif Tóbit könyvében olvasunk Asmodeusról, aki majdnem bizonyosan az iráni *Aeshma Daeva* nevééről és alakjáról lett megformálva. Itt a kapcsolat és a hatás bizonyítható, míg a sátánnál kevésbé.⁸⁰

Az angyalok esetében a kapcsolat még kevésbé egyértelmű. Bár kétségtelen, hogy perzsa vallás kiterjedt angyaltana valamiképpen hatott a judaizmusra, de konkrétan a Zakariás könyvében szereplő angyalok – pl. *Tollington* értékelése szerint – jóval inkább köthetők a korábbi prófétai tradícióhoz, azaz olyan követekről van szó, akik emberi alakban, az emberek között járnak és nem olyanokról, akik – a perzsa ikonográfia ábrázolásának megfelelően – szárnyaikkal az égből érkeznek, így közvetítve Isten akaratát.⁸¹

Ha voltak is a perzsa vallásnak hatásai a judaizmusra, azokat semmiképp sem nevezhetjük általánosnak, hiszen a zsidóság szándékosan tartotta távol magát mindenféle pogány behatástól. Több kutató is úgy véli, hogy ha hatott is a perzsa vallás a zsidóra, az semmiképp sem az akhaimenida, hanem jóval inkább a párthus időszakra tehető.⁸²

A vallási eredetű képek sorát Zakariás esetében esetleg kiegészíthetjük a perzsa hétköznapokból vett utalásokkal is. *Ackroyd* például úgy gondolja, hogy a Zak 1,7kk a perzsa postahálózatra utal, amely ugyan olyan pontossággal hozta az üzeneteket, mint a képen szereplő lovasok.⁸³

4.3. *Trito-Izajás igehirdetésének viszonya a perzsa birodalomhoz*

A trito-izajásinak nevezett bibliai szakaszok Haggus és Zakariás könyvéhez képest kevésbé markáns képet festenek a perzsa birodalom szerepéről Júdea életében. Volt szó a datálás bizonytalanságáról is, amely nem segít bennünket abban, hogy pontosabban meggrajzoljuk az izajási iskola e késői tagjainak politikai állásfoglalását.

Amíg Deutero-Izajásnál egyértelműen a perzsa politika támogatásáról volt szó, addig az itt már többé nem téma. A könyv jóval inkább a belső konfliktusokra koncentrálna, mint a külső viszonyokra.

A könyv témája az a tény, hogy bár számos év telt el a hazatérés óta, azonban az ország helyzetében nem állt be javulás. Hatalmasak a társadalmi feszültségek, elharapódzott a bűnözés és ettől alapvetően az igaz szenved (56,9kk). A külső körülmények dacára – mondja az igehirdetés – az Úr mindig betartja szavát, és nem késlekedik majd személyes közbelépésével, amivel majd igazságot szolgáltat kiválasztottainak.⁸⁴

Egyfajta szabadulás már bekövetkezett és egyfajta igazság már uralkodik a világban,

80 Yamauchi, 1990. 460.

81 Tollington, Janet E. 1992. *Tradition and Innovation in Haggai and Zechariah* (JSOT Supplement Series 150, Academic Press, Sheffield) 94.

82 Yamauchi, 1990. 463.

83 Smith, 1998. CD-ROM kiadás.

84 Soggin, 1999. 353.

de az Úr többet akar adni, mint a perzsák által adható csalóka szabadság, amely az egyik percben megmenekülés a babiloni fogságból, de a másik percben egy ugyan olyan fogság kezdete lehet. Az Iz 56,1 már jelzi: az Úr megígéri, hogy eljön az ő szabadulása és az ő igazsága.⁸⁵

Bár nem következett be a Deutero-Ézsias által megjövendölt új kivonulás dicsősége, és Jahve Sionból gyakorolt világfeletti uralma sem vált valóra (amit Haggeus és Proto-Zakariás is sugallt), de ezek a szakaszok a kiábrándultsággal szemben az üdvösség idejének eljöttét és Sion megdicsőülésének reményét hirdetik.

Ami új és ez utal a perzsa vallás és kultúra izajási megközelítésére is, hogy a próféta hirdeti: a népek is részesednek a végidőbeli üdvösségben. Jahve összegyűjti Izraelt és a pogányokat a helyreállított és megdicsőült Sionon (Iz 62,2). Ugyanakkor a népek megtérése abban mutatkozik majd meg, hogy felismerik Sion dicsőségét és Jeruzsálembe vándorolnak. Szolgálatuk, valamint a szentély gazdagítása üdvözíti majd őket és ez által teljesedik ki Jahve hatalma. Ez az ígélet azonban nem zárja ki az idegenek iránti ellenszenv megnyilvánulásait (Iz 63,1–6; 64–1–2; 66,6.15–16). Ezek a gondolatok ugyan úgy igazak a perzsákra is, hiszen semmi nyoma, hogy őket nem ugyan olyan pogányoknak tekintették.⁸⁶

A pogányokkal szembeni ellenérzések dacára a perzsák Tritó-Izajás sorainak olvasatában is azok, akik Isten eszközei a templom felépítésében. Ahogyan azt Ezsdrás és Nehemiás könyvéből megtudhatjuk – és körülbelül ez Tritó-Izajás keletkezésének háttere is – a perzsák megvédték a judeákat ellenségeik támadásával szemben. Így rajtuk keresztül Isten akarata érvényesül, azaz mégsem lehet a pogányokat teljesen egy kalap alá venni.⁸⁷

Több szerző szerint is Tritó-Izajás igehirdetése az egyik legfontosabb leírása annak a konfliktusnak, ami a Babilonból hazatértek és a Jeruzsálemben maradtak között zajlott. *Berquist* olvasatában tulajdonképpen az egész tritó-izajási szakasz egy párbeszédnek fogható fel a hazatértek és az itt maradtak között zajlik.⁸⁸ Ezek alapján a jeruzsálemiek jóval inkább a korai próféták hangját és érvrendszerét használták, így például erős hangsúly került a szociális igazságosságra, míg a hazatértek számára a templom és a tisztasági törvények kerülnek előtérbe. Ebből a modellből számunkra talán az lehet a legfontosabb, hogy meglássuk azt a kettősséget, amely a hazatértek életében megvolt. Ők egyrészt sokszor gazdasági és társadalmi érdekeltségeik miatt részesei voltak/maradtak

85 Hawthorne, Gerald F., 1987. *Word Biblical Commentary, Volume 25: Isaiah 34–66*, (Word Books Publisher, Dallas) CD-ROM kiadás.

86 Rózsa, II. 1999. 289.

87 Hawthorne 1987. CD-ROM kiadás.

88 E szerint négy beszélgetés-ciklus írható le, amelyek vázlata a következő: 1. ciklus (56,1–8: hazatértek; 56,9–57,2: Jeruzsálemben maradtak; 57,3–21: válasz; 57,14–21: buzdítás), 2. ciklus (58,1–14: emigránsok; 59,1–15a: válasz; 59,15b–20: újra a hazatértek), 3. ciklus (60,1–63,19: hazatértek; 64,1–12: az itt maradtak egyet nem értése; 65,1–8: válasz). 4. ciklus (65,9–65,25: hazatértek; 66,1–6: jeruzsálemiek; 66,7–17: hazatértek; 66,18–24: együtt a kettő). (Forrás: Berquist, 1995. 74.)

a perzsa rendszernek, másrészt azonban ezektől a kultúráktól hangsúlyozottan külön éltek, sőt velük szemben komoly fenntartást fogalmaztak meg.⁸⁹

A különböző véleményen lévők sokszínűségének bizonyítéka lehet még a 66,1–2a is, ahol mintha egy olyan hang villanna fel, amely egyenesen a templom fontosságát vonná kétségbe, azzal, hogy elmondja az Úrnak nincs is szüksége templomra.⁹⁰

4.4. Deutero- (és Trito-) Zakariás, valamint Perzsia

A Zak 9,1-ben megfigyelhető legfontosabb váltás abban látható, hogy míg az 1–8 alaphangja alapvetően békés, addig a 9. fejezet egy háborús alaphelyzetet tár elénk. Többek között ez az alapja annak a felvetésnek, hogy Zakariás könyve nem egységes és a 9,1-nél egy teljesen új próféta/szerkesztő hangja szólal meg. A Dareiosz, Jósua, Zerubbábel, sőt még a Zakariás név sem szerepel sehol, valamint a belső tartalom is egészen más karakterű.

Kérdés, hogy zajlik-e egy konkrét támadás ebben az időben és hogy az ténylegesen perzsa időkhöz köthető, avagy sem, hiszen a bizonytalanul datálható irodalmi jellegzetességek alapján akár Nagy Sándor, vagy valamelyik utódának hódítására is gondolhatnánk. Könnyen elképzelhető azonban az is, hogy nem konkrét támadásról van szó, mert az Úr népeket sújtó büntetése bármikor megtörténhet és nem kell feltétlenül a történelem eseményeinek előre jeleznie azt.⁹¹

Ami biztos, hogy az eszkathológia a maga apokaliptikus megjelenési formáiban nagyon nagy súlyt kap. A szövegben találunk két olyan perikópát, amelyeket a kései judaizmusban és az ősegyházban messiásinak tekintettek (9,9kk és 13,1kk). Ahogy lassan haladunk előre, az évszázadok során úgy válik egyre fontosabbá az eszkathologikus-messiási remény, amely végül az akkor Izraelben a világlátás fő jellegzetességévé válik.⁹²

Ezekben az években ezek a szakaszok azonban – könnyen lehet – hogy jóval inkább aktuál-politikai színezetűek voltak és esetleg egy konkrét személyre, vagy egy csoportra vonatkoztak. A kutatók kísérleteznek azzal, hogy konkrét körök tevékenységét rekonstruálják a sorok mögött. *Paul Hanson* például egy lévita-prófétai csoportot lát a 9-ik fejezettel kezdődő sorok mögött, akik a főpap, illetve a papság köré csoportosuló erőkkkel szemben hirdetik azt, hogy a templom újjáépítésében elfogadott perzsa segítség korlátozta Jahve uralmának teljességét. De nem csak a múlt eseményeiben döntöttek rosszul a papok, hanem ma is korruptak és tetteik hamisak (pl. Zak 10,2–3, 11,5 stb.). Ez a körülmény az, amiért ez a lévita-prófétai csoport már nem lát reményt arra, hogy az Úr akarata a meglevő keretekben bontakozzon ki, hanem szükségesen egy apokaliptikus megoldás lép életbe, ahol az Úr maga mutatja meg erejét.⁹³

Mindez a perzsa uralommal szemben egyértelműen negatív beállítottságot felté-

89 Berquist, 1995. 74.

90 Soggin, 1999. 355.

91 Smith, 1998. CD-ROM kiadás.

92 Soggin, 1999. 368.

93 Smith, 1998. CD-ROM kiadás.

telezne. Hozzá kell azonban tenni, hogy ilyen nyílt perzsa-ellenességet Zakariás könyvének második fele sem tartalmaz.

ÖSSZEFOGLALÁS

A Kr.e. VI. század végétől a Kr.e. IV. század közepéig létrejött zsidó vallási irodalom alapján a perzsa birodalomról egy árnyalt, sok esetben objektívnek nevezhető kép bontakozik ki. Dolgozatunkban, amelyben azokat a globalizációs jelenségeket igyekeztünk bemutatni, amelyek a zsidóság életében az akhaimenida birodalom időszakában megjelentek rövid következtetésként azt emelhetjük ki, hogy a Héber Biblia jóval kevésbé elítélő módon beszél erről a hatalmi berendezkedésről, mint azt Asszíria, Babilon, vagy a későbbi makedón birodalom esetében teszi.

Annakellenére, hogy a zsidóság úgyszólván visszatért a babiloni fogságból, hogy megerősödtek azok az önvédelmi mechanizmusok, amelyek a mindennapi tisztasági szokásokban, a kultikus gyakorlatban, a pogány szokásoktól való távolmaradásban fejeződnek ki, mégis nem egy esetben láthatjuk annak konkrét, vagy közvetett jelét, hogy a perzsa szokások, vallási elképzelések hatottak a zsidók hétköznapijaira.

A Deutero-Izajásnál leírható, a perzsa uralkodó iránti őszinte, kritikátlan rajongás, a későbbi évek során fokozatosan csitult, ám soha sem változott át sem passzív, sem aktív ellenállássá. Bár minden bizonnyal voltak olyan erők, amelyek a perzsa birodalom elleni aktív ellenállást sürgették volna, de a vizsgált forrásokban sokkal inkább a lázadások elleni csitító szó dominál (Haggeus, Proto-Zakariás). A későbbiekben – úgy tűnik – hogy a közösséget egyre kevésbé befolyásolták a világtörténelem eseményei, hanem jóval inkább a belső problémák kötötték le őket (a jeruzsálemi és a Babilonból érkezett vitája Tritó-Izajásnál, a papság helytelen kultusza Malakiásnál, vagy az olyan magasztos célok, mint a fal felépítése, vagy annak akadályoztatása Nehemiásnál). Ezek az események indirekt módon is azt mutatják, hogy a közösségnek a külpolitikával nem kell foglalkoznia, mert a birodalom ügyei nem befolyásolják Palesztina mindennapjait. Sokkal inkább olyan példákat lehet felsorakoztatni, amelyek a perzsa hatóságok pozitív hozzáállását mutatják, mint pl. a templom építésének támogatása, vagy a fal építésének engedélyezése.

Bár Zakariás könyvének második fele arra enged következtetni, hogy a békés évtizedek után újra bizonytalan évek köszöntöttek Jehudra, amely hozzájárult az apokaliptika irodalmi műfajának kialakulásához, de mégis azt kell hangsúlyozni, hogy az efféle végidő várás inkább a hellenista kor sajátossága volt. Azok a bibliai könyvek, amelyek negatív módon beszélnek Perzsiáról (Pl. Dániel, vagy Eszter) valószínűleg ezeknek a későbbi éveknek a termékei és az ott leírt eseményeknek semmi közük nincs a perzsa birodalom idején lezajlott eseményekhez.

A perzsa hatóságok és a júdeai közösség kapcsolatát mégsem nevezhetjük őszinte barátságnak. A perzsa forrásokból világosan kiderül, hogy a vallási türelem és a politikai nyitottság mögött az a birodalmi szándék állt, hogy a békés tartományokból minél több

adó folyják be az újabb hódító háborúk finanszírozására. Ezzel szemben a zsidó források pontosan megmutatják, hogy végeredményben a perzsák sem mások, mint egy nép a sok közül, akik bár ebben az időszakban az Úr kegyelmi eszközeinek bizonyultak, de végeredményben az ő sorsuk is az elbukás – amennyiben – és ez a felismerés is a perzsa kor eredménye – nem térnek meg az Úrhoz.

Az óperzsa birodalom időszaka tehát a lassú globalizáció korának tekinthető, ahol az idegen hatások lassan, de biztosan hatoltak be a júdeai gondolkodásba, míg a zsidók lassan építették fel azokat a falakat, amelyek megvédhették a múltból örökölt tradíciókat. Mire e képzeletbeli fal felépült, a zsidóságnak egy teljesen új típusú, agresszív globalizációval kellett szembenéznie.

Dr. Czagány Gábor
adjunktus (GFHF)

IRODALOM

- Aharoni, Yohanan – Avi-Yonah, Michael – Rainey, Anson F. – Safrai, Ze'ev 1999.
Bibliai atlasz (Szent Pál Akadémia, Budapest)
- Apor Éva 1974. *Perszeopolisz* (Corvina, Budapest)
- Apor Éva 1994. *Irán – birodalmak, hagyományok* (Körösi Csoma Társaság, Budapest)
- Berquist, Jon L. 1995. *Judaism in Persia's Shadow* (Fortress Press, Minneapolis)
- Carter, Charles E. 1995. *The Emergence of Yehud in the Persian Period* (JSOT Supplement Series 294, Academic Press, Sheffield)
- Dandamaev, Muhammad A. 1989. *A Political History of the Achaemenid Empire* (E. J. Brill, Leiden)
- Ghirsman, Roman 1985. *Az ókori Irán* (Gondolat, Budapest)
- Hawthorne, Gerald F. 1987. *Word Biblical Commentary, Volume 25: Isaiah 34–66*, (Word Books Publisher, Dallas) CD-ROM kiadás.
- Hinnels, John R. 1992. *Perzsa mitológia* (Corvina, Budapest)
- Hinson, David F. 1997. *The Books of the Old Testament* (SPCK, London)
- Jagersma, Henk 1991. *Izrael története az ószövetségi korban I–II.* (Budapest)
- Kákosy László 1998. *Az ókori Egyiptom története és kultúrája* (Osiris, Budapest)
- Miller J. Maxwell – Hayes John H. 2003. *Az ókori Izrael és Júda története* (Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Piliscsaba)
- Molnár János 1998. *Zakariás próféta könyvének magyarázata* (Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár)
- Roaf, Michael 1998. *A mezopotámiai világ atlasza* (Helikon, Budapest)
- Rózsa Huba 1996. *Az Ószövetség keletkezése II.* (Szent István Társulat, Budapest)
- Smith, Ralph L. 1998. *Word Biblical Commentary, Volume 32: Micah-Malachi* (Word Books Publisher, Dallas) CD-ROM kiadás.
- Soggin, Alberto 1999. *Bevezetés az Ószövetségbe* (Kálvin, Budapest)

- Tollington, Janet E. 1992. *Tradition and Innovation in Haggai and Zechariah* (JSOT Supplement Series 150, Academic Press, Sheffield)
- Yamauchi, Edwin. M. 1990. *Persia and the Bible*. (Baker, Grand Rapids)

A SZÖVEGKRITIKA SZEREPE AZ EGYHÁZTÖRTÉNET KUTATÁSÁBAN ÉS MÓDSZERTANÁBAN, TEKINTETTEL A IV. SZÁZADI ORIGENISTA POLÉMIÁRA

Ezen rövid tanulmányban szeretnénk bemutatni a szövegelemzés és a szövegkritika jelentőségét néhány olyan történelmi adattal kapcsolatban, amelyek bekerültek a köztudatba, és amelyeket minden további kritika nélkül igaznak fogadott el az utókor, különös tekintettel Origenész, Aquileiai Rufinusz és II. Jeruzsálemi János püspök személyét illetően. Vizsgálódásunk tárgya a IV. század végén kirobbant origenista vita, amelyben részt vett Jeromos, Szalamiszi Epifániosz, Rufinusz, Jeruzsálemi János és Alexandria püspöke, Theophilosz.

A legtöbb, általánosan ismert egyházi író negatív értelemben beszél Rufinuszról és Jeruzsálemi János püspökről, bevett tézissé vált, hogy origenista eretnekek voltak, sőt Jeruzsálemi Jánost még arianizmussal is gyanúsítják. Végül a nagy negatív értékelés, amely mind a mai napig ránehezedik Origenész hagyatékára, hogy eretnek volt, a legújabb időkig kritika nélkül hallható nem kevés fórumon.

A téma felvezetésében arra szeretnénk szorítkozni, hogy röviden vázoljuk Origenész kérdését, az origenista vita előzményeit, kimenetelét, és ismertetjük a szövegkritikai elemzés néhány jelentősebb adatát, amelyek a 393–397-ben Szíria-Palesztina vidékén lezajlott origenista vitákra fényt vetnek, különösen a Jeromos által összeállított *Contra Iohannem Hierosolymitanum episcopum et Rufinum Origenis adsertorem* (CI), amely a szóban forgó vita egyik legjelentősebb szövegtanúja. A szöveg értelmezése nagy nehézségeket okozott, mivel Jeromos nem jelöli meg mindenütt, hogy kihez szól, kit idéz és honnan. A szövegkritika és a szövegek összehasonlítása területén a legnagyobb érdemeket Feiertag szerezte, aki kimutatta az idézeteket, és azok szerzőit – amennyire lehet – beazonosította. Ezek nélkül ugyanis a szöveg nehezen érthető és értelmezhető. Ezáltal világosabbá vált a szöveg, ami újabb információkat szolgáltat az origenista viták tanulmányozásához és átfogóbb megértéséhez.¹

Ami Origenész örökségét illeti, meg kell jegyeznünk, hogy ő az Egyházzal közösségben, mint hitvalló halt meg. Tanítása a kutató teológia jegyeit hordozza magán, az első kísérlet, hogy tudományos kritériumok szerint rendszerezze a hit adatait. Origenészt már életében is kritizálták. Amint Prinzivalli megjegyzi, ennek oka a kis-ázsiai és az alexandria

¹ Hieronymus Stridonensis, *Contra Iohannem*, (edidit J.–L. Feiertag) in: CCL 79 A, Turnhout 1999,

iskola különbözőségében keresendő.² Első nagy kritikusa Olimposzi Methodiosz, aki kritikáit a *De resurrectione* (A föltámadásáról) című művében fogalmazta meg. Kifogásolta az allegorikus értelmezést, a lelkek preegzisztenciájának és az *eidós*-nak az elméletét.³ A többi egyházi ellenvetést és vádat Panfilosz *Apologia pro Origene* című védőirata tartalmazza. Jóllehet az ortodoxia vonalának egyre markánsabbá válásával bizonyos origenista eszmék túlhaladottá váltak, mégsem jutott senkinek sem eszébe, hogy Origenészt eretnekséggel vádolja, sőt a kappadóiaiak Origenész örökségéhez pozitívan álltak és összeállították belőlük a *Filokáliát*.

Az első, aki Origenészt eretneknek tartja, az Szalamiszi Epifániosz, aki 374-ben írt művében számtalan rágalommal halmozza el, és Áriusz atyjának nevezi.⁴ Methodiosz kifogásait ő már vádként fogalmazza meg, egész lapokat másolva ennek írásából, mivel maga soha nem olvasta Origenészt eredetiben. Mindazonáltal 393-ig ennek semmilyen visszhangja nincs. Jeruzsálemi János és Epifániosz is szerzetesek voltak, az egyiptomi szerzetességből nőttek ki. Dechow tanulmányában kimutatta, hogy abban az időben Origenészörökségét senki sem tekinti eretneknek egész Egyiptomban. A feszültséglétezik, ámde nem az ortodoxia és az eretnekség ellentétéként, hanem mint a tanult és tanulatlan szerzetesi irányzat szembenállása, amely azonban békésen megfér egyazon szerzetesi telepen is. A művelt szerzeteseket Nitiriában és Kelliában nevezték origenistáknak, nem mert eretneknek, hanem mert Origenész műveinek olvasói és ismerői. A *paideia* és a spekulatív teológia antipódjain álló műveletlen szerzetesek tömegének a lelkiségét pedig anthropomorphitáknak nevezték.⁵ Jeruzsálemi János és Epifániosz konfliktusában ez a két szellemiség kerül szembe egymással.⁶ 393 elején Epifániosz előre küldi Atarbioszt, hogy aláírassa a besanduki, a bethlehemi és a jeruzsálemi monostorok szerzeteseivel azt az általa írt nyilatkozatot, amely néhány pontba sűrítve összefoglalta és elítélte Origenész „tévtanait”. A jeruzsálemi latin kolostorok Rufinusszal az élen visszautasítják, míg a nagy origenista Jeromos aláírja az Origenészt anathematizáló kiáltványt.⁷ Hasonlóképpen kosarat kap a jeruzsálemi klérustól is, amelynek körében nagy popularitásnak örvendett Origenész. Ez igen bosszantotta a fanatikus eretnekvadászt. 393-ban Epifániosz – aki szír-palesztin származású volt – hazautazik Jeruzsálembe, és János püspök vendége lesz. A vendégség alatt két botrányt is okoz. Képpromboló örületének engedve – amellyel

2 E. Prinzivalli, *Magister Ecclesiae*, SEA 82 – Roma 2002, 29.

3 V.ö. H. S. Benjamin, *Methodius von Olympus, über die Auferstehung gegen Origenes und gegen Porphyrius?*, in: *Origeniana Septima*, 91, 97; további tanulmányok: K. Bracht, *Vollkommenheit und Vollendung. Zur Anthropologie des Methodius von Olympus*, Tübingen 1999; L. G. Patterson, *Methodius of Olympus. Divine Sovereignty, Human Freedom, and Life in Christ*, Washington D.C. 1997; Methodius, *De resurrectione*, I, 9–16, in: GCS 27, pp. 219–442; E. Prinzivalli, *Magister Ecclesiae*, SEA 82 – Roma 2002, 110–111.

4 Epiphanius, *Panarion* 64, 4, 2, in: GCS – Vol. II, Berlin 1980.

5 V.ö. J. F. Dechow, *Dogma and Mysticism in Early Christianity*, Macon 1975.

6 Epifániosz az anthropomorphiták iránti szimpátiáját egyáltalán nem leplezte, amint az a Panarion című írásából ki is derül. V.ö. Epiphanius, *Panarion* 70, 1, 1–70, 15, 1, in: GCS – Vol. III, Berlin 1985, 232–249.

7 V.ö. Anastasius, *Ep. ad Iohannem episcopum*, in: PL 20, 68–73; J. N. D. Kelly, *Jerome. His Life. Writings, and Controversies*, London 1975, 198; V. A. Sirago, *L'uomo del IV secolo*, Liguori Editore 1989, 279.

antropomorfitá beállítottságát akarta tagadni – letépett egy Krisztust vagy valamely szentet ábrázoló antependiumot és halotti lepелnek használva elásatta a templomőrrel, ami a jeruzsálemi papok fölháborodását váltotta ki, akik hangosan követelték a kár megtérítését.⁸ A másik incidens a jeruzsálemi templomban történt. Ebbe – bár pártosan – Jeromos *CI* írása ad betekintést. A mise alatt Epifániosz kihasználva a vendégbarátságot és a kapott szót, a prédikációjában Origenész elítélését kérte és életművét, amelyet soha sem olvasott, néhány vádpontba sűrítette.⁹ A tudatlanságról árulkodó prédikáció a klérus nevetését provokálta és a fanatikus szónokot le kellett állítani.¹⁰ A püspök válaszul az antropomorfiták ellen mondott beszédet, utalva Epifániosz eretnekségére, akit ezzel vádolt be Alexandriai Teofilosz is Sziriciusz pápánál.¹¹ Ez újra szót kért, katolikusnak ismerte el a házigazda beszédét és ugyanakkor újra csak a 150 éve halott Origenész elítélését követelte. Miután ezt nem kapta meg, Epifániosz megszakít minden kapcsolatot János püspökkel, Jeromos kolostorába kér bebocsátást, ahonnan azonban visszaküldik a városba, hogy béküljön ki a püspökkel. Jeruzsálemből ismét szökik, Besandukba megy, az általa alapított monostorba, majd visszatér Ciprusra. 393–394 között írt bujtogató leveleivel a szerzeteseket ráveszi arra, hogy szakítsanak meg minden kapcsolatot a jeruzsálemi püspökkel. Ennek köszönhetően Jeromos kolostora is Epifániosz mellé áll, míg Rufinusz kitart János mellett. 394-ben Epifániosz újra Palesztinába megy és Paulinianuszt, Jeromos testvérét János püspök engedélye nélkül pappá szenteli. Ennek köszönhetően – mivel Jeromos kolostora nem vett részt a püspök miséin, és mivel a püspök értesült az eretnekség vádjáról – a szakadás teljes lett. Epifániosz, hallva a püspök felháborodásáról, levelet írt neki, mely Jeromos levelei között az 51. számú. A levélben Epifániosz az elnézést súlyos sértésekkel fűszerezi, Jánost az általa Methodiosztól átmásolt és szintetizált eretnekvádakkal illeti, magára vállalja a felelősséget az engedély nélküli szentelésért és újra követeli Origenész elítélését. A levélben Origenészt Ariusz atyjának nevezi. Az 51-es levél fordítását Jeromos elküldte Rómába, így a helyi jellegű összetűzésről pártosan informálta a római egyháziakat. A levél fordítása azonban visszakерült Jeruzsálembe, amivel Jeromos a megrágalmazott János püspök még nagyobb haragját vonta magára. Reakcióként János püspök levélben értesítette Alexandriai Theophiloszt, csatolva hozzá a saját hitvallását is, amelyet megküldött a római pápának, Sziriciusznak is.

A békülés végül is Jeromos és János püspök között 397-ben történt meg Theophilosz közbelépésével. Sziriciusz pápa jóváhagyta János püspök hitvallását, Epifánioszt és

8 Epiphanius, *Epistola ad Iohannem*, in: Hier, *Ep.* 51, 9, in: CSEL 54, 411: «... inveni ibi velum pendens in foribus eiusdem ecclesiae tinctum atque depictum et habens imaginem Christi vel sancti cuiusdam; non enim satis meminisse cuius imago fuerit ... scidi illud et magis dedi consilium custodibus eiusdem loci, ut pauperem mortuum eo obvolverent et efferent».

9 Vö. *CI* 7.

10 Vö. *CI* 11.

11 Vö. *CI* 11; Palladius, *Vita Sancti Joannis Chrysostomi*, 16 (ed. Collemann-Norton, 99); Socrates, *Hist. Eccl.* 6, 10, in: PG 67, 693C, Sozomenos, *Hist. Eccl.* 8, 14, in: PG 67, 1552°.

Jeromost pedig elmarasztalta, leveleiket válaszra sem méltatta. Így Rómában Jeromos ismét negatív visszhangra talált.

Jeromos a pápai kancellárián – Pammachiusznak köszönhetően – hozzájutott Jeruzsálemi János aktáihoz és azok cáfolataként írta meg *CI* művét. Ezzel akarta megdőlt jóhíret helyreállítani. Megdöbentő, hogy a 397 Húsvétján megtörtént kiengesztelődés után mégis Rómába küldte.¹² A személyes viszonyok és intrikák hálózatának kontextuális jelentőségét kimerítő tanulmányában Clark ismertette.¹³

A *CI* célja tehát, hogy megcáfolja Jeruzsálemi János püspök hitvallását és bebizonyítsa róla, hogy kriptoeretnek: egyet mond, de mást hisz és mást gondol.

A történelemben először Pammachiusz és római Marcella elérték Sziriciusz utódánál – az origenista kérdésekben teljesen járatlan I. Anasztáz pápánál¹⁴ – Origenész elítélését, pontosabban azoknak a téziseknek az elítélését, amelyeket Epifániosz állított össze a 51-es számú levélben, s amelyeket Jeromos egyszerűen átmásolt a *CI*-be. A mű hatására a köztudat János püspök és Rufinusz személyét ariánus és origenista eretnekség gyanújával terhelte, olyannyira, hogy Rufinusznak többször is védekeznie kellett a *CI*-ben megfogalmazott vádak ellen. A nemlétező eretnekséget üldöző Epifániosz által kreált konfliktus után 399-ben Alexandriai Theophilosz – hogy az anthropomorfita, fanatikus és letteralista szerzetes tömeg fölött megőrizze hatalmát – tűzzel-vassal üldözte az origenistának nevezett szerzeteseket, akiket előtte püspökké akart szentelni.¹⁵ Erőszakosságainak indoklására a palesztin püspököknek írt levelet Origenész eretnekségeiről.¹⁶ Jellemző,

12 Vö. *Ep.* 57, 82, 63, 64, in: CSEL 54, valamint *Ep.* 81, in: CSEL 55; *Apologia contra Rufinum*, in: SC 303; Epifanius, *Epistola ad Iohannem episcopum hierosolymitanum*, in: Hier., *Ep.* 51, in: CSEL 54, 395–412; Rufinus, *Apologia adversus Hieronymum*, CCL 20; Palladius, *Historia Lausiaca*, Roma 1998; J. Brochet, *Saint Jérôme et ses ennemis*, Paris 1905, e di G. Grützmacher, *Hieronymus*, Leipzig, Dieterich, Berlin, Trowwitsch 1901–1908 ; F. Cavallera, S. Jérôme. *Sa vie et son oeuvre*, t.1–2 (Spicilegium Sacrum Louvaniense 1–2), Louvain/Paris 1922. Jelentősek még a következő művek is: A. Penna, S. *Girolamo*, Torino 1949; J.N.D. Kelly, *Jerome. His Life. Writings, and Controversies*, London 1975, aki Cavallera tanulmányát követi, valamint J. F. Dechow, *Dogma and Mysticism in Early Christianity*, Mercer University Press - Macon^{rev.}1975, di E. -A. Clark, *The Origenist Controversy*, Princeton – New York 1992, e di A. Fürst, *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, Herder 2003. Figyelemre méltóak az alábbi cikkek is: K. Holl, *Die Zeitfolge des ersten origenistischen Streits*, in: *Sitzungsber. der kg. Preuss. Akad. der Wissenschaften*, 1916, IX, 226–275; A. Jülicher, *Bemerkungen zu der Abhandlung des Hrn. Holl: Die Zeitfolge des ersten origenistischen Streits*, in: *Ibidem*, pp. 335–350, e P. Nautin, *Études de chronologie hiéronymienne (393–397)*, in: REAug 18 (1972b) 209–218; 19 (1973) 69–86; 213–239; 20 (1974a) 251–284.

13 E. A. Clark, *The Elite Network and Heresy accusations: Towards a social Description of the Origenist Controversy*, in: *Semeia* 56 (1991) 79–97.

14 Pontifikátusa 399. november 29-től 401. december 19-ig tartott. Cfr. A. Pollastri, *Anastasio I, santo*, in: *Enciclopedia dei papi*, (ed. G. Treccani) in: *IEI* – Roma 2000, 381–384.

15 Ammonioszra akkora nyomást gyakorolt, hogy az levágta saját fülét, csak hogy ne szentelje püspökké. Vö. Socrates, *Hist.Eccl.* 4, 23, in: PG 67, 521A.

16 Theophilus Alexandrinus, *Ep.* 92, in: CSEL 55; E. A. Clark, *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, New York 19926.

hogya a palesztin püspökök válaszukban kifejezetten aláhúzzák, hogy ilyen eretnekséget soha nem is hallottak.¹⁷

Most nézzünk néhány jellemző momentumot a *CI*-ből.

A sok vád közül, melyeket Jeromos átír Epifániosz 51-es számú levélből, a legtöbb a feltámadás kérdésénél időzik. Szerencsére idézi János hitvallását, azonban a retorika eszközeivel úgy manipulálja, hogy először azonosítja Jánost Origenésszel, majd pedig retorikai kérdésekkel igyekszik meggyőzni az olvasót, hogy János és Rufinusz tulajdonképpen tagadják a test föltámadását.

János hitvallásában ezt mondja (*CI* 15.):

„*De beszélünk a többi hithez tartozó dolgról is, vagyis, hogy minden láthatónak és láthatatlannak, az égi hatalmasságoknak és a földi teremtményeknek egy és ugyanaz a Teremtője, vagyis a Szentháromság, ahogyan az a boldog Dávid mondja: Az Úr Igéje által lettek megszilárdítva az egek, és ajkának Leheletével minden erősségük. Az ember teremtése szintén ezt bizonyítja. Ő ugyanis az, aki vette a föld sarát, megalkotta az embert és saját leheletének kegyelme által értelmes lelket és szabad akaratot ajándékozott neki, és nem saját természetének egy részét, amint azt egyesek istentelenül hirdetik, hanem azt, amit maga alkotott. (...) Azt pedig, hogy az emberek lelkei az angyalok bukásából keletkeztek, soha se nem hittük, se nem tanítottuk – távol legyen – sőt valljuk, hogy ez idegen az egyházi tanítástól.*”

A fenti világos és igazhíthű szöveget Jeromos úgy igyekszik neutralizálni, hogy Origenész tanítását idézi és követeli, hogy a püspök azt szó szerint tagadja, különösen is azt, ami a lelkek preegzisztenciájára vonatkozik. (*CI* 16.) Azért, hogy az olvasó elhiggye a gyanúsítást, Jeromos beveti a retorikai kérdést: *Amikor ezeket kérdezik tőled, te elhagyva a vitás pontokat, miért szállsz ki a küzdőtérrel és a ringből, hogy kóbor és teljesen idegen fejtegetéseken időzz?* (*CI* 16.) A fent idézett hitvallás elegendő bizonyíték a püspök ortodoxiája mellett, de Jeromos szörszálhasogatóan újabb választ akar. A kérdéssel kapcsolatban persze meg kell jegyeznünk, hogy abban az időben nem volt egyértelmű, végleges és nyilvános egyházi tanítás a lélek eredetére vonatkozólag. Ez a kérdés csak az origenista vita kapcsán merült fel és éleződött ki. A betlehemi álláspontja ellenben azt a csalóka illúziót kelti, mintha ez a kérdés mindenki számára egyértelmű és magától értetődő lett volna. Annyi azonban világos, hogy Jeruzsálemi János elhatárolódik a lelkek preegzisztenciájától és tagadja, hogy racionális létezők bukásából keletkezett volna a húsba öltöztetett ember. Ennek fényében a további választ váró inzisztálás alaptalan és teljesen megtévesztő. Még annyit szabad legyen megjegyezni, hogy egy jeruzsálemi püspök méltó fóruma nem egy lázadó vidéki apát, hanem a tekintélyes püspöki székek, mint amilyen Róma és Alexandria.

Jeromos el akarja hiteti, hogy a püspöknek nyolc origenészi vádpontot kellett volna megtagadnia és hogy azokra nem válaszolt (*CI* 6.). Ilyen tételes vádpontok azonban nem

17 Hier, *Ep.* 93, in: CSEL 55, 155: «... necessarium duximus significare sanctitati tuae, quod istius modi praedicatio a nostris auribus aliena sit».

léteztek, ez Jeromos találmánya, amit Epifániosz leveléből állított fel önkényesen, a *CI 7*. fejezetében. Ennek igazolására elég a két szöveget egymás mellé helyezni.¹⁸

<i>CI 7, 1–24</i>	Epiphanius, <i>Ep.</i> 51, in: CSEL 54.
1. (7, 1–3): «Sicut enim incongruum est dicere quod possit Filius videre Patrem, ita inconsequens est opinari quod Spiritus Sanctus possit videre Filium».	– 4, p. 401: «Sicut enim incongruum est dicere, quod possit Filius videre Patrem, sic inconsequens est opinari quod Spiritus Sanctus possit videre Filium».
2. (7, 3–9): «Secundum quod in hoc corpore quasi in carcere sint animae religatae et antequam homo fieret in paradiso, inter rationales creaturas in caelestibus commoratae sunt. Unde postea in consolationem suam anima loquitur in Psalmis: <i>Priusquam humiliarer, ego deliqui, et: Revertere, anima mea, in requiam tuam, et: Educ de carcere animam meam etc.</i> ».	– 4, p. 401: «Quod animae angeli fuerint in caelis et, postquam peccaverint in supernis, deiectas esse in istum mundum et quasi in tumulos et sepulchra sic in corpora ista relegatas paenas antiquorum luere peccatorum et corpora credentium non templa Christi esse, sed carceres damnatorum... nunc adserit animas ... idcirco vocatas, quia de caelestibus ad inferiora venientes calorem pristinum amiserint, nunc corpus hoc ob id iuxta graecos δέμας, id est ‘vinculum’, sive iuxta aliam proprietatem ‘cadaver’ dici, quia animae de caelo ruerint». – 4, p. 402: «... <i>priusquam a malitia humiliarer, ego delinqui, et illud: revertere, anima mea, in requiem tuam, nec non et illud: educ de carcere animam meam; et in alio loco: confitebor Domino in regione vivorum</i> ».
3. (7, 9–10): «Tertium quod dicat et diabolium et daemones acturos aliquando paenitentiam, et cum sanctis ultimo tempore regnatorios».	– 5, p. 403: «Illud quoque, quod adserere nititur, doleamne an rideam, nescio, doctor egregius audet docere diabolium id rursus futurum esse, quod fuerit, et ad eandem rediturum dignitatem et conscensurum regna caelorum».

18 Cfr. J. F. Dechow, *Dogma and Mysticism in Early Christianity* ... 434–435; E. A. Clark, *The Origenist Controversy*... 133. Jannacone szerint a nyolc vádpont közvetlenül Methodiosztól származik, ám a két szöveg összehasonlítása az ellenkezőjét támasztja alá. Vö. S. Jannacone, *La genesi del cliché antiorigenista ed il platonismo origeniano nel Contra Iohannem Hierosolymitanum di S. Girolamo*, in: GIF 17 (1964) 12–28.

<p>4. (7, 10–13): «Quartum quod tunicas pellicias humana corpora interpretetur, quibus post offensam et eiectionem de paradiso Adam et Eva induti sint. Haud dubium quin ante in paradiso sine carne, nervis et ossibus fuerint».</p>	<p>– 5, p. 403: «Praetereo frivolum eius expositionem super tunicis pellicias, quanto conatu quantisque egerit argumentis, ut tunicas pellicias humana esse corpora crederemus. Qui inter multa ait: <i>Numquid coriarius aut scortarius erat Deus, ut conficeret pelles animalium et consueret ex eis tunicas pellicias Adam et Evae? Manifestum est ergo, inquit, quod de corporibus nostris loquatur</i>».</p>
<p>5. (7, 13–16): «Quintum, quod carnis resurrectionem membrorumque compagem, et sexum, quo viri dividimur a feminis, apertissime neget tam in explanatione primi Psalmi, quam in aliis multis tractatibus».</p>	<p>– 5, p. 404: «Quis autem patienter ferat Origenem lubricis argumentationibus resurrectionem carnis huius negantem, sicut declarat manifestissime in volumine Explanationum Primi Psalmi et in aliis multis locis?»</p>

Egy másik részletet is érdemes idézni János püspök hitvallásából Krisztusról és a föltámadásról:

Ugyanígy valljuk az Ő keresztben való kínszenvedését, halálát és temetését, amely mindeneket megváltott, és az Ő feltámadását, amely valóságban és nem névleg történt, és, hogy Ő, aki a halottak elsőszülöttje a mi testünk állagának zsengejét, amelyet a sírba helyeztek, feltámasztotta és felvitte a mennybe, megadva nekünk saját testének feltámasztásával a feltámadás reményét, amiért is mindnyájan reméljük, hogy feltámadunk, ahogyan Ő feltámadott. Éspedig nem holmiféle idegen és kívülálló testekben, amelyeket látszatra vesznek fel, hanem, amint Ő ugyanabban a testben támadt föl, amelyben itt nálunk a szent sírba eltemették, úgy mi is azokban a testekben, amelyekbe most fel vagyunk öltöztetve és amelyekben eltemetnek minket, reméljük, hogy ugyanazon módon és formában fel fogunk támadni. (CI 23.)

A durva beazonosítás János és Origenész között, valamint Origenész eretnekként való posztulálása a 25. fejezetben érhető nyomon, amelyben a püspök hitvallása után Jeromos azonnal rátér Origenész tanítására, amelyet állítómódban vesz, holott Origenész köztudottan a kutató teológia képviselője volt, amely nyitva hagyta az utat a további kutatásnak. Jeromos a következőképpen manipulálja János hitvallását:

Újra meg újra intelek, olvasó, hogy légy türelemmel és tanuld meg, amit én is nagy türelemmel sajátítottam el. És mindazonáltal – mielőtt a sárkány pofáját leleplezem és Origenész tanítását a feltámadásról röviden feltárom – nem ismerheted ugyanis az ellen-szer erejét, ha nem vizsgálod meg előtte a mérget – azt figyeld meg pontosan és óvatosan számláld meg, hogy kilencszer említette a test feltámadását és egyszer sem szúrta közbe be

a hús feltámadását. Gyanítanod kell, hogy szándékosan hagyta ki. Azt mondja ugyanis Origenész... (CI 25.)

A hús feltámadása kifejezés a jeruzsálemi hitvallásban is szerepel és János is használta, de csak a liturgiában,¹⁹ mert a köznyelvben a „hús” a hentesárut jelölte. Emiatt nemcsak János, de – meglepetésünkre – maga Jeromos szintén *corpus*-ról beszél.²⁰

A 25. fejezetben világosan látszik, hogy az író egyenlőség jelet tesz János és Origenész közé. Mi alapján? Az alapján, hogy Epifániosz megvádolta, és mert János olvasta Origenész műveit. De vajon olvasni valakit jelenti-e, hogy ugyanazt is gondoljuk? A római olvasók bedőltek a retorikának. János püspök egy külön művet volt kénytelen kiadni annak igazolására, hogy az origenészi művek tanulmányozása nem jelenti az eretneknek bélyegzett nézetek elfogadását. Ez a mű sajnos elveszett, csupán Gennadius feljegyzéseiből tudunk a létezéséről: *Adversum obtrectores studii sui in quo ostendit se Origenis ingenium non fidem secutum*.²¹

A 25–35. fejezetekben az animózus betlehemi monachus úgy védelmezi a feltámadás hitét, mintha azt János püspök tagadná. Az origenészi szövegek és a szentírási bizonyítékok halmozása csak arra szolgál, hogy elfeledtesse az idézett hitvallást és meggyőzzön arról, hogy az ellenfél tagadja a feltámadást.

Ennek bizonyítására a 25., 26. és 27. fejezetekben hosszan idézi Origenész *Sztromateisz* című művét. Ebben az alexandriai egyházatya a test feltámadását próbálja tudományosan megközelíteni. Szeretné megtalálni az identitás alapját az eltemetett és a feltámadt test között. Ennek kidolgozásánál figyelembe veszi a négy elemről szóló filozófiai fejtegetést, amely szerint a feltámadt testeknek is ebből a négy elemből kell állnia, de más tulajdonságokkal felruházva. Így a test feltámadásának tana és a korabeli pogány tudományos álláspont merev szembeállása megszűnik, hiszen létrejön a kettő összeegyeztetésének lehetősége.²² Ehhez kapcsolódik a *logosz szpermatikosz* tana. Ez utóbbi egy olyan állandó, aktív dinamikus princípiumot jelöl, amely képes arra, hogy a test felbomlása után is megmaradjon az anyagvilágban és a feltámadáskor kifejezze az eltemetett személy identitását, ami így egyben a föltámadt és az eltemetett test közötti kontinuitás biztosítója is. Ugyanakkor a test föltámadása más formában mutatja az embert, hiányoznának a hústest tulajdonságai: a férfiaság, a nőiesség, a haj, a szakáll, a gyermek és az öreg különbözősége. Hasonló gondolatokat találunk az 1. zsoltárhoz írt kommentárban, ahol a *logosz szpermatikosz* az *eidosz* (szellemi kép) eszméjével kapcsolódik össze. A *logosz szpermatikosz* a búzamag esetében teljesen áthatja azt és belenyomja az eidoszt, majd megjellegzi a vizet, a földet és a levegőt, legyőzve azok tulajdonságait átalakítja őket a búzává, amelynek a kalásza sokkal nagyobb, változatosabb és gaz-

19 PG 33, 533; Vö. *Cath.* XVIII, 18, in: PG 33, 1040.

20 Vö. *CI* 34 f.

21 Gennadius, *De viris illustribus*, cap. 31, (ed. E. C. Richardson) TU 14, Leipzig 1896.

22 A négy elemről lásd: Chrysippus, *Phisica*, Bf. 414: Ps-Justinus, *De resurrectione*, 6, in: *Stoici antichi* (a.c.di Radice, R.) Milano, 1998, 550; Zenon Citieus, in: Galenus, *Adversus Julianum*, 5, Vol. 18 A, in: *Opera Omnia*, Hildesheim, 1964–1965, 269.

dagabb, mint az elvetett egy magé volt.²³ Jeromos az idézett spiritualizáló szövegnek szándékosan extrém értelmet ad, hogy eretnekséggel vádolhassa nemcsak Origenészt, hanem elsősorban János püspököt. Kifejezetten az ellenkezőjét állítja ellenfeléről, mint amit az a fentebb idézett hitvallásban előadott, erőszakosan neki tulajdonítja Origenész nézeteit, melyeket kisarkít: *Origenész számos helyen állítja, de különösen is a Feltámadásról írt négy könyvében, az I. Zsoltár Kommentárjában és a Sztromateisben, hogy az Egyházban két tévedés is megtalálható: az egyik az eretnekeké, a másik pedig a miénk. Mi egyszerűek és φιλοσάρκους, azaz a hús kedvelői, azt állítjuk, hogy ugyanazon csontok, vér és hús, ugyanazon arc és ugyanazon tagok, és az egész test szervezete fog feltámadni az utolsó napon, tudniillik, hogy lábakkal járjunk, kezekkel cselekedjünk, szemünkkel lássunk, fülünkkel halljunk és körbehordozzuk telhetetlen bendönket és ételeket emésztő gyomrunkat. Következésképpen, mi, akik ilyeneket hiszünk, azt állítjuk, hogy újra ennünk kell és innunk, és ürüléket kiválasztanunk, vizelnünk, nősülnünk és gyermekeket nemzenünk. Minek ugyanis a nemi szervek, ha nem lesznek esküvők? Minek a fogak, ha nem lesznek ételek? És minek a gyomor és az ételek, ha az Apostol szava szerint, ez is meg azok is elpusztulnak, miközben ő maga ezt kiálltja: A test és vér nem birtokolhatják Isten országát, sem a romlás a romolhatatlanságot. Azt mondja tehát, hogy mi az ártatlan és földhözragadt lelkek ilyeneket vallunk. Az eretnekek pedig, akik közé Markion, Apellész és Valentinosz is tartoznak, valamint Mani, ki nevét az örültségről kapta, akik teljesen tagadják a test meg a hús feltámadását, s az üdvösséget egyedül csak a léleknek tulajdonítják. Azonban mi is hiába mondjuk, hogy az Úr példájára feltámadunk, amikor maga az Úr is szellemként támadt fel (in phantasmate), és nem csak az Ő feltámadása, de még az Ő születése is τὸ δοκεῖν, vagyis látszat volt inkább, mint valóság. Neki azonban egyik álláspont sem tetszik, éppen ezért elveti a mi húsainkat is, meg az eretnekek szellemeit is, mivel mind a két fél nagy ellentmondásba van, az egyik azért, mert azt akarja, ami volt, a másik pedig azért, mert teljesen tagadja a testek feltámadását.*

A betlehemi monachus azzal vádolja Jánost, hogy Origenész módjára gondolkodik a testről, ami nem azonos a hússal. Ennek igazolására a 27. fejezetben ismét Origenészt idézi: *Más a húsnak, és más a testnek a meghatározása: Minden hús test is, azonban nem minden test hús is. A hús az, ami sajátosan vérből, erekből, csontokból és inakból van összeszöve. Jóllehet a húst is testnek nevezik, azonban azt, ami nincs alávetve a tapintásnak és a látásnak, mégha általában látható és tapintható is, éteri vagy légi testnek nevezik. A fal test, de nem hús. A kő test, és mégsem mondják húsnak. Ezért nevezi az Apostol az egyes testeket égieknek, más testeket viszont földieknek. Égi teste van a napnak, a holdnak, a csillagoknak, míg földi teste van a tűznek, a levegőnek, a víznek, a földnek és a többi*

²³ Vö. Origenes, *Commentarius in Ps. I.*, in: Methodius, *De resurrectione* I, 24, 5, in: GCS 27, pp. 249–250; E. Prinzivalli, *Magister Ecclesiae...* 95.

*lélek nélküli dolognak, melyek ezek közé számítanak.*²⁴ Szövegkritikailag kimutatható, hogy ez a rész nem János püspök írásának, hanem Origenész *Stromateszeinek* részlete. Hogy idézet, az kiténik a *Sed mihi crede non est simplex silencium tuum* bevezető mondatból és a *Videte intellegere nos subtilitates vestras* zárómondatból, amely arra utal, hogy az előzőleg mondottakat idézte. Arra pedig, hogy Origenésznek kell tulajdonítani, bizonyítékként itt van Methodiosz, aki Origenész tanításában pontosan a test és a hús megkülönböztetését kritizálja: *De resurrectione* I, 62, 1–8, in: GCS 27, 326–329: «Ἐὰν δὲ διαφορὰν εἶναι σώματος πρὸς σάρκα ὑποτοπάζωσιν (ἵνα δὴ καὶ ταῦτα αὐτοῖς ἐπιτρέψωμεν λογικευθεσθαι), καὶ σῶμα μὲν ἄλλο νομίζοιεν, οἷον αὐτῆς τῆς ψυχῆς, ὃ μὴ βλέπεται, σάρκα δὲ τοῦτο τὸ ἔξω τὸ βλέπομενον ... εἰρηκότα.»²⁵

A szöveg analízise és a szövegre való rákérdezés – vajon mikor és hol mondta ezt János püspök – rávilágít Jeromos számos ellentmondásosságára, sőt nyilvánvalóvá teszi a rágalmazás tényét is. Kritizálja Jánost (Origenészt) a pogány tudomány használata miatt, (bár János maga sehol sem alkalmazza a görög *paideia* ismereteit): *Aki kereszténynek mondd magadat, a pogányok fegyvereit tedd le* (CI 36.), miközben maga a pogány retorika eszközeivel harcol, mint amilyenek a következők:

a) Retorikai kérdések: *Mit hagyott jóvá? Amit Áriusz ellen, amit Photinusz ellen, amit a Manicheus ellen jól megmondtál? Ugyan ki vádolt téged a mostani időben arianizmus-sal? Ha válaszoltál, akkor miért ugrottad át a legtöbb kérdést, amivel megvádoltak téged?* (CI 5.); *Vajon Epiphániosz pápa megvádolt téged azzal, hogy ariánus vagy?* (CI 9.); *Kérdezek én téged, mi ez a nagy önbizalom? Mi ez a nagy lelki fölfuvalkodottság?* (CI 12.); *Ha nem hiszed, akkor minek szoptatod a tudatlanok lelkét, és hirdeted üres szóval a feltámadást?* (CI 36.)

b) Gyanúsítgatások és inszinuálások: a 2. fejezetben annak sugalmazása, hogy a püspök nem akar válaszolni, a későbbiekben pedig – mint pl. a 25. fejezetben – annak elhíttése, hogy valamit elhallgatott.

Nem akarom a szavak ambiguitását, nem akarom, hogy olyat mondjon nekem, amit másként is lehet érteni. ... Persze, ha nincs semmi gyanúja sem az eretnységnek, akkor miért nem az én szavaimmal adja vissza azt, amit én hiszek? ... Mindenütt

²⁴ *Alia enim carnis, alia corporis definitio est: Omnis caro et corpus, non omne corpus et caro. Caro est proprie, quae sanguine, venis, ossibus, nervisque constringitur. Corpus quamquam et caro dicatur, interdum tamen aetherium, vel aereum nominatur, quod tactui, visuique non subiacet, et plerumque visibile est atque tangibile. Paries corpus est, sed non caro. Lapis corpus est, sed non caro dicitur. Unde Apostolus corpora caelestia appellat, et corpora terrestria. Caeleste corpus solis, lunae, stellarum, terrestre: ignis, aeris, aquae, terrae, et reliquarum, quae absque anima his censentur elementis.* (A latin-görög szövegek magyar verziói mindenütt a szerző szabad fordítását tartalmazzák).

²⁵ *Ha ugyanis azt feltételezik, hogy különbség van a test és a hús között (minthogy meg fogjuk nekik engedni, hogy ilyenekről gondolkodjanak), akkor a testet valami olyannak tekintik, ami a lélek sajátja és nem látható, míg húsnak azt nevezik, ami kívülről látható.*

kétség, mindenütt gyanú. ... Gyanús nekem ez a túlzott óvatosság. Aki ártatlanul jár, annak magabiztos a járása. (CI 2.)

Hidd el nekem, nem ártatlan a te hallgatásod. (CI 27.)

- c) A betlehemi remete, aki a 34. fejezetben kifogásolja ellenfele világi műveltségét (*Qui christianum te dicit, gentiliū arma deponē*), a 4. fejezetben sorra idézi a pogányokat, mint pl: Krüsipposz, Platón, Demosztenezs; a 11. fejezet Liziaszra, Gracchuszra és *Quintus Hateriusra* utal. De érdekességként hadd lássunk konkrét idézeteket is:

Terentius, *Andria*, 941 (CI 3, 8); 912 (CI 36, 6); *Phormio*, 506 (CI 6,5–6); 780 (CI 22, 6–7);

Plautus, *Menechmi*, 247 (CI 3,8);

Vergilius, *Aeneas*, 7, 909 (CI 2,23); *Ecloga*, 8, 34 (CI 8,34).

A szarkazmust illetően találunk egy tertullianuszi allúziót is:

Tertullianus, *Scorpiae*, I, 3 (CI 8,44).²⁶

- d) A szillogizmusok alkalmazása, mégpedig úgy, hogy eleve felvet egy tézist, amit az ellenfélnek tulajdonít és azt cáfolja. A cáfolatok sorozata és a vádak egymásutánisága elhitei a végén az olvasóval, hogy János nem hisz a test feltámadásában. *Si calliditatem argueris, imperitionem confitebitur, ut suspicionem vitet malitiae. (CI 1.). Válassz e kettő közül amit, akarsz. A következő az opció: vagy válaszoltál Epifániosz levelére, vagy nem válaszoltál. Ha válaszoltál, akkor miért ugrottad át a legjelentősebb és legnagyobb részét azon vádaknak, amellyel illetett? (CI 5.)*

- e) Fiktív dialógus: A 36. fejezetben Jeromos kitalál egy dialógust, amely közte és egy manicheus között folyt, oly módon, hogy az Origenész és János által idézett szentírási helyeknek ad manicheus magyarázatot (Róm. 6, 4; 1Kor 15, 50; 15, 53; 15, 54–55). Az *altercatio* – vagyis fiktív dialógus és vita Quintiliánusznál ismertetett célja, hogy manipulálja a szövegeket és meggyőzze az olvasót az ellenfél hamis voltáról. Jeromos arról akar meggyőzni, hogy Origenész és János teljesen tagadják a test feltámadását.²⁷

Halld mit mondott a minap valaki Markion iskolájából:

Jaj annak, aki nem ebben a testben és ezekkel a csontokkal támad fel.

Erre örült a lelkem, azonban mindjárt hozzáfűzte: „Krisztussal együtt eltemetkeztünk és fel is támadtunk a keresztségben.”

A test vagy a lélek feltámadását mondod?

Azt válaszolta: – Nem csak a lélekét, hanem a testét is, amely újjászületik a keresztségben.

És hogy veszik el akkor az, ami Krisztusban újjászületett?

Mert írva van, mondta: „Az Isten országát nem birtokolhatja.” Figyelj ide, kérlek, mint

²⁶ Vö. CCL 79 A, 16.

²⁷ Quintilianus, *Institutio oratoria*, VI, 4, 2–5.

mond: Test és vér nem birtokolhatják Isten országát. Vajon akkor nem támadnak föl? Dehogy, hanem nem birtokolhatják. És miért nem birtokolhatják? Mert így folytatja: „sem a romlandóság nem birtokolhatja a romolhatatlanságot.”

- f) Anakronisztikusvadás: Az inszinuálásnálattól sem riad vissza, hogy anakronisztikus eseményeket idézzen és azokat számon kérje a püspöktől, mint például a 359-es rimini zsinat után Palesztinába száműzött latin főpapok látogatásának elmulasztását a 4. fejezetben, holott a vádlott akkor alig lehetett 11–12 éves. Ezzel az arianizmus vádját szerette volna az ellenfél nyakába varrni.
- g) Szentírási idézetek halmozása: A szöveg nagy részében Jeromos a feltámadást számos olyan szentírási idézettel igyekszik alátámasztani, amelyek őt magát sodorják ellentmondásba és tarthatatlan naturalizmusba. A 33. fejezetben a tenger és annak halai visszaokádják halottaikat. Viszont, ha azok a halak, melyek őket megemésztették, elpusztultak a világ végén, melyik hal fogja őket visszaöklendezni?
- h) Az inzultusok:
ante quam vultum draconis evolvam – mielőtt a sárkány pofáját előbújtom (CI 25.); Propter unius mulierculae delicias, ne te absente caput doleat, fastidium sustineat, stomacho perfrigescat, ecclesiae causam negligis? ... at ille occupatus: muliercula vomere non cessaret. – Egy nőcske gyönyörűségéért, nehogy távollétedben fájjon a feje, nehogy unatkozzon, nehogy a hasa megfázzon, az Egyház ügyét elhanyagolod? (CI 39.)
- i) *A praeteritio vitiosa – vádló mellőzés: A te életviteledről és hitedről semmi többet ne is mondjak, nehogy úgy látsszék, bántalmazlak. (CI 4.); Nem akarok válaszolni és élesen cáfolni sem, nehogy úgy tűnjek fel, mint akit arról akarok meggyőzni, hogy a püspök hamisan esküszik. (CI 44.)*
- j) *A litotészs: haud grandis homunculus – egyáltalán nem nagy emberke; homo non satis eloquens – nem igazán tehetséges szónok (CI 10.); És nem szégyellted az arcába vágni, hogy készakarva és szándékosan maradt le. (CI 11.)*
- k) A szarkasztikus ellentét:
Tu beatissimus papa et fastidiosus antistes, solus dives, solus sapiens, solus nobilis ac disertus, conservos tuos et redemptos sanguine Domini tui, rugata fronte et obliquis oculis despicias? – Te a boldogságos pápa és dicsőséges főpap, Te, aki egyedül vagy gazdag, egyedül bölcs, egyedül nemes és ékesszóló, hát szolgatársaidat és a Te Urad vére árán megváltottakat ráncolt homlokkal és ferde szemmel lenézed? (CI 4.)

A szöveg elemzése és más vele összefüggő szövegek egybevetése elengedhetetlenül szükségesek az eredeti helyzet feltérképezésére és a bevett sablonok felülvizsgálására. Rufinusz és János Jeromos pamfletjének köszönhetően nem kerültek oltárra, az eretnekség rágalmát egész életükön át mosogathatták magukról. Jeromos végig ismételteti, hogy mások origenista eretnekek, miközben maga volt a legelfogultabb origenista, majd anti-origenista. Elég idézni az Efezusi levél kommentárját, ami nem más, mint plágium, Origenész kommentárjának parafrázisa.²⁸ Ahogy Rufinusz a szemére is vetette, hogy, amikor Origenész nem tetszik neki, elítéli, amikor tetszik, követendő példának állítja.²⁹

*Dr. Csizmár Oszkár
főiskolai docens (GFHF)*

28 R. Heine, *The Commentaries of Origen and Jerome on St. Paul's Epistle to Ephesians*, Oxford, 2002.

29 Rufinus, *Apol. c. Hier.* II, 40, in: CCL 20, 114.

TEOLÓGIAI KÉPZÉS KASSÁN GÁL FERENC IDEJÉBEN

BEVEZETÉS

Gál Ferenc működésének ideje az az 1939–1945 közötti összetett történelmi időszak, amely abban az időben a Kassai Egyházmegyében volt.

Gál Ferenc 1915. március 14-én született a Zemplén megyei Pácinban, a mai szlovák-magyar határ közelében. Rómában tanult, disszertációs témája XI. Piusz pápa teológiája volt. 1939. október 29-én szentelték pappá Rómában. Egyházmegyéjébe visszatérve Bodrogkeresztúron működött káplánként, majd 1941-ben Szerencsen. 1942. május 1-jétől Madarász István püspök szertartója és ceremoniálisa volt, szeptember 1-jétől a kisszeminarium prefektusa és a teológia professzora a kassai teológián. A tribunális bíróság vicensótáriusa is volt. 1944. július 1-jétől a kassai katonai kórházban teljesített szolgálatot.¹ 1959-től dogmatika professzor Budapesten, prépost és a Pázmány Péter Katolikus Egyetem alapító rektora. 1998. július 24-én hunyt el Budapesten.² Szlovákiában mindmáig nem értékelték teológiai munkásságát.

1. A KASSAI EGYHÁZMEGYE ÉS SZEMINÁRIUM KELETKEZÉSE ÉS KEZDETEI

1.1 A Kassai Egyházmegye vallási-társadalmi helyzete 1945-ig

A Kassai Püspökséget még I. Ferenc császár alapította a Szatmári Püspökséggel együtt, az alapítólevél keltezése 1804. március 23. Egyidejűleg az Egri Püspökséget érsekséggé emelte. Mindezt apostoli-királyi jogára hivatkozva tette. VII. Piusz pápa 1804. augusztus 9-i, „In universa Gregis Dominici cura” c. bullájával erősítette meg az Egri Püspökség e felbontását. Ezzel a bullával megalapította a Kassai és a Szatmári Püspökséget, meghatározta határait, új püspököket nevezett ki és egyben megsabta az Egri Egyházmegye területét és az egri püspököt érsekké és metropolitává nevezte ki. Az egyházmegye alapításával székeskáptalan és papi szeminarium is létrejött. Az egykori ferences kolostor épületeinek átépítése papi szemináriummal 1805-ben kezdődött.

1 Vö. A Gál Ferencet illető levelek és dekrétumok: AACass 2158/1940, 1212/1942, 3035/1942, 2331/1944; Vö. Hišem, C.: *Košické presbytérium (1804–2006)*. Prešov, 2006, VMV, 75.

2 Vö. Gál Ferenc. [online]. Az interneten hozzáférhető: <http://lexikon.katolikus.hu/G/G%C3%A1l.html>

Az első hallgatók 1809-ben kezdték a teológia 1. évfolyamát, bár a papi szeminárium épülete még nem készült el, csak az 1811/12-es tanév elején áldották meg.

Az I. bécsi döntés után Kassa városa és Szlovákia déli része Magyarországhoz került. Csárszky püspök hivatalával Eperjesre költözött. Az egyházmegye kassai részébe Madarász Istvánt nevezték ki új egyházmegyei püspöknek. A II. világháború után Madarász püspöknek távoznia kellett Kassáról, 1948-ban hunyt el Hejcén, a kassai püspökök nyári rezidenciáján.

A kassai Borromei Szent Károly Papi Szeminárium rektora Gál Ferenc érkezésekor báró Dr. Vécsey József Aurél volt, vicerektora Dr. Antal Zoltán, spirituálisa Bartha Béla, tanulmányi prefektusa Dr. Barkó István.

1938. szeptember elején a kassai püspökség szlovák részében 157 plébánia és 4 helyi káplánság, magyar részében 49 plébánia és 2 helyi káplánság volt. Az 1938-as határok a püspökség 10 plébániáját két részre osztották, és ez a felosztás csak a II. világháború végén szűnt meg. A bécsi döntés után a magyar részben 100 plébánia, a szlovákban 115, 4 helyi káplánság és 3 kihelyezett káplánság maradt.³

Az 1938. november 2-i bécsi döntés dél-Szlovákia jelentős részét Magyarországhoz csatolta. Csárszky püspök már november 4-én regisztrálta a püspökség területi változásait. 5315/38. sz. dekrétumával vikariátust hozott létre. Vikárius generálisnak Zsebráczky Géza bártfai prelátust nevezte ki, azonban a papok fogadását és a plébánosok kinevezését ezen a területen is magának tartotta fenn.⁴ A bártfai generális vikariátusnak 2 főesperessége volt: a Sárosi (6 esperesség – Bártfai, a Kisszebeni, az Eperjesi, a Sóvári, a Topolyáni, a Tárcai) és a Zempléni (4 esperesség – a Gálszécsi, a Homonnai, a Nagymihályi, a Sztropkói).⁵

A magyar katonaság 1938. november 5-től megszállta dél-Szlovákiát és november 10-én elfoglalta Kassát is.⁶ Már november 11-én bevonult Kassára Horthy Miklós magyar kormányzó. Tost Barnabás kassai plébános köszöntötte.⁷ Angelo Rotta budapesti apostoli nuncius 1939. július 12-én bizalmasan közölte Csárszky József püspökkel és apostoli adminisztrátorral, hogy nemsokára a Kassai Egyházmegye magyarországi

3 Vö. Zubko, P.: *Dejiny Košickej cirkvi v prameňoch (1803–2006)*. Prešov, 2006, VMV, 46.

4 Vö. Čižmár, M.: *Páslí zverené im stádo – Košickí biskupi v rokoch 1804–2004*. Prešov, 2006, VMV, 323; Lenčíš, Š.: *Generálny vikariát v Bardejove 1938–1939*. In Hišem, C. – Zubko, P. (szerk.): *Dvesto rokov Košickej diecézy*. Košice, 2005, Katedra cirkevných dejín TF KU, 111.; Zubko, P.: *Dejiny Košickej cirkvi v prameňoch (1803–2006)*. 45.

5 Vö. Lenčíš, Š.: *Generálny vikariát v Bardejove 1938–1939*. In Hišem, C. – Zubko, P. (szerk.): *Dvesto rokov Košickej diecézy*. 111–116; Lenčíš, Š.: *Jozef Čársky a Košická, Rožňavská a Satmárska apoštolská administratúra v rokoch 1939–1946*. In Hišem, C. – Zubko, P. (szerk.): *Štyridsiate výročie úmrtia biskupa Jozefa Čárskeho*. Košice – TI, 2002, Katedra cirkevných dejín, 48; Zubko, P.: *Dejiny Košickej cirkvi v prameňoch (1803–2006)*. 45.

6 Vö. Čižmár, M.: *Páslí zverené im stádo – Košickí biskupi v rokoch 1804–2004*. 298.

7 Vö. Zubko, P.: *Dejiny Košickej kapituly (1804–2001)*. Prešov, 2003, VMV, 198.

területére kinevezett rendes rezidenciális püspök kerül a kassai püspöki székbe. Csásrskynak a Szlovákia határain belüli plébániák irányítása maradt volna.⁸

A Diocesium fines kezdetű, 1939. július 19-én kelt pápai bulla megállapította, hogy a legutóbbi események következtében az államhatárok Szlovákia és Magyarország között megváltoztak, a Kassai, Rozsnyói és Szatmári egyházmegye szlovák területei önálló apostoli adminisztratúrák lettek, és a Szentszék Csásrsky püspök igazgatósága alá helyezte őket. A magyarországi Kassai és Szatmári Egyházmegye ismét az egri egyháztartomány része lett.⁹

Ugyanazon a napon – 1939. július 19-én – a Szentszék kinevezte Madarász Istvánt kassai, Bubnics Mihályt rozsnyói megyéspüspökké.¹⁰ Az új püspök szentelése a budapesti Szent István-bazilikában történt 1939. augusztus 24-én. A szentelők Serédi Jusztinián magyar prímás, Breyer István győri megyéspüspök és Kriston Endre nagyprépost, egri segédpüspök voltak. Az új püspök jelmondata: Credo, amo, ego – hiszek, szeretek, cselekszem. 1939. szeptember 16-án iktatták be hivatalába.¹¹

Madarász püspök első pásztorlevele latinul, magyarul és szlovákul készült. Közölte a püspöki aula új szervezetét: élén Harčar István nagyprépost, Hoffmann Arnold provikárius, dr. Vécsey Aurél irodaigazgató, Szilágyi Gyula és Stumpf Máttyás püspöki titkár. Az egyházmegyei bíróság élén dr. Wick Béla állt, helyettese báró dr. Vécsey Aurél József volt.¹²

Egyházzogilag csak a háború után újtották fel az 1937 előtti állapotot. A II. világháború végén Kelet-Szlovákia területén átvonult a német-szovjet front, és novembertől fokozatosan megújult a Csehszlovák Köztársaság államisága. Ez az 1938. november 2-i államhatárok szerint történt, így a nyugati szövetségesek és a Szovjetunió háborús szerződése szerint. Szlovákiát fokozatosan felszabadították a német megszállás alól.¹³ 1944–45 fordulóján visszatértek Kassára a csehszlovák állami hivatalok. Kassán csak két kanonok – Pfeiffer Miklós nagyprépost és Wick Béla órkanonok – maradt, a többiek Magyarországra távoztak.¹⁴ Kassát Magyarországtól Csehszlovákiához csatolták. A magyar lakosság egy része Magyarországra távozott, másik része visszatért Szlovákiába. Néhány pap is Magyarországra távozott vagy felszólították őket erre.¹⁵

1.2. A teológiai képzés kezdetei az új egyházmegyében

1809-ben az új szeminárium épületében csak az I. évfolyam diákjai tartózkodtak. Az

8 Vö. Zubko, P.: *Dejiny Košickej cirkvi v prameňoch (1803–2006)*. 309.

9 Vö. Zubko, P.: *Dejiny Košickej cirkvi v prameňoch (1803–2006)*. 45–47.

10 Vö. Čižmár, M.: *Páslí zverené im stádo – Košickí biskupi v rokoch 1804–2004*. 324.

11 Vö. Čižmár, M.: *Páslí zverené im stádo – Košickí biskupi v rokoch 1804–2004*. 326–327.

12 Vö. Čižmár, M.: *Páslí zverené im stádo – Košickí biskupi v rokoch 1804–2004*. 330–331.

13 Vö. Čižmár, M.: *Páslí zverené im stádo – Košickí biskupi v rokoch 1804–2004*. 337.

14 Vö. Zubko, P.: *Dejiny Košickej kapituly (1804–2001)*. 95–96.

15 Vö. Zubko, P.: *Dejiny Košickej kapituly (1804–2001)*. 207.

1811/12-es tanévben már minden évfolyamnak megkezdődtek a teológia előadások.¹⁶ A teológia önmagában négyéves volt. A négy év két kétéves időszakra oszlott: felsőbb és alsóbb bienniumra. A felsőbb fokait (biennium) a 3. és a 4. évfolyam, az alsóbbat az 1. és 2. évfolyam hallgatói alkották. Két-két évfolyam tanult tehát együtt és ugyanazok a tárgyaik voltak.

A tanulmányok rendszere lényegében a régi maradt, csak az újítások következtében történetek bizonyos változások. Így az 1811/12-es tanévben a felsőbb bienniumnak a következő tárgyai voltak: egyházjog és dogmatika, az 1812/13-es tanévben morális és dogmatika. Az alsóbb bienniumnak az első évben: 1. egyháztörténet, 2. héber nyelv, 3. biblisztika (bevezetés az Ószövetségbe, exegézis és archeológia). A második évben előadások voltak: görög nyelv és biblisztika (bevezetés az Újszövetségbe, hermeneutika és exegézis), patológia. A filozófia második évében ezek a tárgyak voltak: fizika, metafizika, általános történelem, az első évben: algebra, logika, pragmatikus történelem. Idővel változásra került sor – a görög nyelv nem lett tantárgy az alsóbb bienniumon, mivel ezt a nyelvet a gimnáziumokban kezdték tanítani.¹⁷ Perger János püspök 1869-ben határozatot adott ki, hogy a teológusok további szükséges diszciplínákból is szerezzenek ismereteket, mégpedig abból az indokból, hogy a papok betölthessék az iskolaigazgatói funkciót. Ettől kezdve voltak a felsőbb bienniumban az első évben az alábbiak: a matematika tanításának pedagógiája és módszertana, a második évben: a hittantanítás módszertana és a nyelvtanítás módszertana az elemi iskolákban.¹⁸

1898-ban újra változások történtek. Bubits Zsigmond püspök elrendelte, hogy a teológusok a gazdasági diszciplínákból is szerezzenek ismereteket. E döntés alapján kezdték látogatni a teológusok az 1875-ben alapított kassai gazdasági akadémiát is. A 4. évfolyamos hallgatók a gazdasági állatok tenyésztését tanulmányozták, a 3. évfolyamosok a mezőgazdaságot – a növénytermesztést és a baromfitenyésztést. A 2. évfolyamon kertészetet tanultak, hogy a jövőben a pasztorációs tevékenység mellett szakmailag is segíthessenek egyházközségük tagjainak, ha faluban működtek, ahol az élelmezés fő forrása a mezőgazdaság volt.¹⁹

A vallási diszciplínákat 1811-től állandóan négy professzor adta elő. 1809–11-ben a szemináriumnak csak négy oktatója volt, mert akkor csak az alsó biennium nyílt meg. Az elsők közé tartozott König János, aki morálist, pasztorálist és egyházjogot tanított. Dr. Gabányi Imre dogmatikát, polemikát, Andristyik Ferenc Ó- és Újszövetséget és nyelveket, Dr. Benyo Máté egyháztörténetet, patológiát és teológiai irodalmat.²⁰ A tanároknak, hogy előadhassanak, kötelezően vizsgát kellett tenniük abból a tárgyból,

16 Vö. Chripko, V.: *Z dejín košického biskupstva*. Spišské Podhradie, 1994, 6.

17 AACass, *Informatio de Alumnis Seminarii Cleri junioris Cassoviensis pro I. Semestri 1811/12 a 1812/13*, Košice 1812, 1813.

18 Vö. Szokolszky B.: *A százéves kassai püspökség 1804–1904*. Košice, 1904, Vitéz, 206.

19 Vö. Bokes, F.: *Kultúrne pomery východného Slovenska v období kapitalizmu*. In *Príspevky k dejinám východného Slovenska*. Bratislava, 1964, 242.

20 Vö. *Catalogus venerabilis cleri dioecesis Cassoviensis 1815*, Košice 1815, 9–10.

amit előadtak. Ezt követelte a városi tanács és a püspök is. Aztán jelentéseket küldtek róluk tanításuk minőségéről, lelkesedésükről és tudásukról.²¹

A kassai szeminárium a vallási hovatartozás alapján épült fel. Ez is okot szolgáltatott arra, hogy az állam beavatkozhasson a belügyekbe. A helytartó és a tanács évente köteles volt jelentés előterjesztésére mindenről, ami a szemináriumban történt. Ez beszámoló volt a kispapok magatartásáról, előmenetelükről, a tanulmányi feltételekről, a vizsgákról, a felhasznált tankönyvekről, szerzőikről, a tanárok oktatási módszereiről stb. Ezekhez a jelentésekhez hozzáírta saját bírálatait és javaslatokat tett a püspöknek. Például az első tanárok saját kézzel írt jegyzeteikből tanítottak. A helytartó szigorúan figyelmeztette a kassai püspököt, tiltsa be a kéziratból tanítást, és vezettesse be a teológiába a jóváhagyott tankönyveket.²² A teológiai tárgyakat latinul adták elő. A 19. század közepétől a tárgyak egy részét magyarul tanították. A pedagógiát, a hittant, később a módszertani tárgyakat is kizárólag magyar nyelven adták elő. A teológusokat két magyarul beszélő teológus tanította kiváló eredménnyel – például Maczy Imre és Spillenbergné Ignác – természetesen az előjárók ellenőrzésével. Távozásuk után más magyarul beszélő teológusok oktatták azokat a szeminaristákat, akik nem tudtak jól magyarul. A kispapok folyóiratokat is adhattak ki „Előmenetel” címmel. 1864-től új folyóiratot adtak ki, a „Kikelet”-et. 1868-ban Perger János püspök hathatós támogatásával és Kozor András negyedéves teológus fáradozásával létrejött a „kassai papnövendékek magyar egyházi irodalmi önképző társasága”, ami a magyar nyelv iskolája volt.²³

2. A KASSAI SZEMINÁRIUM ÉS A PÜSPÖKI LÍCEUM HELYZETE GÁL FERENC ODAÉRKEZÉSEKOR

2.1. A Papi Szeminárium előjárói és tanári kara

A Kassai Borromei Szent Károly Papi Szeminárium rektora 1922. szeptember 1-jétől egészen haláláig, 1939. augusztus 9-ig Prónay Rudolf volt.²⁴ Ezt a hivatalt valamilyen kassai szemináriumi rektor közül a legtovább, teljes 17 évig (1922–1939) látta el. Halála után a kánonjogi kódex szellemében Dr. Wick Bélát nevezték ki a kassai szeminárium rektorának és a líceum prodirektorának,²⁵ aki először hitvallást és esküt tett az antimodernizmus ellen Dr. Antal Zoltán vicerektor és a jelenlévő spirituálisok, Zeleny Menyhért és Dr. Harčar Antal professzor előtt.²⁶ Rektori feladatait azonban nem sokáig látta el, már kinevezésekor 66 éves volt. Madarász István püspök hejcei nyári székhelyéről 1941. augusztus 8-án felmentette a papi szeminárium rektori tiszte alól. Az új

21 AACass 1088/1847 Relatio super qualitatibus, zelo, diligentia Professorum Theologiae Lycei Eppalis Cassoviensis pro anno 1846/47, Košice 1.8.1847.

22 Vö. Szokolszky, B.: *A százéves kassai püspökség 1804–1904.* 207.

23 Vö. Szokolszky, B.: *A százéves kassai püspökség 1804–1904.* 211.

24 A kinevezés a levéltárban az AACass 2508/22. sz. alatt van.

25 AACass 1340/1939 Jozef Čársky: *Dr. Wick Béla rektori kinevezése*, Kassa, 1939. 8. 9.

26 Wick Béla: *Igazolás a hitvallás és eskü letételéről rektori kinevezése után.* Kassa, 1939. 8.10.

rektor báró Dr. Vécsey József Aurél lett.²⁷ A hivatalt 1941. szeptember 1-jén vette át.²⁸

Gál Ferenc érkezésekor Dr. Antal Zoltán volt a papi szeminárium vicerektora. A rektorhelyettes kötelességeit Csárszky József püspök is megfelelően felsorolta, amikor funkcióját megkapta. A rektor és néhány előjáró jelenlétében adta át neki a felhatalmazást a pénz és a leltárkönyvek átvételére: „Valamennyi komolyabb anyagi ügy intézésekor szükséges a rektor beleegyezése.”²⁹ Halála után, 1943. január 8-án Dr. Nagy József lett a rektorhelyettes. Feladatát egészen 1944 decemberéig látta el, amikor a szeminárium befejezte működését. Az előjárók és a teológusok többsége távozott Kassáról. A front átvonulása után 1945. január 19-én a háborús viszonyok és a kassai püspökség rendezetlen viszonyai miatt nem kezdődhetett újra a papi szeminárium működése.³⁰

Ebben az időben Bartha Béla volt a spirituális (1941. szeptember 1-jétől egészen 1944 decemberéig). A tanulmányi prefektus Dr. Barkó István, illetve 1944-ben rövid ideig (szeptembertől decemberig) Densz Géza volt.³¹

Az állam részt vállalt az előjárók és a professzorok javadalmazásából. Az 1926. június 24-i 103 törvény 86.§-a meghatározta az oktatási kötelezettség legmagasabb mértékét és az óradíj összegét. E törvény 211§-a szerint szabták meg a tanítási kötelezettség mértékét, amennyiben igény merült fel professzori vagy professzorhelyettesi fizetésre kormányrendelettel az egyházmegyei teológiai tanintézetekben.³² Abban az időben a professzor kötelező óraszama havi 8–9 volt.

A püspökök védekeztek az államigazgatás beavatkozása ellen a papi szeminárium életébe. Ez az önálló Csehszlovák Köztársaság létrejötte előtti időszak gyakorlata volt. A korábbi magyarországi kormány semmiféle jogot nem kötött ki magának a professzori állások létrehozásakor és rendszeréhez. E kérdés rendezését teljesen a püspökre hagyta, akinek csak a kánonság előírásait kellett betartania. A kormány által ilyen módon létrehozott professzori állásokat minden formalitás nélkül hallgatólagosan tudomásul vették. Így az egyházi helytartótanács négy kinevezett professzor fizetését állapította meg, mégpedig az 1809. évi 19428. sz. átirattal.³³ Ekkor még egy kanonok (az ún. cano-

27 AACass 3064/1941 Madarász István: *Felmentés rektori funkció alól*, Hejce 1941. 8.8.

28 AACass 3066/1941 Madarász István: *Dr. Báró Vécsey józsef Aurél kinevező okirata a Kassai Szeminárium rektorává*, Hejce 1941. 8.8.

29 AACass 3759/1932 Jozef Čársky: *Menovanie hospodárskym správcom seminára*, Košice 19.7.1932. AACass 3849/1932 Jozef Čársky: *Menovanie Dr. Z. Antala správcom seminárnej vinice*, Košice 25.7.1932.

30 Vö. Potemra, M.: *Život a dielo Mons. prof. Antona Harčara*, In: *Annales Dioecesis Cassoviensis*, zborník, Košice 1994, s. 144.

31 AACass *Kniha evidencii systemizovaných duchovných staníc od roku 1926*, s. 74. AACass 2901/1944 Madarász István: *Prefektusi kötelezettségek alóli felmentés 1944.9.1.-től*, Kassa, 1944. 8.18. AACass 2902/1944 Madarász István: *Professzori és prefektusi kinevezés 1944.9.1.-től*, Kassa, 1944. 8.18.

32 AACass 2471/1926 RMŠNO č. 41315/III./1926: *Stanovenie učebnej povinnosti profesorov vzhľadom k platným predpisom*, Bratislava 28.7.1926. AACass 3696/1926 RMŠNO č. 46 510/III./1926: *Katolícke teologické ústavy diecézne, stanovenie učebnej povinnosti profesorov vzhľadom k platným predpisom*, Bratislava 27.8.1926.

33 Vö. SZOKOLSKZY, B.: *A Százéves Kassai püspökség 1804 – 1904*, s. 214.

nicus theologus) volt, aki ötödik professzorként tanított. Így volt öt tanári állás az 1922/23-as tanévig.

Az 1922/23-as tanévtől a kassai szemináriumban ötéves tanfolyamot vezettek be, ezért a szemináriumnak hét professzori állásra volt szüksége: filozófia, biblikus tanulmányok, fundamentális hittudomány, morális és pasztorális, egyháztörténelem és egyházjog.³⁴ Mindez azonban csak vágyakozás volt, mert hét professzori hely egészen 1950-ig nem jött létre.

A valóságban tehát öt professzor, a rektor, a vicerektor, a spirituális és a prefektus működött. Nélkülözhetetlenségük indoka a szeminárium számára egyszerű volt: „Öt professzor szükséges, mivel ez fakad a teológiai tanulmányok jellegéből. A professzorok nem vállalhatnak sem több tárgyat, sem nagyobb óraszámot, ha fel akarnak készülni az előadásokra, és irodalmi munkásságot is akarnak. Az előjárók szükségesek: a rektor mint az intézet igazgatója, a vicerektor mint közigazgató, aki a szeminárium gazdálkodását vezeti, a prefektus mint a tanulmányok és a fegyelem felügyelője, a spirituális a teológusok lelki vezetésére és gyóntatására, aki a kánonjog szerint nem lehet sem professzor, sem előjáró.”³⁵

A II. világháború alatt a budapesti Kultuszminisztérium a bérkifizetések terén 1940. február 20-án minden korábbinál átláthatóbb volt, mivel a miniszterelnök írta Madarász István püspöknek: „hogy 1939. július 1-jétől hozzájárulnak a papi szeminárium teológiai professzorainak béréhez az eddigi 146, 73 pengőhöz 1 646, 73 pengőt tesznek. A teológiai tanárok bérére 1939. július 7-től 1940 márciusáig 1 500 pengőt határoztak meg, azaz 9 hónap alatt 13 500 pengőt”.³⁶

A helyzet az egyes tanszékeken a következő volt:

Dogmatika tanszék. A változások után 1940 februárjában Dr. Nagy József boldogkőváraljai plébános került erre a helyre, és a II világháború végéig maradt a szemináriumban. Akkor visszatért Magyarországra.³⁷ Tekintettel arra, hogy a tantárgyak meghatározását a püspök Dr. Wick Béla rektorra hagyta, nyilvánvaló volt, hogy Dr. Harčar

34 AACass 2696/1926 Jozef Čársky: *Katolícke teologické diecézne ústavy*, k č. 41315/III./1926 z 28.7.1926, Košice 30.8.1926.

35 AACass 816/1927 Jozef Čársky: *Prevádzanie zákona 122/1926*, k č. 9457/IV/1927 z 18.2.1927, Košice 1.3.1927. Príloha k AACass 816/1927 *Výkaz predstavených a profesorov*, Košice 1.3.1927.

36 AACass 792/1940 Közoktatási Minisztérium Budapest, I. ügyosztály, 189/1940 szám:

Méltóságos és Főtisztelendő Püspök Úr!

Van szerencsém Méltóságodat tisztelettel értesíteni, hogy a bölcs vezetése alatt álló egyházmegye kötelekébe tartozó teológiai tanárok illetményeihez való hozzájárulás fejében 1939. július 1-jétől kezdődőleg az eddigi havi 146 P 73 f helyett havi 1646 P 73 f-t a multra nézve egy összegben azonnali esedékességgel, a jövőre nézve pedig minden hó elsejére előre esedékesen kiutaltam.

Van szerencsém Méltóságodat tisztelettel arra kérni, hogy a most utalványozott összeget a szokott módon kifizetni és elszámolni méltóztassék.

Fogadja Méltóságod kiváló tiszteletem őszinte nyilvánítását.

Budapest, 1940 évi február hó 26-án. A miniszter rendeletéből: miniszteri tanácsos.

Méltóságos és Főtisztelendő dr. Madarász István úrnak, kassai püspök

37 AACass 458/1940 *Jozef Nagy profesor*, Kassa 1940. 2.10. *Schematismus ...1941*, 73.

Antal visszahívása csupán nemzeti indokok alapján történt. A rektor úgy döntött, hogy a dogmatikát Dr. Nagy József, a bibliikumot Brezanóczy Pál adta elő.³⁸ Az 1944/45-ös tanév első szemeszterében a dogmatikát továbbra is Dr. Nagy József, a fundamentális teológiát Vécsey József Aurél rektor tanította.³⁹

Morális és pasztorális tanszék. Dr. Bartha Béla valószínűleg 1940. szeptember 1-jétől 1944 végéig morálist és pasztorálist tanított, a gyakorlati tárgyak közül homiletikát és aszketikát. Densz Géza liturgikát, katechetikát és asszisztenciát tanított, Dr. Gál Ferenc pedig pedagógiát.⁴⁰

Kánonjogi és egyháztörténeti tanszék. A tanszék a legfiatalabbak közé tartozott. Hoffmann Arnold tanított 1887-től, amíg Fischer-Colbrie püspök 1921. augusztus 28-án vissza nem hívta.⁴¹ A legismertebb egyháztörténész Dr. Wick Béla volt, főként publikációs tevékenységével. Hoffmann Arnold felmentése után egészen 1940. február 1-jéig működött ebben a funkcióban. A szemináriumban lakott és évi 37 800 koronát kapott az államtól. A szemináriumtól előljárói szolgálatáért további 1 800 koronát. Az ellátásért és lakásért évi 7 200 koronát fizetett a szemináriumnak.⁴² 1940. január 9-én maga kérte Madarász István püspököt, mentse fel oktatási funkciójából, tekintettel arra, hogy kánonoknak és szemináriumi rektornak nevezték ki, de előrehaladott kora miatt is.⁴³ Utóda, Dr. Gyurcsovics Károly két teljes évig tanított egyháztörténetet és kánonjogot. Az 1941/42-es tanév második felében a püspök kinevezte püspöki irodaigazgatónak, így 1942. február 1-jétől az egyháztörténetet ideiglenesen Dr. Vécsey József Aurél rektor tartotta. A szeminárium ideiglenes szüneteléséig a II. világháború végén Dr. Gál Ferenc tanított.

Filozófiai tanszék. Kérdéses maradt, ki kapott megbízást a filozófia tanítására a II. világháború alatt. A dokumentumokból azonban biztos, hogy az 1944/45-ös tanévre Densz Gézát bízták meg, miközben a filozófia óraszámát heti négyről ötre emelték.⁴⁴

Bibliai tudományok tanszéke. Dr. Brezanóczy Pál vezette. A háború vége előtti utolsó szemeszterben Barkó István adott elő.⁴⁵

2.2. A tanév rendje és a szeminaristák összetétele

Zeleny Menyhért 1939. június 30-án nyújtotta be a kassai szeminárium teológus hallgatóinak jegyzékét, amin már látható, hogy többségük közvetlenül Kassáról vagy Magyarországról származott.

38 AACass 391/1940 Dr. Wick Béla, Kassa 1940. 2. 9.

39 AACass 3250/1944 Gál Ferenc: *Jegyzőkönyv* felvétele a kassai szeminárium tanári karának 1944 évi szeptember 18-án tartott alakuló értekezletéről

40 Vö. *Schematizmus...1941*, 73; 1944, 70. AACass 3250/1944 Gál Ferenc: *Tanévnyitó*.

41 AACass 2142/1921 Augustín Fischer – Colbrie: *Odvolanie profesorov...*

42 AACass 1068/1937 Jozef Čársky: *Relácia do Ríma za roky 1934–35–36*, Košice 19.4.1937; *Schematizmus... 1928*, s. 47, 1934, s. 47.

43 AACass 84/1940 Dr. Wick Béla: *Lemondás tanítói funkcióról*, Kassa 1940.1.9.

44 AACass 3250/1944 Gál Ferenc: *Tanévnyitó és órarend*, Kassa 1944.9.18

45 AACass 3250/1944 Gál Ferenc: *Tanévnyitó és órarend*, Kassa 1944.9.18

Első évfolyam: Csontos Barnabás (Hernádnémeti), Halassy Pál (Kassa), Kiss József (Mezőkövesd), Miklós József (Kassa), Szloboda János (Szerencs).

Második évfolyam: Kőszegi Ferenc (Budapest), Manczos Károly (Kassa), Tóth Kálmán (Nagydobos).

Harmadik évfolyam: Bánlaky László (Diósgyőr-Vasgyár), Hála Andor (Tállya), Hortobágyi László (Érsekújvár), Lázi János (Alpár).

Negyedik évfolyam: Flórián Vilmos (Nyergesújfalu), Körtvélyessy Miklós (Eperjes)

Ötödik évfolyam: Petróczy Gábor (Máriapócs), Visi Ernő (Szerecseny).⁴⁶

Tehát az egyházmegye felosztása után kezdetben 16 teológushallgató volt. Ám az 1940/41-es iskolaévben már 39-en voltak a Kassai, és 13-an a Szatmári egyházmegye részére. Rajtuk kívül négyen tanultak Budapesten.⁴⁷ Az évváró Te Deumot 1940. június 15-én tartották, a lelkigyakorlatok az ordinandusoknak 1940. június 18-tól 22-ig voltak.⁴⁸ Az 1941. június 10-én az év végi gyűlésen készített jegyzőkönyvből látható néhány részlet a kassai teológushallgatók életéből a II. világháború alatt. 1941. június 6-án volt az évváró, a papszentelések 1941. június 15-én 9 órakor kezdődtek a kassai székesegyházban. Március 15-én nemzeti ünnepség zajlott, március 23-án Dr. Pfeiffer Miklós tartott előadást „Juliánusz barát” útjáról. A Tamás-akadémia április 17-én következett.⁴⁹

A szeminárium helyiségeit 1941-ben a püspöki hivatal hozzájárulásával 29 pap és teológiai hallgató elhelyezésére használták, akiket kéthavi katonai gyakorlatra hívtak be. Használták a 2. emeleti dormitóriumot (hálóterem) és egy előadótermet. A szemináriumi étteremben étkeztek abból, amit a kaszárnnyából kaptak. A kassai szeminaristák közül a következőket hívták be: Nagy János, Nagy Béla (4. évfolyam), Kertész János, Lánčszky István (Szatmári egyházmegye, 3. évfolyam), Burger János (2. évfolyam).⁵⁰ Ez okból a papi lelkigyakorlatokat – amelyeket 1941. augusztus 25–29. között kellett volna tartani – a első három szeptemberi hétre helyezték át. A tanév csak 1941. szeptember 23-án kezdődött, hogy azoknak is legyen szünidejük, akik akkor katonai szolgálatban voltak.⁵¹ A szemináriumba érkezést szeptember 21-re tűzték ki.⁵²

Az 1941/42-es tanévben 1942. május 5-én fejeződtek be az előadások, majd a vizsgák következtek. A morális és a biblikum vizsgán jelen volt Madarász püspök is; a vizsgaeredmények általában megnyugtatók voltak. Az utolsó vizsga június 2-án zajlott, utána a Te Deum következett. Ezután a hallgatók hazamentek szünidőre. Tizenkét teológusnak,

46 AACass 992/1939 Papnövendékek névsora, Kassa, 1939.6.30.

47 AACass 3304/1940 Papnövendékek 1940/41. évi névsora

48 AACass 1842/1940 Dr. Wick Béla: *A II. szemeszter teológiai vizsgarendje az 1939–40. tanulmányi évben*, Kassa, 1940. május 31.

49 AACass 2297/1941 Dr. Brezanóczy Pál: *Jegyzőkönyv az évváró értekezletről* Kassa 1941.6.10

50 AACass 2412/1941 Dr. Wick Béla: *A szemináriumban a Katonai hatóság elszállásolt 29 személyt, akiket katonai gyakorlatra hívtak be*, Kassa 1941.

51 AACass 2583/1941 Dr. Wick Béla: *A papi lelkigyakorlatok idejének megváltoztatása*, Kassa 1941. 7. 13.

52 AACass 2297/1941 Dr. Brezanóczy Pál: *Jegyzőkönyv az évváró értekezletről* Kassa 1941.6.10

akik befejezték tanulmányaikat, június 7–13. között lelkigyakorlat volt (6 nap). Ezt a lelkigyakorlatot Bartha Béla spirituális vezette. Befejezése után június 14-én Madarász István megyéspüspök a kassai székesegyházban felszentelte a kispapokat. Az új tanév 1942. szeptember 22-én kezdődött a bevonulással a szemináriumba.⁵³

A kassai királyi ezredből 1941. július 1-jétől papokat és szeminaristákat hívtak be. Összesen tízen voltak. Baránszky Tibort Budapestre hívták be (1. kerületi kórház), a többieket – Juhász Péter, Gregovszki József, Turcsányi László, Nagy Béla, Krusinszki István, Drotár Balog Antal, Pásztor László, Kern János, Viszlai Imre – Kassára hívták be a 8. kerületi kórházba. A teológusok közül szintén Kassára, a 8. kerületi kórházba hívták be Kozaróczi Károly Józsefet és Dombóvári Antalt.⁵⁴

Az 1944/45-ös tanévnnyitó 1944. szeptember 21-én zajlott. Tekintettel a háború alatti bizonytalan helyzetre Vécsey József rektor életkori felmentést kért Madarász István püspöktől Kozaróczy Károlynak, Kurtos Andrásnak és Litkei Ferencnek.⁵⁵ Az 5. évfolyamban tanult: Borovszky Máté, Csajka István, Kulcsár Mihály, Kozaróczy Károly, Kurtos András, Litkei Ferenc.⁵⁶

A szeminárium nem adományozhatott akadémiai címeket, mivel csak püspöki szeminárium volt. A vizsgák minden szemeszter végén zajlottak, tehát januárban és júniusban. A diákok a római Gregoriánumban, Innsbruckban – a jezsuitáknál, Prágában, Olmützben folytathatták tanulmányaikat, ahol már szerezhettek akadémiai címet. Az egyházmegyei teológiai tanintézeteket akadémiának hívták. Az akadémia elnevezés azt hivatott jelezni, hogy az egyházmegyei teológiák is főiskolák.⁵⁷

Gazdag levéltári anyag áll rendelkezésre a teológushallgatók kötelező előadásairól, a szemináriumi szabályokról és a szeminárium pénzügyi helyzetéről.

A kassai róm. kat. püspöki papnevelde zárszámadása az 1943/44 évről

I. Bevételek

Múlt évi pénztári maradvány	1865,33
1. Ingatlanokból	21471,82
2. Tőkékből és kamatokból	3524,31
3. Házbérekéből	4496,30
4. Állandó segélyekből	22357,90
5. Adományok a kisszemináriumra	9281,11
6. Adományok a nagyszemináriumra	27632,68

53 AACass 2476/1942 Barkó István: *Jegyzőkönyv az évváró értekezletről* Kassa 1942. 6. 24. AACass 2108/1942 Vécsey József 38/1942: *Papi lelkigyakorlatok*, Kassa 1942. 6. 6.

54 AACass 1932/1944 23. kassai királyi ezred: *Papok katonai szolgálata, 412/1944 sz. behívó parancs papok és papnövendékek számára*, Kassa 1944 6. 10.

55 AACass 3250/1944 Gál Ferenc: *Tanévnnyitó és órarend* Kassa 1944. 9. 18.

56 AACass 3439/1944 Vécsey József: *44/1944 sz. Tájékoztató ordinánsokról*, Kassa 1944. 10. 11.

57 AACass 4728/1929 BŰ Trnava, Pavel Jantausch, biskup č. 10331/1929: *Diecézne bohoslovecké učilište – akadémie*, Trnava 22.11.1929. A tanulmány szlovák változatában 1929–37 közötti adatok szerepelnek.

7. Saját növendékektől	
a) gimnazistáktól	1280
b), teológusoktól	140
	<hr/>
	1420
8. Vegyes bevételek	
a) tej, bor, stb. eladásából	18410,60
b) élelmezésért	3951,94
c) különfélekből	2136,78
	<hr/>
	24499,32
Összes bevételek	116548,77

II. Kiadások

1. Gazdasági kiadások	11282,26
2. Állami és községi adók	2246,77
3. Városi közterhek	793,10
4. Konyhai kiadások	12470,10
5. Hús- és zsírszámlák	28161,07
6. Liszt és kenyérszámlák	6845,22
7. Tejszámlák	12377,74
8. Fűszerszámlák	8043,86
9. Fűtés és világítás;	
a) fűtés	10569,59
b) világítás	2437,47
	<hr/>
	13007,06
10. Személyzet fizetése; OTI:	
a., fizetés	7391,56
b., OTI-dij	1173,12
11. Épületjavítások, szobafestés	2906,30
12. Berendezések javítása	
a) lakatos munkák	1030,40
b) vízvezetéki munkák	566,10
c) kályhás munkák	558
d) villanyvezeték jav.	262,13
	<hr/>
	2416,63
13. Könyvtári kiadások	124,76
14. Postai és irodai kiadások	277,51
15. Vegyes kiadások:	
a) egyéneknek	3215,30
b) dolgokért	1073,58
	4288,88
Összes kiadások	113805,94

Mérleg:

Összes bevételek	116548,77
Összes kiadások	113805,94
Pénztári maradvány	2742,83

Kassa, 1944. június 30-án D Nagy József gondnok, D. Vécsey József Aurél rektor

A kassai róm. kat. püspöki papnevelde számadása 1944. VII. 1-től XI. 30-ig

Múlt évi pénztári maradvány	2743,83
1. Ingatlanokból	9263,05
2. Tőkékből és kamatokból	431,34
3. Házbérekéből	1279
4. Állandó segélyekből	9895,10
5. Adományok a küsszemináriumra	2154,15
6. Gyűjtések a nagyszemináriumra	6157,47
7. Saját növendékektől	
a) gimnazistáktól	40
b) Umstädter Tibortól	120
	160
8. Vegyes bevételek	
a) tej, bor, stb. eladásból	22792,42
b) élelmezésből	3143,40
c) különfélekéből	1069,65
	27005,47
Összes bevételek	59088,41

II. Kiadások

1. Gazdasági kiadások	3385
2. Állami és községi adók	1853,69
3. Városi közterhek	310,52
4. Konyhai kiadások	5171,55
5. Hús- és zsírszámlák	11094,26
6. Tejszámlák	2505,58
7. Liszt- és kenyérszámlák	1302,16
8. Fűszerszámlák	2583,09
9. Fűtés, világítás	
a) fűtés	1745
b) világítás	690,88
	2435,88

10. Személyzet fizetése, OTI	
a., fizetés	2912,15
b., OTI-díj	341,82
	<hr/>
	3253,97
11. Épületek javítása	520
12. Könyvtári kiadások	-
13. Épületek javítása	
a) lakatos munkák	815,50
b) vaslemez tűzhelyre (168kg)	541,46
c) kályhák javítása, átrakása	539
d) vízvezeték	203,40
e) villany	119,20
e) egyéb javítások	75
	<hr/>
	2293,56
14. Postai és irodai kiadások	162,62
15. Vegyes kiadások	
a) óvóhelyi	571,52
b) személyi	667,90
c) dologi	686,66
	<hr/>
	1926,08
Összes kiadások	<hr/>
	35446,81
<u>Mérleg</u>	
Összes bevételek	59088,47
Összes kiadások	35446,81
Pénztári maradvány	23641,60.

Kassa, 1944. november 30-án, D Nagy József gondnok, D Vécsey József Aurél rektor

A helyzet a Kassai Egyházmegyében és a Borromei Szent Károly Papi Szemináriumban a II. világháború alatt egyáltalán nem volt könnyű. Ebben a történelmi szakaszban került oda rövid időre Dr. Gál Ferenc is. Számára azonban nem Kassa lett a végállomás. Istennek megvannak a maga tervei: az is, ami számunkra elfogadhatatlannak tűnik, másoknak hasznos lehet. Gál Ferenc a Magyar Katolikus Egyháznak volt hasznára.

*prof. ThDr. Cyril Hišem PhD.,
dékán (Rózsahegyi Katolikus Egyetem Teológiai Kar, Kassa)*

A MÁRIA-TISZTELET ÉS LITURGIKUS INTERPRETÁCIÓJA A KATOLIKUS EGYHÁZBAN, A KATOLIKUS-PROTESTÁNS PÁRBESZÉD

A Mária-tisztelet a protestánsok és a katolikusok közötti párbeszéd fontos kérdése.

Gratia supponit naturam – a kegyelem a természetre épít, ezért először a Mária-tisztelet antropológiai, majd utána a lényegi – bibliai – alapjainak szentelünk figyelmet. Ezekből bontakozik ki a katolikusok és a protestánsok liturgikus interpretációja. Rövid írásunk eredményei rámutatnak a mindkét fél által meglepően elfogadható *hivatalos liturgikus Mária-tiszteletre*.

Tanulmányunk nem foglalkozik a népi Mária-tisztelettel, a litániákkal, a rózsafüzérrel, a zarándoklatokkal stb. Itt már lennének problémák. Tudnunk kell azonban, hogy a népi szertartások regionálisak, nem hivatalosak és „magán jellegűek” akkor is, ha templomban folynának, és ha pap vezetné azokat.

A NŐ TISZTELETÉNEK ANTROPOLÓGIAI ALAPJA

A nőiség és az anyaság természetes, mindkettőt természetes küldetésükben és szépségükben kell szemlélnünk. A mai deszakralizált világ ugyanis a nőiséget nemcsak degradálja, hanem ignorálja is.¹ Az anya és gyermeke közötti természetes kötelék Mária és Jézus esetében is érvényesült, és ennek antropológiai átgondolása mind a bibliai, mind az ökumenikus állásfoglalás kiindulópontja.

Az embert Isten saját képére férfinak és nőnek teremtette. Az ember az a teremtmény, akit Isten önmagáért akart. Ez a bibliaértelmezés (Ter 2,24) nem elméleti, hanem értelmet ad az Istennel kapcsolatban lévő embernek. A férfi és a nő teremtéséről szóló ilyen *igazság* nyitja meg az utat az *asszony anyaságának teljes megértéséhez*. Az anyaság a házastársi egyesülésnek, a szentírási „megismerésnek”, önmagunk kölcsönös ajándékozásának és Isten teremtő szándéka beteljesítésének gyümölcse. A szülők ketten vannak, mégis *az asszony anyasága adja nagyobb részét ennek a közös szülői mivoltnak*: a nagyobb felelősséggel járó részét. Az anyaság különös kapcsolatban áll az élet titkával, mely az asszony méhében érlelődik. Ez az egyetlen módja az új emberrel való határok nélküli találkozásnak. Ez az egyedülálló kapcsolat az új emberrel, olyan lelkületet támaszt az ember – nemcsak a saját gyermek, hanem általában az ember – iránt, amely

¹ Salierno, L. M.: *Maria negli scritti di Chiara Lubich*. Roma, 1993, Citta nuova, 60.

mélységesen kifejezi a női karaktert.² Az anyaság olyan dimenzió, amelyben kibontakozik a női személyiség.³ Az anyaság jelentősége a kapcsolat számára az anyával és általában az emberekkel, utolérhetetlen. Manapság különösen fontos az Isten teremtő tervétől elválaszthatatlan szexuális tényező pozitív és helyes megközelítése.⁴ A gyermek megszilárdítja kapcsolatát édesanyjával, tudatosítja, miért kötődik hozzá anyyira, miért szereti őt anyyira és egyúttal biztosabbá válik az anya szeretetében: „Isten azért akarta, hogy a gyerekek ilyen közel kerüljenek anyukájukhoz, hogy kölcsönösen nagyon szeressék egymást.”⁵

Az Istentől eredő termékenység áldás következménye (Ter 2,18 és 22). Az anyaság bibliai értelmezése az áldás színimája. Isten a nő anyaságán keresztül áld meg („benedixit” – áld). A termékenység és az egység kétféle jellegével megajándékozott szexuális kötődés az Isten és az emberiség közötti szeretet szimbólumává válik. Isten ebből alkotja meg népét, ahogy azt főleg Ozeás leírja.⁶ Létezik az Istent magasztaló hit és teológia, amikor az embert hirdetik. Mert Isten valóban Minden a mindenben. Isten titkához tartozik ez, aki Ábrahám, Izsák és Jákob Istene, sőt Atyja a mi Urunknak, Jézus Krisztusnak, aki emberré és testvérünké lett. Született Szűz Máriától. A mi családjunkban, a mi nemzetségünkben, amely Ádám óta él itt, az első ember óta az utolsóig. Nem művelhetjük a teológiát az antropológia művelése nélkül. Mivel nemcsak az élet, a politika és a profán történelem hétköznapi életében tartozunk egymáshoz, hanem a megváltás történetében is, amelyben mindenki fontos mindenki számára, ezért mindenkinek viselnie kell a bűn és a kegyelem terhét, nemcsak magunkért, hanem mindenki másért is. Ezért szükséges az elmélkedés az *áldottról az asszonyok között*.⁷

A MÁRIA-TISZTELET BIBLIAI ALAPJA⁸

Az Ó- és Újszövetségben elsődleges a Messiás eszméje. Nem kerülhette meg édesanyját sem, és ez a Mária-tisztelet alapja.

Az „asszony” és a „szűz” ígéretei és előképei az Ószövetségben

A Messiás édesanyjának legfontosabb és teljesen világos helye az ősevangélium Ter 3,15 *Ellenkezést vetek közéd és az asszony közé...* Az Írás szellemi értelmének elfogadása olyan nő-képhez vezet, amely Izrael is és az Egyház is.

2 Vö. II. János Pál: *Mulieris dignitatem* kezdetű apostoli levél a nő méltóságáról és hivatásáról a Mária-év (1987) alkalmából. 18. sz.: <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=91#MD18>

3 Vö. Uo. 17. sz.

4 Quartanová, M.: *Pravda o vzniku života*. Nové mesto, Bratislava 1996, 5. és tovább

5 Uo. 51.

6 Jean-Claude, M.: *Kdo jsi, Maria*. Kostelní Vydří, 1991, Karmelitánske nakladatelství, 11.

7 Vö. Rahner, K.: *Matka Páně*. Trnava, 1996, Dobrá kniha, 17. és tovább

8 Szentírási idézetek fordítása: <http://mek.niif.hu/00100/00176/html/index.htm>

További jelentős hely Iz 7,14 *Íme, a szűz fogan, fiút szül, és Immánuelnek nevezi el.* (Az eredeti héber szövegben „alma” – nő. A „szűz” kifejezést a görög Septuaginta fordítás használja).

Az eredetileg terméketlen Anna, Sámuel próféta anyja, az ajándékba kapott fiúért háaladó éneket énekel, amelyben a teológia szükségszerűen nemcsak Mária inspirációját látja a Magnificatra, hanem előképét is Annában.

Az *Ujjongj, Sion leánya...* felhívást teológiailag mind Mária, mind Izrael képének ítélik. (Vö. Zak 9,9, Szof 3,14–17, Jo 2,21–27).

Mária az Újszövetségben

Az Újszövetség Máriáról szóló kijelentései nem rendszerezettek és nem is teljesek. Ezek híradások a Megváltó, Isten Fia, Jézus Krisztus küldetése szolgálatában. Különböző szerzők különböző célú, különböző körülmények között, különböző időpontokban keletkezett írásainak gyűjteménye. Ezért a Máriáról szóló tanúvallomás egésze hiányosnak, látszólag véletlenszerűnek és ellentmondónak tűnik. Nem teszi lehetővé teljes életrajz rekonstrukcióját. Ennek ellenére minden lényeges, ami Isten igazságának megismeréséhez szükséges, az Újszövetségben igazolást nyert.⁹

Tanúságtételek Máriáról az Újszövetségben

- a négy evangélium
- Egy hely az Apostolok Cselekedeteiben: ApCsel 1,14¹⁰ *
- Egy hely Szent Pálnál: Gal 4,4–5¹¹ **
- Két hely János Jelenéseiben: Jel 12¹² ***

<i>Tartalom</i>	<i>Mk</i>	<i>Mt</i>	<i>Lk</i>	<i>Jn</i>
Prológus: – Családfa – Keresztelő János		Mt 1,2–17 <i>Józsefet, Máriának a férjét, aki...</i>	Lk 1 5–25 (Zakariás; név nélkül „anya” vagy „Mária”)	<i>Jn 1,14 S az Ige testté lett...</i>

9 Vö. Mikluščák, P.: *Mariológia*. Bratislava, 1995, CMBF UK, 2.

10 *Mindannyian egy szívvel, egy lélekkel állhatatosan imádkoztak az asszonyokkal, Máriával, Jézus anyjával és testvéreivel együtt.*

11 *De amikor elérkezett az idők teljessége, az Isten elküldte Fiát, aki asszonytól született, és ő alávetette magát a törvénynek, hogy kiváltson minket a törvény szolgaságából, hogy a fogadott fiúságot elnyerjük.*

12 – *Az égen nagy jel tűnt fel: egy asszony, öltözete a Nap...*

– *Amikor a sárkány látta, hogy a földre taszították, üldözőbe vette az asszonyt, aki fiúgyermeket szült...*

<i>Tartalom</i>	<i>Mk</i>	<i>Mt</i>	<i>Lk</i>	<i>Jn</i>
Az üdvözlet és a születés előtti események		<i>Mt 1,18–25 Jézus Krisztus születésének ez a története: Anyja...</i>	<i>Lk 1,26–38 egy szűzhöz... Máriának hívták</i> <i>Lk 1,39 45 és Lk 1, 56–66 Látogatás Erzsébetnél</i> <i>Lk 1,46–55 Magnificat</i>	
Születés		<i>Mt 1,25 míg világra nem hozta fiát...</i>	<i>Lk 2,1–14 J. K. születése</i> <i>Lk 2,15–20 a pásztorok látogatása</i> <i>Lk2,21–22 A körülmetélés</i>	
Bölcsek		<i>Mt 2,1–12 meglátták a gyermeket anyjával</i>		
Bemutatás a Templomban			<i>Lk 2,22–40 Felajánlás a Templomban és Simeon jövendölése a tőről</i>	
Menekülés Egyiptomba		<i>Mt 2,13–14 fogd a gyermeket és anyját</i> <i>Mt 2 19–23 fogta a gyermeket és anyját, és Izrael földjére ment</i>		

<i>Tartalom</i>	<i>Mk</i>	<i>Mt</i>	<i>Lk</i>	<i>Jn</i>
A tizenkét éves Jézus a Templomban			<i>Lk 2,41–50</i> <i>...nekem Atyám dolgaiban kell lennem? nem értették meg ezeket a hozzájuk intézett szavakat</i>	
Az élet Názáretben. Jézus rokonai, testvérei	<i>Mk 3,21</i> <i>mert azt mondták, hogy megzavarodott.</i> <i>Mk 3,32</i> „Anyád és testvéreid kint vannak, és keresnek.” <i>Mk 6,1–6</i> <i>Nem az ács ez, Mária fia, Jakab, József, Júdás és Simon testvére?</i>	<i>Mt 12,46–50</i> <i>megálltak kint anyja és rokonai...</i> <i>Ezek az anyám és testvéreim!...</i>	<i>Lk 2,51–52</i> ... <i>és engedelmeskedett nekik. Szavait anyja mind megőrizte szívében ...</i>	
Mária és Jézus működése				<i>Jn 2,1–12</i> <i>Jézus anyja is ott volt... Tegyetek meg...</i>
Mária és Isten Igéje	<i>Mk 3,33–35</i> <i>Aki teljesíti az Isten akaratát, az az én testvérem, nővérem és anyám.</i>		<i>Lk 8,19–21</i> <i>Azok az anyám és a testvéreim, akik hallgatják...</i> <i>Lk 11,27–28</i> <i>Hát még azok milyen boldogok, akik hallgatják...</i>	

<i>Tartalom</i>	<i>Mk</i>	<i>Mt</i>	<i>Lk</i>	<i>Jn</i>
Jézus elutasítása		<i>Mt 13,53–58 Nem Mária az anyja, nem Jakab, József, Simon és Júdás a testvérei?</i>		
Mária és a kíntás				<i>Jn 19,25 Jézus keresztje alatt ott állt anyja... Jn 19,27 „Asszony, nézd, a fiad!”</i>
<i>Az evangélista fő szándéka</i>	<i>Jézus mint Isten Fiának titka</i>	<i>A Názáreti Jézus a megígért Megváltó</i>	<i>A leghitelesebb üdvtörténet adni</i>	<i>Ösztönözni a hitet Jézus Krisztusban és célul kitűzni a hitet – az üdvösség elérését</i>
<i>Mária személyéhez való viszony</i>	<i>Márkot nem érdekli Mária személyisége</i>	<i>A céllal összefüggésben nyilatkozik Máriáról</i>	<i>Mária része Jézus küldetésében</i>	<i>Tanúságtétel az apostoli egyház Mária-tiszteletéről</i>

- * **A jeruzsálemi Egyház:** állhatatosan imádkoztak az asszonyokkal, Máriával, Jézus anyjával és testvéreivel együtt
- ** **Megtestesülés:** amikor elérkezett az idők teljessége, az Isten elküldte Fiát, aki asszonytól született
- *** **Az „Asszony” alakja:** egy asszony, öltözte a Nap... a sárkány odaállt a szülő asszony elé, hogy mihelyt megszülné, elnyelje gyermekét...

Összegzés: Az Újszövetség és mindenekelőtt az evangéliumok határozzák meg a Máriához való viszony bibliai alapjait, a tudományok területén meghatározzák a „mariológiát” és a Mária-tisztelet liturgikus alapját is alkotják:

1. Az Istenember Krisztus édesanyja.
2. Mária élete és küldetése összekapcsolódik Krisztus életével és tevékenységével.
3. Mária tökéletesen megtestesíti a „Hallgatni és megvalósítani Isten Igéjét” parancsot.
4. A keresztfeszítésnek és Jézus párbeszédének Máriával és Jánossal teológiai, misztikus és szimbolikus értelme van.
5. A feltámadás után az apostolok Egyházában Mária is ott van.

A LITURGIA MINDIG ISTENHEZ FORDUL ÉS KRISZTUS MŰVE

A keresztény liturgia mindig ígéretekkel teli liturgia, amely végül a vallástörténet végtelen keresésének útján elérte végleges pontját. Út, vándorlás a világ átváltozása felé.¹³

A zsinat előtti fejlődés a liturgikus tevékenység definiálásában teljesedett ki, amit Krisztus vagy az Egyház rendelt el, Krisztus vagy az Egyház nevében történik, az apostoli szék által jóváhagyott könyvek alapján jogilag meghatározott személyek végzik.¹⁴

A II. Vatikáni Zsinat elkészítette a liturgia teljes összefoglalását, amelyet a következő meghatározással definiál: *Méltán foghatjuk föl tehát a liturgiát úgy, mint Jézus Krisztus papi hivatalának gyakorlását, melyben érzékelhető jelek jelzik és a maguk sajátos módján meg is valósítják az ember megszentelését, és Jézus Krisztus misztikus teste, vagyis a fő és a tagok együtt, teljes értékű, nyilvános istentiszteletet mutatnak be* (SC 7)¹⁵. A definíció arra a liturgiára érvényes, amelybe beletartoznak a szentségek, az igeliturgia, az imádságos liturgia és a szentelmények.

Az Atya a liturgia forrása és célja. A liturgia az egész Krisztus – a Fej és a tagok – műve. Főpapunk szakadatlanul ünnepli a mennyei liturgiában.

A liturgia fejlődésében az apostoli idők óta az ismert *lex orandi – lex credendi* elven alapuló hit érvényesült. Ezt a szabályt az 5. században fogalmazták meg.¹⁶ Az imádság törvénye bibliai.¹⁷ A fohászok módját a hit törvényei határozzák meg.¹⁸

13 Vö. Ratzinger, J.: *Duch liturgie*. Trnava, 2005, Dobrá kniha, 40.

14 Vö. Can l256 CIC 1918.

15 http://www.katolikus.hu/zsinat/zs_01.html

16 Aquitániai Prosper szerzetes ezzel a pelagiánusok tévedéseit (kétségbe vonták az isteni kegyelem szükségességét) cáfolja, rámutatva a zsinatok és atyák imádságaira, szövegeire. Azokkal az imádságokkal bizonyít, amelyek az apostoloktól származnak és a katolikus egyházban világszerte imádkozzák.

17 Vö. Clerc, P.: *Moudrost liturgie a jak jí porozumět*. Karmelitánske nakladatelství, Kostelní Vydří, 2002, 55.

18 Pl. Szent Pál a 1Tim 2,1–2-ben kéri *végezzetek imát, könyörgést, esedezést és hálaadást minden emberért, a királyokért és az összes elöljárókért, hogy békés, nyugodt életet élhessünk, szentségben és tisztességben*.

A II. Vatikáni Zsinat ökumenikus volt, a liturgia területén is a közeledést szorgalmazta. A református egyházak felé fordulva engedélyezte a népnyelv és -ének használatát az istentiszteleti liturgiában. Bevezette a Szentírás olvasását valamennyi szentség és szentelmény kiszolgáltatásakor, lényegesen kiszélesítette Isten igéjének asztalát és a nép szélesebb körű bevonásával „klerikalizátlanította” a liturgiát. Ezzel teljesítette a reformáció követeléseit.

MÁRIA ÉS A SZENTEK TISZTELETÉNEK TEOLÓGIÁJA

A liturgián belül *liturgikus tiszteletről* beszélünk. A liturgia mindig istentisztelet. A szentek tisztelete Istenhez való közelségükön és Istennél való közbenjárásukon nyugszik.

A szentek liturgikus tisztelete Krisztus ünneplése és köszönet a Megváltó kegyelméért, amit az Atya elé terjesztünk. A II. Vatikáni Zsinat a szentek tiszteletéről: *A szentek ünnepei ugyanis Krisztusnak szolgálóban véghezvitt csodatetteit hirdetik, a hívőknek pedig követésre és utánzásra alkalmas példát adnak.* (SC 111). A *Lumen gentium* (LG) kezdetű konstitúció nyilatkozata az előző ülések tanításához kapcsolódik, és a szentek tiszteletének okaként az egyház minden tagjának egységét jelöli meg, a szentekkel való közösség Krisztussal köt bennünket össze. (LG 50 és 51).

Szent Pál mondja: *Hiszen egy az Isten, egy a közvetítő is Isten és ember között: az ember Krisztus Jézus* (1Tim 2,5).

A szentek tiszteletének okait találóan fejezik ki a prefációk: *mert megkoronázod bennük a kegyelmedből szerzett érdemet* (Prefáció a szentekről I.). *A szentek nagyszerű példája sarkall minket* (Prefáció a szentekről II.). *Mert magasztalunk kell gondviselésed csodálatos titkát: (...) választottaidban, akik országodért magukat Krisztusnak szentelték* (Prefáció a szüzekről és a szerzetesekről).

A szentek ünnepei a karácsonyi (Szűz Mária, Keresztelő Szent János, Szent József, Gyümölcsoltó Boldogasszony és eszmeileg ide tartoznak a szent angyalok is) és a húsvéti (a vértanúk ünnepei – Krisztushoz hasonlóan életüket is áldozzák, de vér nélküli szeretet- és erényáldozat is létezik – hitvallók, szüzek, pásztorok, férfiak és nők) ünnepkörrel függenek össze. Krisztussal együtt szenvedtek, ezért vele együtt is ünnepeljük őket. A szentek tiszteletét nem írták elő, spontán alakult ki és tart mostanáig.

Összefoglalva a szentek tiszteletének okait:

- az emberekben lévő isteni irgalmasság ünneplése
- összekapcsolódásuk és közelségük Krisztussal – Fejjel alkotja a „szentek közösségét”
- követésre méltó példát adnak
- kérhetjük közbenjárásukat Istennél

A *Dominus Iesus* kezdetű nyilatkozat Jézus Krisztus küldetésének egyedülállóságát, egyetemességét és feltétlenségét hangsúlyozza: *Katolikus hitigazságként kell tehát szü-*

*lárda hinni, hogy a Szentháromság egy Isten egyetemesen üdvözítő akarata egyszer s mindenkorra fölkínáltatott és megvalósult Isten Fia megtestesülésének, halálának és föltámadásának misztériumában.*¹⁹ Néha különböző fajtájú és rendű másodlagos közvetítők sem zárhatók ki, de ezek jelentésüket és erejüket Krisztus közvetítéséből mérítik, vele nem egyenrangúak, és nem is kiegészítései.²⁰

A szisztematikus teológiában a mariológia tanítása a krisztológiához, esetleg a kegyelemről szóló tanításhoz tagolódik. Tehát másodrangú helye van.

A MÁRIA-TISZTELET ÖKUMENOLÓGIAI INTERPRETÁCIÓJA

Az ökumenizmus történeti provizóriumként is felfogható megosztottság vagy nem tökéletes egység idején.²¹ A múlt században erőteljes ökumenikus hullám keletkezett a folyamat meggyorsítására. Az egység alapja maga Krisztus, az ő keresztsége és evangéliumi tanítása. Közelebb Krisztushoz, közelebb az egységhez!²²

A II. Vatikáni Zsinat utáni ökumenikus párbeszéd elsajátította mind a bibliai kutatások, mind a dogma- és teológiatörténet legújabb ismereteit. Ez jelentős közeledéshez vezetett a kiengesztelődésről szóló tanításban.²³

A 20. század – az egyházak és vallások közötti párbeszéd százada – megtanított bennünket úgy beszélni a katolikus tanításról, hogy más keresztény egyházak tanítását is összehangoljuk.²⁴ A katolikus liturgián belüli Mária-tisztelet vizsgálata az Íráshoz vezet bennünket és állhatatos marad benne. Ez a tény jelentheti az evangélikusok és a katolikusok számára az alapvető és kölcsönösen közeli dolgok keresésének módszerét. Ezt kell a Mária-tiszteletről folytatott párbeszéd alapjának tekinteni a protestáns egyházakkal.

Megállapítható, hogy a liturgiát a katolikus, a pravoszláv és a protestáns egyházak is egyformán és nagyra értékelik. Az egyházban a liturgia a legfontosabb, de legalábbis elsőrendű történés. Benne összpontosul a történelem és a tradíció, ahogy a teljes jelen is. A liturgia az egyház lényegét, erejét, igyekezetét, módszereit és egyúttal céljait is tartalmazza. A liturgia nemcsak a leginkább egyházi tevékenység, hanem jelentősége van spirituális, teológiai és tudományos területen is.

Ami közös és ami különbözik a Mária-tiszteletben a katolikus és a protestáns egyházak között a következőkben foglalható össze:

19 A Hittani Kongregáció *Dominus Iesus* nyilatkozata Jézus Krisztus és az Egyház egyetlen és egyetemesen üdvözítő voltáról: <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=149>

20 II. János Pál: *Redemptoris Missio* kezdetű enciklika minden időre érvényes missziós megbízatásról: <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=87>

21 Congar, I.: *Saggi ecumenici*. Roma, 1986, Citta nuova, 5.

22 Dráb, P.: *Poznaň a uskutočňovať svoju vieru*. Megjelent Kassán a plébánia belső használatára, Kassa, 1997, 121.

23 Svetový Luteránsky Zväz, Pápežská Rada pre Napomáhanie Jednoty Kresťanov: *Spoločné vyhlásenie k učeníu o ospravedlnení*. SSV Trnava a Transcius Liptovský Mikuláš, 2004, 15.

24 Dráb, P.: *Jednota v krste*. Košice, 2000, Vienala, 6.

1. A Mária-tiszteletben közös bibliai alapunk van és benne van a történelem nagy része, amit leginkább az Apostoli és a Nicea-konstantinápolyi hitvallás fejez ki. *A protestáns „Confessio Augustana” nem nyilatkozik a dogmákról, amelyeket csak később hirdettek ki: Mária szeplőtelen fogantatásáról (1854) és testének mennybeviteléről (1950).*²⁵
2. *A katolikusok és az evangélikusok között nem alakult ki ökumenikus párbeszéd Jézus anyjáról. Mindkét egyház tiszteletben tartja, amit az evangéliumok Máriáról mondanak. Amit Máriáról a krédó mond, egységes szemléletet biztosít, és minden keresztény egyház Istenszülőnek – Theotokos-nak tartja. A protestantizmusban azonban Isten kezdeményezését hangsúlyozzák, vagyis Isten választotta ki, hogy megszüljön a Megváltót. Nem a szüzet – „ex Maria virgine” – hangsúlyozzák, hanem azt, aki tőle született – Krisztust. A Mária-ünnepekből csak kettő maradt meg – „Szűz Mária tisztulásának ünnepe” – II. 2. és „Szűz Mária fogantatásának ünnepe” – III. 25. Némely evangélikus egyházközösségben továbbiakat is megtartottak, például még a 19. században Mária mennybevitelének ünnepét. Ebből következik, hogy a protestantizmusban a Mária kultusz nem fejlődött, hanem fokozatosan elsorvadt. Megőrződött a Mária-tisztelet némely énekeskönyvben is.*²⁶
3. Jelenleg mindkét egyházban megállapítható a közeledés igyekezete – a katolikus egyház a liturgikus Mária-tisztelet Krisztus-központúságát hangsúlyozza és magát a népi vallásosságot a liturgia intenciói szerint irányítja. A protestáns egyházak teológusai elismerik, hogy Szűz Mária kultusza, és főleg annak gyakorlati következményei segítenek a keresztény családok építésében, a gyermeknevelésben és az egyházi közösség gazdagításában.²⁷ Szintén elismerik a Mária-tisztelet hatását a testvéri közösség pozitív fejlődésére, a hit megerősítésére, a bűjtire és az imádságra, a misszióra és az evangelizációra, mindarra, ami a küzdő és szenvedő egyház életéhez tartozik.²⁸

*Prof. ThDr. Ing. Anton Konečný, PhD.,
(Rózsahgyi Katolikus Egyetem Teológiai Kar, Kassa)*

25 Filo, J. st.: *Ekumenický dialóg. In Ekumenický dialóg o augsburskom vyznaní. Prešov, 1997, Vydavateľstvo Michala Vaška, 182.*

26 Vö. Uo. 92–97.

27 Uo.

28 Uo.

REFORMPEDAGÓGIA-E A CSERKÉSZET?

Reformpedagógia-e a cserkészzet? A címben feltett kérdésre a válasz: természetesen igen. A neveléstörténések túlnyomó többsége a századelő reformpedagógiájának egyik markáns ágaként tekint a cserkészetre. Tanulmányunkban magunk is felsorakozunk ehhez a szakmai konszenzushoz és amellet érvelünk, hogy a 20. század első évtizedeiben a cserkészmozgalom képes volt megújítani a pedagógiai gondolkodást szerte a világban, így Magyarországon is. Megítélésünk szerint ugyanakkor a kérdés, a dilemma felvethető, miszerint érdemes-e a cserkészmozgalmat pusztán a reformpedagógia egyik irányzataként értékelni vagy létezik egy más megközelítésű kategorizálás is.

Abban szintén egyetértenek a kutatók, hogy a reformpedagógia középpontjában a gyermeki önállóság és szabadság áll, e köré szerveződik valamennyi tevékenység és módszer. Főként a korai reformpedagógiai gondolatok jellemzője a szabadság, mint meghatározó érték biztosítása a gyermekek számára, mert úgymond csak így adható megfelelő tér az egyén kibontakoztatásához.

A kezdeti reformpedagógiának az effajta szabadságközpontúsága a két világháború között visszább szorul ugyan, de azért mindvégig lényegi eleme marad. A cserkészzet gondolatisága viszont az individualista megközelítéssel szemben egyértelműen közösségi alapvetésű. Az alapító Baden-Powell eszményképe nyilvánvalóan nem egy általános szabadság-értékre épít, hanem sokkal inkább a fegyelemre, a közösségért való tenni akarásra, a felnövekvő generációk állóképességének fejlesztésére és erős tekintélytisztelőre. A szabadság teológiai értelmezés szerint a szabadon teremtő Isten ajándéka, a szabadon engedelmeskedő ember válasza, társadalmi vonatkozásban pedig az a legmélyebb szintje, amikor a másik ember szabadságának érdekében az egyén képes kötöttségeket és korlátokat vállalni.¹ Baden-Powell rendszeréből és kezdeményezésiből egyértelműen az tükröződik, hogy a szabadságot közösségi szinten, a másik ember szabadságának legnagyobb mértékű figyelembe vételével állítja a középpontba.

A vázolt ellentmondás tehát a szabadság kontra közösségi szemlélet dimenzióra vezethető vissza. Tanulmányunkban e kérdésfelvetés alapján vizsgáljuk a reformpedagógiai irányzatok jellemzőit; ezt követően vázoljuk, hogy mely területeken, gondolati mezőkben érhető tetten a cserkészmozgalom reformpedagógiai jellege, majd utalunk azon pontokra, ahol viszont helyesebb a cserkészetet külön választani a reformpedagógiától, s inkább mint egy önálló, sajátos 20. századi pedagógiai képződményt meghatározni.

¹ Fila Béla (2006): Az emberi szabadság teológiai értelmezésének néhány szempontja. <http://www.vigilia.hu/regihonlap/2006/5/fila.htm> 2012-05-14.

ÚJ GYERMEKFELFOGÁS, ÚJ PEDAGÓGIAI IRÁNYZATOK

A gyermekszemlélet kialakulása szoros kapcsolatban áll az adott kor társadalmával, a kor szellemi, filozófiai áramlataival, erkölcsi rendszerével, történelmével és gazdaságával. Természetes azonban, hogy a hatás kölcsönös, vagyis a gyermekkel való bánásmód, az adott kor iskolarendszere hatással van a kor ideológiájára. Minden kétséget kizáróan így történt ez a reformpedagógia kialakulásakor és térhódításakor.

A reformpedagógia térnyerésének okait több tényező együttesen befolyásolta. Elsőként fontos megemlíteni a 19. század eleji változásokat Európa nyugati felében. A francia forradalom több szempontból mérföldkő a történelem összefüggéseit tekintve. Pedagógiai vonatkozásban azonban azt célszerű kiemelni, hogy sok hagyományos értéket rombol le, új értékeknek teret engedve. Ez, ha közvetlenül nem is, szemléletében nagyban befolyásolta a reformpedagógia létrejöttét.

Az ipari forradalom egyik hozadékaként kialakul egy új, „fogyasztói” embertípus. Rousseau nyomán ismét felbukkan a boldogságetika. Az ember felfedezi a természetet, amely már nem félelmetes és veszélyes ellenfél számára, hanem örömforrás. Az egyén gondolkodásának részévé válik a világ iránti érzékenység.

Megjelenik az új gyermekfelfogás s ezzel párhuzamosan a gyermekkor mitizálása. A gyermektéma szinte divattá válik. A 19. század második felétől jellemző a gyermek eszményítése; az új gyermekideál az ártatlan gyermek eszméjéből táplálkozik. A gyermeki szépség iránti tisztelet együtt jár a gyermeki erkölcsiség iránti tisztelettel.

A reformpedagógia megjelenésének előzményeit kutatva megfigyelhető az a tendencia, ahogyan az iskola megreformálását célul kitűző pedagógusok egyre inkább felhívják a figyelmet az emberi együttélés és a társadalom ellentmondásaira. Ezzel párhuzamosan megjelenik az új iskola, mint válasz a társadalom igazságtalanságaira, mint eszköz a hiátusok pótlására.²

REFORMPEDAGÓGIA: GYERMEKI EGYÉNISÉG ÉS SZABADSÁG

Azt, hogy konkrétan kinek a nevéhez köthető az új irányzat létrejötte, nehéz meghatározni, hiszen több pedagógiai nézet, törekvés, erő és ellenerő együttes hatása hozta létre a reformpedagógiai iskolák kialakulását. A következőkben azokat a személyiségeket emeljük ki, akik a legtöbbet tettek egy új típusú szemlélet és gyakorlat megvalósítása érdekében.

Az első név, akihez jellemzően társulnak a reformpedagógiai nézetek, Ellen Key. Sokat idézett mondatával: „*özönvíznek kell következnie a pedagógiában*”, nagy hatással van kortársaira és követőire egyaránt. Nemcsak ostromozza saját korának iskolarendszerét, hanem ezzel párhuzamosan felvázol egy általa elképzelt álomiskolát, ahol a gyermekek, mint egy szellemi étteremben választhatnak az izgalmas és érdekes tanulnivalók

² Pukánszky Béla: *Iskolakritika és alternativitás*. <http://primus.arts.u-szeged.hu/~pukanszk/mars/refregenma.htm> 2011–10–03

közül. Véleménye szerint a nevelés legfőbb színtere a család, legfontosabb személy az anya. Rousseau pedagógiai elveit kritizálja, akinek meglátása szerint akkor nevelünk igazán, ha nem nevelünk, hanem hagyjuk a gyermeket kibontakozni. Gondolatait a reformpedagógia úttörői sokszor és szívesen idézik a későbbiekben.

Maria Montessori neve kiemelt jelentőséggel bír, hiszen figyelmét az óvodás korú gyermekek felé fordítva mérföldkő a reformpedagógia történetében. Rendszerének két alapelve a gyermeki aktivitás és szabadság. Véleménye szerint fontos a szabadság biztosítása, mert csak az ad megfelelő teret a kibontakozásukhoz.

A korai reformpedagógusok elképzeléseiben közös, hogy középpontban egyértelműen a gyermeki egyéniség, önállóság és szabadság áll, e köré szerveződik valamennyi tevékenység és módszer. Ez az irány jellemzően a 19. század végétől az első világháborúig tart, azt követően egy új elemmel gazdagodik, mely a közösségi életforma megteremtésére irányul.³ Oka a világháború során átélt szenvedésekben keresendő, melynek következtében megerősödött az emberekben az összetartás és szolidaritás iránti vágy. Ez a belső igény nem csupán családi szinten jelenik meg, hanem a nevelők intézményi szinten is célul tűzik ki. Első ilyen jellegű törekvés – nem véletlenül, a legyőzött – Németországban jelenik meg. Weimarban bontakozik ki elsők között egy reformpedagógiai mozgalom „közösségi iskola” néven. A reformpedagógia egy idő után világmozgalommá válik.

Kétségtelenül a reformpedagógia legjelentősebb és máig legismertebb iskolája a Rudolf Steiner által alapított szabad Waldorf-iskola. Az alapító pedagógiai tanai és erre alapozott iskolakoncepciója az antropozófia embertanában gyökerezik. Ennek legfontosabb gondolata, hogy az emberi létezés valódi lényege – aminek megragadása a nevelés alapvető feladata – nem fogalmazható meg kizárólagosan a materializmus eszközeivel. A nevelőnek, „a nevelés művészenek” nem kívülről kapott követelményeket, előre meghatározott programokat kell a gyermekbe táplálnia, hanem az élet és a gyermeki természet leírásán alapuló fejlődési törvényszerűségeket kell figyelembe vennie.⁴ A Waldorf iskolákban – a reformpedagógiai irányzatnak megfelelően – nagy szerepe van a művészeti oktatásnak, a gyermeki szabadság és önállóság tiszteletben tartásának, a közösségi nevelésnek és a munkára nevelésnek. Fontos a szoros tanár – diák kapcsolat és a szülő – iskola közötti együttműködés.

Az Egyesült Államokban John Dewey a legjelentősebb, akinek elképzelései és munkája nyomán Julius L. Meriam, Marietta Johnson és William Wirt Gary hoz létre új iskolákat. Középpontban a gyermek érdeklődése áll, amely nagyon sok munkáltató módszerben jelenik meg. 1920-ban Daltonban hoznak létre egy koedukált kísérleti iskolát, legfontosabb alapelvei: a szabadság, egyéniség, közösségi szellem. A közös munka alapja egy megállapodás a növendék és a nevelő között, melyet követően önállóan

3 uo.

4 Pukánszky Béla – Németh András: *A reformpedagógia kialakulása és fejlődése az első világháborúig*. <http://magyar-irodalom.elte.hu/nevelestortenet/10.02.html> 2011–10–03

dolgoznak a nevelő jelenlétében, szükség esetén annak segítségével. A módszer Dalton-terv néven vált ismertté, melyhez hasonló elvek szerint működik Carleton W. Washburne reformja Winnetka-plan néven. Itt is jellemző, hogy a tanár irányító szerepe megszűnik, helyette segítőként, tanácsadóként működik – a módszer szerint működő – alkotó- és csoportmunka esetén egyaránt.

Peter Petersen iskolamodelljét, mely a Jena-terv néven vált ismertté, a korszak reformpedagógiai törekvéseinek mintegy összegző-záró szintéziseként tartják számon. Művelődési formái a beszélgetésben, játékban, munkában és ünnepi tevékenységekben nyilvánulnak meg.

Celestin Freinet Modern Iskolájának jelszava: „*az élet által az életre nevelni munkával*”. Hazánkban is meghonosodott módszerének lényege a kísérletező tapogatózás, a szabad önkifejezés és a tartalmas közösségi élet.

Valamennyi fent említett kezdeményezésben karakteresen körvonalazódik a szabadság eszméje, ám egyre határozottabban teret nyer a közösségi lét fontossága, annak hangsúlyozása. Jelen tanulmány kérdésfeltevéseinek ezek hangsúlyos szempontjai.

A TÁRSADALOM HUMANIZÁLÁSA, KÖZÉPPONTBAN A SZEMÉLYISÉG

A második világháború utáni európai állapotok természetszerűleg hatnak a pedagógiai nézetekre is. A kialakuló demokratizálódási folyamat egy időre ismét aktuálissá teszi a reformpedagógia gondolatvilágát és sokszor iskolai eszköznek tekintik a német társadalom humanizálására, demokratizálására.

A háborút követően a Montessori-pedagógia továbbra is fontos, sőt újabb Waldorf-iskoláknyílnak. A Jena-plan iskolák fellendülnek, a Dalton-plan is megőrzi népszerűségét. Az ötvenes évek elejétől a „hidegháború” megerősödésével párhuzamosan Európában és az Egyesült Államokban egyaránt visszaszorul a gyermekközpontúság, valamint a progresszív nevelés pedagógiai felfogása. Mindez egy erőteljes Dewey-kritikában jelenik meg.⁵

Az amerikai Carl R. Rogers pszichológus szellemisége és tevékenysége fontos mérföldkő nem csak a reformpedagógiában, hanem a lelkipozícióban is. Konceptiójában a személyiség áll a középpontban. Elmélete szerint az énkép kialakulása szociális környezethez kötött, hiszen szükségesek a társas interakciók, visszajelzések a személyiség kialakulásához és fejlődéshez. A harmonikus személyiség akkor alakul ki, ha az énkép és az énídeál minél közelebb lesznek egymáshoz. Fontosnak tartja az empátiát tanárként és pszichológusként egyaránt.

⁵ Pukánszky Béla – Németh András: *A reformpedagógia fejlődésének második szakasza*. <http://magyar-irodalom.elte.hu/nevelestortenet/10.03.html> 2011-10-03

Mára elmondható, hogy a tradicionális reformpedagógiai felfogásokkal szemben az alternatív iskolák állandó változásban vannak. Legfőbb jellemzőjük, hogy újra és újra konszenzust keresnek a szülőkkel és gyermekekkel, visszautasítják az eredmény- és versenycentrikus társadalmi elvárásokat, pedagógiájuk középpontjában a gyermek áll.⁶

A REFORMPEDAGÓGIA HATÁSA A VALLÁSOS NEVELÉSRE

Az előbbieken említésre került a reformpedagógiai irányzatok hatása a gyermek művészeti, szociális, személyiségfejlődési szempontból történő nevelésére. Kiderült, milyen módon áll kapcsolatban a reformpedagógia az emberi szolidaritással, a demokráciával, a gyermek önállóságával és a közösségi életre neveléssel.

Kérdésfelvetésünk szempontjából lényeges, hogy vannak-e vallásos elemei a reformpedagógiának, és ha igen, az milyen hatással van a gyermekek nevelésére. A vallás szerepe ebben a kontextusban azért is fontos, mert a 20. század az elvallástalanodás, a szekularizáció jegyeit hordozza. A 19–20. század reformpedagógiai mozgalmainak hátterében ott zajlanak a világégések, a politikai feszültségek, a reménytelenség és a fájdalom. Erre volt természetes válasz a reformpedagógia értékkereső- és teremtő törekvése. A művészet és a vallás szerepe egyformán ad autentikus választ a reményt és újjászületést kereső embereknek.⁷ A reformnevelés felismerte a vallásosság értékeit, sőt, valamennyi irányzat rendelkezik egy spirituális színezettel, annak ellenére, hogy a modernizáció és a szekularizáció alapvetően nem kedvezett a vallásnak.⁸

A reformpedagógia a társadalmi elidegenedés ellenkultúrájának része, ahol felszínre kerülhetnek az életreform-mozgalmak⁹. Itt konkrétan a természetvédelmi és környezetvédelmi irányzatok, vegetáriánus- és természetgyógyászati elképzelések lényegesek, melyek közel állnak a reformpedagógia szellemiségéhez. A reformpedagógiák mögött világfelfogások, világszemléleti perspektívák működnek, s a bennük felbukkanó vallásos elemek kulcsfontosságúak a jelenségek megértése szempontjából. A reformpedagógia úttörői látták, hogy az erős énkép és személyiség feltétele a testi-lelki harmónia.

A vallásos elemek szinte valamennyi reformpedagógia irányzatban jelen vannak, sőt néhány koncepciónak kifejezetten a lényegét képezik. Rudolf Steiner és Maria

6 Pukánszky Béla–Németh András: *Iskolaiügy és pedagógia a XX. században*. <http://mek.niif.hu/01800/01893/html/10.htm> 2011–10–03

7 Pálvölgyi Ferenc: *A reformpedagógia vallásos dimenziói*. http://epa.oszk.hu/00000/00011/00096/pdf/iskolakultura_EPA00011_2005_09_038-049.pdf 2011–10–03

8 Pálvölgyi Ferenc: *A reformpedagógia vallásos dimenziói*. http://epa.oszk.hu/00000/00011/00096/pdf/iskolakultura_EPA00011_2005_09_038-049.pdf 2011–10–03

9 Az életreform-mozgalmak a természetes élet, harmonikus lét iránti vágyból indultak ki. A mozgalmak közös hitvallásának alapjait Edward Carpenter fektette le 1889-ben. Több irányzat és eszme látott napvilágot, ám mindegyikben közös az elidegenedett világgal szembeni küzdelem. Vö. Szenténé Tarján Vera: *Reformpedagógia és életreform mozgalmak*. <http://www.ofi.hu/tudastar/szentene-tarjan-vera> 2012–05–14

Montessori nézetei egységes szemléletet tükröznek, vallásos dimenziókban mozognak. Steiner rendszerében az ember- és vilájobbító törekvések szoros kapcsolatban állnak a vallásos, transzcendens elemekkel. Montessori pedagógiáját áthatja a transzcendens irányultságú célrendszer, amely katolikus nézeteken nyugszik. Meglátása szerint az ember Isten előtt felelősséggel tartozik a tőle kapott ajándék, vagyis a természet iránt. Ez az alap gondolat hatja át különleges eszközrendszerét, kirándulásait a természetben, ez vezérli a gyermekek templomának kialakítására. Fontosnak tartja a gyermekekkel megismertetni a szakrális teret, melyet a liturgiában teljesít ki.

Azt, hogy a vallásos elemek megújítása, aktualizálása, emberközelibbé tétele megjelent, nem csupán a reformpedagógia oldaláról érdemes megközelíteni. Az általunk vizsgált időszak vallásos gyakorlata magában hordozott bizonyos megcsontosodott elemeket, szokásokat, kiüresedést, ezért is vált különös szükségessé a vallási közösségek megújulása.

Az újítások lendületet adtak a vallásról és a vallásosságról szóló vitáknak is, az iskola-reformok nyomán kialakult új koncepciók pedig hozzájárultak az iskolai vallásoktatás megújításához is. A hatás tehát kölcsönösen pozitív volt a reformpedagógiára és a vallás megújulására nézve egyaránt.

Ma, a 21. század szekularizált világában az egyház ugyanúgy keresi az alternatívákat a fiatalok megszólítására s bizonyos elemek ismerősek a reformpedagógia kezdeményezésiből¹⁰.

A vallásosság kérdése az erkölccsel kapcsolatban is felmerült, miután az erkölcsi nevelés a személyiségfejlesztése közvetlen része. Éppen azért vagy ennek ellenére tették fel a kérdést, hogy a vallás és a vallásosság valóban szükséges-e az erkölcsi nevelés során. Egyes vélemények szerint csak a templomi vallásos nevelés garantálhatja az erkölcs kialakulását (Paul Natorp), Key szerint éppen ellenkezőleg, nem a templomi vallásosság lényeges. Abban azonban mindketten egyetértettek, hogy erkölcsi kérdésekben alapvetően fontos a vallás. Dewey összekapcsolja a két területet, James határvonalat húzna az erkölcs és a vallás közé, mert álláspontja szerint a vallás az érzelmeknek, az erkölcs pedig a tudásnak van alárendelve.

A reformpedagógia nagy képviselőire, különösen a nevelőotthonok alapítóira jellemző, hogy a vallásosságnak igen nagy szerepet tulajdonítottak. Meglátásuk szerint a nevelés közben alakul ki a személyiség, a személyiség kialakításának pedig fontos része a vallásosság. A vallásos nevelés számukra nem a vallásoktatásban merül ki; az egész ember nevelése, a személyiség kialakítása az elsődleges célkitűzés. Úgy látják, a személyiség kialakulása és a vallásosság kapcsolatban állnak egymással, vagyis a vallásosság befolyásolja a személyiség kialakítását. Fontos elem, hogy előkerül a lelkiismeret keresztényi módon (pontosabban protestáns értelemben) vett felfogásának ütközése,¹¹ jelen

10 Montessori újításai ma már megszokottak az óvodások szentmiséjének liturgiájában.

11 Baader, Meike Sophia (2005): *A vallás és a reformpedagógia bensőséges kapcsolata.*

<http://www.iskolakultura.hu/ikultura-folyoirat/documents/2005/9/2005-9.pdf> 2011-10-03

tanulmánynak azonban nem célja ennek részleteit feltárni. A reformpedagógia ezzel együtt új emberideált fogalmaz meg, az elképzelt „új ember” nem ritkán azonos az „új vallásos emberrel”. Bár a konkrét elképzések különböző módon valósulnak meg, de alapvetően egy tudatos, gondolkodó, szociálisan érzékeny, erkölcsös emberkép jelenik meg, amely eszközként használja fel a vallásos elemeket a személyiség minél tudatosabb formálásához.

A REFORMPEDAGÓGIA ÉS A VALLÁSOS NEVELÉS KONKRÉT MEGVALÓSULÁSI FORMÁJA – A CSERKÉSZET

„Én egy egyszerű ötletet javasoltam. Ha nem lesztek elég óvatosak, mozgalommá válik az elgondolás, s ha továbbra sem vigyáztok, még szervezet is válhat belőle. És ha lesz egy szervezet, akkor mindennek vége.”

(Baden-Powell, 1908)

Az új pedagógia egyik vezéralakja, az amerikai Dewey a nevelés céljaként a minden körülmények között önállóan dönteni és cselekedni tudó ember ideálját határozza meg. Ezt szolgálja a svájci Claparade gyermektanulmánya, aki a gyermek- és ifjúkor pszichológiai megismerését alapvető fontosságúnak tartja a nevelés kereteinek megszervezése terén. Ő a játékot és játékoságot alapvető nevelési eszköznek tekinti, kiemeli a felnőttkori személyiség kialakulásának szempontjából az igazi gyermeklét megélését. Szintén lényeges megemlíteni Key nagy vihart kavart könyvét, „*A gyermek évszázadát,*” Kerschensteiner munkaiskoláját és Natorp szociálpedagógiai koncepcióját is. Ezekben az időkben, amikor új pedagógiai kezdeményezések születnek, teljesen új gyermekképet vázolnak fel pedagógiai ideálként. E modern nevelési koncepció középpontjában az öntevékeny fiú áll, aki önállóan képes cselekedni, problémákat megoldani, felelősen dönteni, ugyanakkor saját véleménye van, amit bátran képvisel. Saját erőfeszítései árán fejleszti testi, lelki és szellemi értékeit, kiegyensúlyozott, nyitott szemmel jár a természetben és az emberek között, ugyanúgy tud parancsolni, ahogy együttműködni. Ezt a nevelést nyújtják az elit nevelőintézetek a polgárság felső rétegeiből származó fiúknak, és ezt a nevelést nyújtja Robert Baden-Powell a polgárság középső és alsó rétegeibe tartozó gyermekeknek – a cserkészlet révén.¹²

Robert Baden-Powell angol katonatiszt az 1899-es búr háború idején azt tapasztalja, hogy a fiatalokra lehet számítani, ha felelősséget tesznek a vállukra. Pár évvel később, 1907-ben a La Manche-csatorna egy kis szigetén 20 fiú részvételével megszervezi az első cserkésztabort. Résztvevői jómódú barátainak fiai és kültelki proligyerekek vegyesen. Azzal a céllal indul el velük, hogy kipróbálja, működik-e a scoutingnak nevezett nevelési ötlete. Az ott szerzett tapasztalatait is felhasználva megírja első cserkészkönyvét

¹² Mészáros István: *A magyar cserkészpedagógia*. In: Zombori István (1989, szerk.): *Magyar cserkészlet – Világcserekészlet*. Szeged. 33.

„Scouting for boys” címmel, amely sikerével elindította a cserkészetet világhódító útjára. A kezdeti fejlődést válságba sodorja az első világháború, bár a cserkészek már ott is jelen vannak (a háborús országok cserkészei ugyanis a sebesültek kórházi ápolásában vesznek részt). A háború befejeztével újra fejlődésnek indul a mozgalom. 1920-ban Londonban megrendezésre kerül az első jamboree¹³ 500 cserkész részvételével 34 országot képviselve. Négy évvel később Koppenhága ad otthont a következőnek, öt év múlva az angliai Birkenhead, ahol már a magyar cserkész is képviseltette magát. 1933-ra Magyarországot választják a következő jamboree helyszínéül, ami a gödöllői királyi parkban került megrendezésre, és a magyarok óriási teljesítményt nyújtanak.¹⁴ Baden-Powell utoljára az 1937-es hollandiai jamboree-n tud részt venni, 1941 januárjában elhunyt.¹⁵

Bár első megközelítésben furcsának tűnik, amint egy katonatiszt nevelési elveiről beszélünk, de Baden-Powell életrajzát olvasva kiderül, hogy katonai tevékenységének háromnegyed része tisztán pedagógiai munka. Eleinte nem akar többet, mint bizonyos szabadtéri foglalkozásokkal gyakorlati kiegészítést teremteni az egyoldalú iskolai elfoglaltságok mellett. Ám elkezd olvasni az amerikai Beard és Seaton hasonló törekvéseit, tanulmányokat folytat, kiváló nevelőkkel tanácskozik és elkezd módszeresen kiépíteni a cserkészet rendszerét. „Az életre kell nevelni (nem tudományra), mert az iskolában szerzett dolgok viszonylag csak keveseknek válnak javára, de az életet mindenkinek végig kell élnie.”¹⁶ Minden elképzelését és célkitűzését a gyakorlatiasság és hasznosíthatóság elve vezérli.

A cserkészletben az elméletnek – mint elméletnek – egyáltalán nincs szerepe, mindennek annyiban van értelme, amennyire felhasználható a gyakorlatban. Az alapító szándéka szerint a legfontosabb nevelőerő az önkéntességben rejlik, s ez vonatkozik a cserkészletben való részvételre ugyanúgy, mint az Istennel és az embertársakkal való kapcsolatra egyaránt. A cserkészletben a szó legszorosabb értelmében nem nevelés, hanem önnevelés folyik, a vezetőnek annyiban van fontos szerepe, hogy segíti a fiatalt az önnevelésben. A cserkészlet tulajdonképpen ráébreszti a fiatalt az egészséges, erőteljes, gazdag élet lehetőségére, amit leginkább közösségben tud és érdemes megélni. Ez annyit jelent, hogy nem a konkrét cselekvés a fontos, vagyis nem a sátorépítés, a próba teljesítése, a tűzrakás vagy a közös éneklés a cél, hanem minden arra való, hogy a cserkész tiszta szemű és tiszta lelkű, ügyes kezű, önmagát ismerő és legyőzni képes, Istenhez és hazához hűséges emberré váljék. A cserkészlet erkölcsi tanítása is ezt a szemléletet tükrözi. Baden-Powell abból indul ki, hogy az erkölcsprédikálás semmit sem ér, hiszen az csak az értelemig jut el. Fontos hidat verni az értelem és az akarat között ahhoz, hogy az elhatározott jót tett és megvalósítás kövesse.¹⁷

13 A cserkészek nagy közös összejövetele nemzeti vagy nemzetközi szinten.

14 A jamboree sikere politikai szinten is erőt demonstrált, ami a trianoni sebek miatt túlmutatott önmagán.

15 Holló Dénes (1989): *Cserkészélet*. Budapest. 7–8.

16 Baden-Powellt idézi Barlay Ö. Szabolcs (1999, szerk.): *Fiatall Magyarország*. Székesfehérvár. 9.

17 Barlay Ö. Szabolcs (1999, szerk.): *Fiatall Magyarország*. Székesfehérvár. 9–11.

Amikor megkérdezték Baden-Powellt, hol lép a vallás a cserkészletbe, így válaszolt: „*Sehol sem lép be. Már benne van. A fiú- és lánycserkészlet alapjának döntő tényezője.*” Munkáját tanulmányozva jól látható, hogy a természetfölötti erő elfogadása alapvető szerepet játszik az általa létrehozott mozgalomban.¹⁸

Baden-Powell elképzelése szerint a természet szeretete, a közösségben átélt élmények és az önevelés által elért önuralom ugyanúgy felkelti a vágyat Isten feltétlen szeretete iránt. Fontos hangsúlyozni, hogy a cserkészlet atyja nem a kereszténység istenére gondol, megfogalmazásában egy természetfeletti erő jelenik meg, mely bármely vallás sajátja lehet.¹⁹

A CSERKÉSZESZMÉNY: AZ EGYÉN KÖTELEZETTSÉGEI

A cserkésznek a mozgalom alapelvei alapján elsősorban Isten iránt vannak kötelezettségei, másodsorban másokkal szemben, végül saját maga iránt. Az első elem, az Isten iránti kötelezettség demonstrálja az egyén spirituális értékekhez való viszonyát, a második a társadalomhoz való kötődés kereteit írja le, a harmadik pedig azon kötelezettségeket foglalja össze, amelyeket az egyénnek önmagával szemben kell megtartania.²⁰

A cserkészmozgalom világvallásokat átívelő jellegű kezdeményezés. Teret enged olyan vallásoknak, amelyek nem egyistenhitűek (például a hinduizmus) és olyanoknak is, amelyek nem ismerik a megszemélyesített Isten fogalmát. A mozgalom csupán azt kívánja a fiatallal elfogadtatni, hogy létezik az ember fölött álló erő, és ezért igyekezzék túltekingeni az anyagi világon, és elindulni azon az úton, amely feltárja az élet lelki és szellemi értékeit. A természet iránti tisztelet és annak megvédése is ennek a szemléletnek része, hiszen a természetet Istentől kapott ajándékként szemléli. A cserkészlet alapvetően templomi közösségekben, egyházi iskolákban tud leghatékonyabban működni.

A másokkal szembeni kötelezettség szabálya vonatkozik a haza iránti hűsége és a társadalomban való aktív részvételre. E kettőnek szorosan összhangban kell lennie, vagyis a megértés és együttműködés helyi vagy nemzetközi szinten egyaránt fontos. A cserkészlet úgy akar hazafivá és lokálpatriótává nevelni, hogy közben a békét keresi, s szolidáris a világ nemzeteivel. Ezeket szolgálják többek között a nemzetközi szinten megrendezett jamboree-k, ahol a világ különböző nemzetei találkozhatnak, barátságok köthetnek. A fiatalok megismerhetik egymás kultúráját és áttemelhetik a sajátjukba azokat az elemeket, amelyek által gazdagodhatnak. E törekvés jól látható szinte valamennyi reformpedagógiai irányzatnál, ahol más-más módszerrel, de a világ békéjéért és jobbításáért fáradoznak.

18 Baden-Powell (1994): *Cserkészlet fiúknak*. Budapest. 268.

19 Ivasivka Mátyás – Arató László (2007): *Sziklatábor*. A magyar katakombacserkészlet története. Márton Áron Kiadó, Budapest. 13–15.

20 Nagy László: *A cserkészmozgalom jelene és jövője*. In: Zombori István (1989, szerk.): *Magyar cserkészlet – Világcserekészlet*. Szeged. 16–18.

Mindezzel szorosan összefügg a természet megvédésének eszméje, mint meghatározó célkitűzés. Az ember szoros szimbiózisban él a természettel, így hát kötelessége őrizni értékeit és védeni lehetőségéhez mérten. A cserkésznek mind a mai napig ez az egyik erős oldala; a vezető arra készíti fel a tagjait, hogy minél szorosabb kapcsolatban álljanak a természettel, úgy tudják uralni, hogy közben ne károsítsák, hanem védjék; ismerjék minél alaposabban és becsüljék meg.

A cserkész önmagával szembeni kötelessége arra hívja fel a figyelmet, hogy az embernek vállalnia kell a felelősséget személyisége kibontakoztatásáért. Ez teljes összhangban van a cserkész pedagógiai törekvéseivel, amelynek célja, hogy segítse a fiatalokat személyi adottságaik teljes kifejlesztésében, abban a folyamatban, amely a „személyiség virágzásának” tekinthető.²¹

A CSERKÉSZET LÉNYEGE: „ÚJ FIÚTÍPUS” KIALAKÍTÁSA

A cserkész, a polgári reformpedagógia sajátos kiágazása Magyarországon igen gyorsan teret nyert. A legelső adat szerint Baden-Powell 1908-ban megjelent könyvét alig másfél évvel később a nagybecskereki piarista gimnázium 1909/10-es értesítője már bemutatja. Az alapító eszméit egy kivonatos formában közlik, ennek alapján 1910-ben létrejön az első cserkészcsapat a budapesti Református Ifjúsági Egyesület keretein belül, dr. Szilassy Ádám kezdeményezésének köszönhetően. Szilassy egy angliai tanulmányút során ismerkedik meg Baden-Powell elképzeléseivel, amit aztán azonnal ki is próbál Alsópáhon, a helyi parasztgyerekeknek szervezve egy próbacserkészcsapatot. Sikerélményei után munkához lát a fővárosban is, Megyercsy Bélával közösen megszervezik a „cserkésző fiúk” első magyar csapatát.²² Ezzel útjára indul a magyar cserkészmozgalom.

Sík Sándor piarista paptanár és költő neve nagyon gyorsan összefonódik a magyar cserkészmozgalommal. Piarista nevelőként folyamatosan kapcsolatban áll a fiatalokkal és azt keresi, hogyan lehetne velük a lehető leghatékonyabban foglalkozni. Baden-Powell kezdeményezését megismerve, teljes energiával a cserkészszemlék felhasználásával neveli a rábízottakat. Ennek fontos állomása az 1925-ben általa szerkesztett „Magyar Cserkészvezetők Könyve” című kézikönyv. A könyv praktikus olvasmány mindazoknak, akik a cserkészzel vezetőként vagy vezetettként foglalkozni szeretnének. Sík Sándor írását számos nemzet átveszi, mint alapvető cserkészirodalmat. Bevezetőjében a következőképpen fogalmaz: „A cserkészlet lényege: egy új fiútípust akar kialakítani, amely egészségesebb, erősebb, életrevalóbb, gazdagabb és nemesebb a jelen egyoldalú, vérszegény, félszeg típusainál. Célja – az alapító szerint – a cserkészeket komoly jellemnevelés, egészséges testedzés és gyakorlati ügyességfejlesztés által (...) jó honpolgárokká akarja nevelni. (...) A keresztény etika, a lovagias leventeszellem, a friss természetszeretet, a praktikus ismeretek és ügyességek, amelyek tartalmát teszik, mind ismert, kipróbált régi értékek.

²¹ Nagy László im.

²² Bodnár Gábor (1989): *A magyarországi cserkészlet története*. Püski Kiadó. 9.

(...) *A cserkészzet nem elmélet, hanem merőben gyakorlati valami: élni és cselekedni engedni és ösztönzi a fiút; a legnagyobb erővel, az átélés erejével neveli az embert és pedig harmonikus gazdagsággal az egész embert.*²³ (Sík Sándor nevéhez köthető az is, hogy a tíz cserkészttörvény a mai napig az ő megfogalmazásában használatos.)

A magyar cserkészzet következetesen tartotta magát az alapító Baden-Powell törekvéseihez. Pedagógiájának középpontban áll a gyermek és fiatal, aki önkéntes alapon kíván részt venni a munkában, célja saját személyiségének fejlesztése, elfogad egy fölötté álló erőt, fontos számára a másik ember és a természet. Mindezt közösségben képzei el leginkább. Hogy mi is pontosan a cserkészzet, a következőkben definiálható: önkéntes, nem politikai, iskolán kívüli nevelő mozgalom fiatalok számára, mindenki előtt nyitott, származásra, fajra és meggyőződésre tekintet nélkül, összhangban az alapító által megfogalmazott céllal, elvvel és módszerrel.

A reformpedagógia a társadalmi elidegenedés ellenkultúrájának a része, maga a reformpedagógiai gondolkodás azonban – mint láthattuk – korántsem egységes, számtalan árnyalatból áll össze.

A cserkészzet 20. század eleji megjelenése a reformpedagógiához hasonlatosan válasz a korra jellemző megrázó erejű urbanizációra, a mindennapok világának radikális átalakulására, az emberi tényezőket figyelmen kívül hagyó iparosításra, modernizációra, a természet értékeinek negligálására. A reformpedagógia és a cserkészzet nyilvánvaló közös pontja a természeti értékek tisztelete, a környezet védelme. A természet mint Isten ajándéka filozófiai elem, a reformgondolkodók írásaiban is megjelenik. A cserkészzetnek pedig mind a mai napig domináns jellemzője a reformpedagógia által is vallott természetközpontúság.

A reformpedagógia magvának is tekintett gyermeki szabadságorientáció a cserkészzet dimenziójában akképpen vethető fel, hogy a mozgalomban való részvétel önkéntes és a tagok (noha a vezetői tekintély és a másokkal szembeni kötelezettségek szabálya megkérdőjelezhetetlen) feladata, hogy közösségi keretek között ugyan, de a legteljesebb módon fejlessék egyéni képességeiket, s kibontakoztassák a személyiségükben rejlő lehetőségeket, ugyanakkor tiszteletben tartva mások szabadságát.

A cserkészzet a reformpedagógia olyan életreform-mozgalma, amely felismerte a 20. század elejének társadalmi kihívásait, képes volt valódi válaszokat adni a kor kérdéseire, s lényegében napjainkig alkalmazkodni tud a változó világ által támasztott elvárásokhoz.

*Kovács-Krassói Anikó
tanársegéd (GFHF)*

23 Sík Sándor (1925, szerk.): *Magyar Cserkészvezetők Könyve*, Budapest. 9.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Baader, Meike Sophia (2005): *A vallás és a reformpedagógia bensőséges kapcsolata*.
<http://www.iskolakultura.hu/ikultura-folyoirat/documents/2005/9/2005-9.pdf> 2011-10-03
- Baden-Powell (1994): *Cserkészzet fiúknak*. Budapest. 268.
- Barlay Ö. Szabolcs (1999, szerk.): *Fiatal magyarság*. Székesfehérvár. 9–11.
- Bodnár Gábor (1989): *A magyarországi cserkészzet története*. Püski Kiadó. 9.
- Fila Béla (2006): *Az emberi szabadság teológiai értelmezésének néhány szempontja*.
<http://www.vigilia.hu/regihonlap/2006/5/fila.htm> 2012–05–14.
- Holló Dénes (1989): *Cserkészélet*. Budapest. 7–8.
- Ivasivka Mátyás – Arató László (2007): *Sziklatábor. A magyar katakombacserkészzet története*. Márton Áron Kiadó, Budapest. 13–15.
- Mészáros István: *A magyar cserkészpedagógia*. In: Zombori István (1989, szerk.): *Magyar cserkészzet – Világcserekészlet*. Szeged. 33.
- Nagy László: *A cserkészmozgalom jelene és jövője*. In: Zombori István (1989, szerk.): *Magyar cserkészzet – Világcserekészlet*. Szeged. 16–18.
- Pálvölgyi Ferenc: *A reformpedagógia vallásos dimenziói*.
http://epa.oszk.hu/00000/00011/00096/pdf/iskolakultura_EPA00011_2005_09_038-049.pdf 2011–10–03
- Pukánszky Béla: *Iskolakritika és alternativitás*
<http://primus.arts.u-szeged.hu/~pukanszk/mars/refregenma.htm> 2011–10–03
- Pukánszky Béla – Németh András: *A reformpedagógia kialakulása és fejlődése az első világháborúig*.
<http://magyar-irodalom.elte.hu/nevelestortenet/10.02.html> 2011–10–03
- Pukánszky Béla – Németh András: *A reformpedagógia fejlődésének második szakasza*.
<http://magyar-irodalom.elte.hu/nevelestortenet/10.03.html> 2011–10–03
- Pukánszky Béla – Németh András: *Iskolaiügy és pedagógia a XX. században*.
<http://mek.niif.hu/01800/01893/html/10.htm> 2011–10–03
- Pukánszky Béla – Németh András: *Reformpedagógiai irányzatok hazánkban*.
<http://mek.oszk.hu/01800/01893/html/11.htm#Heading7> 2011–10–03
- Sáska Géza: *Alkalmazott lélektan és reformpedagógia 1945 után*. <http://beszelo.c3.hu/cikkek/alkalmazott-lelektan-es-reformpedagogia-1945-utan> 2011–10–03
- Sík Sándor (1925, szerk.): *Magyar Cserkészvezetők Könyve*, Budapest. 9.
- Szenténé Tarján Vera (2009): *Reformpedagógia és életreform mozgalmak*.
<http://www.ofi.hu/tudastar/szentene-tarjan-vera> 2012–05–14

A NÉPI VALLÁSOSSÁG FORMÁI ÉS MEGNYILVÁNULÁSAI VIDÉKI KÖRNYEZETBEN NAGYSZOMBAT KÖRNYÉKÉN A 18. SZÁZAD VÉGÉN

A TÁRSADALMI-POLITIKAI ÉS VALLÁSI VISZONYOK JELLEMZÉSE MAGYARHONBAN¹

A 18. században az uralkodói abszolutizmus teljes érvényesítésével összefüggésben, ami a 18. század második felében az ún. felvilágosult abszolutizmusba torkollott, fokozatosan változott a római katolikus egyház helyzete.² A formálódó abszolutista és centralista állam a 18. század folyamán a többi egyházzal szemben is igyekezett érvényesíteni korlátlan szuverenitását, de elsősorban az alapvetően egyetemes jellegű római katolikus egyházzal szemben. A felvilágosult uralkodók igyekezete ezért összhangban volt a felvilágosult abszolutizmus eszméivel: állami intézményként besorolni az állami törvényhozásnak és ellenőrzésnek alárendelt, de mindenekelőtt az állami érdekeket szolgáló államapparátusba.³ Egyszerűbben fogalmazva, megkezdődött a római katolikus egyház autonóm helyzetének korlátozása az állammal szemben, amely bár nem akarta sem megszüntetni az egyházat, sem ártani neki, de teljesen alárendelni a hatalmának. Ennek külső megnyilvánulása volt az egyházi méltóságok jelölésének joga és beneficiumaik adományozása, amelyet az uralkodók kisajátítottak, egyházmegyék alapításának és igazgatásának joga, a *ius placeti regii*-re hivatkozva ellenőrizték vagy tiltották az egyházi méltóságok érintkezését az állam területén kívüli előljárókkal, ahogyan a kommunikációt is a papsággal és a hívőkkel. Az állam szintén szabályozta a pápai és püspöki jövedelmeket, megszüntette a külön egyházi bíróságokat, megtiltotta a közvetlen érintkezést a pápai kúriával. Az állam hatáskörébe került az állami területhez kötődő papnevelés és az egész római katolikus egyházi oktatás.⁴

1 A magyar terminológiában általában a „Magyarország”-ot használják a szlovák „Uhorsko” megfelelőjeként. A szlovákban azonban „Magyarország”-ot a „Maďarsko” jelöli. Szlovákról magyarra fordítás esetén ezért helyesebb az archaikus „Magyarhon” felújítása az „Uhorsko” megfelelőjeként. (a ford. megj.)

2 A tanulmány a Szlovák Köztársaság Oktatásügyi Minisztériuma VEGA 1/0391/08 Premeny novovekej spoločnosti [Az újkori társadalom változásai] c. pályázata keretében készült.

3 Hrabovec, E.: *Slovensko a Svätá stolica od počiatku 19. storočia po apoštolskú konštitúciu Ad ecclesiastici regiminis incrementum 1937*, In: Svätá stolica a Slovensko. Zborník zo sympózia v Bratislave 3. 9. 2003. Szerk. J. Benček, I. Kravjanský, Bratislava, Združenie kresťanských dôchodcov, 2003, 25–26. p.

4 1783. március 30-án jelent meg a rendelet a generális szemináriumok létesítéséről, amelyben a császár elrendelte, hogy 1783. 11. 1-jétől szüntessék be a filozófiai és teológiai stúdiumokat minden intézményben

A középkor óta elismert elmélet Magyarhon apostoli királyairól, a magyarhoni királyok ún. legmagasabb patronátusi jogáról, akikre ebből a titulusból adódóan, a római katolikus egyházzal összefüggésben, sokkal nagyobb hatáskört kellett ráruházni, mint más uralkodókra, elősegítette a felvilágosult abszolutizmus eszméinek érvényesítését Magyarhon területén.⁵ Ezt a patronátusi jogot a 18. század folyamán megfosztották eredeti, az uralkodó *advocata Ecclesiae* feladatából származó pápai privilégium jellegétől, és újradefiniálták mint *iura circa sacra*-t, ami az állami fennhatóságtól eredt.⁶

A felvilágosodás hatásai nagyobb mértékben már Mária Terézia uralkodása idején jelentkeznek. Több tanácsadója a felvilágosodás eszméinek támogatója volt.⁷ A felvilágosodás alapja a filozófiai racionalizmus volt, amelyből az ész kultusza és a tekintély elutasítása következett a vallásban. Ma a modern historiográfia úgy definiálja a felvilágosodást mint emancipáló gondolati és társadalomformáló folyamatot, amely érinti és formálja a mentalitás és a szociálpszichológia területét is. Ez tehát komplex társadalmi-kulturális fogalom, amely nemcsak az eszmeáramlatokat fejezi ki, hanem a világhoz és a társadalmi-politikai környezethez való gyakorlati hozzáállást, ezek formálását, megfogalmazását és átélését is.⁸ A gondolkodás emancipációjának folyamata a nevelés

és kolostorban. A jelöltek, akiknek 6 év után el kellett hagyniuk ezt a szemináriumot, általában művelt férfiaknak kellett tekinteni, akiknek az egyszerű emberek között kellett működniük úgy is, mint a felvilágosodás terjesztői, akik képesek jól kifejezni magukat a nép anyanyelvén is. In: Dolinský, J.: *Cirkevné dejiny Slovenska II.*, Bratislava, 2002, ISBN 80-7141-212-0, 15. p. A plébános szerepéről a jozefinista politikában lásd KOWALSKÁ, E.: *Funkcia farára v jozefínskej cirkevnej politike*, in: *Historický časopis* 39, 1991, 2, 149–161. p.

5 Mária Teréziának hosszú igyekezet után végül 1758-ban sikerült megszereznie XIII. Kelemen pápától a „Magyarország apostoli királynője” hivatalos címet. A felvilágosult abszolutizmus jelentős propagátora volt a szlovák A. F. Kollár (1718–1783), a bécsi Udvari Könyvtár őre. Mária Terézia tanácsadói közé tartozott és aktívan részt vett a Habsburg birodalom felvilágosult reformjainak megvalósításában. *De originibus et usu perpetuo potestatis legislatoriae circa sacra apostolicum regum Ungariae* c. művében, amely Bécsben jelent meg 1764-ben, a legrégebb magyarhoni törvények alapján védte a magyarhoni királyok abszolutista rendelkezési jogát az egyházi birtokokkal és az egyház alárendelését az államnak. Emellett taktikusan figyelemmel kísérte az egyház és a nemesség szétválását, és ezzel a magyarhoni rendek helyzetének gyengülését. A könyv nagy felháborodást keltett Magyarhonban, miközben a rendek a magyarhoni országgyűlésben a szerző megbüntetését és a könyv nyilvános elégetését követelték. In: Čičaj, V.: *Kultúrny obraz Slovenska*, in: *Dejiny Slovenska II.* (1526–1848). Szerk.. S. Cambel. Bratislava, Veda, 1987, 427. p.

6 Hrabovec, E.: *Slovensko a Svätá stolica*, 25. A főpatronátusi jogról Magyarhonban lásd még Macháček, P.: *Hlavnopatronátne právo v dejinách uhorských*, Trnava, 1930; vagy Tomko, J.: *Zriadenie Spišskej, Banskobystrickej a Rožňavskej diecézy a kráľovské patronátne právo v Uhorsku*. Spišská Kapitula – Spišské Podhradie, 1995, ISBN 80-7142-026-3.

7 A felvilágosult abszolutizmus vezető ideológusai közé tartozott J. H. G. Justi kamarás, a Bécsi Egyetem jogi professzora és az uralkodónő tanácsadói. G. van Swieten és J. von Sonnenfels, az egyházjog professzorai, Riegger, Eybel, Pehem, Kaunitz miniszter. Az újabb irodalomból az abszolutizmus koráról lásd még Duchhardt, H.: *Das Zeitalter des Absolutismus*, München, Oldenbourg Grundriss der Geschichte. Bd. 11. R. Oldenbourg Verlag, 1998.

8 Kowalská, E.: *Osvietenstvo ako model modernizácie spoločnosti*, in: *Slovenské učené tovarišstvo 1792 – 1992. Zborník pri príležitosti 200. výročia založenia Slovenského učeného tovarišstva*. Trnava, 1992, 13. p. Vö. *Aufklärung als Prozeß*. Szerk. R. Vierhaus. In: *Aufklärung. Interdisziplinäre Halbjahresschrift zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte*, 2. 1987, Heft. 2.; *Katholische Aufklärung und Josephinismus*. Szerk. E. Kovács. München, 1979.

folyamatától függött. A felvilágosodást ezért pedagógiai folyamatként is jellemzik, amely a nevelői tevékenység három szintjét foglalja magában: önnevelési és nevelési hatás az alanyra, társadalmi és a társadalom által szabályozott és szervezett nevelési folyamat (mindenekelőtt a népi rétegekre) és az ember mint faj átalakítására irányuló folyamat. Lényegében már a felvilágosodás oktatási reformjai óta mint nyilvános intézményről beszélnek az iskoláról.⁹ Általánosan ismert, hogy Mária Terézia több, a vallási életet és az egyházat egészében érintető reformot is véghezvitt. A népi vallásosság formáival és megnyilvánulásaival a következő beavatkozások függenek össze: Mária Terézia elérte XIV. Kelemen pápánál a kötelező ünnepek számának csökkentését a római katolikusoknál. Kevesebb ünnepnek kellett ugyan lennie, de arról volt szó, hogy a hívők méltóbban ünnepeljék azokat. Már a 18. század első felében nagyobb, a régiót is meghaladó jelentőségű búcsújáró helyek alakultak a mai Szlovákia területén – Sasvár (1732) és Máriavölgy (1742). Ebben az időszakban terjedt el a keresztúti ájtatosság is.

A felvilágosult abszolutizmus alapértéke volt a társadalmi szerződés a nép és az uralkodó között, aki a közjó érdekében kormányoz, de abszolutisztikusan, a nép részvétele nélkül. Az egyén érdekeit és szükségleteit alá kellett rendelni az állami utilitarizmusnak. Elmélete többek között a társadalom racionálisabb elrendezésére tett igyekezetből indult ki. A gyakorlatban ezt a jobbágyviszonyok feloldásával, a feudális urak követelményeinek korlátozásával szemben az alattvalókkal, új adórendszer bevezetésével, a vallási türelmetlenség megszüntetésével, az új technikai, gazdasági és mezőgazdasági ismeretek propagálásával, az államapparátus reformjával, és nem utolsósorban némely rendi és egyházi kiváltság lerombolásával kellett elérni.¹⁰ Nem kevésbé fontos az a tény, hogy a felvilágosodás korában az európai kultúrában először formálódott az arisztokrata lakosság reprezentatív típusától társadalmilag és mentálisan jelentősen eltérő polgári nyilvánosság. Itt koncentrálnak az egyes „magánszemélyek” közéleti szférába történő betagozódásának és az osztálytársadalmi problémákat megoldó befolyásuk megszerzésének folyamata. A polgári nyilvánosság kialakításával, főleg a kapcsolatok és hordozóik hálózatának intézményesítésével bekövetkezett a régiók feletti kultúra és közösség formálása.¹¹

Az igazi felvilágosult uralkodó azonban csak II. József volt. Személyesen nem gondolkodott ellenségesen a római katolikus egyházzal, de reformjai végsősorban károsították legmagasabb érdekeit. Nem sokkal trónralépése után kiadta a türelmi rendeletet (Magyarhonban 1781. 10. 25-én), tekintet nélkül a múltból eredő jogokra és fejlődési adottságokra, a magyarhoni nemesség ellenállása ellenére; a református, az ágostai evangélikus vallás tagjai és a pravoszlávok számára szabad vallásgyakorlást biztosított, bár néhány megkötéssel: megmaradt a különbség a vallás személyes és nyilvános gya-

⁹ Habár azelőtt is nyitva voltak az iskolák a lakosság széles rétegei előtt, a nyilvános és állami iskolák új koncepciója az osztálytársadalmi szükségletek összehangolását feltételezte. In: Kowalská, E.: *Osvietenstvo ako model modernizácie spoločnosti*, 14. p.

¹⁰ Čičaj, V.: *Kultúrny obraz Slovenska*, 426–427. p.

¹¹ Kowalská, E.: *Osvietenstvo ako model modernizácie spoločnosti*, 15. p.

korlása között.¹² II. József ezen kívül nagy figyelmet szentelt a kolostoroknak is mint egyházi intézményeknek, konkrétan sok megszüntetésének.¹³ Az elkobzott kolostori vagyonból „vallásalapot” hozott létre, amely különböző egyházi és karitatív célokra, új, távoleső plébániák létesítésére stb. szolgált. A tulajdonos változása, gyakran a nem megfelelő törődés a kolostori vagyonnal fokozatos pusztulást okozott (pl. a nagyszombati és a pozsonyi klarisszák).¹⁴

II. József egyházi reformjai, leginkább a türelmi rendelet, a végét jelentette a (még) középkori nézetnek, miszerint az uralkodó természetes védelmezője a római katolikus egyháznak. II. Józseffel kezdődik az államtudomány modern értelmezése, amely szerint az állam megőrzi semlegességét minden hitvallással szemben. I. Lipót uralkodásától II. József uralkodásáig tehát történelmi fejlődésről beszélhetünk, a protestánsok közvetlen és közvetett elnyomásától kezdve egyenjogúsításukig Magyarhonban.

VALLÁSI VISZONYOK A MAI NYUGAT-SZLOVÁKIA TERÜLETÉN A 18. SZÁZADBAN

Kutatásunk tárgya Pozsony vármegye történetileg és geográfiailag pontosan meghatározott területe volt, konkrétan a Szomolányi esperesi kerület. Ez a terület territoriálisan az egyházi szervezet tekintetében az esztergomi érsekséghez, a nagyszombati helynökséghez (ezt a 18. század 2. felében a komáromi, a nyitrai, a sasvári és a pozsonyi főesperesség alkotta) tartozott. Az főesperességek tovább tagozódtak kisebb területi egységekre, esperességekre. A pozsonyi főesperességből bennünket mindenek előtt Nagyszombat környékén az észak-északnyugatra eső Szomolányi esperesi kerület érdekelt, amely a Kis-Kárpátok hegyei alatt húzódik, tehát az ún. Hegyalja területe. A 18. században Pozsony vármegyében az egyház-szervezeti struktúra viszonylag stabil volt, még ha az egyházigazgatás legalacsonyabb szintjén – a plébániákon az egyes esperességhez tartozás szempontjából történtek is bizonyos változások.¹⁵

12 Ez a különbség a szertartások magán és nyilvános végzése között csak az 1791. évi rendelkezésekkel tűnt el. Egyértelműen jogot adott nekik a szabad vallásgyakorlásra és minden polgári jogot megadott nekik. Pl. ott, ahol legalább 100 család élt, építhettek templomot (de torony nélkül és utcára nyíló kapuval) és iskolát is, tarthattak lelkészt és tanítót is. A nem katolikusok kaphattak nyilvános hivatalokat és senki sem kényszeríthette őket olyan esküre, ami ellenkezne vallásos meggyőződésükkel. A katolikus papságnak nem volt joga a protestánsokat vizitálni, a szuperintendensek szabadon látogathatták egyházközségeiket és összehívhatták a színódusokat. Tilos volt a vallási diszkrimináció a céhekben. Egyedi rendelkezések érintették a vegyes házasságokat is. A nem katolikusok tehát egyenjogúak lettek a katolikusokkal, ám a római katolikus vallás továbbra is államvallás maradt. In: Špirko, J.: *Cirkevné dejiny IV.* (Reprint), Martin, 1943, 190–191. p.

13 1781. december 6-án legmagasabb királyi rendelkezésével, a magyarhoni kancellárnak címezve, megszüntetett minden kontemplatív rendet Magyarhonban (a pálosokat, a bencéseket, a premonstreieket, a klarisszákat, a cisztereket) mint társadalmilag haszontalanokat. A többi rendet, főleg a koldulókat, részben oszlatta fel. A császár ezen beavatkozásának Magyarhonban kb. 600 kolostor esett áldozatul. In: Sedláč, F.: *Rušenie kláštorov za Márie Terézie a Jozefa II.*, in: *Slovenská archivistika* 30, 2, 1995, 172. p.

14 Sedláč, F.: *Rušenie kláštorov za Márie Terézie a Jozefa II.*, 173–174. p.

15 A 18. század idején a Szomolányi esperesi kerületnek 18 plébániája volt, amikhez 19 filiát rendeltek. Aránylag nagy területről van tehát szó, konkrétan ezekről a plébániákról: Bogdanóc, Bohunic,

Kísérletet teszünk e terület lakosságának tömör jellemzésére. A Szomolányi esperesi kerület területén római katolikus, ágostai hitvallású evangélikus, kálvinista, anabaptista és zsidó vallású lakosság élt. Az egész 18. század folyamán azonban a Hegyalja területén, tehát a Szomolányi esperesi kerület egyházközségeiben egyértelműen a római katolikus vallású lakosság dominált. Ami a római katolikusokat illeti, az esperesség vallási viszonyaira ebben az időszakban a *canonica visitatio*-k biztosítanak rálátást. A vizitátorok nem elégedtek meg csak annak megállapításával, hogy a lakosság római-katolikus vallású, hanem azt is vizsgálták, mennyire élnek a római katolikus hit előírásai szerint, mennyire érvényesítik azokat a mindennapi életben. Az anabaptisták (újkeresztények, habánok)¹⁶ a 18. század 2. felére teljesen asszimilálódtak a szlovák lakossághoz és áttértek a római katolikus hitre. Ami az evangélikusokat illeti, számuk a római katolikusokkal összehasonlítva alacsony volt ugyan, az egész 18. század folyamán jelentéktelen, de bizonyos számban némelyik egyházközségben állandóan jelen voltak. Többnyire bevándorolt evangélikusokról volt szó, akik eleinte idegenek voltak a helységben, de a vizitációk azt mutatják, hogy fokozatosan áttértek a római katolikus hitre. A 18. század 2. felétől figyelhetjük meg a Szomolányi esperesség területén a zsidók létszámának növekedését. Az első említés a zsidókról 1731-ből származik, amely néhány, Szomolányban letelepült egyénről beszél. A legnépesebb zsidó közösségek a 18. század 2. felétől Alsókorompán és Nádason éltek (itt saját zsinagógáik is voltak). Feltételezzük, hogy a többi egyházközségben elsősorban zsidó kocsmárosok és kereskedők telepedtek le. Néhány zsidó idővel áttért a római katolikus hitre, ez azonban csak kis százalékot érint.

Különösen kiemeljük azt a tényt, hogy a Szomolányi esperesi kerület minden plébániája vidéki település volt kis számú lakossággal, tehát az egész vizsgált területen tipikus vidéki lakosságról beszélhetünk.¹⁷

Boleráz, Dejte, Hosszúfalu, Alsókorompa, Alsódiós, Felsődiós, Gerencsér, Nahács, Rosindol, Szomolány, Szuha, Spáca, Nádas, Nagybresztovány, Zavar és a fiókegyázak: Fehéregyház, Binyóc, Borova, Alsó-Lóc, Felsőkorompa, Felső-Dombó, Felső-Lóc, Jászlóc, Kátlóc, Klcsovan, Kosolna, Lossonc, Kisbresztovány, Modorfalva, Payeróc, Radosóc, Selpic és Zvoncsin.

16 Radikális szekta tagjai voltak, amely 1524-ben Svájcban jött létre, és főleg Dél-Németországban és Hollandiában voltak hívei. A németországi parasztháború veresége után kiűzték őket az anyaországból. Az anabaptisták Morvaországból és Ausztriából jöttek Szlovákia területére. Veszélyes elemekként üldözték el őket, mert nem ismertek el sem világi, sem egyházi elöljáróságot. Az első csoportok 1528-ban érkeztek, de a legtöbben 1545 körül jöttek. A 16. század végéig több faluban telepedtek le az Erdőháton, de a Kis-Kárpátok alatt is. A protestáns földesurak mint ügyes kézműveseket védték őket.

17 A Szomolányi esperesi kerület lakosságának vallási összetételét igazolják a *canonica visitatio*-k kutatásai is, amelyek mint történelmi források valóban figyelemre méltó mennyiségű adatot szolgáltatnak a plébániák életéről, a vallási, nemzetiségi viszonyokról egészen a plébániák gazdasági, kulturális és szociális életéről és a plébániái mindennapokról szóló iratokig. Az utóbb felsoroltakhoz lásd még Čechová, F.: *Význam a právně dōsledky kanonických vizitací v dejinách Nitrianskej diecēzy v 20. storočí*. In *Kanonické vizitácie po Tridentskom koncile. Zborník z medzinárodnej konferencie*. Košice, TF KU, 2007, 149–167.

A NÉPI VALLÁSOSSÁG, ALAPVETŐ FORMÁI ÉS MEGNYILVÁNULÁSAI

A népi környezet kultúrája évszázadokon át számos nemzedék tapasztalataiból és hagyományából kiinduló autonóm logikával ellátott rendszerként alakult ki. A felvilágosult publicisztika saját racionalitásának pozíciójából látott hozzá a „kisember” környezetére gyakorolt nyomáshoz. A működő emberi társadalomról szóló téziseinek jogosságáról és igazságáról meggyőződve a felvilágosult gondolkodók ideális elképzelései elfogadásának értelmében igyekezett hatni a népi rétegekre.¹⁸

A népi rétegek lelki életének elválaszthatatlan része volt a népi jámborság. A „népi jámborság” fogalma a jelenkori katolikus teológia szerint a „közösségi vagy magánjellegű istentiszteleti megnyilvánulásokat jelenti, amelyek a keresztény hiten belül többnyire nem a szent liturgia elemeivel nyerne kifejezést, hanem különböző olyan formákban, amelyeket egy nép, egy nemzetiség és kultúrája hozott létre.”¹⁹ Súlypontja a szentek kultuszának tisztelete, az elhunytak lelki segítése – szentmise a halottakért, hit az angyalokban, zarándoklatok és a hívek további megnyilvánulásai. Külön helye van a Mária-tiszteletnek, amely hagyományosan – a múltban és a jelenben is – különös figyelmet kap a hívektől. A népi jámborságot Szlovákia területén gyakran befolyásolták érzelmi indítékok. Sok szent szegény élete vagy magas beosztásról való lemondása, tragikus, balladisztikus élete, esetleg a gyerekekhez fűződő pozitív viszonya miatt különösen rokonszenves volt a népi rétegek számára.²⁰ A 18. század népi jámborságának jellemzője volt, hogy minden szokatlan eseményben Isten beavatkozását keresték, a hatalmas vágy az üdvösség biztosítására búcsú által, az együvé tartozás öröme, amely a sok ünnep és istentisztelet ünneplésében nyilvánult meg vagy például a vallásos színjátékok terjedésében is.

A világos vallási és etikai elképzelések meghatározása, elterjedésük és megszilárdulásuk nagyobb hangsúlyt vetett a saját egyházi közösségek tagjainak művelésére és fegyelmezésére. Ez a propaganda és a cenzúra növekedését jelentette és a hívők tömege számára főleg a hitoktatás népi formáinak fellendülését. A katekizmus kiadások, a homíliaírás, az egyházi zene, a színjátékok fellendülése katolikus környezetben, a körmenetek, a zarándoklatok, a relikviák és a szentek tisztelete a hívők lelki gondozásának javulását hozták. Ez leginkább a vallásosság – népi jámborság külső megnyilvánulásain látszik, mint például a tömeges zarándoklatok, körmenetek, a szerzetesi és papi hivatások, az újonnan épített szakrális objektumok száma. A népi ájtatosság megnyilvánult az istentiszteleteken, körmeneteken, temetéseken és különböző zarándoklatokon való részvételben is. A népi ájtatosság tipikus barokk meg-

18 Randák, J. – Socha, J.: „... Važ si času, chyť se práce, zahálky se stráž co zrádce”. Lidové prostředí jako objekt osvícenské disciplinace. In *Post tenebras spero lucem. Duchovní tvář českého a moravského osvícenství*. Szerk. Lorman, J. – Tinková, D., Praha, FF UK, 2008, 78–79.

19 A népi jámborság és liturgia direktórium. Alapelvek és iránymutatók. *Római Dokumentumok XXXI. Istentiszteleti és Szentségi Kongregáció*. Budapest, Szent István Társulat, 2005 18.

20 Šoltés, P.: Tolerancia na hranici Ríma, Caríhradu a Wittenbergu. *Impulz*, 1, 2007. Elérhető interneten: <http://www.impulzrevue.sk/article.php?180>, 27. 5. 2009

nyilvánulásai, mint a zarándoklatok és körmenetek, a római katolikus vallásra voltak jellemzők. Paradox módon azonban ezek a megnyilvánulások, amelyek ellen a protestáns teológusok nagyon élesen léptek fel és könyörtelenül kipellengéreztek mint bálványimádást és eltérést az igaz hittől, érvényesültek a protestánsoknál is, akik utolsó lehetőségként fojlamodtak ezekhez olyan helyzetekben, amikor életük, egészségük vagy más kulcsfontosságú értékük volt veszélyben.²¹

A népi jámborsággal kapcsolatban fontos mindenekelőtt II. József beavatkozása az istentiszteleti és liturgikus ügyekbe és a klérus imádságaiba. Egyszerű istentiszteleti rendet írt elő. Betiltotta az anyagiakkal járó szertartásokat, körmeneteket, zarándoklatokat és más vallási eseményeket, betiltotta továbbá a szentek maradványainak kitételét és tiszteletét stb. Az uralkodónak sok ellenséget szereztek ezek a beavatkozások a hívők vallásos életébe, jobban mondva inkább a népi jámborság járulékaiba, amelyek gyakran elfedték és háttérbe szorították a liturgia eredeti értelmét. Ennek köszönhetően gyakran kedvezőtlenül értékelik a császárt a katolikus történetírásban is.²² Hangsúlyozni kell azonban, hogy ezeknek az állami rendelkezéseknek és a kísérleteknek a népi jámborság megnyilvánulásainak és formáinak korlátozására a magyarhoni feltételek között a vidéki lakosságnál nem volt jelentősebb sikere. A katolikus népi jámborságnál a személyes beavatottságon kívül teljes terjedelmében jelent meg szociális síkon is, például elit vallásos testvériségek létrejöttével, de még általánosabban zarándoklatokban, körmenetekben a szobor- és képtiszteletben. A hitnek ilyen már mágikus értelmezése ellen, amely átította a katolikus népi jámborságot, gyakran szólaltak meg kritikus hangok. A hit külső jeleiben fokozatosan előtérbe került „a forma a tartalom felett”. Ezért beszélhetünk a barokk vallásosság valamiféle popularizációjáról, amely tradicionális formalizációhoz vezetett. Éppen ez lett aztán a felvilágosult kritika tárgya, és bekerülnek a jezsuiták is mint a vallásosság részleges (de nem kizárólagos) alkotói.²³

A SZENTEK KULTUSZÁNAK TISZTELETE – KÁPOLNÁK ÉS KISEBB SZAKRÁLIS ÉPÍTMÉNYEK LÉTESÍTÉSE

A barokk katolikus vallásosság racionalizmusa, néha szinte instrumentalizmusa gyakorlati személyes implikációjában is nyilvánult, főleg „példaképek”, ill. a személyes üdvözülésben segítők keresésekor, legyen szó akár Szűz Máriának, akár egyes szenteknek szóló ájtatosságról.²⁴ Tiszteletük külsőleg kisebb-nagyobb és apróbb szakrális objektumok szerteágazó építésében nyilvánult meg, ami ráadásul a rekatolizációs mozgalom győzelmét is demonstrálta. Az építészeti fellendülését új plébánia- és filiális templomok, de mindenekelőtt útmenti és mezei vagy pestis kápolnák is jelezték.

21 Uo.

22 Bastl, O.: Josef II. – osvícený katolík nebo nepřítel církve? In *Post tenebras spero lucem...* 274–275.

23 Nešpor, Z.: *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. Století*. Ústí nad Labem, Albis international, 33–34.

24 Uo.

Kedvezett a társadalmi-politikai viszonyok nyugodtabb időszaka is (az előző számos, elsősorban a török harcokkal és a Habsburg-ellenes nemesi felkelésekkel összefüggő háborús esemény után), amely a szatmári békét (1711) követő időszak. A kápolnákat leginkább a szabadban helyezték el és többnyire nem használták liturgikus célokra, esetleg évente egyszer, legtöbbször a patrónusaik ünnepén. Mindegyik kápolna a hívő/hívők életének valamely eseményére emlékeztetett. Felépítésére mindig találtak valamilyen vallási okot. Többnek az eredete gyakran rejtett hálában vagy különös eseményben, amely a községben vagy közvetlenül az építmény helyén játszódott le.²⁵ Sok eredetileg falusi templomocska volt, vagy ezek helyén álltak, temetővel körülvéve, és különféle okokból búcsújáró kápolnák szintjére „csúsztak”. Némelyik kápolna egykori temetőben állt vagy temetkezési hely volt.

A kápolnákat különböző szenteknek szentelték. Az építészet fellendülését jelezték a kisebb, Szent Rókusnak, Szent Rozáliának és Szent Sebestyénnek szentelt pestis-kápolnák, gyakran tömegsírok jelölésére, de a kolerajárvány áldozatai emlékének tiszteletére is szolgáltak. Épültek továbbá a természeti csapások és a jószágbetegségek ellen védelmezőknek szentelt kápolnák: Szent Vendelnek, Szent Flóriánnak²⁶, Szent Orbánnak²⁷, Nepomuki Szent Jánosnak²⁸ stb. Ebben a korban azonban a népi jámborság legnagyobb megnyilvánulása mindenekelőtt a sok Szűz Máriának szentelt kis kápolna volt. Az általunk vizsgált területen leggyakrabban a 18. század végén épültek új, Szent Rókusnak, Rozáliának, Orbánnak, Szent Vendelnek és Nepomuki Szent Jánosnak szentelt kápolnák. A Szent Rókusnak és Szent Rozáliának fogadalmiként épített kolera-kápolnákat a járvány idején vagy még inkább közvetlenül utána emelték a kolerától való megszabadulásért, gyakran, ahogy már említettük, a járvány áldozatainak tömegsírja közelében.

A szentek ünnepe a kalendáriumban általában bizonyos útjelző volt a nép számára, időbeli tájékoztató a gazdasági életben és a népi szertartásokban. Külön tisztelték a köznép mindennapi életében patrónusnak és segítőnek tartott szenteket, például Szent Antalt, Szent Flóriánt, Szent Apollóniát. Kedvelték azokat a szenteket is, akik a nép munkáját védelmezték. Mivel a megélhetés fő forrása a mezőgazdaság, az állattartás, a bányászat és a kézművesség volt, a népi mesterek és kézművesek főleg Szent Vendelt, Szent Orbánt, Szent Katalint és Szent Borbálát mintázták meg. A legkedveltebb szentek közé tartozott Nepomuki Szent János Szent Flóriánnal. Mindkét szent kultusza a 18. századtól terjedt, a római katolikus egyház rekatolizációja idején. Barokk és klasszicista ábrázolásuk összefüggött kultuszuk elterjedésének korával és a népi interpretációban is

25 Hudák, J.: *Patrocíniá na Slovensku*. Bratislava, 1984, 73.

26 Népi környezetben a hívők a tűz ellen védőként és a tűzoltók patrónusaként fogadták. Szobraikat, amik vödörrel a kezében és kis házzal a lábánál ábrázolják, az emberek házaik ormára állították védelemnek.

27 Szent Orbán a szőlők védelmezője és a borászok patrónusa volt.

28 Nepomuki Szent János kultusza a rekatolizációval kapcsolatban terjedt el 1729-es szenttéavatása után. Szobraikat és kápolnáikat folyók, patakok, hidak, gázlók mellett emelték, mert a népi képzeletben a vizek, halászsok védőszentjévé vált, hatott az esőre, mérsékelte az árvizeket, és ezzel a termést is védte.

tükröződött. A népi kultúrában a szenteket elsősorban a házat és lakóit, a gazdaságot és a jószágot védő patrónusnak tartották.²⁹

A 18. századból fennmaradt vizitációs jegyzőkönyvek alapján megfigyelhetjük, hogy több filiában fokozatosan épültek a kápolnák. Az ok valószínűleg a filia saját szakrális építmény iránti igénye volt, istentisztelet végzésének lehetőségével. További szakrális objektumokhoz tartoztak a szentek szobrai és a keresztek, amelyek majdnem minden plébánián vagy filiában megtalálhatók voltak. Némelyik ilyen objektumról a templom gondoskodott, továbbiakról az építmény patrónusa vagy más egyházközségi tagok, némelyik azonban elhanyagolt és lepusztult.

Egyes kápolnák megváltoztatták patrocíniumukat. Több kápolnának nem volt istentiszteleti, a szentmiséhez szükséges felszerelése. Egyes kápolnáknak külön szerepe volt az egyházközségben. Ilyen volt például az alsódiósi Szentháromság kápolna, amely teljes búcsú lehetőségével a közeli és távoli környék népének részvételével ünnepelte patrocíniumát. Védőszentjének ünnepén volt az egyházközségben az ún. kisbúcsú.³⁰

Más egyházközségekben megszorodtak a kápolnák új patrocíniumai: Skapulárés Szűz Mária, Fájdalmas Szűz Mária, Lorettói Szűz Mária, Szent Mária Magdolna, Kármelhegyi Boldogasszony, Szűz Mária látogatása, a Szent Kereszt felmagasztalása, Szűz Mária születése, Páduai Szent Antal. Több kápolnának nem volt saját bevétele, hanem a plébánia- vagy filiatemplom bevételeiből részesedtek.

A HÍVŐK RÉSZVÉTELE KATEKÉZISEKEN, KÖRMENETEKEN ÉS ZARÁNDOKLATOKON

A 18. század végén a Szomolányi esperesi kerület plébániáin és filiáiban rendszeresen szerveztek katekéziseket, amelyek a hívek művelődését és hitéletének gazdagítását szolgálták. Leggyakrabban a plébánosok vezették minden vasár- és ünnepnap délután a templomban különböző évszakokban. Néhány egyházközségben, főleg filiákban csak az ádventi időszakban és nagyböjtben volt katekézis. Zavar községben a plébános a gyerekeket az iskolában oktatta, a felnőtteket a plébánián.

A katekézisek a következőképpen zajlottak: először a plébános oktatott és magyarázott, aztán vizsgáztatott. Hogy a plébánosok motiválják a gyerekeket a részvételre és az előadás figyelmesebb hallgatására, a gyermekeknek, akik helyesen feleltek a kérdésekre, a plébánosok többnyire apró ajándékokat osztogattak (képecskéket, kis keresztek, rózsafüzéreket stb.). A katekézisek után a legtöbb plébánián litániákat is szoktak tartani a templomban.

A 18. század végén csaknem minden plébánián vezettek körmeneteket az általunk vizsgált területen. A körmenet szervezésének és vezetésének kötelessége a plébánosok számára az egyházi előírásokból következett: az ünnepeket, amelyek alatt kötelező volt

²⁹ Elérhető interneten: <http://www.uluv.sk/product/krestanstvo--svatci-a-patroni-245/>, 27. 5. 2009

³⁰ A nagyszombati Érseki Hivatal Levéltára (a továbbiakban AAŰ), fond Officium Vicariale Tyrnaviense, Kanonika vizitációk részlege, 1782. év, sign. I./1, Visitatio canonica Parochiae Szomolanensis, 28–31.

körmenetet vezetni, az esztergomi rituálé írta elő. A rituálé emellett megkülönböztetett Oltáriszentséget hordozó, vagy Oltáriszentség nélküli körmenetet.

Oltáriszentséget hordozó körmenetet feltámadásakor és vízkeresztkor kellett vezetni, Oltáriszentség nélkülit Szent Márk napján (amikor a körmenet a mezőkre tartott, termésáldásra) és a három könyörgő napon. Majdnem minden plébánián azonban vezettek körmenetet más ünnepeken is: Oltáriszentséggel Szent Flórián, Szent Vendel ünnepén, a helyi kápolna vagy templom patrónusának ünnepén, továbbá Úrnapján, Kármelhegyi Boldogasszony napján, vízkereszt nyolcadában, húsvétvasárnap, pünkösdi ünnepein és a hónap első vasárnapján.

Oltáriszentség nélküli körmenetet tartottak az előírtakon kívül Szent Rókus és Szent Rozália ünnepén, a helyi kápolna patrónusának ünnepén, Nepomuki Szent János ünnepén, az Úr mennybemenetelének ünnepén, Szent Katalin dejtei kolostorához, pünkösdi vasárnapon, a hónap első vasárnapján, Szent Orbán ünnepén (főleg a szőlőtermelő községekben), Szent Flórián ünnepén, de a hívek aktuális szükségleteiért is, amikor leggyakrabban szép időért vagy ellenkezőleg, esőért könyörögtek.

A Mária-tisztelet leghangsúlyosabb megnyilvánulásaihoz tartozott a hívek szokásos évfordulós zarándoklata Sasvárra, hogy ott köszöntsék a Hétfájdalmú Szűzanyát, Szlovákia patrónáját.³¹ Ezeket a zarándoklatokat az általunk vizsgált területen már a 18. században kezdték szervezni, amihez bizonyára hozzájárult a zarándokhely relatív közelsége. A Sasvárra tartó körmenet általában két napig zajlott azzal, hogy a zarándokok az úton vagy közvetlenül Sasváron éjszakáztak. A zarándoklatokat általában a plébános szervezte és vezette, akit a körmenetben a ministránsok és a többi hívő követett. A zarándoklatok egyértelműen domináló célja a teljes búcsú elnyerésének lehetősége volt, a lélek megváltásának „garanciája”.

AZ ÚN. EGYÁZMEGYEI ALAPÍTVÁNYOK LÉTREHOZÁSA

Az alapítványok létrehozása régóta a katolikus jámborság és jótékonykodás megnyilvánulásainak egyike volt. Az alapítványokat kezdetben szinte kizárólag uralkodók hozták létre, később egyházi méltóságok, de világi jötevők és mecénások is, és nem is mindig a társadalmi ranglétra vagy az egyházi hierarchia legmagasabb fokán. Magyarhonban, de Európa más országaiban is ezeket általában a római katolikus egyház igazgatta. Ennek, egyik oka kétségtelenül az, hogy az egyházi intézményeket tartósnak és öröknek tartották,

31 Sasvár mint zarándokhely története a 16. századba nyúlik vissza. Ismert a Sasvári pieta is – az ülő Istenanya szobra karjában a halott Krisztussal, 1564-ből. A kánoni vizsgálat után Szűz Mária sasvári szobrát csodássá nyilvánították, amit VIII. Orbán pápa dekrétummal is megerősített. 1733-ban a szobrot megkapták a pálosok, akik a településen zarándoktemplom és kolostor építését határozták el. A sasvári zarándoktemplom és kolostor építése 1733-ban kezdődött és a templomot 1764. augusztus 15-én szentelték fel. 1964-ben VI. Pál pápa a sasvári templomot ún. kisebb bazilikává – Basilica Minorrá emelte. Így a mai Szlovákia területének első bazilikája lett.

képviselőiket tisztességesnek és igazságosnak, akik képesek a rájuk bízott vagyon helyes kezelésére és gyarapítására.³²

A 18. század végén szinte az összes egyházközségben volt bizonyos számú egyházmegyei alapítvány, azaz egyházi alap. Ez meghatározott számú alapítványi mise végzésére kötelezte a papot, az elhunyt alapító szándékára. Ez a 18. század végén a népi jámborságnak nagyon közkedvelt formája volt, ami a vidéki lakosság körében is terjedt. Erről tanúskodik a hívők számos ajándéka a plébániának, ill. templomnak, leggyakrabban ingatlanok vagy pénz formájában. Az alap pénzből az egyházközség plébánosa kölcsönöket adott vagy egyéneknek (leggyakrabban földesuraknak vagy a község vagyonosabb lakóinak) és az egész községnek is, és a kamatokból finanszírozták az ún. alapítványi miséket. Főleg az ajándékozott ingatlanok, de a pénzüsszegek is gyakran az egyházközségi bevételek nagyon fontos forrásául szolgáltak. A 18. század végi vizitációk adatai szerint a vizsgált terület szinte valamennyi plébániája rendelkezett alappal, mind ajándékozott telkek, mind ajándékozott pénzüsszegek formájában, amely folyamatosan növekedett. A vizitációs jegyzőkönyvekben több alapítványi okirat másolata található, amelyekkel a hívők ingatlanokat, ill. pénzt ajándékoztak a helyi templomnak vagy plébániának.³³

A HÍVŐK RÉSZVÉTELE ÉS TEVÉKENYSÉGE A VALLÁSOS TESTVÉRISÉGEKBE

A tipikusan barokk népi jámborság egyik eleme a vallási testvériségekkel összekötött vallásosság volt.³⁴ Ezek fő célja a gondoskodás az elhunyt testvérek lelkéről és biztosítani gyors átjutását a tisztítóüzből a paradicsomba. Korábban ugyanis semmilyen más korszakban nem éreztek ilyen halálfélelmet, illetve rettegést, hogy nem jutnak el az üdvösségre.³⁵ J. Mikulec szerint a vallási testvériségek száma spontán növekedett, mindenekelőtt a barokk vallásosságból, rekatolizációs céljuk másodrangú volt. A testvériség az üdvösség nagyobb bizonyosságát garantálta tagjainak, egyrészt a többi tag ájtatosságával a lelki üdvösségért, másrészt saját erős hitük igazolásával is. Több, főleg vidéki vallási testvériség a helyi vallási vezetők, tehát katolikus papok aktivitásából alulról szerveződött. Fontos volt a hívek érdeklődése, de a helyi plébános személyisége és tevékenysége is kulcsszerepet játszott.³⁶ Vallási testvériségeket már a 18. század elején, de főleg a 18. század második felétől alapítottak a plébániákon. A legelterjedtebb a Szent Ferenc Világi Testvérisége volt, amely az általunk vizsgált időszak végén szinte az összes plébánián és filián működött. További csak néhány egyházközségben léteztek – Nepomuki Szent János Testvérisége, Keresztény Tanítás Testvérisége, Kármelhegyi

32 Kušniráková, I.: *Formovanie vzťahov štátu a cirkvi pri správe štipendijných fundácií a konviktov v 18. storočí*. Elérhető interneten: www.duch.sk/_docs/stat%20a%20cirkev.rtf, 28. 5. 2009

33 AAÜ, fond Officium Vicariale Tyrnaviense... Visitatio canonica Parochiarum, Districtus Szomolnensis Anno 1782.

34 Mikulec, J.: *Barokní náboženská bratrstva v Čechách*. Praha, 2000, NLN, 29.

35 Nešpor, Z.: *Náboženství na prahu nové doby...* 151.

36 Mikulec, J.: *Barokní náboženská bratrstva v Čechách...* 24.

Boldogasszony Testvérisége. A testvériségeknek volt saját szervezetük, bevételeik, tagjaiknak különféle kötelezettségei, amik teljesítésével igazolták vallásos érzelmüket. Éppen a testvériségek adtak gyakorlati formát a hívek vallásos életének.

Mint említettük, a Szomolányi esperesi kerületben az Assisi Szent Ferenc Testvérisége volt a legelterjedtebb, a plébániák és a filiák többségében működött. A testvériségeknek volt tagnévsora (élőké és holtaké) és bizonyos eszközei is (pl. Szent Ferenc szobra, zászlók, gyertyatartók stb.). A tagok kötelezségeihez tartozott a betegek látogatása és vigasztalása, szerdán tartózkodás a hústól; búcsúk szerzéséhez minden ünnepen a bűnbánat és az Eucharisztia szentségének felvétele a ferences atyáknál. A testvériség bevétele az első vasárnapi gyűjtésből és szerény adományokból származott. Ezeket a bevételeket gyertyák, tömjén vásárlásába, az élő és meghalt tagokért mondott misék stóladíjába, eszközök beszerzésébe vagy javításába fektették, de a ferences atya (aki szokásosan évente egyszer járt ellenőrzésre) ajándékaira is felhasználták. Amikor a plébánia-, ill. a filiátemplom pénz szűkében volt, a testvériség pénztárából a szükséges összeget a templom céljaira fordították.

Alsódióson, a Szomolányi esperesi kerület egyetlen plébániáján működött 1782 után a Nepomuki Szent János Testvériség. Volt szenátusa, amelynek tagjai nemcsak a helyi hívők voltak, hanem a környékbeli falvak és kisvárosok egyházközségeinek tagjai, még Nagyszombatból is. A testvériség tulajdonában volt patrónusának két szobra, a testvériség alapító oklevele (XIV. Benedek pápa adta ki). A testvériség minden bevétele a templom pénztárába vándorolt. A testvériség intézője a helyi plébános volt.

Skapulárés Szűz Mária Testvérisége³⁷ 1782-ben az esperesi kerület három plébániáján működött. Alapszabályzata Szűz Mária különös tiszteletében gyökerezett, és a szent skapuláré felvételében kellett realizálódnia (amit a testvériség tagjának haláláig magánál kellett őriznie). Továbbá különösen tisztelniük kellett Szűz Mária szeplőtelen fogantatását, naponta imádkozni a rózsafüzért, szerdán és szombaton nem enni húst és Szűz Máriához méltó életet kellett élni. Az ünnepélyes szentmisét a testvériségért nem közvetlenül Kármelhegyi Boldogasszony ünnepén szokták mondani, hanem az ünnepet követő vasárnap tartották énekes misével, szentbeszéddel, a testvériség imádságaival és a skapulárék kiosztásával, a hívők magas részvételével (főleg Spácán). A testvériség bevételei gyűjtésekből néha adományokból származtak.³⁸ További testvériség volt a Szomolányi esperesi kerületben a Kateketikai Ismeretek Testvérisége, amelyben a tago-

37 A testvériséget 1758-ban alapították XIII. Kelemen pápa rendelkezésére, és az esztergomi érsek ezt követő jóváhagyásával. A kiszabott feltételek teljesítése után (a bűnbánat szentségének elvégzése, Oltáriszentség vétele, Miatyánk és Üdvözlégy imádkozása, részvétel a szentmisén a hónap első vasárnapján és Skapulárés Szűz Mária ünnepén) a testvériség tagjainak lehetősége volt teljes búcsút nyerni.

38 Érdekes eset történt Alsó-Diós plébánián, ahol mindkét testvériségnek – Szent Ferenc és Skapulárés Szűz Mária Testvériségének közös szenátusa volt, 4 személyben: *parens, mater, viceparens* és *vicemater*. A testvériségeknek volt sekrestyésük, aki a gazdasági ügyekkel foglalkozott.

kat csoportokba osztották, ahol a katekéziseket tartották. A hívők azokból a könyvekből tanultak, amiket a testvériség vásárolt.³⁹

BEFEJEZÉS

Tanulmányunk célja a figyelem felkeltése és a népi vallásosság némely formájának és megnyilvánulásainak részletesebb jellemzése a választott nyugat-szlovákiai területen a 18. század végén. A figyelmet a vidéki lakosság népi jámborságára összpontosítjuk, amely a vallásosság bizonyos formájaként elválaszthatatlan része volt a vidéki hívő lelki életének. Csehországhoz hasonlóan, nálunk is megállapítható, hogy a szlovák nép többségénél győzött a barokk népi jámborság. Az érzékek barokk lekötése: szobrok, képek, legendák, csodák, zarándoklatok, ünnepek, a népnek szánt irodalom a kora újkori népi vallásosság alapvető szabályozó elemévé vált.⁴⁰ A keresztény nép vallásos szelleme az újkorban is megtalálta kifejező megnyilvánulását a hívő tiszteletének különböző formáiban, ami egész életét végigkísérte: ereklyék és szentek tisztelete, szentélyek látogatása, zarándoklatok, körmenetek, keresztutak, rózsafüzér, tagság és aktív működés vallásos testvériségben stb. A fenti típusú vallásosság elterjedése, összekapcsolódva minden szociális réteg alapítványi lelkesedésével a halál utáni létezés biztosítására, a rekatolizáció sikerének meggyőző dokumentuma. A külső impulzust a vidéki lakosság aktív megnyilvánulásaihoz éppen a győztes barokk rekatolizációs törekvés biztosította, ami magával hozta a zarándokhelyek fejlődését és az ún. új típusú barokk vallásosságot.

PhDr. Zuzana Lopatková

PhD. (Nagyszombati Egyetem Bölcsészettudományi Kar)

Fordította Sztakovics Erika

39 AAÚ, fond Officium Vicariale Tyrnaviense... Visitatio canonica Parochiarum, Districtus Szomolnensis...

40 Řičan, R.: *Od úsvitu reformace k dnešku*. Praha, YMCA, 235.

PÜSPÖKÉLETRAJZOK A 19. SZÁZADI CSANÁDI EGYHÁZMEGYÉBŐL

Az alábbiakban a csanádi püspökség tizenkilencedik századi főpapjai közül négynek az életpályáját mutatom be röviden.¹ A szegedi – felsővárosi – születésű jezsuita szerzetes, Kőszeghy László az 1800-as évek legelején töltötte be a csanádi püspöki méltóságot. A francia származású Bonnaz Sándor a neoabszolutizmus és a dualista rendszer kialakulásának idején, míg a magyar grófi családból való Dessewffy Sándor már a megszilárdult dualizmus évtizedeiben irányította a csanádi egyházmegye papságát és híveinek lelkipásztori ellátását.

Ugyan nem volt csanádi megyéspüspök, mégis nagy szerepe volt az egyházmegye kormányzásában a Kőszeghyhez hasonlóan szintén Szeged-Felsővároson született Németh Józsefnek. 1874-től fölszentelt püspökként – mint nagyprépost, püspöki, illetve káptalani helynök – számtalanszor látott el püspöki szolgálatot: szentelt papokat, templomokat, kápolnákat a főpásztor távolléte, akadályoztatása, betegsége idején, illetve a csanádi főpapi szék üresedésekor. Mint a püspöki székhelyen, Temesvárott működő Csanád egyházmegyei szeminárium rektora, a papság megfelelő fölkészültségű utánpótlásának biztosításán fáradozott. Négy megyéspüspök (Bonnaz Sándor, Dessewffy Sándor, Csernoch János és Glattfelder Gyula) mellett szolgált – negyvenkét éven keresztül fölszentelt püspökként. Méltó helye van a csanádi egyházmegye főpapjai között.

Közleményem végén csak az itt közölt életrajzokban való további elmélyüléshez szükséges alapvető szakirodalmat adom meg. A nagyszámú levéltári forrásra – amelyekben a munkában tárgyalt püspökök tevékenységéről találni adatokat – most külön nem hivatkozom. Ajánlom viszont az elmúlt tíz évben – amióta a csanádi egyházmegye modern kori történetét kutatom – megjelent egyház(megye)történeti könyveimet.²

1 Az életrajzok az ausztriai Institut für Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien és a vatikáni Campo Santo Teutonico által szervezett, Mgr. Dr. Erwin Gatz (1933–2011) irányította „A Habsburg-monarchia püspökei (1804–1918)” című lexikonprojekt keretében készültek.

2 Város, egyház, társadalom. Tanulmányok a szegedi katolicizmus történetéről. Szeged, 2004. 309 old. – Vallás, politika, művelődés. Egyháztörténeti tanulmányok. Szeged, 2006. 224 old. – „A jelen kor vészes napjaiban” Dokumentumok a csanádi püspökség 1848/49-es történetéhez. Szeged, 2006. 112 old.

KŐSZEGHY LÁSZLÓ, REMETEI

*(Szegeď, 1745. június 27. – Temesvár, 1828. január 4.)
csanádi püspök (1800. augusztus 11-től)*

Kőszeghy László 1745. június 27-én született Szegeďen, Felsőváros városrészbő, az ottani Szent György-templomban keresztelte meg még aznap Lukács páter minorita szerzetes, a szegeď- felsővárosi minorita rendház lakója. Édesapja Kőszeghy János, édesanyja Schmidt Terézia volt (akinek a családja a nevét utóbb Kovácsra magyarosította). Keresztzülei Müller János és felesége, Jusztina voltak. Alapfokú tanulmányait Szegeďen végezte. Középkolába a szegeďi piaristákhoz járt, illetve filozófiai stúdiumokat folytatott Budán. Ott lépett be a Jézus Társaságba 1765. október 17-én. Novícius Trencsénben volt 1765 és 1767 között. Ezt követően a jezsuita rend iskolában tanított. Nagybányán (1767–1769), Gyöngyösön (1769–1770), Budán (1770–1771), Grazban (1771–1772) és Pécsen (1772–1773). Ez utóbbi helyen érte a jezsuita rend feloszlatása. A pécsi jezsuita kollégiumot 1773. október 24-én zárták be.

Az akkor huszonnyolc éves Kőszeghy tanárként folytatta tovább munkáját a pécsi katolikus gimnáziumban. Klimó György pécsi püspök támogatásával Grazban folytatott teológiai tanulmányokat. Ott szentelték pappá 1776-ban. Pécsre tért vissza, ahol a tanítás mellett a lelkipásztori munkában is részt vett (vasárnapi hitszónokként szolgált). Christovich Imre választott püspök, pécsi nagyprépost támogatta Kőszeghyt, s amikor csanádi püspökké nevezték ki, titkárként magával vitte Temesvárra, majd a csanádi egyházmegyébe inkardinálta a pécsi püspökségből. Kőszeghy nem sokkal később a csanádi püspökség kanonokja lett, majd 1788-ban püspöki helynök, s az idős és betegeskedő főpásztor helyett ő irányította az egyházmegye kormányzását. Christovich 1798-ban bekövetkezett halála után a széküresedés idejére – akkor már nagyprépostként – a püspökséget kormányzó káptalani helynökke választották.

Kőszeghy Lászlót 1800. augusztus 11-én nevezte ki az uralkodó, I. Ferenc csanádi püspökké. Ezt VII. Pius pápa 1800. december 12-én erősítette meg. Kőszeghyt 1801. május 10-én a temesvári egykori jezsuita templomban szentelte püspökké pókateleki Kondé Miklós nagyváradi püspök gyoroki Edelspacher Miklós apát és báró Haller Ferenc apát asszisztenciájával. A szentelés után a volt jezsuita templomból körmenetben vonultak a székesegyházba, ahol sor került a püspöki javadalomba való beiktatásra és a püspöki szék elfoglalására. A püspök legfontosabb célja a hitélet fellendítése volt, főpapi működésében mindent ennek rendelt alá.

A csanádi egyházmegyében a középkorban – a török megszállás előtt – négy káptalan, számos apátság és kolostor és kétszáznál több plébánia működött. Az egyházi intézmények többsége újraalapításra várt és a plébániáknak is csak töredéke működött. Csanád vármegyében például mindössze három plébánia volt az 1800-as évek elején (Makó, Földeák és Csanádpalota). Kőszeghy már püspöki tevékenysége első éveiben bérmakörutakra indult és így ismerkedett meg személyesen az egyházmegye helyzetével. A legtöbb katolikus faluban nem volt sem lelkész, sem templom. Ezeken

a településeken szentmiséket csak nagyon ritkán mutattak be, akkor is szerény parasztházakban. A bérmlások alkalmával szerzett tapasztalataiból kiindulva a hitélet személyi és infrastrukturális körülményinek fejlesztését határozta el, s képzett személyi állománnyal (lelkipásztorkodó papokkal, kántorokkal, tanítókkal stb.) és a vallásgyakorláshoz szükséges eszközökkel (templom, kápolna, iskola, plébániaépület stb.) rendelkező egyházmegye létrehozására törekedett. Ennek jegyében 1821-ben egyházmegyei zsinatot tartott.

A plébániaszervezési munkája eredményeként az egyházmegyei közigazgatást is újjászervezte. A püspökség területén fekvő vármegyék adottságait figyelembe véve Csanád és Csongrád vármegye területén egy-egy, Arad és Krassó vármegyében két-két, míg Torontál vármegyében négy, Temes vármegye területén pedig hat esperesi kerületet szervezett, de egy-egy esperességet létrehozott a katonai közigazgatás alatt álló határőrvidékeken is. Előírta, hogy az esperesek rendszeres időközönként tájékoztató jelentést írjanak a püspöknek esperesi kerületük helyzetéről. Ezek a dokumentumok (*Annuae relationes per vicearchidiaconos praestandae*) értékes forrásanyagot szolgáltattak az egyházmegye történetírói számára.

Kőszeghy püspök a püspökség központi intézményeit is megújította. Visszaállította a főespereségek rendszerét és megteremtette a székeskáptalan tagjai – a nagyprépost és öt kanonok – anyagi javadalmazásának feltételeit, amikor kieszközölte az uralkodótól, hogy a három Temes vármegyei községeket magában foglaló ságparáci és sztancsovai uradalmat adományozza a káptalannak. A nyugdíjas – szolgálatképtelen, illetve idős – papoknak házat adományozott és nyugdíjalapot (*Deficientiae Fundus*) hozott létre. A papi utánpótlás biztosítására pedig papnevelő intézetet építtetett Temesvárott, amely 1806. november 17-én meg is kezdte működését.

Politikai és természeti nehézségek egyaránt nagy kihívások elé állították a csanádi püspököt. A napóleoni háborúk idején meg kellett szerveznie a rábízott honvédelmi feladatokat. 1816-ban pedig óriási árvíz sújtotta Temes és Torontál vármegyét, amelynek nyomában járvány és éhínség járt. Amikor Rudnay Sándor erdélyi püspököt VII. Pius pápa javaslatára 1819. július 12-én esztergomi érsekké és Magyarország hercegprímásává nevezte ki a király (a főpapot 1820. május 16-án iktatták be hivatalába), Rudnaynak Kőszeghy László nyújtotta át az érseki palliumot a máriaradnai ferences templomban, amely kegyképeének akkor az új érsek két aranykoronát adományozott.

Kőszeghy László elfogadta, büszkén vállalta és továbbörökítette a csanádi egyházmegye akkor nyolcszáz éves tradícióit. Ennek szellemében ápolta az egyházmegye első püspöke, a vértanú Szent Gellért kultuszát. Csanád városa, az egykori püspöki székhely a török időkben elpusztult, s az újratelepítés után már csak falu volt. Ennek ellenére a csanádi püspökség nevében tovább őrizte a középkori hagyományt, s nem tért át a székhelye után való, a bécsi udvar által többször szorgalmazott temesvári püspökség elnevezésre. Sőt, a Nagyszentmiklós központtal működő esperesi kerületet is csanádi esperességnak hívták. 1807-ben pedig a középkori csanádi székesegyház helyén emlékoszlopot emeltetett. Ennek az oszlopnak a helyén napjainkban Szent

Gellért szobra áll. Ugyancsak az egyházmegyei hagyományok megbecsülésére példa, hogy amikor 1805. április 25-én a Maros-menti Bulcsón járt bérálni, Babócs Kristóf akkori plébánosnak javasolta a középkori bulcsi bencés apátság romjainak feltárását. Ennek eredményeként két év múlva előkerült a romok közül egy régi harang, amelyet – mint erről felirata tanúskodott – Domonkos apát 1468-ban Szent Mihály tiszteletére öntetett.

A pápához és a katolikus tanításhoz is mindig lojális volt Kőszeghy László, s meggyőződését, ha kellett, az államhatalommal szemben is vállalta. Amikor a jozefinista szellemű Helytartótanács azt kifogásolta, hogy a Kőszeghy alapította és általa fenntartott temesvári szemináriumban a kánonjog tanára a pápai tévedhetetlenséget (ami akkor még nem volt hittétel) hirdeti, a püspök azt válaszolta: „Nem találok semmi vétséget olyan tan előadásában, amelyet a legnagyobb hittudósok már századok óta elfogadtak.”

Az egyházmegye területi és személyi újjászervezése mellett elkötelezett, az espereseket és a plébánosokat gyakran ellenőrző Kőszeghy Lászlót a lelkészek a helyi plébániai Historia domusban, illetve egymás közötti levelezésükben gyakran „rideg lelkületű”, „kíméletlen”, sőt „kegyetlen” főpapként írták le. Mindezek ellenére nem hiányzott belőle a szociális gondoskodás sem. Az idős papok és a szegény papnövendékek mellett a szegény családból való kisdíjakokat is gyakran támogatta, s nem csak a katolikus vallásúakat. Például Szirbik Miklós makói református lelkész a következőket jegyezte fel róla: „Különösen ékesítette őt a mindenkihez való nyájasság, a különböző vallásúak iránti példás türelem, melyet papjaiba is annyira belécsepegtetett, hogy e tekintetben a csanádi egyházmegye első volt az országban. Valahányszor ellátogatott Makóra, be-benézett a református iskolákba is és nem mulasztotta el a jelesebb tanulók megjutalmazását.”³ Kőszeghy gyakran tartózkodott Makón. A Maros-parti kisváros ugyanis akkoriban nemcsak Csanád vármegye székhelye, de a csanádi püspökség legnagyobb birtokteste, a makói uradalom központja is volt. Makón püspöki kastélyt építtetett díszes kerttel, mellette kápolnával.

Kőszeghy László 1828. január 4-én hunyt el Temesvárott. Testét a temesvári püspöki székesegyházban helyezték örök nyugalomra. „Nem annyira az évek, mint inkább a tettek alapján értékelem az embereket” – írta egy alkalommal a bécsi udvar illetékes szerveinek, amikor papjai közül valakit kanonoki kinevezésre javasolt. Noha Kőszeghy László huszonnyolc éven keresztül állt a csanádi egyházmegye élén, nem a hosszú főpapi hivatal, hanem gyakorlati alkotásai – az egyházmegye intézményeinek példás újjászervezése – révén kapott helyet a csanádi püspökség jelentős főpapjai között.

Kőszeghy László nyomtatásban megjelent munkái: *Lessus funebris magni ecclesiarum antistitii Georgii Klimi. Graecii, 1777.*; *Applausus, quum... dominus Emericus Christovics ritu solemniter inauguratus Csanadiensi ecclesiae praeficeretur, ab... concinnatus a. Graecii, 1777.*; *Oratio funebris ad solennes exequias... Emerici*

³ Vö. Szirbik Miklós: Makó városának közönséges és az abban lévő református ekklesiának különös leírása 1835/36. S. a. r.: Eperjessy Kálmán. Makó, 1926.

Christovics episcopi Csanadiensis ... in cathedrali ecclesia Csanadiensis celebratas die 21. Januarii anno 1799. Temesvarini.; Sermo per eam occasionem, qua gremiale dioecesis Csanadiensis seminarium in aedes olim iesuiticas Temesvarini introductum fuit, habitus 17. Novembr. 1806. Temesvarini.; Epistola pastoralis ad clerum Csanadiensem. Szegedini, 1806.; Homilia... episcopi Csanadiensis per occasionem visitationis canonicae habita, ac per Georgium Stocker ... germanice reddita. Temesvarini, 1811. [Latin és német nyelven.]

BONNAZ SÁNDOR

*(Challex, 1812. augusztus 11. – Temesvár, 1889. augusztus 9.)
csanádi püspök (1860. június 7-től)*

Bonnaz Sándor 1812. augusztus 11-én született a franciaországi Challex-ban. Édesapja Jean Antoine Bonnaz tanító, édesanyja Francoise Hugueniot volt. Apja I. Napóleon haderejében hadnagyként szolgált, s a lipcsei csatában (1813) életét vesztette. Néhány évvel később az özvegyen maradt anya a hétéves fiával Magyarországra költözött sógorához. A francia katolikus pap, Bonnaz Antal plébánosként szolgált a Torontál vármegyei Nagyöszön (Trübswetterben), ahová nagyszámú francia telepes érkezett még a tizennyolcadik században.

Bonnaz elemi iskolai tanulmányait Nagyöszön végezte, a gimnázium osztályait pedig Aradon, Temesvárott és Szegeden járta 1824 és 1831 között. 1831-től 1833-ig filozófiai stúdiumokat végzett a szegedi piaristáknál. Itt osztálytársa volt Dáni Ferenc későbbi szegedi főispán és Gottmann József, majdani csanádi kanonok. 1833-ban – mivel akkor a csanádi püspöki szék betöltetlen volt – Maross Gergely káptalani helynök vette föl a csanádi egyházmegye papnövéndékei közé.

Bonnaz Sándor 1833 és 1837 közt – mind csanádi egyházmegyei kispap – a bécsi Pazmaneumban tanult teológiát. 1837. augusztus 17-én szentelte pappá Lonovics József csanádi püspök a temesvári székesegyházban. Első szentmiséjét a nagyöszői Szentháromság-templomban mutatta be. 1837–1838-ban Karánsebesen szolgált káplánként Bódy Antal plébános mellett, majd 1838-ban a csanádi egyházmegye székhelyére, a püspöki aulába került mint szentszéki aljegyző és iktató. 1839–1840-ben a temesvári papnevelő intézetben tanította a morál- és a pasztorális teológiát. Lonovics József püspök 1839. február 25-én a temesvári papnevelő intézett helyettes, majd 1839. július 25-én rendes tanárává nevezte ki.

1840. július 27-én tett – a plébánosi tevékenységhez szükséges – zsinati vizsgát Róka József és Oltványi István előtt. 1840. augusztus 1-jétől – nagybátyja utódjaként – Nagyösz plébánosa volt. 1846–47-ben új templomot építtetett a faluban (Gyulay Sámuel gróf, a plébánia kegyurának támogatásával), amelynek berendezésére és felszerelésére már nem maradt forrás. Csak három évvel az építkezés befejezése után, 1850. augusztus 20-án Szent István király ünnepén szentelték föl a Szentháromság tiszteletére. Az 1848/49-es magyar forradalom és szabadságharc idején a bánági németek, valamint a csanádi

egyházmegyei papok nagy része a magyar polgári átalakulás mellett állt. Ezzel szemben Bonnaz mind híveit, mind paptársait óvta a politikai eseményekben, illetve a fegyveres harcokban való részvételtől. Ezért 1848 őszén a nagyszentmiklósi magyar nemzetőrök átmentek Nagyörsre, hogy elfogják Bonnazt. Ostrom alá vették a plébánia épületét, de a plébánosnak sikerült elrejtőznie, majd elmenekülnie, így nem érte bántódás.

1849. október 3-án Fábry Ignác püspöki helynök – Karl Arizi torontáli cs. kir. biztos kérésének megfelelően – áthelyezte a csatádi plébániára. 1850. október 16-án a Szerb Vajdaság és Temesi Bánság magyar és német iskoláinak felügyelőjévé nevezték ki, ekkor édesanyjával együtt a tartomány központjába, Temesvárra költözött. Később gyakran bírálták amiatt, hogy a magyar szabadságharcot leverő és az alkotmányt mellőző osztrák neoabszolutista politikai berendezkedésben hivatalt vállalt.

Csajághy Sándor csanádi püspök javaslatára 1853-ban az uralkodó a csanádi székeskáptalan kanonokjává nevezte ki. 1854. március 19-én Johann Coronini-Cronberg altábornagy, a Szerb Vajdaság és Temesi Bánság helytartója helytartói tanácsossá és oktatásügyi előadóvá nevezte ki. Tagja volt a Bánságból az I. Ferenc József és Erzsébet esküvőjére küldött delegációnak is, a szertartáson azonban betegsége miatt nem tudott részt venni. Az uralkodó 1854. április 22-én a Vaskoronarend harmadik osztályával tüntette ki, majd 1859. április 2-án az Üdvözítőről elnevezett szekszárdi címzetes apátságot adományozta neki. Mint új apátot Csajághy Sándor püspök 1859. május 30-án áldotta meg. 1859-ben a temesvári műemlékek és régiségek felügyeletével is megbízták.

Bonnaz Sándort – Csajághy püspök halála után – 1860. június 7-én nevezte ki I. Ferenc József csanádi püspökké. Ezt IX. (Boldog) Pius pápa 1860. szeptember 28-án erősítette meg. Bonnazt Kunszt József kalocsai érsek szentelte püspökké a kalocsai székesegyházban 1860. november 4-én, Borromeo Szent Károly ünnepén. Hivatalába 1860. december 18-án iktatták be a temesvári székesegyházban. 1862. áprilisa és augusztusa között Rómában tartózkodott, találkozott IX. (Boldog) Pius pápával, aki pápai trónállóvá nevezte ki. 1870–71-ben részt vett az első vatikáni zsinaton. 1867-ben a király valóságos belső titkos tanácsossá nevezte ki, 1871-ben pedig a Vaskoronarend első osztályával tüntette ki. Bonnaz 1871-ben százezer forintot adományozott a csanádi székeskáptalannak, amely lehetővé tette további két kanonok kinevezését és javadalmazását. Ezzel a csanádi kanonokok száma a tizenharmadik században kialakult hatról nyolcra emelkedett. (A török megszállás előtt a csanádi székeskáptalannak huszonöt tagja volt.)

Az elődje által 1858-ban az egyházmegyébe telepített Miasszonyunkról Nevezett Szegény Iskolanővérek rendjét nagy összegekkel támogatta. Iskolát és rendházat alapított 1862-ben Lippán (100 000 forint támogatással), 1864-ben Temesvár-Józsefvárosban, valamint Lugoson (65 000 forint adományozásával) és Oravicán (amit 32 000 forinttal támogatott), de jelentős adományokkal támogatta az iskolanővérek verseci és szegedi intézményeit is. Főpásztorsága alatt a püspökség területén tizenkilenc új plébániát szervezett. Köztük Kisszentpéteren 1862-ben, Gyula-Varsádon 1865-ben, Kunágotán

1866-ban, Ürményházán 1868-ban, Nádorhegyen 1880-ban, Aracson 1881-ben, József-falván 1888-ban.

Bonnaznak a karitatív tevékenység iránti elkötelezettsége végrendeletében is tetten érhető. Egy katolikus egyetem megszervezésére 100 000 forintot hagyott, Szegeden egy templom építésére ugyancsak 100 000 forintot, míg Aradon egy templom és egy paplak építésére 40 000 forintot. A temesvári székesegyháznak 50 000, a szegény iskolanővérek temesvári központi rendházának 20 000, a szegedi katolikus tanítóképző intézetnek 20 000, a temesvári szemináriumi templomnak 15 000 forintot hagyott hátra. De pénz hagyott a makói közkórházra, a váci siketnéma intézetre, a Szent István Társulatra, a Szent László Társulatra és több újabb építésű templomra (például a lippai vagy a dettai) is.

Bonnaz Sándor az 1860-as évek végétől súlyos idegbetegségben szenvedett. Ennek hatására 1873-ban elhatározta, hogy püspöki helynököt nevez ki maga mellé, aki fölszentelt püspökként segítségére lehet az egyházmegye kormányzásában. Ezért 1874 áprilisában püspökké szentelték Németh Józsefet, aki 1884. február 17-től – a püspöki vagyon kezelésének kivételével – minden főpásztori jogot elnyert. Bonnaz betegsége miatt a nyarakat a máriaradnai ferences kolostorban töltötte, 1878-tól pedig a Krassó megyei Franzdorf plébániáján. 1888 őszén súlyos, ágyban fekvő beteg lett. 1889. augusztus 9-én hunyt el a temesvári püspöki palotában. 1889. augusztus 12-én helyezték örök nyugalomra a temesvári székesegyház kriptájában, a temetési szertartást Schlauch Lőrinc nagyváradi püspök végezte.

DESSEWFFY SÁNDOR GRÓF, CSERNEKI ÉS TARKEŐI

(Pozsony, 1834. június 3. – Budapest, 1907. december 4.)

csanádi püspök (1890. január 4-től)

Dessewffy Sándor 1834. június 3-án született Pozsonyban. Édesapja gróf Dessewffy Antal (1788–1843) királyi tanácsos, Temes vármegye alispánja, az aradi váltótörvényszék elnöke, édesanyja Koppauer Zsuzsanna, Koppauer Ignác temesvári polgármester lánya volt. Dessewffy Sándor gyermekkorát Temesvárott és Aradon töltötte, ahol tíz testvére is született. Édesapja halála után a család Sáros vármegyébe költözött. Az iskola első hat osztályát a kisszebeni piarista gimnáziumban végezte. A hetedik osztályt Kassán járta, a nyolcadikat pedig magántanulóként Gyöngyösön fejezte be. 1852-ben tett érettségi vizsgát Egerben. Ezután vette fel papnövendéknek az egrai szemináriumba Bartakovics Béla érsek. 1853-tól a pesti központi szeminárium növendéke, illetve az egyetem hit-tudományi karának hallgatója volt.

Dessewffy Sándort 1857. augusztus 9-én szentelték pappá, s első kápláni állomás-helyéül a Heves vármegyei Füzesabonyt jelölte ki számára az egrai főegyházmegye vezetése. 1859-ben az egrai líceumban a latin nyelv és a bölcselet tanára lett. 1860-ban Scitovszky János hercegprímás, esztergomi érsek a fővárosi központi papnevelő intézet tanulmányi felügyelőjévé nevezte ki. 1860 ősze és 1866 szeptembere között helyettes egyetemi tanárként a pesti egyetemen is tanított. 1866. szeptember 26-án Bartakovics

Béla egri érsek az egri jogakadémiára rendelte tanárnak, ahol az egyetemes jogtörténet és a statisztika oktatása mellett az intézmény hitszónoka is volt.

1868. július 3-án átlépett a kassai egyházmegyébe, ahol mint Perger János püspök – egykor egri kanonok – titkára kezdte meg a szolgálatot. Ebben a beosztásában kísérte el főpapját az I. Vatikáni Zsinatra, s hét hónapot töltött Rómában. 1873-tól Sárospatakon szolgált plébánosként, egy évvel később kerületi esperes. 1886-tól kassai székesegyházi főesperes és a kassai egyházmegye iskoláinak irányítója lett. Ebben az időszakban a Felsőmagyarországi Múzeumi Egylet elnökeként is tevékenykedett, de tagja volt az Abaúj-Torna Megyei Közművelődési Egyletnek, a Kassai Katolikus Legényegyletnek és a kassai közkórház igazgatóválasztmányának is. 1882-ben I. Ferenc József magyar király a Szent Keresztről elnevezett vértskeresztúri címzetes apáti méltóságot adományozta neki. 1884-től idősebb mesterkanonokként a kassai székeskáptalan tagja volt.

1890. január 4-én az uralkodó csanádi püspökké nevezte ki. Ezt XIII. Leó pápa 1890. június 26-án erősítette meg. Simor János hercegprímás, esztergomi érsek 1890. augusztus 31-én szentelte püspökké Kassán. Temesvári székhelyén szeptember 24-én iktatták be hivatalába, ahol a helyi polgárok – mint Temesvárhoz kötődő család leszármazottját és a város egykori lakóját – nagy örömmel és lelkesedéssel fogadták.

Csanádi püspökként a szociális gondoskodás különösen fontos volt számára. A katolikus egyház által fenntartott oktatási, szociális és egyéb intézmények mellett támogatta az ipari munkásság és a földnélküli parasztság anyagi helyzetének javítását is. A szegedi katolikus tanítóképző és tanítónőképző intézet javára 85 000 koronát adományozott, s fenntartásukat évente további 15 000 koronával támogatta. A makói gimnázium számára 80 000, a temesvári katolikus leányegyesület székházának építésére és berendezésére pedig 70 000 koronát ajándékozott. A csanádi püspökség központi szerveit és nyugdíjas papjait is támogatta: az egyházmegye nyugdíjalapjának 20 000 koronát, s 1895-től évente befizetett a püspökség pénztárába 20 000 koronát. Jelentős összeggel támogatta a Temesvár-gyárvárosi, a muzslai, cserneki, erzsébetlaki templomokat is.

A katolikus szellemű nőnevelés stratégiai szerepét a következő szavakkal hangsúlyozta 1901. november 3-án, a szegedi tanítónőképző intézet megáldásán elmondott beszédében: „A nő, ha nem is lesz valami iskolánál tanítónő, mégis mindig tanítónő, különösen akkor, ha természetes hivatását követi a családi tűzhely mellett, akár mint szelíd lelkű hitves, akár mint gondos és jólelkű anya. A nő első tanítónk, első hitoktatónk, tőle tanuljuk a szépet és a jót, és a legszebbet és a legjobbat: az Istent.”⁴

A püspöki birtokon, a makói uradalom területén lévő Csanád vármegyei Lelén plébániát alapított, valamint templomot és paplakot építtetett. A falu környékén lévő püspöki birtokból a helyi szegény földműveseknek örökváltságban átadta az általuk korábban bérelt földjeiket. A kedvező feltételű örökváltság és a település támogatása elismeréseként a község 1908-ban – Desseffy iránti tiszteletből – Püspöktelepre változtatta a nevét. (Szerénységből ugyanis a helyi képviselőtestület által javasolt Desseffy-

⁴ Szegedi Napló, 1901. november 4. 3

falva elnevezést visszautasította; a kommunista tanácsrendszer 1950-es bevezetése után a falu neve Maroslele). Sárospatak (1885), Kassa és Makó (1893) is díszpolgárává választotta.

Dessewffy politikai és közéleti szerepvállalása sem elhanyagolható. Egri éveiben szerkesztette az Eger című politikai lapot, s több lelkesi állomáshelyén is megkeresték, hogy vállaljon országgyűlési képviselőjelöltséget, ezt azonban mindig elutasította. 1890-től csanádi püspökként hivatalból tagja volt a kétkamarás magyar törvényhozásnak. Sok pénzt áldozott püspöki rezidenciájának felújítására is, ahol 1891. szeptember 16-án Ferenc József is fogadta. 1895. március 21-én, a vallás szabad gyakorlásáról szóló (a későbbi 1895. évi XLIII. tc.) törvényjavaslat vitájában a főrendi ház ülésén ő fogalmazta meg a katolikus püspöki kar álláspontját. Kifejtette, hogy szerinte a törvényjavaslat az összes magyarországi bevett felekezet – legfőképpen a legnagyobb, a katolikus egyház – érdekeit sérti. „...a tárgyalás alatt álló törvényjavaslat nemcsak a katolikus egyház eddigi állását szállítja alább és tekintélyét apasztván, tevékenységében bénítja, némely vallásos meggyőződésre nézve sérelmes; hanem Magyarország eddig ismert összes vallásfelekezeti egyházainak bázisát is megmásvítja és legdrágább kincsünket, melyet egész Európa irigyelhetett tőlünk, értem az eddig itt uralkodott békés vallási együttélést, féltő, hosszú időre megzavarja.”⁵

Klasszikus liberális alapállásból elutasította a vallási alapú megkülönböztetést, s a vallás szabad gyakorlását a polgárok alapvető szabadságjogának tekintette, a törvényjavaslatot azonban radikálisnak nevezte, amely – úgy vélte – árt a magyar nemzet és a magyar állam egységének: „...a radikális szabadságokat, legyenek azok akár vallásiak, akár állami vonatkozásúak és adassanak bár törvények vagy kormányrendeletek útján, nemzetünkre és nemzeti államunkra egyaránt veszedelmeseknek tartom. Megvallom, nem értem a magas kormány felfogását akkor, amidőn egyrészt Magyarországon állami erősítésére a közigazgatás államosítása, tehát centralizáció által törekszik, másrészt a tárgyalás alatt levő törvényjavaslatban a legnagyobb decentralizációnak enged szabad tét.”⁶ Beszédének végkövetkeztetésében, saját véleményén túl, a katolikus felsőklérus álláspontját hangoztatta: „A széttagolás e művéhez hozzájárulni nem akarván, a törvényjavaslatot, melyet egyházamra és hazámra egyaránt veszélyesnek tartok, sem általánosságban, sem a részletes tárgyalás alapjául el nem fogadom.”⁷ A törvényt végül a törvényhozás mindkét háza elfogadta, az uralkodó szentesítette, s így az egyik gyűjtőpontjává vált a politikai katolicizmus magyarországi megjelenésének.

1896. szeptember 27-én Dessewffy püspök áldotta meg I. Ferenc József és Erzsébet királyné jelenlétében a vaskapui csatornát. 1896. október 3-án a király valóságos belső titkos tanácsos méltóságot adományozta neki. A magyar állam millenniumának évében az Arad vármegyei Tornyan Dúzik Erzsike libapásztorlány azt állította, hogy Szűz Mária

5 Főrendiházi Napló, 1892. V. kötet. (1895. január 19.–május 29.) 54.

6 Uo. 56.

7 Uo. 57–58.

nyolc alkalommal megjelent neki, s e kapcsán zarándokok sora érkezett a kisfaluba. Dessewffy Sándor – mint területileg illetékes főpásztor – bizottságot hozott létre az állítólagos jelenések kivizsgálására. Mivel a bizottság vizsgálata negatív eredménnyel zárult, a püspök megtiltotta híveinek a tornyai zarándoklatot.

Több alkalommal (1893, 1897) vezetett egyházmegyei látogatást Rómába, s ezen alkalmakkor tárgyalásokat folytatott XIII. Leó pápával is. Csanádi főpásztorságának jelentős eseménye még az 1900. évi velencei zarándoklat, amely eredményeként Szent Gellért, az első csanádi püspök ereklyéinek egy része visszakerült egyházmegyéjébe. Ekkor Giuseppe Sarto velencei pátriárka – a későbbi X. (Szent) Pius pápa – körlevélben kérte híveit, hogy vegyenek részt a magyarok ünnepségein. Sarto és Dessewffy együtt hajóztak át egy feldíszített gondolán Murano szigetére, ahol Szent Gellért ereklyéit őrizték. A pátriárka részt vett a magyar zarándokok szentmiséjén, majd átvitte az ereklyéket a Szent György-kolostor templomába (amelynek Szent Gellért is lakója volt). Este a magyarok ünnepélyes szerenádot adtak a majdani pápának.

Dessewffy Sándor 1902-ben felvetette, hogy a csanádi püspökséget két részre kellene osztani. Szeged székhellyel egy magyar, Temesvár központtal pedig egy nemzetiségi (német és horvát nyelvű) egyházmegyére. Erdemei elismeréseként a katolikus egyház feje 1903-ban pápai trónálló és római gróf címet adományozott neki. 1905 februárjában agyvérzés érte, amelynek következtében beszélőképességét elveszítette, jobb oldalára lebénult, később állapota tovább súlyosbodott. Helyette az egyházmegyét Németh József címzetes felszentelt püspök kormányozta. Ápolója Csepregi Imre – későbbi pápai prelátus, makói esperesplébános – volt. 1905 nyarán Budapestre költöztették, s a telet a püspök városi házában, a nyarat a budai hegyek között egy villában töltötte. Budapesten halt meg 1907. december 4-én. Bebalzsamozott holttestét a temesvári püspöki székesegyházban temették el.

Számosközéleti, politikai, történelmi és hitbuzgalmi témájú cikke jelent meg különböző lapokban, folyóiratokban. Nyomtatásban megjelent önálló munkája: *Dessewffy Sándor: Ünnepi és alkalmi szentbeszédei*. Közread. Sulyok István. Temesvár, 1900.

NÉMETH JÓZSEF

(Szeged, 1831. április 20. – Temesvár, 1916. november 12.)

fölszentelt isauropolisi püspök, választott scopi-i püspök, csanádi püspöki helynök

Németh József György 1831. április 20-án született Szegeden. Édesapja Németh József, édesanyja Szekula Katalin volt. Keresztszülei Ivánkovits Ferenc szűrszabó mester és Baumgartner Katalin. A palánki Szent Dömötör templomban keresztelte meg Tóth Pál, Kreminger György esperesplébános káplánja. Régi szegedi iparoscsaládból származott, rokonai között több céhmestert találunk. Középiskolai tanulmányait a szegedi piarista gimnáziumban végezte, majd a temesvári szeminárium növendéke lett.

1848-ban másodéves teológushallgató volt. A szabadságharc idején – Sáry Mihály papneveldei spirituális 1849. április 24-én kelt jelentése szerint – több társával együtt

honvédnek állt. Guyon Richárd, majd Vécsey Károly seregében szolgált. Részt vett az 1849. augusztus 9-i temesvári csatában, a szabadságharc utolsó csatájában, s ott volt a világosi fegyverletételnél is. A császári hadseregbe való besorozástól megmenekült, mint szolgálatra alkalmatlant bizonytalan időre szabadságolták. Tanulmányait elsőéves kispapként kezdte meg ismét az 1849/1850-es tanévben.

1852. november 22-től 1853. november 2-ig a püspöki iroda tollnoka volt. 1853 novembere és 1854. november 19. között püspöki protokollista és levéltáros. 1854. augusztus 24-én szentelte pappá Csajághy Sándor püspök. Rövid ideig segédlelkészként szolgált a Temes megyei Hidegkúton. 1855. február 26-tól szertartásmester és levéltáros a temesvári egyházmegyei hivatalnál. 1856 januárjától 1857. július 20-ig szentszéki jegyző. A temesvári papnevelő intézetnek 1857 és 1863 között a spirituálisa, majd 1870-ben rektora.

Németh József az 1860-as évektől kezdve a püspökség legtekintélyesebb papjai közé tartozott, s nagy szerepe volt az egyházmegye kormányzásában. 1863-tól püspöki szertartásmester és szentszéki jegyző. Bonnáz Sándor püspök 1870-ben csanádpalotai plébánossá nevezte ki. Lelkészi állását nem foglalta el, mert 1871-ben a csanádi székeskáptalan tagja, kanonok lett. 1871-ben Bonnáz püspök ugyanis két új kanonoki stallumot szervezett, ezzel nyolc főre emelte a káptalan tagjainak számát. Az új kanonokok javadalmazását azonban nem tudta megfelelően biztosítani, ezért alacsonyabb díjazást nyertek. Őket nevezték Alexandrinus-kanonokoknak.

Németh Józsefet 1874-ben I. Ferenc József császár és király Isauropolis fölszentelt címzetes püspökévé nevezte ki. IX. Pius pápa a kinevezést 1874. január 16-án erősítette meg. Kalocsán szentelték püspökké 1874. április 19-én. 1879. március 13-án a Scopi választott püspöke címet, később a csanádi nagypréposti méltóságot nyerte el. 1884-től haláláig megszakítás nélkül általános püspöki helynök volt. Az egyik korabeli újság írta róla: „Türelmetlenebbül senkinél nem várta a közvélemény, hogy megyés püspök legyen, mint Németh Józsefnél. Mégsem lett soha az.”⁸ Ennek egyik oka 1848/49-es szereplése volt, amikor is papnövédeként honvédnek állt, s a magyar függetlenségért harcolt. A másik ok: a kormány ellenzése. Németh József ugyanis – Dessewffy Sándorhoz hasonlóan – helynökként engedte papjainak, hogy – akár a szószékről is – bírálják a kormányt, s a képviselőválasztásokon ne a kormányzó szabadelvű pártot, hanem az ellenzéki függetlenségiakat támogassák.

Az 1880-as években I. Ferenc József Aradra látogatott. Az uralkodót fogadó küldöttség vezetője Németh volt. Üdvözlő szavaira így válaszolt a király: „Szívesen fogadom a katolikus papság hódolatát, ha politikai élet hullámaintól távol tartja magát.” Elterjedt volt a szállóige, amelyet az 1906 és 1910 között hivatalban lévő vallás- és közoktatásügyi miniszternek, gróf Apponyi Albertnek tulajdonítottak: „Ha csak egy napra is, de kineveztetem püspöknek.”⁹

⁸ Szegedi Napló, 1916. november 13. 3.

⁹ Uo.

Németh 1889 és 1890 között káptalani helynök, majd a püspök helyettese lelki ügyekben, általános ügyhallgató volt. 1899-ben az uralkodó a Vaskoronarend második osztályával tüntette ki. X. (Szent) Pius rendeletére – Dessewffy Sándor püspök betegsége idején, majd halála után – 1905. augusztus 10. és 1908. május 10. között a csanádi egyházmegye apostoli kormányzója. 1908-ban Temesvár szabad királyi város díszpolgárává választották. Elnyerte a Ferenc József-rend nagykeresztjét a csillaggal. A Szentatya pápai trónálló, pápai prelátus és római gróf címet adományozott számára. Csernoch János és Glattfelder Gyula csanádi püspöksége alatt végig helynökként szolgált, s a kettejük közötti széküresedés idején káptalani helynök volt. Az egyházmegyei papság javára 7000 forintos alapítványt tett.

Németh József Temesvárot hunyt el 1916. november 12-én. Végrendeletében nagyonát jótékony célokra, s a püspökség javára ajánlotta föl. Lelki üdvéért minden csanádi plébániatemplomban szentmisét mutattak be, a temetést megelőző napon pedig az egyházmegyében a harangok fél órán keresztül szóltak. Temesvárott és Szegeden gyászbölgöt tűztek a városháza tornyára. Németh Józsefet 1916. november 16-án helyezték örök nyugalomra a temesvári székesegyház kriptájában. A szertartást és a gyászmisét Glattfelder Gyula végezte. A temetés előtt fél órával Temesvár törvényhatósága, Geml József polgármester vezetésével rendkívüli közgyűlést tartott és jegyzőkönyvben örökítette meg az egykori díszpolgár, egyházi vezető érdemeit, aki 1846 óta volt a város lakója. Szeged közgyűlése is megemlékezett a város magas főpapi méltóságba jutott szülöttéről

Glattfelder Gyula csanádi püspök körlevelet adott ki Makón, megörökítve Németh József érdemeit, vázolvá életútját, tevékenységét. „Papi és püspöki ténykedése bensőséges hitet, a szent titkok megértéséből táplálkozó kegyeletet tártak a szemlélő elé. Fiatal és öreg papnak egyaránt például szolgálhatott viselkedése, összeszedett és buzgó magatartása a szertartások és egyházi ténykedések közben.”¹⁰ A főpásztor méltatta Németh József hazaszeretetét és következetes politikai magatartását is. „Hazáját nem hangos szóval, hanem tüzes lelkesedéssel, fáradhatatlan tevékenységgel, s ha kellett, fegyverrel szolgálta és védte. Meg nem alkuvó magyar érzése közismert volt.”¹¹

Miklós Péter
történész-muzeológus (Móra Ferenc Múzeum)

10 Ordines circulares ad honorabilem clerum almae dioecesis Csanádiensis, 1916. 101–102.

11 Uo.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Balogh Margit – Gergely Jenő: Egyházak az újkori Magyarországon. 1790–1992. Adattár. Budapest, 1996. História Könyvtár – Kronológiák, adattárak, 4. köt.
- Csanád egyházmegye jubileumi évkönyve 1980. Szerk. Szilas József. Szeged, 1980.
- Éble Gábor: A cserneki és tarkeői Desseffy család. Budapest, 1903.
- Juhász, Koloman – Schicht, Adam: Das Bistum Timișoara-Temesvar. Vergangenheit und Gegenwart. Temesvar, 1934.
- Juhász Kálmán: Remetei Kőszeghy László csanádi püspök. Budapest, 1942. Kiadványok Jézustársasága magyarországi történetéhez – Tanulmányok, 31. köt. Szerk. Gyenis András S. J. (Különnyomat a Jezsuita Történeti Évkönyv 1942. évi kötetéből.)
- Kováts Sándor: A csanádi papnevelde története. Temesvár, 1908.
- Miklós Péter: Város, egyház, társadalom. Tanulmányok a szegedi katolicizmus történetéről. Szeged, 2004.
- Magyar Katolikus Lexikon. Főszerk. Diós János, szerk. Viczián János. (Bonnaz Sándorról: 1. köt. Budapest, 1993. 924–925. – Desseffy Sándorról: 2. köt. Budapest, 1994. 590. – Kőszeghy Lászlóról: 7. köt. Budapest, 2002. 380. – Németh Józsefről: 9. köt. Budapest, 2004. 684.)
- Szekrényi Lajos: Bonnaz Sándor csanádi püspök. Katholikus Szemle, 1890. 2. sz. 161–184.
- Szinnyei József: Magyar írók élete és munkái. (Desseffy Sándorról: 2. köt. Budapest, 1893. 832–833. – Kőszeghy Lászlóról: 7. köt. Budapest, 1900. 129–130.)
- Szírbi Miklós: Makó városának közönséges és az abban lévő református ekklesiának különös leírása 1835/36. S. a. r.: Eperjessy Kálmán. Makó, 1926.

VALLÁSANTROPOLÓGIA

*(Az előkészületben lévő: Isten-hit; hit–vallás;
vallás–filozófia című könyv elé)*

Mielőtt napvilágot látna a fent jelzett könyv, úgy tűnik, érdemes rávilágítani annak kiindulópontjára és az abban elmondandók megalapozására. Sok kiváló „Vallásfilozófia” könyv forog közkézen, ez azonban mit sem változtatott azon a káoszon, amely a vallás (confessio), a „religio” és a filozófia, következőképpen pedig a „vallásfilozófia” szó (vagy szókapcsolat) jelentése és fogalomtartalma körül kavargó. A legtöbb szerző – a szükséghelyzet következtében – belenyugszik abba, hogy magyarul a „religio” bevett megfelelője a vallás. A vallás mibenlétével kapcsolatban azonban rendkívül eltérők a vélemények, különösen, miután nem akkor kezdünk – „kezd az ember”, „kezdték az emberek” vallásosnak lenni, amikor már tudatában voltak ennek a kifejezésnek, annak vitatott értelmével együtt. Hogy pedig mi a filozófia, azt illetőleg még nagyobb az akadémiai és a közéleti összevisszaság. – Akkor mit várhatunk a „vallásfilozófia” szókapcsolattól, különösen miután nemcsak hívők filozofálnak, de a nemhívők közt is vannak olyanok, akik úgy gondolják, hogy hozzá tudnak szólni a „religio” és a „Religionsphilosophie” mivoltának kérdéséhez.

A „religiózus”, „hívő”, vallásos gondolkodók általában elég gyorsan teológiai kérdésekre térnek és saját vallásuk, Egyházuk és annak gondolkodói és tanítói nézeteit tárják elő. Ez jogos, ám kérdés, mennyiben nevezhető „Religionsphilosophie”-nak, még akkor is, ha a „vallásfilozófia” kifejezés megfelel ennek a vállalkozásnak

A VITA „GENEZISE”

Azt hogy a vallás időszerűsége ismét beszélgetés („diskurzus”) tárgya lett, P. Sloterdijk könyve idézte elő, amelynek attraktív címe: „Meg kell változtatni az életedet”. Azzal indít, hogy minden irányból biztosítanak bennünket az istenek visszatérte felől. Ez a megállapítás, amely fenyegetésnek is tekinthető, könnyen lehet célzás Friedrich Wilhelm Graf könyvére, illetve annak címére: „Az istenek visszatérése”. A könyv semmi esetre sem nevezhető utópisztikusnak. Noha idealizálja a helyzetet, ám a „vallást”, a társadalom életére gyakorolt hatásából, befolyásából igyekszik megérteni és értelmezni. Ebben az összefüggésben fontos szerep jut azután a teológiának, amely valamiképpen ellenőrzése alatt igyekszik tartani azokat a különböző jelenségeket, amelyeket „vallásosaknak” neveznek, illetve mint ilyeneket tartanak nyilván. Másrészt, hogy el tudja magát határolni

mindattól, ami idegen testként lenne jelen életében, – vannak, akik úgy gondolják, hogy a „religio”-nak fontos szerepe van a személy, az egyéniség életében, mert be kell tölteni azt az űrt, vákuumot, amely a klasszikus „vallási formák” eltűnése, az egyházak mint az üdvösség közvetítőinek kérdésessé vált szerepe következtében a társadalomban és a személy életében előadta magát, előállt, „bekövetkezett.” Félő, hogy sem az előbbi „eltűnt formák”, amelyek jöllehet biztonságot, de legalábbis „irányítást”, irányt adtak az embernek, de azért még nem nevezhetők „religióknak”, sem pedig az, amit ennek a helyébe keres „az ember” és kínálnak csoportosulások. Ezek csak azért minősülnek „religióknak”, mivel a religiót a legjobb esetben körülírással tudjuk megközelíteni. Tömegek megmozdulása és részvétele különböző rendezvényeken, még nem feltétlen „religio”, – amennyiben ezen (és itt megengedjük szemlélődésünk „végeredményének” bizonyos élővételezését), a „szenthez”, „feltétlenhez” való kapcsolódást értjük és ez a mi egész életünket tartósan meghatározza, bennünket, életünket és egész gondolkodásunk állandó felülvizsgálására, felülbírálatára kötelez. – Természetesen az ilyen gondolkodásmód kimondottan eurocentrikus és kifejezetten a kereszténység szempontjából történik. Ám, joggal tehetjük fel a kérdést: az a sok minden, amit „religióknak”, netalán „vallásnak” nevezünk, mutat-e valami közös vonást, rendelkezik-e közös vonásokkal? Noha az „igaz hit” („vera religio”) és a tévhitek közötti eltérés korán megkezdődött ez is a kereszténység szempontjából történt. A „religio” valójában a 18. század szüleménye, amely társadalmilag is rendezett egyházi életből kiindulva, a racionális gondolkodás által pallérozott ész absztrakciós és általánosító képessége következtében beszél „religióiról”, „kultuszról” olyan kultúrkörnyezetben, amely nem sok ügyet vet arra, hogy ilyen általános fogalmaknak megfelelő „akármit” ismernek, vagy sem. A „legfőbb lény”, a „feltétlen értékek” és még sok más, aminek segítségével egy mindenki által elfogadott és ezért mindenkor és mindenhol önmagával azonos „dolgot” föltételezünk, amit „religióknak”, netán vallásnak nevezünk, adott körülmények közt, és adott feltételek mellett sokat jelenthet, ám egyetemes érvényessége kérdéses marad. (Ez vonatkozik az etika területére is.)

Sloterdijk ebből azt a következtetést vonja le, hogy az istenek és a vallás visszatérésétől nem kell tartanunk, mert „vallás” mint olyan, nem létezik. Amit „religio”-nak mondanak nem egyéb, mint antropotechnikák, amelyek önmagunk felülmúlásának és életünk megváltoztatásának kényszeréből származnak. – Hogy ennek a kényszernek mi a gyökere, honnan származik, azt illetőleg – így Sloterdijk – még csak most kezdődtek el a kutatások. Ha Sloterdijk megengedi magának az ilyen „kijelentést”, „megállapítást”, „figurát”, ami azt jelenti, hogy olyasmiről beszél, aminek az eredetét – és következőképpen lényegét nem áll módjában meghatározni, akkor mástól sem szabad rossz néven venni, ha „religio”-ról beszél, anélkül hogy annak egyértelmű meghatározását adná.

Még szigorúbb – ám valamivel következetesebb a „religio” (a továbbiakban az egyszerűség kedvéért „vallás”) megítélésében Niklas Luhmann. Ő saját rendszerelméletének megfelelően értékeli ezt a rendkívül komplex jelenséget – amint azt S. Freud is nevezi.

Magát az eljárást nem szabad eleve elítélni, hiszen valahányszor vallásról van szó, soha nem szokás eltekinteni annak társadalmi vonzatától.

Luhmann 2000-ben, posztumusz megjelent *A társadalom vallása* című műve előtt is foglalkozott a vallás kérdésével. Annak idején a vallás feladatának a társadalmi rend stabilizálását, illetve az individuumnak a társadalommal szembeni védelmét, tartották. Ennek a rendeltetésnek azonban nem tudott eleget tenni, hiszen pl. az inflációt, vagy egy nemkívánatos kormány meglétét nem tudja megakadályozni. Ettől kezdve megpróbált az erkölcs területén érvényesülni. Miután azonban megjelent a „polgári erkölcs”, ezen a területen sem volt mondanivalója. A következő lépés a vallás antropológiai megalapozása.

2000-ben, posztumusz megjelent könyvében: *Die Religion der Gesellschaft* (A társadalom vallása) az ember fogalmát a kommunikáció fogalmával helyettesíti be, ami eleve kérdésessé tesz minden „antropológiát”, illetve a vallás antropológiai értelmezését. A hagyományos antropológiai valláselméletet a társadalomelmélet váltja fel. Luhmann szerint Max Weber és a fenomenológia módszere elégtelennek bizonyult a vallás megragadásához, ezért a kibernetikai elmülethez fordul. (Kibernetika=irányítás; milyen szerepet tölt be a vallás az ember és a társadalom irányításában? ebből lehet meghatározni a vallás lényegét). Ez magával hozza a cél, a dolog értelmének (Sinn) kérdését. Ennek elemzése folyamán kiderül, hogy valaminek az értelméről (Sinn) csak akkor van értelme beszélni, ha feltételezzük az értelmetlenségét, mert csak az ellentétpár segítségével lehet mindkettőt meghatározni. A vallást az „értelem” (Sinn) médiumának területén kell keresni. Ebben az összefüggésben felmerül a kérdés: Ki fogja meghatározni a különbséget az értelem és az értelmetlenség között? Ez csakis az lehet, aki, illetve ami a rendszeren kívül áll és a rendszerhez mint megfigyelő viszonyul. Ki lesz ez a „megfigyelő” (Beobachter)? – Luhmann szerint, a teológusok, hogy ne ők vegyék át ezt a szerepet, Istent tekintik („nevezik ki”) megfigyelőnek.

A vallás rendszerében mind a világot, mind pedig a megfigyelőt megfigyelhetetlennek ismertük fel. Ebből – Luhmann rendszerelmélete értelmében – az következik, hogy a vallás nem a fogyatékoságot, vagy a bizonytalanságot kompenzálja, hanem minden szükségszerű „megállapodás” (Festlegung) feltétele, akár pszichikai akár szociális rendszerek által. A „megállapodás”, ragaszkodás, egy meghatározottra nem pedig „akármire” irányul. Ezek szerint téves a vallásnak a fogyatékoságból (a konkrét emberi helyzetekben, „életben” megtapasztalt esetlegességből való eredeztetése), akár azok részéről, akik az ilyen „helyzetekben” vélik felismerni a vallás legitimitását, akár pedig, akik a vallásnak szemére vetik, hogy az embert kifosztja, nyomorékká teszi, s utána ebből a nyomorúságból igyekszik magának „tőkét kovácsolni”. Ugyanakkor mint a szükségszerű megállapodás, amely egy meghatározottra irányul, úgy tűnik, megközelíti a Lactantius-féle „religio” mint valamihez való visszakötődés, kapcsolódás, értelmezését. Luhmann elfogadja, hogy a vallási tematikával párhuzamosan halad bizonyos emberi vonatkozás, ez azonban a vallás témáit, nem pedig annak alapvető operációit érinti. Ezek szerint a vallás lényegét tekintve nem „antropológiai” eredetű.

A tisztázás további tárgya a „megfigyelés”. A megfigyelés mindig kommunikációt jelent, amely azonban más kommunikációs operációkat is feltételez a rendszerben.

Az emberi vonatkozásokról szólva beszél Luhmann a halálról mint emberi „alaptapasztalatról” (Grunderfahrung), ami azért is érdekes, mert nem egy esetben a halálnak meghatározó szerep jut, vagy meghatározó szerepet tulajdonítanak a vallás eredetének magyarázásában. Ám a halál mindegyik értelmezése, egy az értelmezések („lehetséges értelmezések”) közül. Mivel a halál két időfogalmat (a végesét és a végtelenét) foglal magában, ezért vallási problémaként jelenik meg. A halál ilyen értelmezése csak mint a vallásos értelmezés lehetséges, vagyis nem mint egyedi jelenség, hanem mint a vallás rendszerének része.

Tovább lépést jelent a „kódolás” a vallás rendszerének kérdésével kapcsolatban. Luhmann itt is, – mint egyébként általában azok, akik vallásról (religio) beszélnek –, nem mondja meg mit ért ezen, mivel a továbbiak szempontjából nem is releváns, és mivel a legkülönbözőbb „dolgokat” szokás rajta érteni. A lényeg az, hogy bármi is lett legyen a vallás, formát kell alkotnia az „értelem” (Sinn) médiumában. Ez pedig azt jelenti, hogy a vallás lesz „a megfigyelő”. Ezzel kapcsolatban felmerül a kérdés: hogyan ismeri fel a vallási kommunikáció, hogy a vallási kommunikációról van szó? – Az etikai „polarizáció” (jó-rossz) nem tud segíteni a vallás „kódolásában”, mert a két pólus valójában indifferens és ezért a vallás egyikkel sem azonosítja magát, ezért mint megfigyelő a kódokon kívül marad. Nem segíthet a metafizika sem, mert nem kompatibilis a vallással, és nem ölthet „kód”-jellegét.

A megfigyelő a transzcendens Isten mint a világ megfigyelője, a megfigyelő és megfigyelés egységként jelenik meg. A vallás rendszerének kódjaiként Luhmann a transzcendenciát és immanenciát határozza meg. – A világ túlterheli a tudatot és a kommunikációt. Ezért nem megnyugtatólag, hanem nyugtalanítólag hat. Ez a túlterhelés abban mutatkozik meg, hogy a teodicea (a rossz eredete) és a személyes Isten kérdése továbbra is probléma marad. Az előbbi már az antik szkeptikusoknál megfogalmazódott, az utóbbi Istennek a világtól való különbségéből adódik: a „személy” evilági valóság – Isten pedig mint megfigyelő, a világon kívül áll. Ez a tény és jelenség teszi attraktívvá az olyan „vallásos” meditációkat amelyek ürességre („das Leere”) irányulnak. Ebben egyetérthetünk Luhmannal és egyben tisztában leszünk vele, mennyire nevezhetők vallásnak az ilyen „praktikák.” (Egyébként úgy tűnik ez a jelenség nem áll távol Hegel „semmijétől” és Jacobi nihilizmusától).

Már volt róla szó, hogy a vallást „funkciójából” érthetjük meg (Luhmann szerint). Funkciónak nevezi Luhmann azt a szempontot, amelyből a különböző problémamegoldások ekvivalenciáját megítéljük. Itt tisztában kell lenni azzal, hogy mindaz, ami rendszerezhető (márpedig, ha a vallás igényt tart rá, hogy értelme legyen – „Sinn”, ilyennek kell lennie), kiteszi magát annak, hogy más lehetőségekkel összehasonlítsák, vagyis kontingens- esetleges. (Márpedig nagyon sok valláselmélet és teológiai irányzat éppen a kontingenciából akarja levezetni, értelmezni és megérteni a vallást). A vallásnak ez a kontingenciája határozza meg funkcióját. A vallás funkciója nem abban áll,

hogy a vallás hozzájárulna a társadalmi integrációhoz – hiszen maga is társadalmi integrációra szorul. Ez a kijelentés is hasznos és célra vezető lehet, kivált, ha a „társadalmi integrációt” illetőleg éppoly bizonytalanok és zavarosak a képzeink, mint a „vallással” kapcsolatosak.

A „transzcendencia – immanencia” – séma egy mindkettőt befogadó transzcendencia posztulátumát eredményezheti. Így a funkció kérdése ismét a megfigyelő kérdéséhez vezet, amennyiben azonos a dolgok értelmének kérdésével („Sinnfrage”). A kérdésre ugyanis: „Ki határozza meg valaminek az értelmét?” – azt kell válaszolnunk: „A megfigyelő!”

A vallás funkciójának kérdése az azt gyakorló egyént és közösséget is érinti. A kérdés időszerű is, mivel a vallás, több területről visszahúzódott, többek között, mivel vagy olyasmit magyaráz, amit már egyszer megmagyaráztak, vagy olyasmit, amit nem lehet megmagyarázni. – Ezzel is egyetérthetünk, amennyiben a „vallás” elsődleges és kizárólagos céljának a „dolgok” magyarázását és „megmagyarázását” tekinti.

Luhmann Istent „kontingencia formulának” nevezi (Kontingenzformel Gott): ha Isten mint transzcendens és immanens, a transzcendencia- immanencia kódja által meghatározott rendszeren kívül áll, akkor megfigyelő, mégpedig olyan, aki személy. A perszonalitás (Luhmann szerint) a megfigyelés és megfigyeltség sifréje. Ezzel függ össze az istenérvek kérdése. Körkörös voltuk miatt (azzal bizonyítunk, ami maga is bizonyításra szorul; az ember kontingens, Istentől függő létező, amiből Isten léte következik). Minden istenérv a kontingenciából indul ki. Ennek lényege az Isten és az ember közötti különbség. Ez pedig a következő kérdésben foglalható össze: a megfigyelés megfigyelheti-e önmagát (transzcendencia), vagy sem (immanencia). Ebből az következik (szociológiailag értelmezve): hogyan fogunk eljárni a véleménykülönbségeket illetőleg, amelyekre a megfigyelhetetlen megfigyelése folyamán számíthatunk? – A kérdés egyébként jogos, és más szóval annyit jelent: minek alapján állítja egy vallás önmagáról (kizárólagos) igaz voltát? Akár a Luhmann-féle rendszerelméletben, akár a „diskurzus” más formáiban, erre a kérdésre aligha van olyan válasz, amely valamilyen racionalitás elvárásának megfelelne. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a döntés egy meghatározott vallás mellett irracionális vagy fundamentalizmus és a vallási türelmetlenség forrása.

Amennyiben Istent mint megfigyelőt megfigyeljük a történelemben, s az erkölcsi dolgokat is ráruházzuk, vagy a valláskódot erkölcskódra váltjuk, az nem egyeztethető össze Istennel, aki jó, tehát nem idézheti elő a rosszat (erkölcsi kód: jó-rossz). – Akik megkísértik a megfigyelő Istent, valójában a másodlagos megfigyelők.

Nem szabad, hogy elkerülje a figyelmünket a vallásos kommunikáció kiszűrésének (Ausdifferenzierung) szükséges volta. Ennek értelmében tisztában kell lenni azzal, hogy soha sem létezett olyan társadalom, amelyben minden kommunikáció vallási kommunikáció lett volna. Ha ez volna az eset, a vallási kommunikációt nem lehetne megkülönböztetni a kommunikáció más fajtáitól. (Ez főleg arra az állításra és elméletre vonatkoztatható, miszerint a társadalmi kommunikáció mint olyan „vallás” jellegű – hiszen a kommunikáció kötődés, azaz „religio.” – Ugyanúgy a „vallás” szekuláris jellegét

hangsúlyozók részéről is lehet hallani, hogy a vallás nem egyéb, mint a társadalmi kommunikáció, netán az ő „egészében”: pl. Émile Durkheim: a társadalom az ember számára isten).

A kommunikációs valláselmélet a közvetítő kérdésére is kiterjed: minden kommunikáció közvetítőre szorul. A közvetítő kivoltában mutatkozik meg a különbség a népies hit és az egyházak álláspontja közt. Azzal is tisztában kell lennünk, hogy a mítoszok tartalma, lényege nem az információ, azok nem tájékoztatnak, hanem az elbeszélőközösség („Erzählgemeinschaft“) tagjainak szolidaritására utalnak.

A „vallás” talált rá lehetőséget, hogy az azonosság és különbség, az evolúció „előtte” és „utána” kérdésének paradoxonját kibontakoztassa, akár egy mítosz elbeszélésével, akár a „megfigyelő Isten” megfigyelésével, amely minden differenciában jelen van mint a feltételezett egység. – Ezt a kibontakozást, kifejtést, a tudomány sem fogja jobban csinálni (a „dolgoz természet” – „natura rei” következtében), csak másként.

Elgondolkodtató, amit Luhmann a „vallási szervezetekről” mond. Mindenekelőtt tudni kell, hogy a „szervezet”, „organizáció” – kifejezés a 19. század találmánya. Azzal is tisztában kell lenni, a vallás valóban szervezetségre törekszik, de ez nem feltétlen az Egyház. Ellenkezőleg: az Egyház éppen azzal állja útját a vallás rendszerébe való inklúziójának, hogy már mindig is tudja és eldöntötte, mely vallásról lehet szó. (Luhmann szerint); ez viszont valóban megfelel annak, amit az Egyház önmaga és a keresztény hit mond a „valláshoz” való viszonyáról. Luhmann szerint a Katolikus Egyház azt az álláspontot képviseli, miszerint be kell avatkozni, ha akadályozzák a Jézus Krisztusról szóló tanításba vetett hitet. De miért van épp ennek a tanításnak kitüntetett szerepe? Miért vannak szentségek a transz állapota helyett? Miért az elnapolt remény a pillanatnyilag (azonnal) ható mágia helyett? (Ezekre a kérdésekre a rendszerelmélet értelmében valóban nincs válasz, ami azonban semmi esetre sem jelenti megvalósulásuk ésszerűtlenségét, sem pedig a rendszerelmélet feltételezett feltétlen ésszerűségét).

Ehhez fűződik a vallás „evolúciója”, ami azonban nem azonosítható a társadalom evolúciójával, ahogyan a vallás mint kommunikáció sem azonos minden kommunikációval. Ezen evolúció eredménye a különbségtétel a látható és a láthatatlan között (éppúgy, mint a metafizikában), hogy így a „világ” teljes egészében a „világban” nyerje el elhelyezését. – Az írásbeliség és a próféták működése egy további „lépés” ebben a folyamatban, amely az istenek „megszelídítése” érdekében történik. Ezt követte a vallás szövetkezése az erkölcsi dimenzióval. A vallás ugyanis (beleértve az erkölcsi dimenziót) kiterjed az egész világra, ahol tagadhatatlanul van jó és rossz.

A vallás jelenléte a világban (saeculum) magával hozza a szekularizációt. Ebben (Luhmann szerint) az egyházi pénzeknek is szerepük van. – A „vallás” (netán: Egyház) a „paradicsomi állapotot” hivatott „megjeleníteni”. Ami azt körülveszi, a „natura lapsa”, az elvesztett paradicsom. A vallásnak, Egyháznak világban való jelenléte az előbbi alkalmazkodásra készíti, „kényszeríti”, legalábbis ebből értelmezhető alkalmazkodása. Ez mutatkozik meg a vallásbírálatban (a teológián belül), a „Gott-ist-tot” teológiában, a

dogmák időszerűvé tételében. Időközben a vallásos „világkép” lehetetlenné vált, aminek az az oka, hogy a többi világ- és társadalomleírás sem meggyőző.

Luhmann azt a következtetést vonja le, hogy a „vallás” (religio) lényegének objektív meghatározására irányuló kísérlet, még a fenomenológiai is kudarcot vallott. Ez részben abból adódik, hogy a „vallás”-szó igen eltérő jelenségeket jelöl. Ezek, történelmi fejlődésük során is mélyreható átalakulásokon mentek át, amelyeket Luhmann főleg a kereszténység és az Egyház példáján igyekszik bemutatni. A helyzet, amellyel a „vallásnak” itt szembesülnie kell, az a tény, hogy világossá kell válnia számára, hogy miután eloldódott a társadalomtól, vannak olyan funkciórendszerek, amelyeknek nincs szükségük a vallás rendszerére. S ezt – Luhmann szerint – nem nevezhetjük minden további nélkül bűnnek. Ha minden csak a rendszeren belül van és lehetséges, s ha a rendszer csak az önleírás és önmegfigyelés útján tudja önmagát önmagáról tájékoztatni, hogyan lehet akkor bemutatni a leírás viszonyát a leírthoz? – Ezt a problémát a monoteista vallások (így Luhmann) a kinyilatkoztatás kategóriájával oldják meg, illetve fedik el. A kinyilatkoztatás, amelyet mint olyat felismerhetünk, Isten kommunikációja. Ez a kommunikáció igényt tart rá, hogy hiteles legyen. Szükséges volta közvetlenül a kódból származik, tudniillik annak szükségességéből, hogy a transzcendencia megjelenjen az immanenciában.

Amit az elmondottakból a jelen összefüggésben rögzítenünk kell: Luhmann szerint a vallás csak a saját rendszeréből értelmezhető; az antropológia és az etika (morál) eredetileg nem tartoznak a valláshoz: csupán túlélése érdekében társult velük, így hát ezek segítségével nem tudjuk a vallást megfelelő módon értelmezni. – A vallás „definiója” nem lehetséges, mert a legkülönbözőbb jelenségeket jelölik vele (ráadásul ezek még történelme folyamán is változtak).

A „VALLÁS”(RELIGIO) MEGHATÁROZÁSÁNAK NEHÉZSÉGE-„LEHETETLENSÉGE”

Luhmann azzal zárja elmékedéseit, hogy a „religio” lényegének meghatározására irányuló kísérlet kudarcot vallott. Ez részben abból adódik, hogy a „religio” – szó igen eltérő jelenségeket jelöl, és jelölt történelme folyamán.

Sloterdijk azzal biztat bennünket, hogy az általa javasolt antropotechnikai magyarázat dimenzióinak felmérése még alig kezdődött meg. (Tehát van rá remény, hogy egyszer átfogó magyarázatot ad a kérdésre, hogy mi a „religio” és honnan, miből származik?)

Mindenki könnyűszerrel meggyőződhet felőle, hogy az enciklopédiák, lexikonok megegyeznek abban, hogy a „religio” szónak nem létezik találó definíciója és az általa jelölt fogalomnak nem lelünk megfelelő leírására. Az etimológiai kiindulópont (Cicero, Lactantius – illetve azt megelőzőleg Plautus, majd Aulus Gellius) nem elégséges a „religio” értelmezése és meghatározása céljából. – Ettől kezdve, úgy tűnik, teljesen mindegy, hogy ragaszkodunk-e a „religio” – szóhoz, még az „ordo mentis ad Deum” – olvasatában is, vagy azt minden további nélkül – anélkül, hogy tartanánk az abból származó következményektől – behelyettesítjük, mondjuk a nálunk használatos „vallás”-szóval

Az eddig elmondottak alapján úgy tűnik, hogy a „vallásnak”, „religióknak” nemcsak definícióját (meghatározását, körülhatárolását) nem birtokoljuk, hanem még olyan körülírását sem, amelyről világos lenne, miért alkalmazzuk a legkülönfélébb „jelenségek” jelölésére. Ebben a lexikonok, enciklopédiák is megegyeznek. Az ott elmondottakat nagyjából így foglalhatjuk össze:

1. a „religio” etimológiai értelmezése (Cicero, Lactantius) elégtelennnek bizonyult;
2. nem létezik olyan körülírás (főleg pedig definíció), amely lefedné mindazokat a „jelenségeket”, amelyeket a „vallás” (=religio) szóval jelölünk;
3. a legtöbb nyelvben és kultúrában nem létezik kifejezés arra, amit az európai terminológia a „vallás” (Religion) kifejezéssel jelöl;
4. ez a kifejezés és jelentése eurocentrikus és kereszténycentrikus jellegű és eredetű. Ebből érthető, hogy eleve meghatározza, mit értünk „valláson” (religión). – Mivel keresztény eredetű, nyugodtan alkalmazhatjuk a „vallás”-fordítást (confessio-megvallás), mert a kereszténység valóban vallás (hitvallás): a szívbeli hit és a szóban (szájjal) való megvallás vezet a megigazulásra;
5. ebből következik (többek közt), hogy a „Religio” egészen sajátos tartalmat nyer: *A Transzcendens, Természetfölötti, a Feltétlen, a „Szent” elfogadása, és az ahhoz való „kapcsolódás”, annak meghatározó volta a vallásos (hívő) ember életében (életére)*. – És mi van azokkal a „vallásokkal, amelyek ezt az ú.n. „transzcendenciát” nem ismerik? – sem pedig olyan szót, amely azt jelölné? Vajon ez azt jelenti, hogy ezek a kultúrák „religio”, vallás nélküliek, vagy Istentelenek (ami nem ugyanaz)? – Ez továbbá azt is jelenti, hogy a keresztény és eurocentrikus „religio” (vallás) – fogalom mércéje segítségével fogjuk meghatározni, hogy mi az igazi vallás, és mi a valláspótló („Religionsersatz” vagy „Ersatzreligion”) – ha tényleg a „feltétlen”, a „szent”, a „transzcendens valóság” (amely azon felül még azonos is Ábrahám, Izsák és Jákob Istenével), az, ami az embert meghatározza, és az ehhez való „kötődés”, „kapcsolódás” a *religio*.

Mindezt szem előtt kell tartani, amikor a „vallások”, „istenek” visszatéréséről beszélünk, hallunk: *Mi az, ami visszatér?*

A VALLÁS JÖVŐJE – A „FUTUROLÓGIA” SZAVA

A fentebb elmondottak nem gátolják a „jövőkutatókat”, hogy prognózisokba bocsátkozzanak. Noha tisztában vannak a „jövendőről szóló tudomány” tudományos voltának kérdésességével (hiszen állításait sem bizonyítani, sem cáfolni nem lehet), abból indulnak ki, hogy a múlt tapasztalatai alapján lehetnek megsejtéseink a jövőre nézve. Hogy a „vallásnak”, „religióknak” sem hasznavehető definíciójával, sem megközelítő körülírásával nem rendelkezünk, az mint mondtuk, nem zavarja ezeket a kutatókat. Az ő prognózisukból mindössze néhány tétel álljon itt. Számításaik szerint bolygónk lakóinak száma:

2025-ben kb. 8 milliárd lesz; ebből 2.616.670.000. keresztény és 1.784.876.000 muszlim;

2200-ban kb. 11,5 milliárd lesz; ebből 4.397.929.000 keresztény és 2.624.567.000 muszlim.

Ezek szerint a keresztények és a muszlimok állnak az első helyen. Az előbbiek 2200-ban a föld összlakosságának 37,9%-át, az utóbbi 22,6%-át fogják alkotni. – Említést érdemel a „jóslat” a vallástalanokat és az ateistákat illetően: az előbbiek száma 2025-ben 875.121.000-et fog kitenni, 2200-ban pedig 1.626.497.000-et; az utóbbiaké 2025-ben 159.544.000, 2200-ban pedig 249.000.000 lesz.

Tehát a kereszténység „eltűnéséről” és a világ lakosságának ateizációjáról, de még teljes „elvallástalanodásáról” az elmondottak alapján még kellő fenntartások mellett sem lehet beszélni.

A VALLÁS „ÚJRAÉLEDÉSÉNEK” MAGYARÁZATA A VALLÁS FUNKCIÓJÁBÓL AZ EGYÉN ÉS A TÁRSADALOM ÉLETÉBEN

A fent említett futurológiai vizsgálódások szerzőinek az a véleménye, hogy a technika bizonyos vívmányainak rákényszerítése szélesebb társadalmi körökre egyáltalán nem azonos a globalizációval a valóság minden területén. – Viszont a globalizáció kísérlete a meghitt környezetbe való visszavonulást vonja magával, mint reakciót. Ez viszont globális jelenség. Ehhez a „meghitt környezethez” tartozna a vallás is. Az azonossági krízis, amelyet a globalizáció kísérlete magával hoz, azt eredményezi, hogy társadalmi csoportok egyre inkább azonosítják magukat „vallásközösségekkel”, amelyek a rákényszerített egységes életforma következtében beállt vákuumot hivatottak betölteni. Ez teszi szimpatikussá és attraktívvá a visszanyúlást a közös nyelvre, ösre, hagyományra a csoporton belül. Mindez, úgy mond „vallásos” jelenség.

A vallásos csoportosulások igyekeznek kielégíteni azon egyéni és társadalmi szükségleteket, amelyekkel az állami bürokrácia nem törődik. – Ami gondot okozhat (a futurológusok véleménye szerint), az a csoportosulások egymás iránti türelmetlensége. – Ám ennek valójában semmi köze a hithez, valláshoz, azonban annál több köze van a politikai és gazdasági érdekek érvényesítéséhez. Végül az említett szerzők tíz pontban jellemzik a jövő vallásosságát:

1. a hagyományos vallást továbbra is üldözni fogják; erre az Iszlámot hozzák fel példának (ám ugyanilyen példaként szolgálhatnának a kopt-keresztények is. – R.Z.);
2. a vallásos fundamentalizmus erősödése, a „bosszúálló Isten” hangsúlyozása (a kereszténységben: utolsó ítélet, Jelenések könyve);
3. a „vallások” közül az Iszlám terjed leggyorsabban (1970-óta a muszlimok száma megkétszereződött); ma: 1,2 milliárd; 2025-ben 2 milliárd lesz – és egyes vélemények szerint 2200-ban meghaladja a keresztények számát;
4. a keresztények 60%-a az Európán és Amerikán kívüli, nem-fehér népességből

származik. Ez azt mutatja, hogy a kereszténység elsősorban ezekben a „civilizációkban” terjed. Különösen vonatkozik ez a protestánsokra: jellemző, hogy ma a legnépesebb presbiteriánus közösség nem Skóciában, hanem Koreában él. – Ha minden statisztikai adatot egybevetünk, és elosztunk, azt az eredményt kapjuk, hogy a mai „átlag keresztény” 20 éven aluli, ázsiai lakos, évi 600 dollárnál több keresettel.

5. figyelemre méltó a Püünkösdisták Egyház erőteljes terjedése: ma 520 millió tagot számlál és a Katolikus Egyház után a leggyorsabban terjed;
6. a törzsi vallások lassú eltűnése; a 20. század elején a népesség 6,5%-a valamely törzsi valláshoz tartozott (az 5000 közül); a 3. évezred elején ez a létszám 1,5%-ra „fog” csökkenni (a prognózis az 1990-es évekből származik); tagjaik vagy az Iszlámhoz, vagy a Kereszténységhez fognak „csatlakozni”;
7. a jelen kor hitetlenjeinek száma (ateisták, antiteisták, agnosztikusok, szabadgondolkodók, humanista értelmiségiek) azonos lesz a 3. évezred elején is, vagyis a lakosság 15%-át fogja alkotni;
8. a lehetséges kulturális „paradigma” a „multikulturalizmus” lesz, vagyis a vallási dialógus; a különbségek kihívást, de ugyanakkor lehetőséget is jelentenek;
9. a nő szerepe vallási szertartásokban, amely az USA-ban kb. 10%-os a világban 5%. – Ez a „szerep” sok esetben ellenállásra talál, noha a futurologusok véleménye szerint, hozzájárulna a teljes vallási kommunikáció és „gyülekezés” modelljéhez;
10. a hagyományos vallás átalakulása: sok kihívást tartalmaz; ám „célkitűzése” rendkívül nemes (vagy annak hangzik): a béke és a spiritualitás.

A „RELIGIO” JELENTÉSÉVEL KAPCSOLATOS MINIMÁLIS KONSZENZUS

A futurologusoktól eltérően a szociológusok a jelen helyzet felmérésével foglalkoznak. Ennek feltétele a megkérdezettek nyilatkozata – tehát egyfajta „megvallás”, s ezért ebben az esetben valóban van értelme „vallásról” beszélni. Ennek eredményeként a magukat „vallásosnak” vallók többsége (1,2 milliárd a 7 milliárd lakosból) katolikus, noha bevallásuk szerint a legkülönbözőbb módon viszonyulnak a Katolikus Egyházhoz, s tisztában kell lennünk, hogy a többi megkérdezett esetében – éppen mivel a többség katolikusnak vallja magát – megítélésük keresztény (sőt: katolikus) központú lesz, ha nem is feltétlen európa-központú. (Annyit meg kell jegyezni, hogy a „szekularizáció” szólamnak bizonyult, ami nem felel meg a valóságnak – legalábbis a szociológusok szóbanforgó csoportja szerint.)

Ezek után haladéktalanul körül kell néznünk, mi az amiben a „religio” leírásai, a „religio” elhelyezései a valóságban, megegyeznek, hogy azután néhány szót szólhassunk az ú.n. „vallásfilozófiáról” s előadjuk egy esetleges „vallásantropológia” mibenlétét.

Noha a „vallásfilozófiának” („Religionphilosophie”) külön szakaszt fogok szentelni, a jelen részben meg tárgyalásra kerülő leírások, meghatározások, filozófiai reflexió eredményei.

A történelem folyamán a „religiót” főleg a német idealizmus és romantika korában és azok hatása alatt elsősorban érzésként, hangulatként értelmezték, – még a Lactantius-féle értelmezés szellemében – valami felsőbbrendűtől, az érzéki világot meghaladótól, azzal nem azonosíthatótól való függőségnek az érzésére vonatkoztatták (pl. Schleiermacher). – A túlhajszolt kommunikáció és információ-tömeg által előidézett és diktált életvitel olyan cél keresését és megvalósítását sugallja, amely az ilyen elvárások diktálta közegben nem lehetséges. – Ebből, valamint a vallásközösségek és vallási gyakorlatok kötelező és „üdvösségszerző” voltának kérdéssé válásából származik az ú.n. „polgári vallás” (Zivilreligion), amely beéri azzal, hogy tagjai egy magasabbrendű, és magával a társadalommal nem azonosítható „intsanciával” szemben respektust, kell hogy érezzenek és mutassanak, neki felelősséggel tartoznak, nem a rendszer megszilárdítása („stabilizálása”), hanem annak és az egyes individumnak ön-ellenőrzése (viszonyítás) és korrektúrája. Ezt egykor az ú.n. „patriarchális társadalomban” a család igyekezett biztosítani, ahol a felnövekvő nemzedék nem csak az első információkat és instrukciókat nyerte egy – többé kevésbé egészséges vallásosság érdekében, hanem az első tapasztalatokat is magáévá tehetette, amelyek – pl. a keresztény – a vallás szempontjából meghatározóak: a szeretet, a bizalom, a biztonság, felelősség, otthon – „atya”. Nyitva kell hagyni a kérdést, hány olyan család létezett, ahol ez megközelítőleg adva volt, mivel a családok többsége Európában is mindig súlyos szociális körülmények között élt – hogy ne mondjuk: nyomorgott; az első – és talán egyetlen feladat mindig is a túlélés volt; a feltételezett családi háttér szétesése azonban hozzájárul a nem egyszer „szkurilis” „vallásfomák” befogadásához, amely esetenként „fundamentalizmushoz” olykor fanatizmushoz vezet, mivel a minden kötelezettség, kötődés – „religio” nélküli élet az ember számára elviselhetetlen és nem élhető. Éppen ez a jelenség az, amely már a vallás-antropológia irányába mutat.

Ahol „religio”-ról hallunk, olvasunk általában tapasztalatról, találkozásról, élményről – megélésről van szó (a szent megtapasztalásáról, a szenttel való találkozásról és annak élményéről, miközben nem feltétlen egyértelmű mi az, hogy szent. Egyik lehetséges értelmezése az „elkülönített”, „az ami a profántól különbözik”) Ez természetesen értelmezéseket, interpretációkat feltételez és igényel. Ilyen értelemben jelentkeznek olyan nézetek is, amelyek szerint, amit ma „religio”-nak neveznek (az élmény, találkozás, megélés, tapasztalás, amely a személyt betölti) eredetileg nem „vallási” (religio) természetű. Csak később, a religio folyamán ölt ilyen formát, illetve nyeri ezt a jelölést. – Ilyen értelemben vitatott marad, milyen valóságot fed pl. a „görögök vallása”, amelyet minden reflektálás nélkül használunk. – Feuerbach szerint a vallás (Religion) abból ered, hogy az emberiség az ő korai gyermekkorában nem ismert minőségbeli, vagy lényegi különbséget önmaga és Isten között, s a „függőség”, elszakadásának eredménye, következménye. – S. Freud-nak fenntartásai vannak azt illetőleg, vajon egy olyan sok-

rétű dolgot mint a vallás (Religio) lehetséges-e egyetlen forrásból levezetni? Ettől függetlenül a vallást kollektív kényszerneurózisnak (Zwangneurose) minősíti, amelynek lényege a valóság beteges felülmúlása az elfojtás (Verdrängung) útján. (Erre emlékeztet a P. Sloterdijk által elemzett imperativusz: Du musst dein Leben ändern! – Meg kell változtatnod az életed!) – Feuerbach-al és Freud-al szemben lehetnek jogos fenntartásaink valláselméletük kapcsán, azonban a religio, mint emberi (antropologikus) tapasztalat és valóság meghatározása szempontjából (amennyiben a vallást nem a társadalomban betöltött helye és funkciója alapján akarjuk meghatározni) nem tekinthetjük azokat irrelevánsnak. – Bultmann arról beszél, hogy a religio a magunkat megajándékozni engedés tapasztalata, Tillich pedig azt mondja, hogy a religio az abszolút realitás megtapasztalása, (önmagunk) abszolút semmisége alapján, valamint annak megtapasztalása, ami feltétlen ránk tartozik, s feltétlenül érint bennünket. – Rudolph Otto követői szerint a vallás az ember élményszerű találkozása a szent valósággal, és a szent valóság által valamiképpen egzisztenciálisan meghatározott ember válaszoló cselekvése. – Eliade, akit ebben a kérdésben talán a legelismeretebbek tekintélynek tartanak, abból indul ki, hogy a szent mint valami, ami egészen különbözik a profántól, betör a világba mint „hierophania”, és mint ilyen az egyes kultúráktól függően különbözik. – Számunkra azok a meghatározások, körülírások érdekesebbek, amelyek az emberből indulnak ki, vagy legalábbis az ember „valamihez” való viszonyát, kontingenciáját tekintik a religio nem csak múltbeli, hanem jelenlegi legitím feltételének. Ilyen értelemben lehet arról is beszélni, hogy a vallás szerepe a társadalomban a kontingencia felülmúlása. A „nyelv-analízis” ill. – történet azon megállapítása, miszerint csak a klasszikus utáni nyelvek rendelkeznek a „religio” kifejezéssel, s ezáltal más civilizációkkal ellentétben (ill. azoktól eltérően) a vallási manifesztációt más manifesztációktól (megnyilvánulástól) elkülönítik, elgondolkodtató (a „religio” minden más megnyilvánulásával együtt az ember megnyilvánulása), de nem változtat azon, amit mások előzőleg elmondtak.

ELSŐ LÉPÉSEK EGY VALLÁSFILOZÓFIA (RELIGIONPHILOSOPHIE) FELÉ

Miután valláson, (Religion) eléggé eltérő „dolgot” értünk, s amint látni fogjuk, még eltérőbbek a nézetek a filozófia jelentését illetően, feltétlenül érdemes „vallásfilozófiáról” beszélni, noha a jelen elmélkedés egy „vallás-antropológia” irányába halad.

Amennyiben a vallás-filozófia a vallásról alkotott elgondolást szeretné megvilágítani és meghatározni, úgy tudni kell, hogy vallásunk, vallásosságunk a róla alkotott elgondolás által megváltozik, mégpedig olyan értelemben hogy alakot ölt, hiszen arról van szó, hogy meg tudjam mondani, mit is értek valójában valláson?

Az első megközelítés máris azt mutatja, hogy a vallás valami jelentőségteljes dolog az életünkben. A vallás kijelentései és az élet legfontosabb problémáira, kérdéseire irányulnak s a vallás valamiképpen az „egészet” érinti és az „egészet” célozza. Ez az „egész” ez a „legfontosabb”, jóllehet nem mindig az ésszerű reflexió világosságában, meghatározottságában áll előttünk, nem „explicit”, hanem bele van szöve: „implicit”

emberlétünk sokrétű valóságába. – Ennek explicatiója, kibontakoztatása lenne a vallás-filozófia, amely a vallást mint az élet értelmének kérdésével összefüggőt ismeri fel és mutatja be. Ez amellet is tanúskodik, hogy a filozófiától eltérően a vallás konkrét élettapasztalat, valami közvetlenül megfigyelhető, nem pedig logikai következtetések láncolatának eredménye. Ha a filozófia, célja felől kérdezi a vallást, úgy hamarosan megmutatkozik, hogy az élet értelméről, élethelyzetek és teljes életvitel sajátos interpretációjáról és az azokban tanúsított magatartásról van szó.

A továbbkérdezés folyamán megjelenik a remény, amely egy konkrét élettapasztalattól származik, továbbá, hogy az említett életszemlélet és magatartás szimbólumokban fejezi ki magát, lényegénél fogva folyamatos, s ezért egyfajta közös cselekvést feltételez, illetve egy közösséget, amelyben ez megvalósul. Ebben a cselekvésben, amely első-sorban egy sajátos beszédben fogalmazódik meg, kifejezésre jut az érdek és az érintettség: a „vallás” nem engedi, hogy a vallásos ember közömbös legyen a vallásban megfogalmazódó „dolgok” iránt. A „vallás-filozófia” ezek szerint reflexió segítségével kimutatja, hogy a vallásban (religio-ban), amennyiben a bevett értelmezés szerint igényt tart erre a megjelölésre, arról van szó – illetve arról kell, hogy szó legyen, ami az ember életében a legfontosabb, s ennek érdekében az élettapasztalat sajátos értelmezéséről beszélünk, az élettapasztalatok és azok értelmezésének egymáshoz való és megfelelő viszonyáról.

Emberi életről, az ember tapasztalatáról van szó, valamint arról hogy az ember értelmezi életének tapasztalatait. Ezért úgy tűnik érdemes rámutatni, hogy amennyiben vallásról és vallásfilozófiáról beszélünk az feltételezi az embert: az ember vallásáról, az ember „religiójáról” van szó, s ennek következtében a vallást mint az ember életétől elválaszthatatlant kell szemlélnünk.

A FILOZÓFIA

Mivel az a szándékunk, hogy „vallásfilozófia” helyett inkább a „vallásantropológia” kifejezést alkalmazzuk (legalábbis a tervezett könyvben) rövid pillantást kell vetnünk a filozófiára. A helyzet hasonló, mint a „vallás”, „religio” esetében: több évezredes történelme folyamán a legkülönbözőbb gondolkodók a legkülönbözőbb „foglalkozást”, „vállalkozásokat” értették filozófián, a bölcsesség szeretetén, amely a filozófusokat a bölcsektől és az egyedül bölcs istentől megkülönböztette, tekintet nélkül arra, mennyire érdemel hitelt a Kr.u. 3–4. században élt Diogenész Laertiosz értesítése, miszerint Püthagorasz, Phereküdesz tanítványa nevezte magát először „filozófusnak”. – Azzal azonban tisztában kell lennünk, hogy a filozófia – amely a vallásos „praktikáktól” különbözik, s ezért azokra, valamint az azokat leginkább indokló mítoszokra reflektálni tud, éppúgy, mint a „vallás”, „religio”-jelölés európai, értsd görög jelenség, „európa-centrikus” – továbbá a kereszténységgel mint áthagyományozóval való évezredes „összefonódása” következtében keresztény jellegű, ám amennyiben a kereszténységet

„vallásnak” minősítjük, és egyébként is, arra is kiterjed mint attól különböző, kritikai reflexió.

Be kell érünk a filozófiának mindössze két értelmezésével. Az egyik Frederick Charles Copleston angol jezsuitaé, aki elsősorban több kötetes terjedelmes filozófiatörténetével vált ismertté (amely szerb fordításban is folyamatosan megjelenik), ő azt az álláspontot képviseli, miszerint a filozófia épp annak következtében, hogy különböző tevékenységek jelölésére használják, az akadémiaivá vált diszciplínán túl sok mindent magában foglal, így az emberi életről és létről alkotott felfogást is. Vannak akik saját életszemléletüket nevezik filozófiának, amelyre életvitelük épül, ám semmi esetre sem szűkíthető le kizárólag az ember racionális tevékenységére, hiszen az emberben és az ember életében sokkal több van, mint a merőben elvont, okoskodó értelem.

A másik gondolkodó és szerző, akinek álláspontjára érdemes felfigyelnünk, Hermann Schmitz, aki önmagát az „újfenomenológia” követőjének tekinti. Szerinte a filozófia „önmagam átgondolása” (Selbstbesinnung) azt illetőleg, mi minden rakódott le az ember önkénytelen élettapasztalatára mint a megismerés kizárólagos forrására? A filozófia ezzel kapcsolatos belátásai azonban pusztán elméletiek. Amennyiben elterjednek, „áthatnak”, ezek eredményezhetnek egy olyan szemléletet, önmagam átgondolását, amelynek praktikus következményei vannak, amelyek azonban önmagukban nem képesek eltávolítani a nyugati szellem eltévelyedéseit. A szerző szerint ehhez a jogok és kötelességek egységére való nevelés a szükséges: jogaink másokkal szemben vannak, kötelességeink másokért.

Íme két 20-21. századi gondolkodó véleménye a filozófiáról, annak rendeltetéséről és határaitól. Ezt hasznos szem előtt tartani, midőn körülnézünk, hogy milyen jelentést ítélnék oda a szerzők a „vallásfilozófiának” (Religionsphilosophie).

„VALLÁSFILOZÓFIA” (RELIGIONSPHILOSOPHIE)

Noha kezdettől fogva megtalálhatjuk annak a nyomát, hogy „filozófusok” az istenek, Isten – és a hozzávaló viszonyulás, valamint az istenek és Isten emberhez való viszonyulásának kérdésével foglalkoztak (pl. Platón „Törvényei”), netalán a teológia mibenlétének és rendeltetésének szerepével (l. megint csak Platón), a vallásfilozófia, vagy a „vallás filozófiája” (Philosophie der Religion) mint szóképződmény és mint „diszciplína” voltaképpen a 19. század szüleménye. Célkitűzése lehet a vallás, a teológia, sőt a kinyilatkoztatás bírálata, amennyiben azt vizsgálja és azt igyekszik meghatározni (az ész nevében) mi az, ami mindebből elfogadható, majd idővel, honnan származik mindez, netalán mire vezethető vissza (redukció), de azt is kitűzheti céljául, hogy a kinyilatkoztatástól független teológia („theologia rationalis”) lehetősége mellett érveljen. Az ókorral való beható foglalkozás és az új kultúrák megismerése magával hozta, sőt rákényszerítette a szakértőket és felelősöket, hogy noha továbbra is európai és keresztény szempontból, mégis tudomásul vegyék ezeknek a „vallását” és „isteneit” és a vallás (religio) közös jellemzőit kutassák, illetve feltegyék a kérdést, mi az amire mindebből

azt mondhatjuk: vallás (religio)? Ezt illetőleg mind mai napig eltérnek a vélemények (elsősorban a dolog természete miatt), de a beható és immár tekintélyes múltra visszatekintő vizsgálódás magával hozta azt az eredményt, hogy érdeklődését egyrészt arra a „jelenségre” összpontosítsa, amelyet „szent”-nek neveznek a vallástörténet és vallástudomány képviselői, s ennek pontosabb meghatározására törekedjenek, másrészt, hogy az ember már másra vissza nem vezethető ember voltát és annak jelen esetben meghatározó sajátosságait: fel tudja tenni az élet céljának kérdését, életében abszolút értékeket tud felállítani, s ami valamiképpen e kettőtől függ, a kontingencia tapasztalata arra indíthatja, hogy mint egyetlen élőlény, amely (aki) tudatában van végességének, életét mégis berendezi, annak tartalmát, értelmet tud adni. (A „tud”-ot és a feltételes módot azért emelem ki, mivel nem létezik az a körülmény, erő és tekintély, amely erre rákényszeríthetné az embert). Ilyen értelemben (még akkor is, ha ez kimondottan európa- és keresztényközpontú megközelítésnek, reflexiónak számít), a vallás elválaszthatatlan az embertől és csak az ember tud a vele összefüggő, vallásnak nevezett „jelenségre” reflektálni. Ezért nem túlzás – véleményem szerint – vallásantropológiáról beszélni. Ez vonatkozik azokra a törekvésekre is, amelyek a vallást társadalmi funkciójából és az ezzel kapcsolatos kontingenciából igyekeznek értelmezni, valamint azokra is, amelyek a „gondolkodás áhítatóról” (Frömmigkeit des Denkens”) beszélnek, vagy pedig a vallásos nyelvből indulnak ki a vallás minél hitelesebb megértése és értelmezése érdekében.

Ez a „vallásantropológia” mindazokat a hozzáállásokat jelöli, amelyek az ember vallásosságát az ember tapasztalata segítségével, az ember sajátosságos voltából kiindulva igyekeznek megérteni és értelmezni, függetlenül attól, hogy ezeket valaki elismeri, vagy tagadja.

ÚJABB MEGKÖZELÍTÉSEK

A „vallás filozófiája” és „vallásos filozófia” továbbra is megmarad mint alternatíva és ez utóbbi jogos és igazolt voltát senki sem vonhatja kétségbe, hiszen senki sem fogja elvitatni az embernek azon adottságát (és jogát), hogy valami felől meg legyen győződve. A platóni és arisztotelészi ihletésű gondolkodás feltételez egy alapmeggyőződést. Ez az alapmeggyőződés (amely természetesen hozzáférhető a társadalomtudományi – szociológiai, és lélektani- pszichológiai kutatás számára, de nem származik pusztán azok eredményeiből) a zsidó és a keresztény vallás számára a személyes Isten létezése. Így amikor „vallás filozófiáról” (a vallás filozófiájáról) beszélünk szükségszerűen feltételezünk egy vallásos filozófiát, amely az előzőt megérthetővé teszi, és amelyet az implicite feltételez. (Ez nagyvonalakban Michael Theunissen „javaslata” 2003-ban)

Megelőzőleg, (1999-ben Helmut Fritzsche egy írásában) arra történik kísérlet, hogy a világvallások igazság-igényét (Wahrheitsanspruch) Husserl meditatív „önmegfontolásából” („meditative Selbstbesinnung”) és Habermas racionalitás igényéből értelmezve (ez utóbbi szélesebb körök számára is ismeretessé vált, köszönve ezt,

nem utolsósorban Joseph Ratzingerrel, a későbbi XVI. Benedek pápával folytatott „beszélgetésnek”).

Reinhold Esterbauer (2002-ben) a „vallásos” (des Religiösen) kriteiológiájáról szólva a szent megtapasztalásából mint a valóság megtapasztalásából indul ki, amely kétségkívül feltételezi a valóság és a megtapasztalható személy közötti viszonyt és következképpen egy meghatározott életformát. Amennyiben a „vallásos” embert ez „a szent” és annak megtapasztalása képessé teszi arra, hogy életét valóban „kezébe vegye” úgy ez nem illúzió – és én hozzáfűzöm: nem vezet fundamentalizmushoz vagy fanatizmushoz.

MIÉRT „VALLÁS – ANTROPOLÓGIA”?

Úgy tűnt, hogy a „filozófiai antropológia”, amely valójában a 20. század első felének volt jellegzetes „irányzata” s amelyet az 1960-as, 70-es évek teológusai igyekeztek bőségesen kiaknázni, idejét múlta. Meglepetésszerűen, 2011-ben megjelent Thomas Pröpper münsteri teológus impozáns opusa (1534 oldal!), amelynek címe: *Theologische Antropologie*. A szerző az ember istenképűségét (hasonlóan mint a transzcendentális teológia *potentia obedientialis*) az ember Isten által való megszólíthatóságából vezeti le és értelmezi.

Az elmondottak során több ízben szó volt arról, hogy amikor vallásról (religio-ról) van szó, mindig az emberről, az ember vallásáról beszélünk, ami semmi esetre nem teszi fölöslegessé, nem zárja ki Istent, sőt inkább feltételezi az Ő létezését.

Egyébként a „vallásantropológiának” meggyőző filozófiatörténeti előzményét ismerhetjük fel Immanuel Kant eljárásában, aki a három kérdést: „mit tudhatok?”, „mit kell tennem?”, „mit remélhetek?”, a „mi az ember?” kérdésre vezette vissza. Ez utóbbit joggal nevezhetjük az ember „önmegfontolásának”.

Amennyiben az „Isten-szóval” a valóság hordozó értelmét jelöljük, s amiből az egy Isten következik, úgy a megfogalmazásban benne foglaltatik az ember, aki jóllehet kultúrájától függően a legkülönbözőbb módon fogalmazza meg a tapasztalatot, kérdést, amely leginkább csak burkoltan (de burkoltan mindenféleképp) ott van ember-volta és ember-volta tudatának mélyén, mert egyébként elviselhetetlenné válna az élete. Ez a kontingencia-tapasztalat, az esetlegesség tapasztalata nem eredményezi Istent, vagy akárcsak annak ideáját, ám az „indigencia” a ráutaltság tapasztalatával együtt sok mindent elmond az emberről. Kötődés, kapcsolódás, „religio” nélkül elviselhetetlen az ember élete, de már annak képzete is. – Önmagunk „felülmúlásának” (mondjuk klasszikus szóval: transzcendenciájának) megnyilvánulásai lehetnek „antropotechnikai” jellegűek (amint ezt Sloterdijk állítja), ám nem merülhet ki az antropotechnikában, s amíg Sloterdijk azzal bíztat bennünket, hogy ezek eredetének feltárása még csak most kezdődik, addig nem kell magunkat engedni sürgetni. – Abban egyetérthetünk Sloterdijkkel, hogy az istenek, vallás visszatérésével kapcsolatos pánik alaptalan, ám nem azért, mert vallás, mint olyan soha nem is létezett, hanem mivel az ember az „ember halála” után is létezik. Nem tudta őt a rendszerelmélet és a rendszer sem megsemmisíteni, s noha a „vallás”

helye a rendszerben értékes felismerésekkel szolgálhat funkcióját illetőleg a társadalom rendszerében, „pusztán” abból nem vezethető le.

Reflexióinknak ki kell terjednie a tervezett könyvben a monoteizmus és a politeizmus kérdésére – az előbbi heves vitákat váltott ki, ám következtetései vallástörténeti (és biblikus) szempontból is igen vitatottak, az utóbbi pedig Heidegger Hölderlin – egzisztenciájában ismételt szóba kerül. – Nem hagyhatjuk szó nélkül az ateizmust (amennyiben nem vásári jellegű áltudományos torzszülöttek ex cathedra kijelentéseiről van szó, amelyekből „evidensen” következik Isten nem-léte).

Szemlélődéseinket az ember, vallásos ember önmegfontolására szeretnénk összpontosítani, anélkül, hogy teodicea vagy apologetika könyvet lenne szándékunk megszerkeszteni. Azt pedig hogy a jelen összefüggésben nem egy „bármilyen vallásból”, „a vallásból” indulunk ki, amiről senki nem tudja, hogy micsoda, hanem mindig a kereszténység áll szemünk előtt, azt az értelmesek közül, remélhetőleg senki sem fogja felróni.

*DDr. Rokay Zoltán
tanszékvezető egyetemi tanár (PPKE HTK)*

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Dr.O. Gruppe: Griechische Mythologie und Religionsgeschichte I-II. München, Beck 1906.
- Erich Przywara S.J.: Religionsphilosophie Katholischer Theologie. h.n., é.n.
- Josef Hasenfuß: Soziologismus und Existenzialismus als Religionsersatz. Paul Pattloch Verlag, Aschaffenburg, 1965.
- Klaus Riesenhuber: Existenzerfahrung und Religion. Matthias Grünewald Verlag, Mainz, 1968.
- T. Patrick Burke: Erste Schritte in der Religionsphilosophie. Kösel-Verlag, München, 1974.
- Bernhard Welte: Religionsphilosophie. Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1978.
- Heinrich Frietzsch: Europäischer Rationalismus und der Wahrheitsanspruch der Weltreligionen. In: Synthesis Philosophica, Zagreb 27-28 (1999) 138–168.
- Niklas Luhmann: Die Religion der Gesellschaft. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000.
- Reinhold Esterbauer: Säkulare Grenzen. Zu einer Kriteriologie des Religiösen. In: Grenzen und Grenzüberschreitungen. Sinclair Press, Bonn, 2002. 245–254.
- Michael Theunissen: Philosophie der Religion oder religiöse Philosophie? In: Information Philosophie. Felix Meiner Verlag, Hamburg, Dezember 2003 (5) 2–14.
- Rokay Zoltán: Rendszerelmélet-ember-vallás. In: Teológia 2003. 3–4. 129–146
- Jürgen Habermas – Joseph Ratzinger: Dialektik der Säkularisierung. Herder. Freiburg-Basel-Wien, 2005.

- Friedrich Wilhelm Graf: Die Wiederkehr der Götter. C.H.Beck, München, 2004.
Branislav Filipović: Budućnost religije. Subotica, 2005.
Peter Sloterdijk: Du musst dein Leben ändern. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
Druck: Pustet, Regensburg, 2009.
Detlef Pollack: Rückkehr des Religiösen? Mohr-Siebeck-Verlag, Tübingen, 2009.
Hubertus Mynarek: Die neuen Atheisten. Verlag: Die Blaue Eule, Essen, 2010.
Thomas Pröpper: Theologische Anthropologie. Verlag Herder, Freiburg, 2011.

A KERESZTÉNY NEVELŐ: A HIT TANÚJA

*Hatásos a prédikáció, amikor a tettek szólnak belőle.
Sajnos gazdagok vagyunk szavainkban, üresek tettekben.
Így átkozottak vagyunk az Úr szemében, aki megátkozta a fügefát,
mert nem talált rajta gyümölcsöt, csak leveleket.*
(Páduai Szent Antal)

1. A MÚLT ÖRÖKSÉGEI A NEVELÉSBEN

Szabad-e még manapság keresztény nevelésről beszélni? Talán túl provokatív a kérdés, de egyre-másra halljuk, olvassuk, hogy „hivatalos” helyeken jelentik ki: nincs szükség ma a keresztény értékekre hivatkozni. Itt, Európa közepén, hazánkban is a média hallatlan intenzitással igyekszik elhitetni az emberekkel, hogy minden a gazda(g)ságtól függ. Ezek meg – a gazdaság és gazdagság – olyanok kezében van, akik édes keveset törődnek a tömegek sorsával. Nem szeretnék gazdaságpolitikai kérdésekbe keveredni. Az ideológusok egy csapata nem csupán a keresztény múltat, hanem egyáltalán a történelemszemléletet akarják kiiktatni az európai ember gondolkodásából! Csupán a magyar közelmúlt társadalmi alakulására szeretnék utalni. Amikor a második világháború után – hogy milyen eszközökkel, azt most nem tárgyalom – olyan hatalom vette át az irányítást, amely hamar hozzálátott a vallási élet elfojtásához. Az intézményrendszert tűzzel-vassal rombolták, rengeteg ember életét kioltották, vagy megnyomorították.

A kommunista hatalom – ha akarta, ha nem – kénytelen volt a múltban nevelkedett embereket igénybe venni. Bár a szellemi és gazdasági vezetésbe kerülőktől egyre erőszakosabban megkövetelték a párttagságot, hitük megtagadását (legalábbis gyakorlását), de az a társadalom még lelke mélyén hordozta magában a keresztény értékrendet, vagy legalább azt az érzéket, belső hajlamot, amelyet – tudatosan-tudattalanul magukba szívtak a családban, iskolai nevelésük során. A háborúból hazakerülőket a *remény* hozta haza. Ma a reménytelenség, a végső kétségbeesés viszi oda az embereket! Az újjáépítés hatalmas vágyát nem a szocialista erkölcs szította fel, hanem az az egészséges világnézet, önértékelés, amelyet az evangéliumból merítettek őseik, s még bennük is egészségesen élt. Hosszú évtizedeken át élt a szabadság keresztény jelentése az emberek millióiban hazánkban is. Ez tartotta életben az embereket azokban az évtizedekben, amikor mindenüktől megfosztották a parasztságot, kizsigerelték a gyári munkásokat és megalázták az értelmiséget. Nem az ideológiai kampány ártott legnagyobbat, hanem az a milió, amelyet a hatalom teremtett. Ilyen volt a munkamorál tönkretétele:

látszat szervezetek, látszat-termelés, meghamisított eredmények.¹ Egy hatalom bukása, a rendszerváltás soha nem hozza magával az emberek gondolkodásmódjának megváltozását. Egy gazdasági-politikai rend könnyen megbukik, de az azt éltető, vagy abból élősködő mentalitás tovább küzd a fennmaradásért! Mélyen beivódott a társadalom minden tagjának lelkébe az erőszak, a könnyűszerrel való gazdagodás vágya éppúgy, mint ez egyenlőségről kialakított „egyenlőségsdi” naiv illúziója. Ezek a torzítások keresztények gondolkodásmódjában éppúgy megjelentek, mint akik ateistának vallják. A felszínesség, a materialista világnézet biztos talaja. Olyan „alternatívák” fogalmazódtak meg, mint demokrácia vagy hierarchia. „Lelkiebben” fogalmazva: hierarchikus vagy karizmatikus legyen-e az egyház? A lényeg felismerése nem ismer határokat, amikor a felszínesség tetszetős köntösben (vagy éppen anélkül) árulva magát a „modern” jelzőt is magára akasztja. Ennek volt köszönhető, hogy a dolgok mély értelmét, a „proletárdiktatúra” iszonyatos realitását nem ismerő nyugati világ egekig magasztalta éppen a kommunista világnézetet. Az erőszakolt ateizmus int egy veszedelmes nukleáris robbantás: utóhatásában hihetetlenül hosszan, kiszámíthatatlan alattomosággal bomlasztja az emberi önfelfogást. A tetszetős szavakra – minden korban – újra és újra rátapadnak a reményt vesztett emberek. Így lesz egy örült, tömeggyilkos és népeket irtó eszményképpé (lásd: Nagy Sándor), vagy milliókat halálba hajszólok diktatúra ideállá.

Az Isten mellőzése, Krisztus kiiktatása a történelemből minden korban – közvetlenül, vagy közvetetten munkálva – azoknak a mesterkedése, akik szeretnék megkaparintani az Embert, hogy *kimossák belőle* Istent. Mintha a vallás az ember részszégsége lenne, amelyből az ateizmus agymosó-kúráján átesve majd kijózanodik.

Jean-Marie Lustiger, Párizs érseke már évtizedekkel ezelőtt nem csupán figyelmeztetett erre a törekvésre, hanem egész pasztorális tevékenysége erre irányult.² „Jean-Marie Lustiger írásban és élőszóban fordult a katolikusokhoz, akár csak a nem katolikusokhoz. Ez a nagy gondolkodó, aki tökéletesen kiismerte magát és otthonosan mozgott korunk irodalmában, művészetében, politika- és társadalomelméleteiben, egyúttal szigorú kritikusa volt a felvilágosodás örökségének. Szembeszállva az Ész egykori és mai szájhőseivel, rá tudott mutatni azoknak a racionalizmusoknak a halálos

1 Ebben is a szovjet minta jutott érvényre, amelynek tragikus hozadékára a Szovjetunió Kommunista Pártja (SZKP) XX. kongresszusán már megkongatták a vészharangot. Éppen az ifjúság kommunista nevelésével, összefogásával megbízott Komszomol szervezetét érte a bíráló. Örökletes *dogmák*, amelyek tovább élnek: „1. a Komszomol fejlődésének konfliktusmentessége. 2. A Komszomol, mint a szovjet ifjúság élcsapata szerepének állandó, szinte automatikus fokozódásáról való meggyőződés. Ezt a fokozódást állandóan felfelé ívelőnek tartották, akadályok és hanyatlások nélkül.” Sevelev, Alekszej: *A szovjet Komszomol*, Novosztyi Sajtóügynökség Kiadója, Moszkva, 1988, 44.

2 *Aaron Jean-Marie Lustiger* (1926–2007) bíboros, Párizs érseke (1981–2005). Biborossá kreálták 1983-ban. Életét ő maga foglalta össze leendő sírfelirata számára: „Zsidónak születtem... Szüleimtől atyai nagyapám nevét, az Áron nevet kaptam. A hit és a kereszttség által kereszténnyé válva is zsidó maradtam, akár az apostolok. Védőszentjeim Áron főpap, Szent János apostol és a kegyelemmel teljes Szűz Mária. Miután II. János Pál pápa Őszentsége kinevezett Párizs 37. érsekévé, beiktatásomra ebben a katedrálisban került sor 1981. február 27-én, és ezután mindvégig itt végeztem a szolgálatomat. Imádkoztatok értem, kik erre jártok”.

és romboló következményeire, amelyek azt hitték magukról, hogy megszabadulhatnak az isteni Logosztól, minden valódi racionalitás archetípusától és forrásától. Az emberi jogok fáradhatatlan harcosaként, a laikus köztársaság lojális és tisztelettudó polgáraként szüntelenül emlékeztetett arra, hogy az önmagára hagyott emberiség útja csakis katasztrófához vezethet, olyan katasztrófához, amelyről a náci és a kommunista totalitárius rendszerek borzalmai rettenetes példákkal szolgáltak.”³

Az emberek önmagukról való felfogása és ennek következtében a neveléssel kapcsolatos *mentalitás* iszonyatos erőszakot szenvedett. Nem csupán a nevelőkre és intézményekre erőszakolt programok által, hanem azzal, hogy az erőszak, a reménytelenség, materialista emberfelfogás (materialista pszichológia!) a családokat éppúgy áthatotta, mint a pedagógusképzést és a nevelők jelentős részét. A *gondolkodásban való megújulás* a keresztény pedagógusoknak is alapvető feladata: abban a társadalomban nőttünk fel, amelyben sejtjeinkbe tapadt a diktatúra. Nem a szavainknak, jelvényeinknek kell csupán megváltozni, hanem meggyőződésünk legmélyebb mozgatóinak kell átalakulni.

Közömbössé tették az embereket, vagy lassan beitták a lelkekbe, hogy értelmetlen, haszontalan tevékenységgel is lehet élni. Az állam azért van, hogy fizessen, eltartsa. Az ideológiai törekvés célja volt, hogy a jóllakottság szintjére alacsonyítsa az emberi boldogság tudatát. A keresztény nevelés betiltása, a vallás lejáratása minden fórumon lassan kioltotta az emberekből az *igényt*: a teljesebb emberségért küzdeni kell, a közösséghez lemondás útján jutunk.

Az ateista-materialista világnézet – keleten és nyugaton (más színnel pingálva – ugyanarra törekedett és törekszik: kimosni az emberből az isteni reményt! „Szemeiteket a banki jelentésekre emeljétek!” Naivitás lenne, hogy akár nálunk, akár a világon máshol egykettőre megoldható az emberi válság. Nem gazdasági válság, hanem az ember válsága. Döbbenetes, hogy Európa egyes urai milyen kíméletlen támadást intéznek éppen a kereszténység ellen: Le a kereszteltekkel a közintézményekből! Nem kell Isten neve a hivatalos megnyilvánulásokon! Mindez sajnálatos pótcselekvés, ha nem kifejezett tudatos félrevezetés, hazugság: szabadok lesztek, ha Istentől megszabadultok. Ehhez vezető út: elfelejteni a történelmeteket, az abban benneteket megtartó krisztusi hitet! Ez volt a kommunista totalitárius rezsimek bukásának oka is. Hiába működött elképesztő szervezetséggel minden apparátusa, erőszakszervezete, spicli-rendszere.

Hogy ez mennyire igaz, álljon előttünk a következő példa. Az 1970-es években Dr. Udvardy József szeged-csanádi püspököt rendre szorongatták a belügyesek. A püspök, kiváló teológus és történész, egy ideig csendes hallgatta az újra és újra nekirontó mocskolódásokat. Végül és egy alkalommal, megelégedve zaklatói üres hőzöngését, fenyegetőzését, csak ennyit mondott: „Maguknak az a bajuk, hogy nem tanultak történelmet, ezért nem értenek meg semmit! Az önök kezébe könyvet kellett volna adni puska helyett.

3 Vető Miklós: Lustiger bíboros emlékezete. Vigilia. 2007.10. sz. <http://www.vigilia.hu/regihonlap/archiv.html> [2012.03.05.]

Mivel puskával akarnak országot építeni, ezért megbuknak!⁴ Milyen igaza volt! Egy rendszer bukása azonban nem jelenti, hogy a gondolkodásmód is megbukott.

2. GONDOLKODÁS ÉS NEM GONDOSKODÁS!

A totalitárius felfogás nem tud atya lenni, ezért atyáskodik. Mindent megold – legálábbis ezt gondolja – az ember helyett... Nem kell mást tenned, csak megnyomsz egy gombot és rendelsz, fogyasztasz. Csak ne gondolkodj, hanem cselekedd, amit sugallunk!

Miért van az, hogy olyan emberek képtelenek élni, akik szépek, egészségesek, intelligensek, gazdagok? Minden „vagyonuk” ellenére üresek, fáradtak, depressziósak. Mert nincsenek létüknek, létezésüknek tudatában. Nem a testünk vagy az eszünk miatt jutunk valaminek a tudatára, hanem az értelem következtében, amit mi adunk a testnek, az észnek, amely érezteti velünk, hogy élünk, és hogy ennek tudatában vagyunk.

Mi a célja mindannak, ami szépség, gyönyörűség, gazadagság, ha nem tudunk értelmet, egy mélyebb jelentést adni neki, amely tudatossá tesz bennünket önmagunkkal, az életünkkel szemben? Ha nincs öntudatunk, az maga a halál, nem élünk, hiába szép és egészséges a testünk. Az öntudat túllép azon, hogy milyen a testünk, túl a gazdagságon vagy a hatalmon, amivel rendelkezhetünk. Értelmet kell adnunk magunknak és mindennek, ami körülvesz bennünket.⁵

Szemben az erőszakolt kollektívizmussal, a materialista korlátoltsággal: az ember nem a világ fejlődésében kialakult szükségállapot. Az ember: személyes meghívás.

Az embernek nem az a természetes állapota, hogy folyton haladjon – írja B. Pascal –, megvannak a maga előrelépései és visszakoázásai. (...) Az ember minden méltósága a gondolkodásban rejlik.⁶

Ha a világban sötétség uralkodik, a nevelő feladata lámpát gyújtani. A nevelés elsődleges feladata, hogy a gyermek tanuljon meg önállóan gondolkodni, ítéleteket alkotni. A gondolkodás kialakulásában alapvető szerepe van a családnak, pontosabban annak az emberképnek, amelyet a gyermek itt tapasztal léte első pillanatától. Szakkifejezéssel élve: az elsődleges szocializációja során. Végzetes következménnyel járt minden olyan elképzelés, amely a családot ki akarta zárni a nevelésből és kizárólagosan valami osztársadalmi „funkcióban” próbált eljárni. Bizonyos nevelési irányzatok mögött azonban ma is megjelenik ez az igyekezet: a személytelenedés, az egyértelmű értékrend vállalása nélküli („semleges”) emberkép.

4 Udvardy József (1911–2000) a magyar püspöki konferenciának kiemelkedő egyénisége volt. Egyháztörténész és római végzettségű kalocsai teológiatanár volt fiatalabb korában. Meg nem alkuvó főpásztor lett a csanádi egyházmegyének 1969-től 1987-ig. A fenti történetet maga Udvardy püspök mesélte el, visszaemlékezve a személye elleni támadásokra.

5 Vö. Albisetti, Valerio: Hogyan legyünk boldogok. Pszichoterápia mindenkinek. Agapé Szeged, 17–18.

6 Pascal, Blaise: Gondolatok. Szeged 1996. 354. 365.

3. ELSŐ NEVELŐ: A CSALÁD

Az első nevelők a szülők. Az iskola csak arra a hozott alapra építhet, amelyet a család rakott le a gyermek első éveiben. Nem a felelősség áthárításáról van szó, hanem a lélektani vizsgálatok alapjairól: az elsődleges szocializáció mély, szinte kitörölhetetlen nyomokat hagy a gyermekben. Az intézményes nevelési közegbe kerülve (óvodai, majd iskolai) ez az alap segít, vagy éppen súlyos konfliktusok forrása a másodlagos szocializációs folyamatokban. Még inkább súlyosbodik a helyzet, ha az otthoni értékrend szöges ellentétben áll az iskoláéval. Sajnálatos példák sorát látjuk, amikor mint két ellenséges tábor áll egymással szemben az otthon és az iskola. Nem arról az ún. kettős nevelésről van szó, amelyen a (családi) vallásos és nem vallásos (iskolai) nevelés konfliktusát értették. Ez primitív leszűkítése a kérdésnek. Sokkal mélyebben ható erőkről van szó: a gyermek otthonról hozza (vagy nem!) az elemei emberi önfelfogás, élet-értékelés érzékét. Az elsődleges szocializáció nem valami külsődleges ideológia, hanem az *élet miéértje*, amelyet a gyermek sokkal inkább a *létezésével* fog fel, mint értelmével. A gyermek belső az emberségbe, s ez értelmi és érzelmi élete kibontakozásával válik saját döntésévé. Ekkor már gazdagodik tapasztalatokkal, mérlegelésekkel, egyéni döntésekkel. ez lesz az *ő élete*, hite, meggyőződése. Ez a meggyőződés azonban csak akkor jön létre, ha folyamatos, megalapozott, van miből táplálkoznia (elfogadva és ellentmondva!).

Az elsődleges szocializáció a családban éppen azt jelenti, hogy ott történik a *biztonság megteremtése*, a személyiségfejlődés érzelmi alapjainak biztosítása (folyamatos testi és társas-érzelmi kontaktus). Ennek hiánya a folytonos nyugtalanság, a nem-elfogadottság érzéséből táplálkozó üldözési képzet.

A családban történik a *beszéd* elsajátítása, tanítása. A legegyszerűbb kapcsolati kifejezések segítik a gyermeket, hogy közölje önmagát és befogadja környezetének üzeneteit. A beszéd a család szubkultúrájának közvetítésének elsődleges eszköze, hordozója. Ezért nagyon fontos az élő, szép, gazdag anyanyelvi megnyilvánulás. Az élő hangot nem pótolja semmiféle rafinált technikákkal létrehozott film. Elsősorban az anya, illetve a családtagok személyes megnyilatkozásai (hanghordozás, sok árnyalattal-színnel gazdag kifejezések) annak a belső, lelki tartalomnak lesznek segítségére, amelyekkel a gyermek föltárhhatja gondolatainak, érzéseinek legfinomabb rezdüléseit.

A beszéd, a kapcsolatok, az *első interakciós tér* biztosítása, a viszonyulás és cselekvés társas helyzetekben a családban alakulnak, tisztulnak. A finommozgás elsajátítása és a beszéd letisztulásának ideje egybeesik. Az önkifejezés finomságainak elmaradása, fejletlensége nem csupán a beszéd „darabosságában”, hanem a motorikus megnyilvánulásokban is megnyilvánul. Ha a gyerek nem tanulhatja meg, nem sajátíthatja el a másokkal való kapcsolat elemeit, akkor gesztusaiban félszeg, vagy éppen erőszakos, kiszámíthatatlan és következtelen lesz. Az iskolába kerülve ezeket kellene továbbfejleszteni. Kérdés azonban igen gyakran, hogy az a *szubkultúra*, amelyet a beszéd és a cse-

lekvés terén a gyermek elsajátított, alkalmas-e az önközlésre, másokkal való tisztességes párbeszéd formálására?⁷

A szülők egymás közötti és a gyermekekhez való viszonya az *az alap-modell*, amely a legmélyebben berögződik tudatunkba. A nemi szerepek megélése (mit jelent az apa és az anya gyermek számára), konfliktusmegoldások, feladatok vállalása, párbeszéd módja a szülők részéről modellnyújtás egy életre. A családi szubkultúra normarendszerének elsajátítása az alap, amelyhez nehéz pillanataiban az ember önkéntelenül is „visszalapozgat”. Ahogyan egy gyermek írja apjáról:

Szükséged van rám
Fiadra, aki inkább barátod
A mosolyra, amely téged boldoggá tesz.
Számíts hát rám
Szemeidből olvastam
A te igaz szeretetedet.

Hányszor elmondom magamban:
Te vagy a legigazabb ember
Te vagy az ez az ember, akit leginkább becsülök
Te vagy az az ember, akit szeretek
Te vagy az az ember, aki én leszek.⁸

A szülők minden áldozata, fáradozása a gyermekben egyetlen *értékrenddé* formálódik: felnőttnek lenni ezt jelenti! A szülői magatartás közvetíti az általános normákat és értékeket, amelyek a gyermek életének alapszabályaivá válnak. Mindez nem valami ráerőszakolt törvény, hiszen éppen a folytonos párbeszéd, a kérdésekre adott – korának megfelelő válasz – alapján megtanulja mérlegelni a kapott benyomásokat, információkat.

Az egymást tisztelő (meghallgató) párbeszéd az egészséges *én tudat és identitás* alakítását eredményezi. Az én tudatot ma sok szülő összetéveszti a hőzöngő, akarnok és erőszakosan önérvényesítő magatartással. Nem tűrnek meg semmiféle kritikát, kiigazítást gyermekükkel kapcsolatban. Ha a gyermek csak dicséretet kaphat, akkor abból nem alakul emberekkel szót értő személyiség. A párbeszéd képtelensége az illetőt magát szigeteli el a közösségtől. Az egyed-uralkodni vágyó szülő/gyermek legsúlyosabb

⁷ A *szubkultúra* fogalmát pozitív értelemben használjuk. Tehát a domináns kultúra mellett megjelenő, a társadalom egy csoportjára jellemző sajátos szokások, szabályok, meggyőződések rendszere, amely speciális értékrendhez kötődik. Ezek a szabályok általában az adott kis csoport, közösség sajátos életvitelét szabályozzák. Bár a többségi társadalomtól eltérő kulturális jegyeket is hordozhat, de lényegét tekintve nem a domináns kultúra ellen, hanem azt gazdagítva jelenik meg.

⁸ Poli, Osvaldo: Cuore di papà. Il modo maschile di educare. Ed. San Paolo Cinisello Balsamo (MI) 2006, 93

tévedésbe sodródik: hatalomhoz erőszakolja magát, s elhiszi, hogy a hatalma (gyakran hangereje, karrierista feltörekvése) alapján *ő maga lesz a törvény*. Az éntudat kialakítása az az integrációs folyamat, amelyben folyamatosan tanulunk, meghallgatunk, értékelünk, párbeszédet folytatunk. A párbeszéd nem dirigálás, utasítás, hanem konfrontáció a dolgok legmélyéig. A gyermek ezt úgy sajátítja el, ha megtanul veszíteni: nem ő minden igazság birtokosa. A közösség ereje nem az egysíkúság, hanem az *egység*, amely a különböző értékek szembeállításából, tudatos választásból, *kölcsönös elfogadásból* születik. Ez a személyiségformálás gyökere: a belső szabadság; nem a hatalmam elvesztésétől való félelem hajt, hanem az a vágy, hogy együtt alkossunk teljesebbet, egészet. *A személyiség, az egészséges én csak másokkal hitelesen megélt közösségben alakulhat ki.* Mások tagadása nem oldja meg az én félelmeit, hiányosságait. Az ember legveszedelmesebb „ellenfele” nem az, aki másként gondolkodik, mint ő, hanem önmaga amikor nem tűr meg ellenvéleményt. Szertelen kinövéseinktől csak mások szabadíthatnak meg. Az egyéniség kibontakozása nem szabadon burjánzást jelent. Azért veszedelmes a célok, határozott értékrendszer nélküli „nem-nevelés”, mert a személyiség önmagával kerül ellentmondásba. A folytonos rögtönzésbe kényszerülő személy beleun az életbe: a fásult, kiábrándult és fantázia nélküli ember tragédiája.

A keresztyén nevelés elsődleges címzettje a család! A gyermek által ugyan sokszor visszajuthatunk a családi nehézségek megoldásához, de igen gyakran elemi ellenállással találkozunk: a gyereket nevelje, ne velünk foglalkozzon! – mondták egy alkalommal. Gyakran tapasztaljuk, hogy amikor a „gyermekkel baj van”, a szülők rejtett, vagy nyilvánvaló konfliktusa, rendezetlen és súlyos zavara a felelős. Sőt nem egyszer egyik szülő agresszív, ellenséges magatartása táplálja a gyermekben az ellenállást úgy az alapvető emberi viselkedés követelményeivel, mint a keresztyén értékekkel szemben.

4. A KERESZTÉNY NEVELŐ ÉS A MISZTIKA

A nevelés alapvető követelménye, hogy tudjuk, miért és mire szeretnénk nevelni. Pontosabban: ki az a felnőtt ember, akinek formálásában segíteni akarunk? Mit mondunk, mi keresztyének az emberről?

A kezdetek egyházában keresztyén pedagógia a családban nyert – előbb a gyakorlatban – megfogalmazást, s onnan jutott aztán tovább az iskolákba. Ma is ez az útja a hitben nevelésnek. A hitből ered az a cselekvés, amely úgy válik modellé, hogy kipróbált, megtapasztalt érték és nem üres szócséplés, ideológiai csillogás. Az evangéliumok meghirdetése a felnőtteknek jelentette az indulást: a családban megélt hitből alakult ki *az új emberiség*. A keresztyén emberkép „eredete” nem bölceleti eszme-futtatás, hanem *tapasztalat* gyümölcse. Egy találkozás eredménye: találkozás Istennel a megtestesült Ige, Jézus által. Ennek a tapasztalatnak és személyes találkozásnak egyrészt sodró ereje van, másrészt alázatra tanít. *Az alázat alatt az igazságot értem.* Keresztyén emberképünk nem egy merev, formákban meghatározott követelményrendszer. A nevelésünk az életre szól, ezért dinamikus. Mit értünk ezen?

„Egy-egy emberkép: egy-egy modell az emberről. Az emberre vonatkozó bármely kijelentés abszolutizálása mindig tévútra vezet. Kiderül majd, hogy minden emberkép csak töredékes tudás egy nagyobb ismeretlenről. Ennyiben itt és most mélyeséges jogosultsága van a Sínai-hegyen adott útmutatásnak. Mi is óvakodni akarunk attól, hogy arról, ami a földön van, definitív, befejezettnek látszó képet rajzoljunk, el akarjuk kerülni azt, hogy az embert ön maga bálványképévé tegyük.”⁹

A keresztény ember gondolkodása, életének rendezése abból az emberképből táplálkozik, amelyet Istennel való folyamatos párbeszédében a történelem folyamán megértett. Ez az emberkép nem valami előre megrajzolt, kőbe véselt „minta”, hanem élő valóság. Éppen ezért folyton gazdagodik, ami azt is jelenti, hogy folytonos keresésben, küzdelemben – igen gyakran – belső és külső ellentmondásokban tisztul. „A keresztény „emberkép” sosem lépett fel a teljesség igényével. A keresztény hit, tanítás, gondolkodás a kinyilatkoztatásra épít, de a folyton gyarapodó tapasztalatra is. Hitünk szerint Isten nem azért „szólt meg”, hogy minden kérdésünkre teljes, másíthatatlan feleletet adjon, mintegy feleslegessé tegye egymással folytatott töprengő beszélgetésünket. Inkább azért, hogy – sajátos tekintéllyel – *maga is belekapcsolódjék töprengésünkbe, eszmecserénkbe*. A Biblia mondatai olyanok, mint az élőfa törzsébe véselt betűk: növekednek, újraértelmeződnek, ahogy növekszik a fa.”¹⁰

Ki az ember? Szent Iréneusz lyoni püspök nagyszerű kifejezésével élve: „Isten dicsősége az élő ember, s az ember élete Isten látása.” Egy másik fordítás szerint: „Isten dicsősége az élő ember; az ember élete pedig abból áll, hogy Istent szemléli.” (Az eretnekek ellen, 4. könyv, 20:7).

A hitben való nevelés azt jelenti, hogy az ember ismét megismerje azt a Hangot, amely őt létre hívta: *Teremtsünk embert képmásunkra, magunkhoz hasonlónak* (Ter 1,26). A bibliamagyarázók egy része a Szentháromság első meghirdetését vélik felismerni a többes szám használatában.¹¹ Mások szerint – az *Elohimnak* megfelelő fejedelmi többes – az ember nagyságának kiemelésére szolgál. Mi ez a nagyság? Maga az tény, hogy Isten emberré lett: Az Ige testté lett (Jn 1, 14). Arra vagyunk hivatva, hogy egy olyan életben részesüljünk, ami egyszerűen csak szeretet. Isten arra vágyik, hogy mindenkivel osztozhasson ebben; ahogy Roger testvér gyakran mondta: „Isten csak szeretni tud.”

A fentebb már idézett Szent Iréneusz az Ige megtestesülésében Isten irántunk való szeretetének beteljesedését látja: „Az egyetlen igaz és állhatatos Mester, Isten Igéje, az Úr Jézus mindent felülmúló szeretetén keresztül olyanná vált, mint amilyenek mi vagyunk,

9 Jelenits István: Keresztény emberkép c. írásában K. Hummler bevezető tanulmányát idézi. *Menschenbilder im Wandel – Menschenbilder im Dialog* címmel (Zürich, NZL-Buchvlg. 1995). *Hagyomány és megújulás a magyar oktatásban*. Neveléstörténeti Füzetek 19. OPKM, Budapest, 2002, 69–74. o.) 10 uo.

11 Isten maga nemcsak nekilát az ő alkotásához, hanem jónak látta úgy fejeznie ki magát, mintha tanácsot hívna egybe az ember alkotásának megfontolására: *Teremtsünk embert*. A Szentháromság három személye, az Atya, a Fiú, és a Szentlélek együtt tanácskozik és egyetért e dologban, mert az ember, amikor megteremtetik az Atyának, a Fiúnak és a Szentléleknek kell szentelteknek kell szentelteknek. Matthew Henry (1662–1714) presbiteriánus igehirdető bibliakommentárjából.

azért, hogy az Ő teljességéből részesedjünk.” (Az eretnekek ellen, 5. könyv, előszó). Az ember és Isten összetartozása jelenti az egész világ egységét. Az egységesülő világ nem csupán valami felszínes egyezkedés, hanem az ember bensőjében, önfelfogásában gyökerező hit.

Az ember drámája,
hogy túl sok
és mégsem elég.
Az ember ketrecben él.¹²

A keresztény emberkép: Jézus Krisztus. Az egészen ember, *akiben megjelent számunkra üdvözítő Istenünk jósága*. Személye mindenk előtt a személyes felismerésben, majd pedig a Neki mondott hitvallásban kell életünk miértje legyen. Nem tan, ideológia, hanem személyes énünk tengelye. „Jézus egészen emberi, tökéletesen közeli és egyszerű embersége a csodálat és álméltkodás újabb, minden eddiginél nagyobb mélységébe merít bennünket. Gondoljuk csak meg: Annak embersége ez, aki a történelem Alfája és Omegája, annak a szenvedő szolgának az embersége, akinek előképét láttuk a húsvéti bárányban, a zsidó népben, azé, akiről már Ábrahám ivadékánál szó volt. És amikor eljött az a nap, hogy ez a nagy Krisztus, mindenk uralkodója emberré lett, milyen igazán emberi lett, mennyire a mienk! Emlékezzünk az Énekek Éneke végső szakaszára. A mennyasszony ezt mondja szerelmesének:

*Bár testvérem volnál,
és szoptad volna az anyám emlőjét!
Ha utcán lelnélek, ott megcsókolnálak,
akkor nem vethetne meg érte senki.
Magammal vinnélek és bevezetnélek
anyámnak házába, és te tanítgatnál.*
(Én 8, 1–2)

Emberi tekintet irányítja a menyasszonyt? Nem. Ehhez túlságosan ég a szerelemtől, ilyen aggálya sohasem volt! De úgy érzi: ez a vőlegény, Isten, Jahve hozzá képest túl nagy, és azért túl távoli. Azt szeretné, ha sokkal közelebb lenne, a fajtájából, a családjából való, a testvére. Nos pontosan ezt vitte végbe a mi Urunk Jézus: *És az Ige testté lett* (emberré, minden gyöngeségével és halandóságával), *és közöttünk lakozott* (Jn 1, 14).¹³

A keresztény pedagógia és maga a keresztény nevelő életének alapja nem eszmefuttatás gyümölcse. Pedagógiai tennivalónk első szava nem a *tenni*, hanem a *lenni*. Tehát az a személyes kapcsolat, amelyet hitünkben folyamatosan megélünk. Ezt a kapcsolatot

12 Zundel, Maurice: Az Ember, a nagy félreértés. Korda, 2000, 15.

13 Loew, Jacques: Elméltedések Jézus Krisztusról – Lelkigyakorlat a Vatikánban. Bécs, 1975, 122.

táplálja az Ige és a Szentségek. E kettő gyakorlatilag egyetlen egységet alkot, ugyanazzal a Személlyel való legbensőbb találkozást jelenti. Az Ige, amely értelmünket és akaratumkat átszövi, s a Szentségek, amelyben a teljes egyesülés létrejön. Valóban misztikusok tudják ezt jól kifejezni: Bingeni Hildegárd, a középkor misztikusa, tudósa, tanítóját az Úr így szólítja meg egy látomásban: „Beszélj, nyilatkoztasd ki a kenyeret, aki Isten fia! Ő az élet a tüzes szeretetben...”. Éppen ezért – folytatja Hildegárd „az ember Isten teremtménye és munkása is, Isten titka árnyéka kell hogy legyen, s mindenben ki kell nyilatkoztatnia a Szentháromságot. Az ember, akit Isten saját képére és hasonlatosságára teremtett...”.¹⁴

Mi köze a misztikának a pedagógiához? Nos ennek a jogosultságát éppen az egyháznak az a gyakorlata jelzi, hogy nagy misztikus szenteket az egyháztanítói címmel illet. Bennünk a tanítás, amelyet befogadtak személyiségük egészével *összeért*.

„Az embernek egyetlen nagy feladata van ezen a világon: fel kell szabadítania magában a belső misztériumot, s miután szabaddá vált benne, át kell ajándékoznia a világnak – írja *Abhishiktananda*, majd így folytatja – : „Krisztusban hinni annyit jelent, hogy hiszünk saját istengyermeiségünk misztériumában, melynek eredete az Atyában van. Ezzel teljesen átadjuk magunkat a belső misztériumnak. (...) Bennem van a forrás és a nem-forrás, s ez nem kettő. A szentháromságos misztérium belső mélységem kinyilatkoztatása, amit mi istenemberinek nevezünk, ezt éltem át erőteljesen.”¹⁵

Éppen a misztikusok mutatják meg, hogyan érik meg a hitben egy ember: a személyisége integrálódása abban az egységben mutatkozik meg, amelyben a gondolat, az érzés-szándék és cselekedet közé nem férközik valami „mellékes”. A keresztény ember: *egy*. De ebben az egy valóságban hordoz valami egészen sajátosat. „Ha meg akarod találni Istent, tudd meg, hogy mindenütt jelen van; de azt is tudd, hogy *nincs egyedül*” – vallja egy másik misztikus, *Swami Parama Arubi*.¹⁶

A keresztény nevelő annak a *belső egységnek a tanúja*, amelyet Isten-közösségben él át, újít meg szüntelen. Ez a közösség nem mentes a „hangos jajkiáltásoktól”, amint Jézusnak, a Mesterének az életében is tapasztalhatta. Krisztus „földi életében *hangosan kiáltozva*, könnyek között imádkozott, s könyörgött ahhoz, aki meg tudta menteni a haláltól, és hódolatáért meghallgatásra talált. Annak ellenére, hogy ő volt a Fiú, a szenvedésből engedelmességet tanult. Műve befejeztével pedig örök üdvösséget szerzett azoknak, akik engedelmeskednek neki” (Zsid 5,7 – 9). Az ember élete: válasz Istennek. Az ember egyedül való, mindenki mástól megkülönböztető egyénisége éppen abban az „ajtónyitásban”, amit csak ők ketten tehetnek: Isten és Ő. Az élet gyors, egy-

14 Bingeni Szent Hildegárd (Hildegard von Bingen – Bermersheim, 1098. +Rupertsberg, 1179. szeptember 11)- Adelgundis Führkötter: Bingeni Hildegárd élete – Ahogyan Gottfried és Theoderich szerzetes a XII. században lejegyezte. Ursus Libris, 2004, 134–135.

15 *Abhishiktananda* – nevének jelentése: Eredeti nevén: Henri Le Saux (1910–1973). Nagy misztikusok. Kairosz Kiadó, 2005, 383.

16 Swami Parama Arubi – jelentése: A Szentlélek öröme. Eredeti nevén: Jules Monchanin (Swami Paramarubyananda), (Fleurie, Rhône, 1895. Paris, 1957. Jules Monchanin: *Mystique De L’Inde*, *Mystere Chretien: ecrits Et Indedits* 1974

másutániségben pergő ritmusa könnyen azt a súlyos félreismerést idézi fel, hogy „nem vagyunk magunk”: utáztatok, a hét milliárdból egy. Csupa tagadás egész valója.

Az ember nem saját akaratából születik a világra,
nem választhatja meg környezetét,
nem választhatja meg a szüleit,
nem választhatja meg, amit örökök kap,
nem választhatja meg a nemét,
nem választhatja meg a korszakot, amelyben él.
Előregyártott tehát
tetőtől talpig:
semmi sem tőle ered.
És mégis, váratlanul
tudatára ébred:
sérthetetlen:
van egy tartomány,
ahová senki sem hatolhat be
az ő beleegyezése nélkül.¹⁷

Mindez talán különösnek hat. Bizonyára azért, mert gyakorlati nevelő tevékenységünk túlságosan elcsúszott a technikák irányába. Eredményeket akartunk, elkapott minket a statisztikák és a tömegesítés gépszíja. A biológiai szükségletekre leredukált ember kétségbeesik, hiszen léte legmélyéről tör fel a felismerés: ember-voltát csak a Mással kapcsolatban élheti meg. Az Ország után vágy annak az Egységnek a vágya, amelyet a létezők minden részecskéjükben hordoznak, de az agyagból formált Ember válaszában találja meg a világ az értelmét: „Az egész teremtett világ sóvárogva várja Isten gyermekeinek megnyilvánulását” (vö. Róm 8,22)”. Nos, a keresztény nevelés feladata, hogy azt az Istent mutassa be, akiben a találkozásunk, agyag-halálhoz tapadt valóságunk felszabadulhat. Amikor a misztikusokat idéztem, akkor arra az egységes szemléletre szerettem volna rámutatni, amelyben a nevelői magatartásnak törekedni kell. Isten nem tananyag. Élet.

A keresztény nevelő az a „hely”, ahol a fiatal találkozhat Krisztussal. Csendben várakozunk, félretéve az erőszak minden eszközét. A várakozás nem tétlenség, hanem a Lélekre támaszkodás, gazdagodás. Ha a fiatalok nem jönnek hozzánk azonnal, az nem azt jelenti, hogy rögtön kereket kell oldanunk, más foglalkozás után nézni. Jézus, amikor megszomjazott, leült Jákob kútjához. Megvárta, hogy más is szomjazzék és odajöjjön – üres edénnyel. A mi első nevelői magatartásunk: alkalmat adni a találkozásra. Fontos a szervezés, de azt megelőzően van fontosabb: bennünk élő legyen a Forrás. Szabaduljunk meg az erőszaktól, a terrorizmustól, amely azonnal meg akarja változtatni a világot, az embereket. Hagyjuk felnőni őket. Carlo Caretto írja: „Azt hiszem, a terroristák egy

¹⁷ Zundel, M. (2000) 17.

része *elvetélt misztikus*. Olyan gyorsan akarnak jót tenni testvéreiknek, hogy azonnal mindent felforgatnak, hogy majd gyorsan felépítsenek nekik valamit.¹⁸ A pásztor nem az, aki az egyik akolból (gettóból) ki, a másikba meg betuszkolja a juhokat. A jó pásztor *kivezeti* nyáját: a szabadságra, a jó legelőhöz és üdítő forrásokhoz. Az se baj, ha egyik-másik elkóborol. Legfeljebb érte kell menni, de az is sokszor elegendő, ha a gazda (az apa!) kiáll a kapuba és várja. Akit várnak, az tudja, hogy haza kell mennie. Hagyjunk fel az erőszakba sodró görccseinkkel. Az imént idézett C. Caretto még keményebben fogalmazza meg ezt a magatartást: „Le kell ülnünk a kúthoz, mint Jézus. Nem mi határozzuk meg az időt. Minden lélek úton van Isten felé, és Isten is úton van minden lélek felé. Nehezen fogadjuk el, hogy a tévedésnek is megvan a maga missziója. Hinnünk kell, hogy a bűn nem haszontalan. Egyesek messziről érkeznek Istenhez, mások meg megszöknek házából. Ugyan hová mehetnének? Szigeten élünk. Visszatérnek. Lesz életükben olyan pillanat, amikor Isten hívja őket vissza a szenvedés, a szegénység, a magány pillanata, az a perc, amikor a bűn is undorrá válik. Olyan Egyházra van szükségünk, amely leül a kút mellé.”¹⁹

Ha sosem engeded szabadjára a gyermekeidet, hogyan tanulják meg, hogy mindig visszajöhetnek hozzád?

Nevelésünk az emberért és nem valami ideológia győzelméért van. Amikor Krisztus odaadta életét, akkor az emberért tette, hogy begyógyuljon a világ sebe. Az Istentől elszakadt emberben megtörik az egyetemes fejlődés. Az emberiség végzete lenne, ha az ember értékét ismét a rabszolga kereskedők határoznák meg. A keresztény nevelés értékét sem azok állapíthatják meg, akik az embert a termelőeszközök és hitelfeltevők szintjén szeretnék tartani.

Az Isten országa csak az emberi méltóságukra
 ébredt emberekben
 tud megszilárdulni.
 Egy faragatlan ember
 mindig csak korlátozott Istent
 tud magának teremteni.
 Amíg az ember tárgy marad,
 addig Isten nem is lehet más a szemében,
 mint zsarnok.²⁰

5. ÚJULJATOK MEG GONDOLKODÁSMÓDOTOKBAN! (RÓM 12, 2)

A Szentírásban nincs olyan fejezet, amely „Az emberről” szólna. Mindig a konkrét, időben megjelenő, küzdő emberről beszél: viszonyokról. Az ember Istenre utal. Istenhez

18 Caretto, Carlo: Miért, Uram, miért? Szent Gellért Kiadó, Szeged 1992, 188.

19 Caretto, C. (1992) 187.

20 Zundel, M. (2000) 26.

való *vonatkozása* az ellenkezése, „bálványozása” éppúgy, mint arcra borulása az Igaz előtt.

Az első keresztények mintegy ösztönösen megéreztek a mindenség egységét. Emberként mi az egész anyagi világgal egyek vagyunk. Minden létezőt a mindenség megalkotója, Isten szeretete alkotott és táplál. Isten nem csak vaktában gondolta el, hogy áthidalja azt a tátongó mélységet, ami a fizikai világtól elválasztja, azért, hogy a sajátjához hasonló életre hívhassa az embert. Ez már kezdettől fogva az Isteni szeretet tervét képezi. Isten úgy szeret minket, ahogy vagyunk, és azért, amivé válhatunk az Isten által felkínált közösségben. Miközben osztozunk Isten örökkévaló szeretetének a fényében, fölfedezzük, hogy valóban egy a képzeletünket felülmúló életre lettünk teremtve.²¹ Ennek a mi, emberi életünkben való megjelenése azt jelenti, amit Kar Rahner mond: *az ember a véglegességet létrehozó lény. Az ember minden értelmes, szabad akaratú elhatározása és tette az illető ember végleges lényét, a halál után is megmaradó lényét formálja. Az idő minden pillanata az isteni örökkévalóságot érinti. A végtelen Igaz és a végtelen Jó horizontjában történik minden valóban emberi tett. Ezért ezt nem falhatja fel az idő könyörtelen múlása. A végtelenül igaz és végtelenül jó Isten alakítja ki így, az emberrel együtt, az Isten Országának örökké megmaradó valóságát. Ennek egyik bizonyítéka a lelkiismeret parancsának abszolút jellege. Miért is kellene a lelkiismeret parancsa szerint akár az életünket is (és így annak minden jövő, evilági lehetőségét) feláldozni, ha ezzel a lelkiismerettel nem lennénk a Végtelennel közvetlen kapcsolatban? Ha minden abszolút értékű emberi (egyéni vagy közösségi) értékkeremtés végül az elmúlás semmijébe hullna, semminek sem lenne értelme. Az élet nagyszerű és értelmes kibontakozása pedig éppen a csúcspontján az abszurdumba hullana.²²*

A keresztény nevelő belső egysége egy életen át tartó folyamatban való részvételt jelent. Ez a növekedés, a lelki-szellemi gazdagodás, szabadulás (és tisztulás) útja. Ez a kapcsolat táplálja a tüzet, amely bennünk kell, hogy égjen – és ez menthet meg egyedül a *kiégéstől!*

Nevelésünk „kézikönyve” az evangélium. A *boldogságok* azt az új látásmódot foglalja össze, amely egész emberi életünket átjárja. Bárki számon kérhetne: hol van itt a pedagógia? Rég rossz, ha a pedagógia alatt a „gyerekekkel való foglalkozás” technikáit értjük. Pedagógiánk: a *boldogságok* pedagógiája. Enervált, életunt és fantáziátlan nemzedékről panaszkodik a nevelési szakirodalom. Először is nekünk, nevelőknek kell egészen átalakulnunk. Nem elegendő a gyermekeket noszogatni, hogy „ugyan legyen már életkedvetek!” A következőkben a tudós, misztikus-látnok hetven esztendővel ezelőtti felismerésére szeretnék utalni. Pierre Teilhard de Chardin filozófus, paleontológus²³ a világháború mindent szétszaggató borzalmi idején fogalmazza meg azt a boldogság-

21 Arckép – Lioni szent Iréneusz. http://www.taize.fr/hu_article6462.html . [2012.03.05.]

22 Nemeshegyi Péter: Feltámadás és élet. Vigilia, 2005. 4. sz. <http://www.vigilia.hu/regihonlap/archiv.html> [2012.03.05.]

23 Pierre Teilhard de Chardin SJ francia jezsuita teológus, filozófus és paleontológus. (1881–1955).

látomást, amely nem a reményvesztett embernek a távoli fantázia-világba kivetített sóhaja. Arról a boldogságról van szó, amely az egyetemes emberi fejlődés hajtóereje és az egyén és közösség megújulásának nyitja.

Az igazi boldogság a növekedés boldogsága és határozott irányban vár reánk. Éppen ezért a feladatunk:

- *meg kell alkotnunk az egységet önmagunk mélyén;*
- *énünket egyesítenünk kell másokkal, hozzánk hasonlókkal;*
- *életünket a mi életünknel nagyobb életnek kell alárendelnünk.*

Hogyan lesz ebből élet-feladat? Mit és hogyan kell cselekednünk, hogy boldogok legyünk? Teilhard de Cahrdin az alapokhoz vezet, hiszen gondolkodásunk a világról azt jelenti, hogy a Valóságot nem darabjaiban szemléli: „Természeténél és struktúrájánál fogva az Élet csak elemei óriási változatosságának köszönhetően alakul ki és halad előre. Mindegyikünk sajátos szemszögéből látja a Világot és kapcsolódik bele saját vitalitásának közölhetetlen erőszelével és árnyalati finomságával. (Ez olyan változatosság, amely – csak mellékesen jegyezzük meg – a „személyiség” biológiai értékének alapja). Ezért mindegyikünk csak önmaga fedezheti fel saját maga számára azt a magatartásmódot és az utánozhatatlan életvitelt, amely a legnagyobb mértékben felel meg a körülötte fejlődő Világmindenségnek, vagyis boldogító békét ad neki.”²⁴

Ezen megállapítások után a boldogság három *szabályát* fogalmazza meg:

1. Először: hogy boldogok lehessünk, ellen kell állnunk a kisebb erőfeszítés hajlamának, amely arra ösztönöz, hogy vagy egy helyben topogjunk, avagy inkább csak kifelé kapkodó tevékenységben keressük életünk megújódását. Az kétségtelen, hogy a minket körülvevő gazdag és kézzelfogható anyagi valóságokban mélyen gyökeret kell vernünk. A szellem fáradtságos munkával épül, az anyagon át és rajta túlszárnyalva. – *Központosítás.*
2. Másodszor: hogy boldogok lehessünk, ellent kell állnunk az önzésnek, amely arra készítetne, hogy magunkba zárkózzunk, vagy, hogy hatalmunk alá kényszerítsük a többieket. Igazán csak az a szeretet boldogít, amely közösen vállalt szellemi haladással valósul meg. – *Önmagunk központját másokra helyezzük át.*²⁵
3. Sharmadszor: hogy boldogok lehessünk – teljesen boldogok –, ahhoz az szükséges, hogy ilyen vagy olyan formában, közvetlenül vagy fokozatosan növekvő közvetítők segítségével (kutatómunkával, egy-egy feladatvállalással, eszmével, nagy céllal...) helyezzük át létünk végső értékét a körülöttünk zajló Világ haladásába és sikerébe. (...) A boldogság nagy titka végeredményben abban rejlik, hogy egyetlen öltéssel, akármily parányi szállal járuljunk hozzá az Élet csodálatos szövéséhez; fedezzük fel a Végtelen-Nagyot, amely ott alakul és vonz minket parányi munkánk szíve mélyén és vár a bevezésekor. – *Végső központhoz kössük életünket.*

²⁴ Pierre Teilhard de Chardin SJ előadása Pekingben, 1943. december 28-án. Az előadás eredeti címe: Réflexions sur le Bonheur. Megjelent a Teilhard de Chardin Művei sorozat 11. kötetében: A jövő irányai (Les directions de l'avenir, 119–140 oldal). Fordította P. Rezek Román OSB

²⁵ Az érett személyiség kialakulásának egyik alapvető követelménye ez.

Teilhard a következő sorokat csatolta a fentiekhez:

„...A boldogság és a megelégedettség egyáltalán nem olyan dolgok, amelyek a jólétből fakadnának, akármilyen legyen is ennek a jólétnek anyagi vagy biológiai értelme. Ha az emberi társadalom megszabadulna minden betegségtől és minden bajtól, szegénységtől és gonoszagtól, még akkor is igen nyomorult és tűrhetetlenül unalmas maradna. Csak is Isten szolgálata ad megelégedettséget. Az ilyen Isten-szolgálat ugyanúgy valódi lehet a legkülönbébb körülmények között és akármelyik életformában, mert Isten Országga bennünk van. Isten Országga = a nemes szolgálat országa, bármiféle formát ölt is a szolgálat. Az a vallási kezesség, hogy ilyen szolgálatban – eltekintve a merőben külsődleges eredményektől – valójában Istennel egyesülünk, szárnyakat bontó erőt és benső megnyugvást ad”.²⁶

Sokat beszélünk új oktatási rendről, új pedagógiáról. Minden kornak joga és kötelessége keresni azokat az utakat, amelyen hatékonyan formálhatják a jövő nemzedéket, eredményesen adhatják át a múlt értékeit és kialakíthatják az emberiség boldogulásához segítő tudományos kutatás iránti vágyat. Ezek a megújulási igények nem kevés konfliktussal járnak. Az oktató-nevelő szolgálat mindig hosszú távú tevékenység, nem lehet az azonnali hasznosság kategóriájában kezelni sem a társadalomnak, sem az egyénnek. A vergődés, a keresés sok ellentmondást, feszültséget szül. De soha nem mehet át ellenségeskedésbe, gyűlöletbe. Ott már a nem a nevelésért küzdenek. A minap mondta egy szónok, indokolva haragtól fűtött kijelentéseit: *mi a gyermeket tűztük zászlónkra!* Elég baj, ha így van.

Az iskola: értékeket közvetítő eszköz, amely sok változáson ment át a történelemben. Az ember azonban lényegét tekintve változatlan. A keresztény nevelés nem egy régi ideológiát akar időtlenné tenni, hanem az embert segíti, hogy az időben az Örökkévaló közösségében éljen. *A keresztény nevelés közösséget teremt és közösséget felételez: közös, türelmes, önkritikus igyekezet arra, hogy Istenhez térjünk, hozzá való hűségünkben megerősödjünk, kölcsönös kapcsolatainkban megtisztuljunk,* vagyis kibontsuk emberségünk pozitív lehetőségeit. Gyökeres ellentéte ez annak a modellnek, amely lázadásban keresi a nagyra született ember életének és a kultúrának igazi értelmét.²⁷

A közösség jelenti az együtt haladás – néha kínosan nehézkes – ütemének felvételét is. Együtt szenvedjük meg az új életet. *Aki egyedül gondolkodik, egyedül határoz, egyedül cselekszik és öntudatlanul a közösség ellenére munkálkodik. Az autokrata, a magányos, különc nem dicséretre méltó, hanem csak bírálatra és a rend megtartására. A végelszámolásnál, minden jóakarát ellenére, ő tagadója és pazarlója a közösségnek, aláássa a közjót.*²⁸ Tudom, súlyos szavak. A hűség embertársainkhoz bennünket éppúgy megtisztít, mint azokat, akikért vergődünk. A „kicsinyek” elutasítása soha nem vitte előbbre a közösséget. Éppúgy mint az idősök kirekesztése nem fiatalította meg a

26 P. Teilhard de Chardin, Uo.

27 Jelenits I. i.m.

28 Frosini, Giordano: La Trinità mistero premordiale, EDB, 2000. 327

társadalmat, hanem még magánosabbá, kétségbeesettebbé tette a fiatalokat is: milyen sors vár rájuk?

Világos, kipróbált értékrend nélkül az új struktúrák ürességtől konganak. A változások hírére a szülők, gyermekek, fiatalok gyanakvással reagálnak (még nem is ismerik annak tartalmát): manipulálástól tartanak. A nevelő megélt hite egyértelmű ajánlás: így élni jó, érdemes! Ezért van szükségünk arra, amit az Írás mond: *Újulatok meg gondolkodásmódokban!* (Róm 12, 2)

Isten nyoma így válik láthatóvá az ember átváltozásában. A keresztény: a világban most megtapasztalható Krisztus-esemény. A keresztény nevelő a hit tanúja. Ez nem valami „elsöprő és ellenállhatatlan diadalmenetet jelent. Sokkal inkább, hogy életünk által – Zundel atya szavaival élve –: *Isten inkább átsejlik, semmint szembetűnik.*

Kalazancius felsorolva a nevelőtől (és minden kereszténytől) elvárt emberi követelményhez két megállapítást tesz:

Az első a *prófétai képesség* arra, hogy olvassa a mában a jövő jeleit, és tevékenykedjék azért a jövőért, amelyben és amelynek a gyerekek – ha felnőnek – főszereplői lesznek. A próféta igazán az, akinek a szava súlyos, étellel teli, személyesen megszólít.

A másik az „iskolai szolgálatnak” az azonosítása magával „az Istennek és az ő országának szolgálatával”. Az Istennek való szolgálat a keresztény nevelőtől mindig új és radikális hűséget követel.²⁹

„Ez a szolgálat a legmagasztosabb, hiszen a test és lélek együttes üdvözítésének szenteli magát. A legnemesebb, minthogy az őrzőangyalok által végzett isteni és angyali munkába segítőként az embereket is bevonja. Ez a szolgálat a legérdemszerőbb, hiszen az Egyházban bőséges szeretettel [...] megszabja és alkalmazza azt a roppant hatékony gyógyírt, amely óv a rossztól és gyógyít, föltárja és előmozdítja a különböző helyzetben levő gyermekek javát.”³⁰

Egész pedagógiánk alapvető igyekezetének első lépése, hogy azok, akik a keresztény hitben akarnak nevelni, *merjék vállalni a saját átalakulásukat.* Nem elegendő egy pedagógiai program megvalósítása. Belső azonosulás igénye az az ajánlás, amely megmozgatja kisgyermeket, a serdülőt is a fiatalt, amikor velünk találkozunk. Amíg csak zászlót megjelvényeket cserélünk, semmi eredmény nem várható. Nem kényszerítésről van szó, hanem megértésről! Egyházi iskolában bárki taníthat, aki tisztességes, jó szakember. A keresztény nevelés az egész életet jelenti.³¹

A keresztény nevelés alapvonása a Megtestesülés és szentháromságos Istenhit. Isten az ő Egyszülött Fiában közösségre lépett velünk. Erre a közösségre kell nevelnünk.

A keresztény nevelő élete példájával erről tesz tanúságot. Élő kapcsolata, éltető tevékenysége a helyi egyházzal elengedhetetlen! Közösségben, hogy közösséget hozzon létre.

29 Jelenits I. i.m.

30 Jelenits I. i.m.

31 Györgyiné Koncz Judit: Tanáreszmény a katolikus pedagógiai irodalomban. In: *Deliberationes*, 2011. 2. 86.

Nem hit-tan csoportot kell csupán létrehozni, hanem egymásra épülő, egymást építő „élő köveket”. A keresztény nevelő közösséget tanúsít, él és éltet. A keresztény nevelő és a keresztény iskola (bármely fokon) egyetlen létjogosultsága: Jézus Krisztus tanúja lenni.³²

A kereszténység,
nem mint tan,
hanem mint Isten barátsága
terjedt el.

Az ember
Isten reménysége.³³

*Prof. Dr. Sávai János
egyetemi tanár (GFHF)*

IRODALOM

- Albisetti, Valerio (2001): *Hogyan legyünk boldogok?* Pszichoterápia mindenkinek. Agapé Szeged.
- Caretto, Carlo (1992): *Miért, Uram, miért?* Szent Gellért Kiadó, Szeged.
- Frosini, Giordano (2000): *La Trinità mistero premordiale*, EDB.
- Führkötter, Adelgundis (2004): *Bingeni Hildegárd élete – Ahogyan Gottfried és Theoderich szerzetes a XII. században lejegyezte*. Ursus Libris.
- Györgyiné Koncz Judit (2005): *Pályaismeret, pályaorientáció*. Károli Egyetemi Kiadó, Budapest.
- Györgyiné Koncz Judit (2011): Tanáreszmény a katolikus pedagógiai irodalomban. In: *Deliberationes*, IV. 2. 82–99.
- Jelenits István (2002): Keresztény emberkép. in: *Hagyomány és megújulás a magyar oktatásban*. Neveléstörténeti Füzetek 19. OPKM, Budapest, 69–74.)
- Jules Monchanin (1974): *Mystique De L'Inde, Mystere Chretien: ecrits Et Indedits*.
- Loew, Jacques (1975): *Elmélkedések Jézus Krisztusról – Lelkigyakorlat a Vatikánban*. Bécs.
- Ruhbach, G. – Sudbrack, J. (2005): *Nagy misztikusok*. Kairosz Kiadó.
- Nemeshegyi Péter: Feltámadás és élet. *Vigília*, 2005. 4. sz. <http://www.vigilia.hu/regihonlap/archiv.html> [2012.03.05.]
- Pascal, Blaise (1996): *Gondolatok*. Szeged.
- Poli, Osvaldo (2006): *Cuore di papà. Il modo maschile di educare*. Ed. San Paolo Cinisello Balsamo (MI).

³² Györgyiné Koncz Judit: *Pályaismeret, pályaorientáció*. Károli Egyetemi Kiadó, Budapest, 2005. 189–191.

³³ Zundel, M. (2000) 27.

Zundel, Maurice (2000): *Az Ember, a nagy félreértés*. Korda.

Sevelev, Alekszej (1988): *A szovjet Komszomol*, Novosztji Sajtóügynökség Kiadója, Moszkva, 44.

Teilhard de Chardin, Pierre SJ előadása Pekingben, 1943. december 28-án. Az előadás eredeti címe: *Réflexions sur le Bonheur*. Megjelent a Teilhard de Chardin Művei sorozat 11. kötetében: *A jövő irányai* (*Les directions de l'avenir*, 119–140 oldal). Fordította P. Rezek Román OSB

Vető Miklós: Lustiger bíboros emlékezete. *Vigilia*, 2007. 10. sz. <http://www.vigilia.hu/regihonlap/archiv.html> [2012.03.05.]

A SZEGEDI TEOLÓGIAI KÉPZÉS ELINDÍTÁSA AZ I. VILÁGHÁBORÚ UTÁN

Az 1920-as trianoni békeszerződés átrajzolta a Kárpát-medence térképét. A békediktátum Szent Gellért püspök (1030–1046) egyházmegyéjét is három részre szakította. Az ősi Csanádi Egyházmegye legnagyobb részét, 160 plébániát (Bánát), és székhelyét, Temesvárt Romániához csatolták, a Bánát egy kisebb része 67 plébániával az új Szerb-Horvát-Szlovén Királyság (Jugoszlávia) része lett.¹ Az Egyházmegyének csak egy kisebb darabja, mindössze 33 plébánia maradt a Magyar Királyság területén Szeged szabad királyi várossal együtt.

Szeged a megmaradt ország Budapest után következő legnagyobb városa lett. A sors iróniája, hogy a „Napfény városa”-ként is ismert település nem az ősi egyházmegye része volt, mivel egészen a török időkig a Kalocsa-bácsi érsek fennhatósága alá tartozott.² Igaz azonban, hogy az oszmán uralom alóli felszabadulást követően Csanádhoz került, rövid ideig a püspökség átmeneti székhelye is lett.³

A békeszerződés következményeként három további esemény határozta meg a szegedi egyházi élet további alakulását, így azt a két világháború között sokakat foglalkoztató, és majdnem meg is valósult tervet, hogy Szegeden egy önálló, jezsuita vezetés alatt álló, egyetemi fokozatokat adó hittudományi kart hozzanak létre.

Az egyik meghatározó esemény az volt, hogy móri Glattfelder Gyula megyéspüspök (1911–1943)⁴ 1923-ban egy rövid makói tartózkodást követően Szegedre volt kénytelen áttenni püspöki székhelyét.⁵ Itt újra fel kellett építenie az Egyházmegye struktúráját, hiszen minden, a püspöki székvárosokat jellemző intézmény és épület Temesváron volt: a székesegyház, a szeminárium, a káptalan, illetve a különböző hivatalok.

A másik döntő – de ugyancsak a kényszer szülte – fordulat az volt, hogy a kolozsvári Ferenc József Tudományegyetemet az országgyűlés 1921-es döntésével Szegedre menekítették.⁶ A harmadik fontos fejlemény a jezsuiták szegedi megjelenése volt.

1 *Csanád Egyházmegye* (1980): 37.; Jelen tanulmány első változata öt éve jelent meg, és azóta frissítésre került, hogy a szegedi Delibartationesban is megjelenhessen, ezáltal a szegedi érdeklődők számára is jobban hozzáférhetővé legyen. A közlésnek az ad különleges aktualitást, hogy jelen tanévtől önálló főiskolai szintű hittudományi kar létesült a városban. Tóth (2007): 199–211.

2 Katona (1800) I. kötet, XII. fejezet. Magyarul: Katona (2001, 2003).

3 *Csanád Egyházmegye* (1980): 33.

4 Vö. Tóth (2011): 254–259.

5 Dankó (1995): 9.

6 *Csanád Egyházmegye* (1980): 87.

1. A JEZSUITÁK ÉS A SZEGEDI HITTUDOMÁNYI KAR GONDOLATA

Az első rendtagok intézményesen (nem számítva a XVIII. században kezdődő megfeneklett próbálkozásokat) 1920-ban érkeztek meg Szegedre,⁷ hiszen 1920. június 16-án költözött ide a rend pozsonyi főiskolájának a filozófiai tagozata, bár a menekülő nagyszombati novíciusok már egy évvel korábban, 1919 nyarán megérkeztek.⁸ Mivel Pozsonyból el kellett költözniük, a rendi képzésnek egy részét, a noviciátust és a filozófiai képzést is ide szerették volna költöztetni. P. Somogyi Jenő tartományfőnök (1918–1924, 1935–1942) 1921-ben már arról tudott beszámolni a rendfőnöknek, hogy sikerült megvenniük az új rendház épületét.⁹

1923-ban kezdődtek meg a tárgyalások az egyetemi szintű teológiai képzésről, amely az 1909-ben önállósult magyar jezsuita rendtartománynak nagy kihívás és nagy lehetőség is volt egyben. A tárgyalásokról P. Bús Jakab (1861–1935) szegedi vicerektor számolt be egy, a Jézus Társasága általános elöljárójának, P. Włodimir Ledóchowski generálisnak (1915–1942).¹⁰ A vicerektor beszámolt arról, hogy az intézmény jó helyzetben van, a lelki követelményeknek megfelel, bár az anyagi helyzetük nagy kívánnivalókat maga után, a skolasztikusok előmenetele is reménytelen.¹¹ Ezzel kapcsolatban azt is megemlítette, hogy két meg nem nevezett szegedi egyetemi professzor kereste fel, akik arról érdeklődtek, hogy a jezsuiták elvállalnák-e egy létrehozandó teológiai kar működtetését a városban, a szegedi egyetem keretein belül.

Három évvel később P. Csávossy Elemér tartományfőnök (1924–1927, 1949–1951) már konkrét tervekkel fordult a generálishoz. Kijelenti, hogy „jó reményünk van arra,

7 P. Somogyi Jenő tartományfőnök levele P. Włodimir Ledóchowski rendfőnöknek. Budapest, 1920. június 16. ARSI Hung. 16–6–20; A Magyar Rendtartomány levéltára sajnos lényegében elveszett a kommunista szétszórás évzideiben, de a római központi levéltárban minden lényeges iratról őriznek másolatot. Ezúton is szeretném kifejezni köszönetemet mindazoknak, akik a különböző levéltárakban fellelhető dokumentumok kutatását – közvetve vagy közvetlenül – számomra lehetővé tették.

8 Péter (1997): 9–10.

9 P. Somogyi Jenő tartományfőnök levele P. Włodimir Ledóchowski rendfőnöknek. Budapest, 1921. április 26. ARSI Hung. 26–4–21 (1002–V, 19); P. Somogyi védőszentnek ekkor a szerzetesnövendék korában elhunyt Berchmans Szent Jánost (1599–1621) ajánlotta. Később mégis más lett az új intézmények névadója: Szent Imréről szerették volna elnevezni a Dóm téren működő egyetemi konviktust (ma ott található a Szent Gellért Szeminárium, és a jelenlegi szemináriumi kápolna neve máig utal az eredeti tervekre, az ugyanis Szent Imre tiszteletére készült el, a régi, ma már használaton kívül álló szemináriumi kápolna védőszentje Szent Gellért lett). Szent József lett a Dányi (Gyöngy) utcában 1936-ban felépült templom védőszentje, a rendi konviktust (Kálvária utca) pedig Szent Alajos Kollégiumnak (*Collegium Aloysianum*) nevezték el.

10 P. Bús Jakab vicerektor levele P. Włodimir Ledóchowski rendfőnöknek. Szeged, 1923. március 28. ARSI Hung., 28–3–23 (1002–XII, 15).

11 A vicerektor kollégiumról alkotott jó véleményét támasztja alá a provinciális Rómába küldött vizitációs beszámolója is, aki a fent említettekén túl amelyben külön megemlíti Szeged jó levegőjét is, amely szerinte a skolasztikusokra jó hatással van: „*Disciplina Collegii optima dici debet. Scholastici bene student et bono spiritu florent, etiam sanitati eorum aer Szegedinensis omnino conveniens dici potest.*” P. Somogyi Jenő levele P. Włodimir Ledóchowski rendfőnöknek. Budapest, 1923. május 17. ARSI Hung. 17–5–23 (1002–XI, 5).

hogy Szegeden, az új egyetemen mi indíthatjuk be a hittudományi kart.¹² Hozzáteszi, hogy „bizonyosan nagy pillanat ez a rendtartomány fejlődése szempontjából.”¹³ A kollégium számára az épületet ingyen biztosítanák, a professzorok rendszeres fizetésben részesülnének. A kitűnő lehetőség útjában csak egy akadály állt, a képzett tanárok hiánya. P. Csávossy erre is megoldást javasolt. Számításai szerint kezdetben elég lenne öt professzor, részben saját tanárok, részben pedig más provinciákból, részben egyházmegyes keretből érkező paptanárok részvételével. A későbbiekben úgy lehetne megoldani a problémát, hogy a jezsuita utánpótlás nevelésében a fakultás igényeit is figyelembe vennék majd.

Az új intézet számára a szegedi Dóm teret jelölték ki, amelynek északi oldalán a Fogadalmi Templom áll, nyugati oldalára a Szent Imre egyetemi konviktust és a teológiát (amelyhez az Aradi vértanúk tere irányában a Püspöki Palota épülete kapcsolódik), déli és keleti oldalára pedig az egyetem épületeit tervezték.¹⁴ Az egyházmegye, az állam és a város közös beruházásáról volt tehát szó. Ezek közül a tervek közül a Fogadalmi Templom (Dóm) terve volt a legrégebbi, hiszen annak felépítését már 1880-ban ünnepélyes fogadalommal elhatározták, az azt megelőző évben bekövetkezett szegedi nagyárvíz utáni újjáépítés emlékére.¹⁵ Az új templom helyének kijelölése már jóval korábban, 1902-ben megtörtént, aztán a történelmi fordulat úgy hozta, hogy a votív templomból 1930. október 24-iki felszentelését követően 1931. június 19-étől hivatalosan is székesegyház lett. Az igen gazdag szimbolikájú teret Rerrich Béla (1881–1932) tervei szerint készítették el.¹⁶ A templom és a tér korabeli fontosságáról sokat elárul, hogy nemcsak Glattfelder Gyula megyéspüspök, de a terv másik nagy mozgatója, gróf Dr. Klebelsberg Kunó kultuszminiszter (1922–1931) végső nyughelye is a Dómban található.

Glattfelder püspöknek fontos volt az utánpótlás szempontjából kulcsfontosságú szeminárium létrehozása, aki mindig is szívén viselte a papnevelés ügyét: „ez volt az első és az utolsó ambíciója.”¹⁷ Már papként felkarolta a nevelés és a nevelők képzésének ügyét. Ezen túl prefektus illetve tanár volt a budapesti teológián, és ebbéli minőségében támogatta az ottani tanügyi reformot is. Majd püspökként még többet tudott tenni az oktatás és a (papnevelés) ügyéért,¹⁸ így többek között 1913–1914-ben – akkori székvárosában – Temesváron új épületet emeltetett papnevelő intézetnek.¹⁹ Így magától értetődő volt, hogy élére állt a papképzésre vonatkozó tervekkel kapcsolatos

12 “*Bona spes est nos Szegedini in nova Universitate accipere posse facultatem theologicam*”. P. Csávossy Elemér tartományfőnök levele P. Włodimir Ledóchowski rendfőnöknek. Budapest, 1926. augusztus 19. ARSI Hung. 19–8–26.

13 „*Res certe magni momenti est pro evolutione Provinciae*”. Ibidem.

14 *Csanád Egyházmegye* (1980) 87.

15 Miklós (2003): 92–93.

16 Vö. Horváth (2011): 100–140.

17 Lotz (1995): 26.

18 Tóth (2011): 254.

19 Miklós (2003): 93.

egyeztetéseknek. 1928 őszén tárgyalások folytak a szegedi Püspöki Palotában,²⁰ hiszen természetesen Ezeken a tárgyalásokon gróf Dr. Klebelsberg Kunó kultuszminister, Dr. Glattfelder Gyula csanádi püspök, Dr. Somogyi Szilveszter szegedi polgármester (1915–1934), Dr. Petri Pál államtitkár²¹ és P. Bíró X. Ferenc provinciális (1927–1935) vettek részt. A tárgyalásokon a következőkben állapodtak meg:

1. A szegedi Ferenc József Tudományegyetemen egy önálló filozófiai-teológiai kart hoznak létre, amelyen a képzés ideje 6 év. A fakultás vezetése a jezsuita rend kezébe kerül.

2. Az csanádi egyházmegyei szeminárium növendékei, és a görögkatolikus növendékek is itt tanulnak majd.

3. A különböző tanárok, nevelők kiválasztása a Jézus Társasága kötelessége, akiket úgy választanak majd ki, hogy nemzetközi jelleget kölcsönözzenek a karnak.

4. A nemzetközi kapcsolatok ápolása, főként a keleti ill. ázsiai missziók ügye fontos hangsúlyt kapnak a képzésben.²²

5. A professzorok lehetnek mind jezsuiták mind egyházmegyes papok. A fizetésüket a kultuszminisztérium folyósítja, amely a megfelelő épületről is gondoskodik.

6. A tanárok kinevezése úgy történik, hogy a jezsuita tartományfőnök és a csanádi püspök előterjesztik a jelölteket, akik közül a kari tanács kiválaszt három nevet. Ezt terjesszik aztán fel a kultuszminiszternek, aki közülük kiválaszt egyet. A jezsuita konviktus elöljáróinak kinevezése teljesen a rend kezében marad.

Klebelsberg Kunó, aki a kor legmeghatározóbb kultúrpolitikusa volt, csak abbéli félelmének adott hangot a találkozón, hogy egy katolikus fakultás, amelyet jezsuiták vezetnek, zavarhatja a katolikusok és protestánsok közötti kapcsolatokat, azonban távlati tervei között nemcsak egy latin, de egy önálló bizánci szertartású katolikus hit-tudományi kar felállítása is szerepelt, az itthoni és a trianoni határokon kívül élő görögkatolikusok lelkipásztori utánpótlásának a képzése céljából.²³

A számítások szerint, amint egy másik, a generális jóváhagyásához szükséges kimutatásból kiderül,²⁴ mintegy 120 növendékkal számoltak: kb. 40 az alföldi csonka egyházmegyéből, 20 a többi egyházmegyéből, újabb 40 fő jezsuita szerzetesnövendék, és 20 fő a különböző szerzetesrendekből. A növendékek fele tehát reményeik szerint egyházmegyes, a másik fele szerzetes hallgató lett volna. A filozófiai képzés szemináriumi

20 P. Bíró X. Ferenc tartományfőnök levele P. Włodimir Ledóchowski rendfőnöknek. Budapest, 1928. október 24. ARSI Hung. 24–10–28.

21 P. Bíró X. Ferenc megjegyzi a szövegben, hogy az államtitkár protestáns volt. Ibidem.

22 Tudjuk, hogy ebben az időben a magyar rendtartomány számára is fontos terület volt az ekkor újrarendő ázsiai missziók ügye. Számos magyar jezsuita került többek között Japánba, akik a rend magyarországi betiltását követően ott maradtak, 1989 után pedig a Jézus Társasága itthoni újraindulásának egyik fontos tényezőjévé váltak.

23 Miklós (2003): 97.

24 P. Bíró X. Ferenc tartományfőnök P. Włodimir Ledóchowski rendfőnöknek küldött terve. ARSI Hung. 5–12–28.

keretek között oldották volna meg. A jezsuita tanárokon kívül egyházmegyés papok és néhány jól felkészült civil tanár is segítette volna a kar munkáját.

P. Bíró audiencián fogadta vitéz nagybányai Horthy Miklós kormányzó (1921–1944) is, aki egyetértett a javaslattal.²⁵ A provinciális beszámolóí szerint mind rendtartomány,²⁶ mind az apostoli nuncius, mind Serédi Jusztinián OSB bíboros, hercegprímás, esztergomi érsek (1927–1945), mind pedig a Budapesti Egyetemen működő Hittudományi Kar örömmel fogadta az ötletet. Azt azonban még P. Bíró is kénytelen volt elismerni a generálisnak, hogy „minden csak a lehetőségek szintjén mozog.”²⁷ A tartományfőnök szerint 4-6 év szükséges ahhoz, hogy megoldódjanak a még függőben lévő problémák és kialakuljon az új struktúra. Mindenesetre a csanádi püspök már 1930-tól kezdődően meg szeretne volna elkezdni a képzést.²⁸

P. Bangha Béla (1880–1940) konzultor, az egyik legnagyobb tekintélynek örvendő magyar jezsuita Rómába küldött levelében így érvel a kar felállítása mellett: „Két egész nagy előnyt látok a dologban: a Társaság jogi és társadalmi pozícióinak növekedését Magyarországon, és azt a széles körű befolyást, amit a magyar klérus képzésében így el fogunk érni.”²⁹ Azt a komoly külső nehézséget, amit a protestánsok ellenállása okoz, P. Bangha szerint Glattfelder Gyula püspök rátermettsége, a kormány és a kultuszminiszter segítőkészsége révén le lehet győzni. A protestánsok így is két teológiai kart működtetnek, míg a katolikusok csak egyet, annak ellenére, hogy a népesség kétharmada katolikus, és – jegyzi meg keserűen – „a katolikusokat máris úgy tartják számon, mint akiknek mindig a rövidebbet kell húzniuk.”³⁰ Sokkal nagyobb gondot látott P. Bangha a belső nehézségek legyőzésében. A provinciában nincs alkalmas tanár. Ha beindul a skolasztikusok szakirányú képzése, szerinte 7 vagy 8 év múlva lesz a provincia abban az állapotban, hogy megfelelő tanárai legyenek. A tudományos életéről szólva megjegyzi azt is, hogy Magyarországon egyelőre inkább csak a történeti kutatás a kiemelkedő. A budapesti Hittudományi Karral való viszonyról viszont azon az állásponton van, hogy a két fakultás kiegészítené egymást: míg Budapesten főként az ún. pozitív szaktudományokra helyezik a fő hangsúlyt, addig Szegeden inkább a spekulatív szaktudományokra (skolasztikus filozófia, apologetika és dogmatika) specializálódnának. P. Bangha szerint Magyarország

25 P. Bíró X. Ferenc tartományfőnök levele P. Włodimir Ledóchowski rendfőnöknek. Budapest, 1929. január 23. ARSI Hung. 23–1–29.

26 P. Bíró X. Ferenc tartományfőnök levele P. Włodimir Ledóchowski rendfőnöknek. Budapest, 1928. október 28. ARSI Hung. 24–10–28.

27 „*Omnia sunt in fieri.*” P. Bíró X. Ferenc tartományfőnök levele P. Włodimir Ledóchowski rendfőnöknek. Budapest 1929. május 1. ARSI Hung. 1–5–29.

28 Lásd még: P. Bíró X. Ferenc tartományfőnök levele P. Włodimir Ledóchowski rendfőnöknek. Budapest, 1928. december 22. ARSI Hung. 22–12–28.

29 „*Zwei ganz grosse vorteile sehe ich in der Sache: die legale und gesellschaftliche Festigung der Gesellschaft in Ungarn und den Einfluss, den wir auf die Heranbildung des ungarischen Klerus hiedurch weitreichend erlangen werden.*” P. Bangha Béla konzultor levele P. Włodimir Ledóchowski rendfőnöknek. ARSI Hung. 1–1–29.

30 „[...] *die Katholiken bereits ungehalten sind, dass man sie überall den kürzeren ziehen lässt.*” Ibidem.

jelenlegi izolált politikai helyzetében (ne feledjük, hogy az I. Világháború után vagyunk, ahol Magyarország megalázóan vesztes pozícióba került) jó visszhangja lenne külföldi professzorok behívásának is. A páter reális esélyként 100–200 növendékkel számol a létesítendő teológiai karon. A kultuszminiszter érvelését, mely szerint külföldről se regleni fognak ide a növendékek, nem tarja reálisnak. Megjegyzi, hogy valószínűleg maga Klebelsberg sem, valószínűleg ezzel is inkább csak a kar létesítésének szükségessége mellett akar érvelni: Magyarországra nem teológiát, hanem inkább zenét jönnek tanulni külföldről. Egyedül az amerikai püspökök küldenek ide papnövendékeket, hogy az ottani magyar emigráció lelki gondozását biztosítsák. Reméli azonban, hogy a magyarok, nemrég elszakított területekről majd idővel mégis fognak érkezni kispapok Szegedre. Ezzel az ottani magyar papképzés problémája is megoldódna, és Szeged mégis kapna egy bizonyos nemzetközi jelleget. Egyelőre azonban még nem lehet erről szó, a jelenleg fennálló nemzetiségi feszültségek miatt. P. Bangha leveléből még egy további érdekességet is megtudhatunk. Így ír: „*Csak mellékesen jegyzem meg, hogy egyházi és kormánykörök azzal a gondolattal foglalkoznak, hogy a bécsi Pázmáneumot Szegedre helyezték át. Belátható, hogy ez egészen biztosan az alapító jezsuita Pázmány bíboros szándékaival összhangban történne.*”³¹ Arról, hogy pontosan mely egyházi és kormánykörökben merült fel ez az egyébként meg nem valósult gondolat, nem szól a levél, arról azonban igen, hogy ez további 40 diákot jelentene a szegedi hittudományi karon.

P. Bíró Ferenc a rendfőnöknek hamarosan arról számolhatott be, hogy a Szegedi Szemináriumot („*seminarium centrale Szegedinense*”) 1930 szeptemberében megnyitják.³² Részletesen vázolta a státúumokban is rögzített elképzeléseket. Jelezte, hogy a jezsuita növendékek képzése szempontjából az innsbrucki példát szeretné mintául venni. Még egyszer felhívta a figyelmet arra, hogy ezen a vegyes vallású területen szükséges egy katolikus teológiai kar felállítása, már csak a debreceni³³ református egyetemi jelenlét ellensúlyozása miatt is. Beszámol a kisebb nehézségekről is, például arról is, hogy a magyar rendtartomány konzultorai szeretnék a kormánytól egy olyan dokumentumot („*Garantieschrift*”) kapni, amely biztosítja, hogy néhány éven belül a Szeminárium teológiai fakultás rangjára emelkedhet. Ezt azonban csak a konzultorok, sem Glattfelder, sem Klebelsberg, sem pedig ő maga nem látta szükségesnek.³⁴ Így ír:

31 „*Dabei erwähne ich nur nebenbei den Gedanken der ungarischen kirchliche- und Regierungskreise in Verbindung mit dem Plan von Szeged beschäftigt: zu erlangen, dass die Stiftung «Pázmáneum» in Wien nach Szeged verlegt werde, da man annimmt, dass es sicher im Sinne der Absicht des Stifters, des Jesuitenkardinals Pázmány, geschehen könnte.*“ Ibidem.

32 P. Bíró X. Ferenc tartományfőnök levele P. Włodimir Ledóchowski rendfőnöknek. Budapest, 1930. február 10. ARSI Hung. 1–2–30.

33 Debrecen Trianon után a Nagyvárad Egyházmegye Magyarországon maradt részéhez tartozott, így éppen azon a területen feküdt, amely az alapítók szándéka szerint az új szegedi szeminárium vonzáskörzetébe esett.

34 Ezzel kapcsolatba hozható a konzultoroknak az a kívánsága is, hogy egyetemi tanári fizetést szeretnek volna juttatni a professzoroknak. P. Bíró szerint ezt a kívánságot sem látszik ésszerűnek mindjárt a

„A szeminárium és teológia rövid időn belül hittudományi karrá válik. Ez, ismerve a magyar körülményeket, biztosan így lesz. Nagyon sajnálom, hogy a konzultorok ezt nem látják be.”³⁵

2. A TERV KUDARCA

Mint látjuk, a tartományfőnök egészen biztos volt az elképzelés sikerében. A lelkes tervek és a befolyásos támogatók ellenére a kar mégsem jöhetett létre.

Serédi Jusztinián hercegprímás ugyanis más véleményen volt, mint a terv kidolgozója. A bíboros kifejezte abbéli félelmét, hogy egy második katolikus hittudományi kar megalapítása a már meglévő budapesti fakultást veszélyeztetné, hiszen onnan növényeket és anyagi támogatást vonna el. Glattfelder Gyula püspök még 1928 végén tájékoztatta a bíborost a szegedi tervekről, aki már akkor is jelezte aggályait, de sikerült megnyugtatnia olyannyira, hogy – Glattfelder legalábbis úgy vélte – még azt is megígérte, hogy közbenjár Bethlen István miniszterelnöknél (1921–1931).³⁶ Láthatóan mindenki abban a hiszemben járt el, hogy Serédi is a támogatók között van, a levelezés is erről tanúskodik. Glattfelder csak röviddel a Püspöki Konferencia 1930. évi tavaszi ülése előtt jött rá tévedésére: P. Bíró Ferenc ugyanis azt tudatta vele, hogy a hercegprímás nem támogatja a szegedi hittudományi kar felállítását. Így 1930 februárjában a csanádi püspök újfent kérte Serédi bíborost, hogy támogassa a tervet, mivel a költségek egyelőre nem lennének magasabbak, mint a szemináriumi (főiskolai) oktatás esetén, továbbá Kolozsvárról Szegedre javarészt protestáns tanári kar került, amely így megfelelő ellensúlyt kaphatna, ezen kívül pedig: „Az Alföldön egy katolikus kultur-központ létesülne, melynek sulyát a nagyérdemű [jezsuita] rend tudományos és lelki téren egyaránt biztosítaná.”³⁷ Megjegyzendő, hogy Szeged katolikus kultúrközponttá való fejlesztése egyáltalán nem volt a valóságtól elrugaszkodott ötlet, hiszen ebben az időben a város lakosságának felekezeti arányait tekintve majd 90%-a katolikus volt.³⁸ P. Bíró Ferenc is levélben fordult a bíboroshoz részletesen taglalva érveit,³⁹ a kalocsai és egri érseket pedig személyesen kereste fel, akik támogatásukról biztosították.⁴⁰

kezdetekkor hangsúlyozni. Ibidem.; Hasonló véleményen volt maga Glattfelder Gyula is. Glattfelder Gyula püspök levele P. Bíró X. Ferenc tartományfőnöknek. Szeged, 1930. Január 25. SzCsPL I. 60/930.

35 „Istius seminarii theologia apto tempore erit facultas theologica. Hoc ex circumstantiis Hungaricis certum est. Vehementer doleo, quod Consultores hoc non vident.” P. Bíró X. Ferenc tartományfőnök levele P. Włodimir Ledóchowski rendfőnöknek. Budapest, 1930. február 10. ARSI Hung. 1–2–30.

36 Glattfelder Gyula püspök levele Serédi Jusztinián bíboros, hercegprímásnak. Szeged, 1930. február 11. SzCsPL I. 60/930.

37 Ibidem. Ugyanezt a levelet hosszabban idézi még: Miklós (2003): 93.

38 1930-ban 88,10 %; a hívek lelkipásztori ellátását az ekkor még Szegedhez külterületekkel együtt 13 plébánián látták el, két esperesi kerületbe osztva. Ibidem: 88.

39 P. Bíró X. Ferenc levele Serédi Jusztinián bíboros, hercegprímásnak. Budapest, 1930. február 22. SzCsPL I. 60/930.

40 P. Bíró X. Ferenc tartományfőnök levele Glattfelder Gyula püspöknek. Budapest, 1930. február 24. SzCsPL I. 60/930.

A bíboros azonban a csanádi püspöknek írt válaszában „rendkívüli csodálkozását” fejezte ki amiatt, hogy aggodalmait akképp érthették, hogy ő még a miniszterelnöknél is támogatná a fakultás terveit.⁴¹ A bíboros válasza természetesen nem nyugtatta meg Glattfelder püspököt, így még egyszer írt Esztergomba.⁴² A jezsuita tartományfőnöknek pedig így fejtette ki aggodalmait: „Hogy ez esetben mi az én kánonszerű jogom azzal tisztában vagyok, de viszont tisztában kell lennünk Öminentiaja személyes súlyával akár idehaza akár Rómában.”⁴³ A hercegprímás ugyanis nemcsak a magyar hierarchia vezetője volt, hanem Rómában is jól ismert és igen nagy tekintélyű egyházi személynek számított: 1904-től az örök városban tartózkodott, mivel bencésként a Sant’Anselmo, a Szent Anzelm Egyetem növendéke volt, majd tanulmányai végeztével egészen érseki kinevezéséig egyházjogi szakértői, tudományos és oktatói munkát végzett Rómában (így szerepe volt az 1917-es Egyházi Törvénykönyv előkészítésében, és ő a *Codicis Juris Canonici Fontes* szerzője is; érseki kinevezése után XI. Piusz (1922–1939) személyesen szentelte püspökké).⁴⁴

A hercegprímás álláspontját március 4-én Glattfelder Gyula előterjesztésére reagálva a püspökkari ülésen is világosan kifejtette.⁴⁵ Úgy vélte, hogy az egyébként is vidéken működő református és evangélikus teológiai karok⁴⁶ mellé szintén a „perifériákon” létrehoznának egy katolikus teológiai kart is, akkor félt, hogy a kevés növendék és a nagy költségek miatt a budapesti Hittudományi Kar válságba kerülne. Ez gyengítené a katolikusok központi pozícióit, s könnyen előállhatna az a helyzet, hogy megszüntetnék a pesti kart, meghagyva a vidékit. A katolikusok számára kedvezőtlen döntést ekkor az illetékesek azzal indokolhatnák meg, hogy a többi felekezet is vidéken tart fenn, és csak egy-egy teológiai fakultást. A püspöki kar nem osztotta a prímás nézetét,⁴⁷ bár

41 „...rendkívül csodálkozom, hogy Méltóságod mégis úgy értette szavaimat, mintha megnyugató nyilatkozatot tettem volna, vagy mintha én a tervezett fakultás érdekében Bethlen miniszterelnök úr Önagyméltóságánál közbejártást ígértem volna.” SzCsPL I. 60/930. Idézi: Miklós (2003): 96.

42 Glattfelder Gyula püspök levele Serédi Jusztinián bíboros, hercegprímásnak. Szeged, 1930. március 1. SzCsPL I. 60/930.

43 Glattfelder Gyula püspök levele P. Bíró X. Ferenc tartományfőnöknek. Szeged, 1930. március 2. SzCsPL I. 60/930.

44 Vö. Erdő (2003): 389–395.

45 Budapest, 1930. március 3–4., 34. pont. Beke (1992): 310–311. Vö.: P. Bíró X. Ferenc tartományfőnök levele P. Włodimir Ledóchowski rendfőnöknek. ARSI Hung. 10–11–30. Mellékletben küldte el többek között a vonatkozó püspökkari ülés jegyzőkönyvének másolatát.

46 A debreceni Magyar Királyi Tisza István Egyetem Református Hittudományi Karáról és a pécsi Magyar Királyi Erzsébet Egyetem Soproni Evangélikus Hittudományi Karáról van szó.

47 Egyedül Székely Gyulának, a Szatmári Egyházmegye magyar része apostoli kormányzójának (1928–1938) voltak félelmei a jezsuita vezetésű papképzés miatt, mivel elmondása szerint ez Szatmáron sem vált be, bár kétszer is próbálkoztak vele. Azonban ez az ellenvetés sem a püspökkari ülésen hangzott el, hanem egy korábbi levél tanúskodik róla: Székely Gyula apostoli kormányzó levele Glattfelder Gyula püspöknek. Mérk, 1930. január 27. SzCsPL I. 60/930; Glattfelder Gyula válasza az apostoli kormányzót láthatólag megnyugtatta, aki azt olvasta ki a válaszlevélből, hogy eredetileg Glattfeldernek sem állt szándékában a papképzést is a Jézus Társaságára bízni. Székely Gyula apostoli kormányzó levele Glattfelder Gyula püspöknek. Mérk, 1930. február 6. SzCsPL Ibidem.

félelme nem volt alaptalan, hiszen Hóman Bálint, az új kultuszminiszter (1932–1938) oktatáspolitikájában a centralizációt képviselte.⁴⁸ Szmrecsányi Lajos egri érsek (1912–1943) és Rott Nándor veszprémi püspök (1917–1939) is Szeged mellett szólalt fel.

A területileg illetékes metropolita, gróf Zichy Gyula kalocsa-bácsi érsek (1925–1942) szintén Glattfelder mellé állt. Zichy a Püspöki Konferencia tavaszi ülése után így nyugtatta meg P. Bíró Ferencet: „amint Főtisztelendőséged is látja, Magyarország püspökei, a hercegprímással ellentétben, a szegedi hittudományi kar mellett foglaltak állást.”⁴⁹ P. Bírónak a Konferencia protokolljához írt megjegyzése szerint sem a kormányzó, sem a kultuszminiszter, sem más befolyásos személyiségek nem osztották a hercegprímás nézetét.⁵⁰ Egyedül a nuncius volt az, aki kezdetben támogatta ugyan a szegedi terveket, majd visszakozott.

Hamarosan beterjesztésre került a szemináriumi szabályzat, amelyet a római Szemináriumok és Egyetemek Kongregációjának (*Sacra Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatis*), a mai Katolikus Nevelés Kongregációja elődjének kellett beterjeszteni. A széles körű levélváltások tanúsítják, hogy komoly tárgyalások, pontosítások előzték meg a statútumok végleges változatának elfogadását. Ezek a levélváltások két lényeges kérdésre keresték a választ: elfogadják-e a szabályzatot, azaz elindítható-e a papképzés Szegeden; valamint az új intézmény kiadhat-e egyetemi fokozatokat, így kapva utat az önálló fakultássá váláshoz.⁵¹

P. Bíró egészen biztos volt abban, hogy a helyzet ismeretében mindkettő, a statútumok és az egyetemi grádusok ügye is pozitív fogadtatásra talál Rómában. A szabályzat első változatában (amely a végleges változatba nem került bele) ez még külön pontként is szerepel.⁵²

Serédi bíboros azonban nem nyugodott bele a püspökkari ülés után előállt helyzetbe. Szegeddel kapcsolatos félelmeit megosztotta Gaetano Bisleti bíborossal, az illetékes kongregáció prefektusával (1915–1932). Megírta a prefektusnak, hogy „fennáll az a veszély, hogy az új teológiai kar károkat okozhat az ősi, háromszáz éves budapesti Hittudományi Karnak, sőt, annak megszűnéséhez is vezethet.”⁵³ A levélben határozottan kijelentette – ahogy ezt már márciusban a Püspöki Konferencia ülésén is már megtette –,

48 Miklós (2003): 93.

49 „Itaque, uti Reverentia Vestra videt, Ordo Episcoporum Hungariae in favorem facultatis theologiae Szegedinensis sententiam dixit, in oppositione ad Principem Primatem.” A kalocsai érsek P. Bíró X. Ferencnek kézzel írt levele, amelyből a tartományfőnök a fent említett levelében idéz. P. Bíró X. Ferenc tartományfőnök levele P. Włodimir Ledóchowski rendfőnöknek. ARSI Hung. 10–11–30.

50 Ibidem.

51 A különböző levelek, szövegváltozatok többek között megtalálhatóak: ARSI Hung. 1930-as év; ACIC Nr. 484/30; SzCsPL I. 60/930.

52 P. Bíró X. Ferenc tartományfőnök levele P. Włodimir Ledóchowski rendfőnöknek. Mellékletben megtalálható a statútumoknak egy korábbi változata. Budapest, 1930. március 28. ARSI Hung. 28–3–30.

53 „specie il pericolo, che la nuova Facoltà Teologica riuscirebbe dannosa all'antica e tre volte secolare Facoltà Teologica di Budapest, anzi ne potrebbe cagionare la soppressione.” Serédi Jusztinián bíboros, hercegprímás levele Gaetano Bisleti bíboros, prefektusnak. Esztergom, 1930. április 15. ACIC Nr. 484/30.

hogy ő minden felelősséget elhárít magától arra az esetre, ha az általa megjósolt következmények mégis bekövetkeznének. A Rómából érkező válasz biztosította az érseket, hogy a Kongregáció elemezni fogja a fennállt helyzetet.⁵⁴

Angelo Rotta budapesti nuncius (1930–1945), szintén beszámolt Bisleti bíborosnak a hercegprímás állásfoglalásáról.⁵⁵ Mivel Rotta nuncius éppen akkor érkezett meg új állomáshelyére, és saját bevallása szerint sem tudott még kellőképpen tájékozódni a magyar ügyekben, Serédi bíboros véleményét tekintette irányadónak. A nuncius Serédi véleményére támaszkodva azt is kifejtette, hogy egy önálló hittudományi kar felállítása már csak azért sem látszik szükségesnek, mert a felállítandó szegedi szeminárium vonzáskörzete kis területet – mintegy 100 plébániát – fog át, s minden bizonnyal kisszámú növendéket fogadna. Aláhúzta, hogy a jobb előmenetelű kispapokat továbbra is lehetőség van Budapestre, Bécsbe, Innsbruckba vagy Rómába küldeni. A budapesti egyetem ősi katolikus jellegét őrző teológiai fakultásán így is csak 110 növendék és 14 professzor van, „egy új szegedi kar felállítása meggyengítené a budapestit, és jó okot szolgáltatna a protestánsoknak és a zsidóknak, hogy néhány év múlva kérjék a kar eltörlését, semleges jelleget adva így a budapesti egyetemnek.”⁵⁶ Ezzel Rotta nuncius jellemezte az akkor tapasztalható fennálló vallási rivalizációt is (Rotta egyébiránt méltán lesz híressé a nyilas uralom idején zsidókat mentő tevékenysége miatt, Izraelben a Népek Igaza kitüntetés is megkapja).

A Szemináriumok és Egyetemek Kongregációja állásfoglalást kért a Jézus Társasága általános előjárójától is, ekkor már jelezve, hogy a fakultás felállításának tervét nem tudják megerősíteni.⁵⁷ A generális válaszában kifejtette, hogy „a hittudományi kar felállítására vonatkozóan kezdettől fogva javasoltam a provinciális atyának, hogy azt tanácsolja a püspök úrnak, hogy ezt a kérdést ne is említse meg a Szent Kongregációhoz küldött kérdésében, jól tudva, hogy mi lesz a kapott válasz. Úgy látszik azonban, hogy a jó püspök nem hagyta magát befolyásolni, és mégis meg akarta kísérelni a dolgot.”⁵⁸

Rómában tehát mégis megbukott a terv, és ebben Serédi bíboros tekintélyének és véleményének minden bizonnyal döntő szerepe volt.

54 Gaetano Bisleti bíboros, prefektus levele Serédi Jusztinián bíboros, hercegprímásnak. Róma, 1930. április 30. ACIC Nr. 484/30.

55 Angelo Rotta nuncius levele Gaetano Bisleti bíboros, prefektusnak. Budapest, 1930. május 28. ACIC Nr. 484/30; A levélben Rotta nuncius felveti azt a lehetőséget is, hogy a Glattfelder Gyula által birtokolt püspöki széket szegedinek lehetne átnevezni, mivel a püspök nem tud visszatérni székvárosába. Ibidem.

56 “Erigerne un'altra a Szeged è rendere quella di Budapest anemica e dare buon giuio ai Protestanti ed ebrei per domandarne qualche anno dopo l'abolizione e dare così all'Università di Budapest il carattere di neutra.” Ibidem.

57 Gaetano Bisleti bíboros, prefektus levele P. Włodimir Ledóchowski rendfőnöknek. Róma, 1930. június 7. ACIC Nr. 484/30.

58 “Quanto alla Facoltà Teologica, avevo già fin da principio raccomandato al Padre Provinciale di consigliare Mons. Vescovo a non parlarne neppure nella sua domanda alla Sacra Congregazione, ben sapendo quale giustamente sarebbe stata la risposta che ne avrebbe avuta. Ma si vede che il buon Vescovo non si è lasciato persuadere ed ha voluto tentare.” P. Włodimir Ledóchowski rendfőnök levele Gaetano Bisleti bíboros, prefektusnak. Róma, 1930. június 12. ACIC Nr. 484/30.

A hercegprímás jelezte véleményét a jezsuiták felé is. A P. Bíró Ferencnek írt, és általa a rendfőnöknek latinul továbbküldött levelében kifejezte, hogy „*az egész magyar katolicizmus ügye miatt súlyos aggodalmaim vannak a létesítendő teológiai kar ellen.*”⁵⁹ Igyekezett leszögezni azonban, hogy félelmei csak az önálló kar létesítésére vonatkoznak, a jezsuiták szegedi jelenlétét és a rájuk bízandó regionális szeminárium létesítésének ügyét örömmel üdvözli: „*egyetértek, hozzájárulok, jóváhagyom.*”⁶⁰

3. A SZEGEDI EGYHÁZMEGYEKÖZI SZEMINÁRIUM LÉTREJÖTTE 1930-BAN

A Szemináriumok és Egyetemek Kongregációja 1930. augusztus 28-án, Szent Ágoston ünnepén elfogadta a statútumokat, jóváhagyva egy jezsuita kézben álló szeminárium felállítását, de hittudományi kar felállításának tervét elvetette.⁶¹

Az elfogadott szabályzat 10 pontból állt.⁶² (1.) A Szeminárium alapítói a csanádi, nagyváradai és szatmári egyházmegyék, (2.) a nevelés a Jézus Társasága, a fenntartás az illetékes ordináriusok feladata. (3.) A rektort illetve a régent a tartományfőnök nevezi ki, a helyi ordináriussal való konzultációt követően. (4.) Az egyes ordináriusoknak azonos jogaik vannak a szemináriumot illetően, vizitálhatják a saját növendékeiket, a vizsgák, ünnepi események állandó meghívottjai. A növendékeiket azonban csak akkor vehetik ki a közös szabályok alól, ha a rektorral konzultáltak erről. (5.) Az ordináriusok évenkénti tanácskozáson találkozhatnak a rektorral. Észrevételeiket megoszthatják a tartományfőnökkel, illetve a rendfőnökkel. A konferenciák alkalmával döntenek el, hogy ki az, aki az adott évben a szemináriumi kápolnában a szent rendeket feladja; a pap-ság szentségét ki-ki a saját egyházmegyéjében is kiszolgáltathatja. (6.) A rektor köteles félévenként, és a rendek feladásával kapcsolatban is az illetékes ordináriust a saját kispapjai életviteléről és tanulmányairól tájékoztatni. A szentelésre bocsátás joga azonban az illetékes ordináriust illeti meg. (7.) Azt a növendéket, aki erkölcsi, lelki vagy tanulmányi téren nem felel meg a követelményeknek, a rektor – közvetlen morális veszély esetét kivéve – az illetékes ordináriussal történő konzultáció után köteles elbocsátani. (8.) Az ordinárius köteles egy közösen megállapított összeget fizetni a papnövendékek ellátása fejében (akkor évi 1000 pengő volt). A professzorok és előjárók a többi szemináriumhoz hasonló jövedelmet (ez akkor évi 1800 pengőt jelentett), és szemináriumi ellátást kapnak. (9.) A szünidőt a Magyarországon szokásos módon állapítják meg. (10.) Külön szabályozásra kerültek a jezsuita rend jogai: (a) joguk van jezsuita skolasztikusokat a szegedi szemináriumban neveltetni, de megtartva a rendi előírásokat is; (b) a rektornak

59 „[...] *me gravas curas habere contra facultatem theologicam erigendam propter totum catholicismum Hungaricum.*” Serédy Jusztinián bíboros, hercegprímás levele P. Bíró X. Ferenc tartományfőnöknek, aki tájékoztatásul másolatban elküldte Rómába a generálishoz, a hozzáfűzve a saját magyarázatát, véleményét is. Esztergom, 1930. augusztus 12. ARSI Hung. 10–8–30.

60 [...] „*consentio, concedo, approvo.*” Ibidem.

61 Gaetano Bisleti bíboros, prefektus leirata Glattfelder Gyula püspöknek, és Angelo Rotta nunciának. Róma, 1930. augusztus 28. ACIC Nr. 484/30; SzCsPL I. 60/930.

62 Róma, 1930. augusztus 28. ACIC Nr. 484/30.

joga van szabadon fogadni és alkalmatlanság esetén elbocsátani olyan papnövendékeket, akiket más ordináriusok vagy szerzetesi közösségek nagyobb előljárói ajánlanak; (c) A rendnek joga van a szemináriumtól külön filozófiai és teológiai konviktust nyitni Szegeden a (b) pontban megjelölt növendékek számára.

A 900 éves fennállását ünneplő Csanádi Egyházmegyében a papnevelő intézet a szegedi Dóm téren ősszel nyitotta meg kapuit. P. Lányi Ede (1881–1950) lett a kollégium és a szeminárium rektora (1930–1940 majd haláláig, 1947–1950), P. Müller Lajos (1874–1945) a régens (azaz szemináriumi rektor haláláig, 1945-ig⁶³), P. Hunya Dániel (1900–1957) a spirituális (egészen 1951-ig), P. Siska Árpád István (1894–1955) a prefektus (1932-ig).⁶⁴ P. Lányin (filozófia) és P. Siskán (egyház történelem) kívül még 3 jezsuita páter tanított: P. Fiedler Lipót (1876–1933) fundamentálist, P. Bús Jakab retorikát és P. Resch Ferenc (1886–1943) filozófiatörténet; Dr. Szentiványi Róbert egyházmegyes pap (1880–1961), aki a római *Collegium Germanicum et Hungaricum* növendékeként szintén jezsuita növendék volt, bibliai introdukciót és héber nyelvet oktatott. A provinciális által említett nevek bizonyára csak a kezdet kezdetét jelentik, mert a főduktori napló alapján összeállított alapító tanári kar névsora ennél jóval teljesebb.⁶⁵

Glattfelder Gyula csanádi püspök a szemináriumi beköltözést követő napon, október 1-én áldotta meg az új papnevelő intézetet, amely tehát főleg azon kispapok számára létesült, akik a Csanádi Egyházmegye Szegedhez tartozó részébe, illetve a szatmári és a nagyváradi egyházmegyék apostoli adminisztrátorok által vezetett, Magyarországhoz tartozó részeibe kérnek felvételt. Az 1930/31-es tanévben 20 csanádi, 5 nagyváradi, 3 szatmári kispap kezdte meg Szegeden a tanulmányait, de volt 3 kassai és 2 rozsnyói jelentkező is.⁶⁶ Az első évben így összesen 33-an (28 első és 5 másodéves) voltak.⁶⁷ Azért volt szükség a másodévesek hazahívására Esztergomból, mert az Esztergomi Főegyházmegyének szüksége volt a primási székvárosban működő szemináriumban lévő

63 Többek szerint 1944-ig töltötte be a régensi tiszteletet, tudjuk azonban, hogy haláláig Szegeden tartózkodott, a halálos tífuszt is minden bizonnyal a szegedi hadifogolytáborban tett látogatásai egyikén kapta el, valamint utódát is csak halálát követően nevezték ki, ezért nincs okunk feltételezni, hogy tisztsége korábban megszűnt volna. Vö. Péter (1997): 16.

64 P. Lányi Jenő tartományfőnök levele P. Włodimir Ledóchowski rendfőnöknek. Szeged, 1930. december 20. ARSI Hung. 4–11–30; *Csanád Egyházmegye* (1980): 87–88.

65 P. Borbély István SJ (dogmatika, fundamentális), P. Buús András SJ (homiletika, pasztorális), P. Csávossy Elemér SJ (szociológia, később homiletika és pasztorális), P. Hunya Dániel SJ (liturgia, aszketika-misztika), Kaposy Gyula (Csanádi Egyházmegye; egyházi zene és gregorián ének), P. Kerkai Jenő SJ (szociológia), P. Lányi Ede SJ (morálteológia), P. Müller Lajos SJ (morálteológia), P. Petrich Antal SJ (egyház történet, egyházjog), Szentiványi Róbert (Erdélyi Egyházmegye; biblika), P. Trugly Ödön SJ (filozófia). Zsódi (2007) 73–74. Zsódi közli az alapító tanári karon kívül az első növendékek névsorát, a tanulmányi rendet, a későbbi előjárókat valamint a szegedi papnevelésre vonatkozó néhány statisztikát is.

66 *Csanád Egyházmegye* (1980): 87.

67 P. Lányi Jenő levele P. Włodimir Ledóchowski rendfőnöknek. Szeged, 1930. december 20. ARSI Hung. 4–11–30.

helyekre, és Glattfelder – érthetően – nem akart fölöslegesen még egyszer konfliktusba kerülni emiatt a viszonylag marginális ügy miatt Serédivel.⁶⁸

4. TOVÁBBI ERŐFESZÍTÉSEK A HITUDOMÁNYI KAR MEGALAPÍTÁSÁRA

P. Bíró Ferenc a fejlemények ellenére sem adta fel az egyetemmel kapcsolatos tervét. A Szemináriumok és Egyetek Kongregációjának 1930. augusztus 28-iki keltezésű leiratával összhangban a csanádi, nagyváradai és szatmári ordináriusok ki akarták kötni a jezsuita tartományfőnökkel kötendő szerződésben a szegedi egyházmegyei közti szeminárium statútumainak 11. pontjaként, hogy ha a hittudományi kar mégis létrejönne, azt a jezsuiták vezessék.⁶⁹

A tartományfőnök nemsokára egy másik oldalról közelítette meg a kérdést, amely érintőlegesen már korábban is felmerült: 1931-ben egy jezsuita teológiai konviktus tervét vázolta fel a rendfőnöknek, amelybe olyan növendékeket vennének fel, akiket vagy a külső missziókba, vagy az emigráns magyarok lelkipásztori ellátására képeznének ki.⁷⁰ Az irat szerint ezúttal konszenzusról tett tanúságot: mind a konzultorok,⁷¹ mind a kormányzó, mind a kultuszminiszter, mind a Külügyminisztérium, mind a hercegprímás, mind pedig Glattfelder püspök támogatta a tervet. Rövidesen elküldte jóváhagyásra a tervezett Szent József Kollégium statútumait és tanulmányi szabályzatát is:⁷² három karon teológiát (5 év), jogot (3 év) vagy filozófiát (4 év) tanulnának, és egyetemi (bakkalaureátus, licencia, doktorátus) fokozatokat nyerhetnének el. Ezek a tervek további pontosításra és konkretizálásra kerültek a későbbiekben.⁷³ Serédi Jusztinián azonban csak akkor támogatta volna ezt a jezsuita növendékek számára alapítandó intézetet, ha Glattfelder Gyula megígérte volna, hogy végleg lemond egy egyetemi teológiai kar létesítéséről.⁷⁴ Ő azonban ezt nem tette meg. Végül egy kínai, török és ázsiai missziós céllal is rendelkező filozófiai és teológiai főiskolát hagytak jóvá.⁷⁵

Azonban még ez a terv is kútba esett. A rendtartomány súlyos anyagi gondjai miatt

68 Glattfelder Gyula püspök levele P. Bíró X. Ferenc tartományfőnöknek. Szeged, 1930. június 4. SzCsPL I. 60/930.

69 Péter Bíró X. Ferenc tartományfőnök levele Péter Generálisnak. Budapest, 1930. november 10. P. Bíró mellékletként küldte el a tervezetet. ARSI Hung. 10–11–30.

70 P. Bíró X. Ferenc tartományfőnök levele P. Włodimir Ledóchowski rendfőnöknek. Budapest, 1931. február 6. ARSI Hung. 6–2–31.

71 A generális megkérte még februárban a konzultorok véleményét is, amelyről P. Bíró gondoskodott is. P. Bíró X. Ferenc tartományfőnök levele P. Włodimir Ledóchowski rendfőnöknek. Budapest, 1931. március 6. ARSI Hung. 6–3–31.

72 *Statuta et Ratio Studiorum Facultatum Studiorum Ecclesiasticorum in Collegio Sancti Joseph Societatis Jesu in Szeged (Hungaria)*. P. Bíró X. Ferenc tartományfőnök levele P. Włodimir Ledóchowski rendfőnöknek. Budapest, 1931. november 17. ARSI Hung. 17–XI–31.; Vö.: SzCsPL I. 700/1934.

73 P. Bíró X. Ferenc tartományfőnök levele P. Włodimir Ledóchowski rendfőnöknek. Budapest, 1932. június 5. ARSI Hung. 5–VI–32.

74 Nemeshegyi (1998): 159–160.

75 P. Bíró X. Ferenc tartományfőnök levele P. Włodimir Ledóchowski rendfőnöknek. Budapest, 1934. március 24. Mellékletben Glattfelder Gyula csanádi püspök jóváhagyó okirata. ARSI Hung. 24–III–34.

a provinciális kénytelen volt 1935-ben a teológusokat Innsbruckból hazahívni és Szegedre küldeni,⁷⁶ a filozófiai főiskolát pedig Budapestre helyezték át.⁷⁷ A kényszerű költözésnek gyorsan kellett lezajlania. P. Lányi Ede szerint a pesti, Mária utcai Jézus Szíve Kollégiumban lényegesen rosszabb körülmények közé kerültek a növendékek.⁷⁸ A provinciális azonban még ekkor sem mondott azonban le a szegedi teológiáról, 1735 áprilisában,⁷⁹ és júniusban is a létesítendő teológiai karról írt Rómába.⁸⁰ Hamarosan a növendékek számának növekedése miatt egy új épületet építésébe fogtak,⁸¹ még mindig fent állt annak a lehetősége is, hogy a filozófusok visszaköltöznek Szegedre. A fakultás terveivel még 1941-ben, a háború alatt is foglalkoztak: P. Borbély István, a későbbi tartományfőnök (1943–1948) készített egy állapotfelmérést, amely alapján P. Somogyi Jenő azzal a felterjesztéssel akart fordulni XII. Pius pápához (1939–1958), hogy a Szegeden működő rendi Szent Alajos Kollégiumot emelje teológiai fakultás rangjára és adjon neki jogot akadémiai fokozatok odaítélésére.⁸²

A háború, majd az azt követő kommunista elnyomás kényszerűen vetett véget a fel nem adott terveknek. 1950-ben feloszlatták a szerzetesrendeket, a magyar jezsuiták szétszóródtak az egész világban, itthoni házaikat elkobozták. Szegeden, a Dáni (Gyöngy) utcában lévő a Szent József templomot a Csanádi Egyházmegye vette át. A szegedi Szent Gellért Egyházmegyei Papnevelő Intézet is tovább működhetett, de jezsuiták nélkül: 1951-ben a Kalocsán megszüntetett szeminárium tanárai vették át intézmény vezetését. Az 1970-es évek elején itt indult meg az országban elsőként a világiak teológiai képzése, először a legnagyobb titokban. Csak 1989 után vált lehetségessé, hogy a jezsuiták is visszatérhessenek a városba, egy ideig a papképzésben és a szegedi főiskolai oktatásban is részt vettek. A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karához történt affiliáció révén lehetségessé vált az egyetemi szintű diploma kiadása, majd az immár a Szeged-Csanádi Egyházmegye fenntartásában működő főiskolán a 2011/2012-es tanévtől kezdődően elindult az önálló hittudományi kar.

Dr. Tóth Tamás
rektor (Pápai Magyar Intézet)

76 Nemeshegyi (1998): 160.

77 P. Bíró X. Ferenc tartományfőnök levele P. Włodimir Ledóchowski rendfőnöknek. Budapest, 1935. április 13. ARSI Hung. 13–IV–35.; Glattfelder Gyula is beleegyezett az áthelyezésbe. P. Bíró X. Ferenc tartományfőnök levele P. Włodimir Ledóchowski rendfőnöknek. Budapest, 1935. június 20. ARSI Hung. 20–VI–35.

78 P. Lányi Ede konzultor levele P. Włodimir Ledóchowski rendfőnöknek. Budapest, 1935. július 8. ARSI Hung. 8–VII–35.

79 P. Bíró X. Ferenc tartományfőnök levele P. Włodimir Ledóchowski rendfőnöknek. Budapest, 1935. április 13. ARSI Hung. 13–IV–35.

80 P. Bíró X. Ferenc tartományfőnök levele P. Włodimir Ledóchowski rendfőnöknek. Budapest, 1935. június 20. ARSI Hung. 20–VI–35.

81 P. Bíró X. Ferenc tartományfőnök levele P. Włodimir Ledóchowski rendfőnöknek. Budapest, 1938. október 26. ARSI Hung. 26–10–38.

82 P. Borbély István tartományfőnök felterjesztése XII. Piusz pápához. Másolat. ARSI Hung. 29–8–41.

LEVÉLTÁRI FORRÁSOK

ARSI A Jézus Társasága Római Levéltára (Archivium Romanum Societatis Iesu), Róma
SzCsPL Szeged-Csanádi Püspöki Levéltár, Szeged

ACIC A Katolikus Nevelési Kongregáció Levéltára (Archivum Congregationis de
Institutione Catholica) Róma

IRODALOM

Beke Margit (összeállította és bevezette), *A magyar katolikus püspökkari tanácskozások története és jegyzőkönyvei 1919–1944 között*. München-Budapest 1992. (Disserationes hungaricae ex historia Ecclesiae XII.) I., 310–311.

Csanád Egyházmegye jubileumi évkönyve 1980. [Szilas József]. Szeged 1980. 37.

Dankó László, Glattfelder Gyula és a magyar Egyház. In: *Igazságot – szeretettel. Glattfelder Gyula élete és munkássága*. Szerk. Zombori István. Budapest-Szeged, 1995. 7–10.

Erdő Péter, Serédi Jusztinián. In: *Esztergomi érsekek 1001–2003*. Szerk. Beke Margit. Budapest 2003. 389–395.

Horváth Gábor, „De minden év egyik napján... mindég zárva lesz”. *Megjegyzések a szegedi trianoni kapu szimbolikájához*. In: *Deliberationes IV/2 (2011/2)* 100–140.

Katona István, *A kalocsai érseki egyház története*. Ford. Takács József, szerk. Romsics Imre – Thoroczkay Gábor, ellenőrizte, sajtó alá rendezte, az előszót és a kiegészítő jegyzeteket írta Thoroczkay Gábor. Kalocsa 2001, 2003.

Katona, Stephanus, *Historia metropolitanae Colocensis Ecclesiae*. Colocae 1800.

Lotz Antal, Glattfelder Gyula hitszónok és papnevelő. 26. In: *Igazságot – szeretettel. Glattfelder Gyula élete és munkássága*. Szerk. Zombori István. Budapest-Szeged, 1995. 21–34.

Miklós Péter, *Az egyházmegyei központfelépítése Szegeden, 1923–1941*. In: *Egyháztörténeti Szemle IV/2 (2003)* 86–99.

Nemeshegyi Péter, *Küzdelmek a Szegedi Tudományegyetem Hittudományi Karáért*. In: *Távlatok 39 (1998)* 154–161.

Péter László, *A jezsuiták Szegeden*. In: *Irodalom- és művészettörténeti tanulmányok. Studia Historiae Literarum et Artium. 1.* (Móra Ferenc Múzeum Évkönyve) 1997. 9–22.

Tóth Tamás, *Egy jezsuita vezetésű hittudományi kar tervei a két világháború között*. In: *Historicus Societatis Jesu. Szilas László Emlékkönyv*. Szerk. Molnár Antal, Szilágyi Csaba, Zombori István, Budapest 2007. (METEM könyvek 62.)

Tóth Tamás, *Glattfelder Gyula c. érsek (1943), csanádi püspök (1911–1943)*. In: *Deliberationes IV/2 (2011/2)* 254–259.

Zsódi Viktor, *A Szegedi Egyházmegyei Papnevelő Intézet története 1930–1955 között*. 73–74. In: *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok 2007/3–4.* 69–87.

TÁRSADALMI MÉRETŰ KÓROS LELKI JELENSÉGEK

A társadalom lelki állapotáról való beszédnek tartalmaznia kell az adott társadalom specifikumait is. Különbözően csak általános kijelentéseket teszünk, amelyek minden embercsoportra alkalmazhatóak. Például az öngyilkossági statisztika 1984 óta öröndetesesen, sőt, szinte ugrásszerűen javuló számadatait (40-ről 28-ra 100.000 lakosonként) akár magyar specifikumnak tarthatnánk. Vagy a „rendszerváltozás” javára írhatnánk, szabadságról, kitágult világról, szabad társulásról, szabad vállalkozásról, stb. beszélhetnénk. Azonban gyorsan kiderül, hogy korántsem magyar sajátosságról van szó. Az öngyilkossági statisztikák Európa szerte folyamatos javulást mutatnak, s így a hazai adatok továbbra is megőrzik „előkelő,” jelenleg éppen a második helyüket.

A magyar társadalom lelki állapotáról nemzetközileg is ismert nagyszabású kutatómunka folyik immár több mint másfél évtizede Kopp Mária és férje, Skrabski Árpád vezetésével.¹² E vizsgálatok nyomán összességében meglehetősen borús kép bontakozik ki.

Más epidemiológiai vizsgálatok adatai is lehangolóak. Szádóczy és munkatársai³ felmérése alapján megtudjuk, hogy minden hetedik hazánkfia életében legalább egyszer depresszióval küszködik. A depressziók aránya azonban Európa szerte magas. Hazánkban kb. egy millióra tehető az alkoholisták és a közvetlenül veszélyeztetettek száma. Ez sem „hungarikum”.

A tudományos kutatások tükörképe megjelenik a közbeszédben is, amelyet nagyobb részt a médiumok közvetítenek, s amely a társadalom egyfajta borongós önképének tekinthető. „Romlásnak indult hajdan erős magyar, Nem látod, Árpád vére miként fájul”...⁴ mondhatnánk, ha Berzsenyi nem a XIX. sz. elején írta volna e sorokat.

A szerteágazó vizsgálatok adatai szerint a társadalom közállapotai a dezintegráció felé sodródhatnak, hanyatlak az életminőség, fogyatkozik a bizalmi tőke.

A társadalmi dezintegrációt Jacques Derrida nyomán dekonstrukciónak is nevezhetjük.⁵ A folyamat eredményeképp lebomlanak az átfogó világnézeti, szakmai, közösségi kategóriák. Elsorvadnak a nemzeti identitások is, helyettük a Huntington⁶

1 Skrabski (2003)

2 Kopp (2008)

3 Szádóczy – Papp – Vitrai – Rihmer – Füredi (1998)

4 Berzsenyi (1986)

5 Derrida (1967, 1986)

6 Huntington (2005)

szerinti nemzet-alatti identitások kerülnek előtérbe (etnikai, nemi, kisebbségi, stb.). Feldarabolódnak a „nagy”, átfogó pszichiátriai kategóriák is, mint például a neurózis, vagy a pszichopátia. A dekonstrukció terméke, a posztmodern az „egészek” uralmának lerombolására törekszik.

E globális folyamatokkal összevetve, a fenti epidemiológiai vizsgálatokat más megvilágításba helyezzük.

Három ilyen – nem kis horderejű – kérdés mindenképpen felvetődik.

1. A tudományos egzaktással tálalt adatok mennyiben érintik azokat a specifikumokat, amelyeket „magyarnak” mondhatunk, azaz mennyire tükrözik a magyar identitás válságát?

A hazai állapotokat tükröző felmérések ugyanis kevés magyar specifikumot mutatnak fel. Például a boldogság skálán az országok egy csoportja (Hollandia, Írország, Kanada) magas, 95%-os értéket ad, más országokban csak a lakosság 40%-a mondja magát boldognak (pl. Oroszország). Nos, Magyarország inkább az előbbi csoporthoz közelít (74%).

2. A tálalt adatok és azok interpretációja mennyiben tükrözi a kutatók előzetes állásfoglalásait, beállítódásait, vélekedéseit (adherence)?

Az idézett és nem idézett tanulmányok többsége ugyanis az adatokat olyan módon interpretálja, amelyből a társadalom romló tendenciáira következtethetünk. Pedig az adatok esetenként ezzel ellenkező álláspontot is megalapozhatnak. Kopp és Skrabski vizsgálataiból kiderül, hogy a megkérdezett személyek 72%-a boldognak mondta magát mind 2002-ben, mind 2006-ban.⁷ Mondják: „a magyar öngyilkosságra hajlamos”, de senki nem kérdez rá, mitől csökkent az önkezdő halál mutatója 20 év alatt egy harmadával. Az átlagos életkor továbbá, ha lassan is, de hazánkban is növekvő tendenciájú.

3. Mennyiben tükröződik a tudományos eredmények értékelésében a közbeszéd nyomásának való „megfelelni akarás”, amely rejtett torzulásokat eredményezhet az adatok interpretálásában?

A társadalom szubjektív állapotát megjelenítő közbeszédben ugyanúgy megjelennek a társadalmi szintű depresszióra utaló gondolkodási sémák, mint ahogy ezek az egyén életét is beárnyékolják. E sémák logikai hibákon alapulnak, s a valóság torz tükrözését eredményezik. Csak néhányat említünk a legfontosabbak közül.

- A „minden egyre rosszabb” (vagyis korábban minden jobb, szebb, erkölcsösebb volt, stb.) gondolati sémájának rendkívül erős hagyományai vannak társadalmunkban. A közbeszéd résztvevői, a médiumok hírzüzeinek konstruktőrei akkor számíthatnak sikerre, ha ezt az attitűdöt megszólítják. Az állapotok, a viszonyok „romlása” általános toposz, amely áthatja az irodalmat, nem egyszer a történelem szemléletét, de meggyőződéssel állíthatjuk, hogy a tudományos kutatás berkeit is. „Rákóczinak dicső kora, nem jön vissza többé soha”, énekli a gayszerű múltot merengő hazafi. „Vár állott, most kőhalom, kedv s öröm

⁷ Kopp – Skrabski (2008) 30–38.

röpkedtek, halálhörgés, siralom hangzik már helyettek”, jajdul fel Kölcsey. „Megrontva bűnöd és a régi átok, Beteg valál, s nem érzél, oh magyar”, írja Arany János.⁸ Ugyanakkor ez sem magyar specifikum. Már a zsoldárok is panaszkodnak az idők romlásáról. Obliti sunt Romai loquier lingua latina! – sóhajt fel Cicero, visszasírva az aranykori nyelv szépségét. Pedig már a Prédikátor is figyelmeztet bennünket: „Ne mondd: Miért van az, hogy a régi idők jobbak voltak, mint a mostaniak. Mert nem vall bölcsességre, ha ilyesmit kérdezel” (préd. 7, 10. Liturgia Horarum évk. XXX hét. Olv. imaóra 2. olvasmány, Szt. Atanázról).

- A „minden egyre rosszabb” séma mellett egy másik uralkodó, és a negatív nemzeti önképet fenntartó toposz a „bezzeg Nyugaton” (vagy változatai: odakint, tőlünk Nyugatabbra, a Lajtán túl (illetve a mesévé aranyozódott múltban „túl az Óperencián”, azaz „über die Enns”, régen ugyanis még az Enns folyó volt a vágyott világ határa). A kelet-nyugati tengely még országokon belül is érződik. Minél keletebbre vagyunk, annál erősebb a kisebbségi komplexus, amely a „nyugatiakkal” szemben érvényesül. (Megjegyzem, a kelet-nyugati tengely Németországon vagy Ausztrián belül is érvényesül: „burgenländisch”, mondja az osztrák a fajankóra). Az „odakintre” történő differenciálatlan utalásokban (mi az, hogy Nyugaton?) a „másik” (aki egyenlő a nyugatival) indokolatlanul felértékelődik, és megalapozza önmagunk elmarasztaló megítélését, kisebbségi komplexusainkat. Így tesz az egyik utolsó poeta doctus, Babits Mihály is. „A nyugati gazdag irodalmak folyton idézgetik régi nagyjaikat... a francia vagy angol klasszikus író eleven lelket jelent...a magyará csak egy régvolt nemzeti dicsőséget. Kriptafelírás, aranyos betűkkel...⁹
- Egy további, a közéletet mérgező kognitív séma a következő: „aki nem ért velem egyet, nem szeret engem” (vagy erősebben megfogalmazva: „utál”, „ellenségem”). Elég, ha betekintünk egy TV vitaműsorba, hogy ennek a gondolkodási hibának megjelenését élvezhessük. E gondolkodásbeli kényszerpályának következménye a „minden vagy semmi” típusú gondolkodás, amely a világot, az embereket, de még a múltat is kétpólusúvá egyszerűsíti. Valaki vagy jó, vagy rossz. Jók és gonoszok vesznek körül bennünket. A politikai pártok csak szentekből vagy bűnözőkből állnak. A világ e két fele között a vasfüggőnyenél is áthatolhatatlanabb műszaki akadály húzódik a fejünkben, pokol és mennyország, amelyet a világba vetítünk. Az ókori világ gnoszticizmusa, a Teremtő és a Démiurgosz kettőssége él tovább.

A tudományos kutatás sokszor elébe megy a közbeszéd bejáratott fordulatainak, és adatait ezek értelmében szelektíven interpretálja. A társadalomra vetített magyar önkép, vagyis az én-identitás társadalmi-nemzeti eleme a fentiekből következően negatív önértékeléstől, büntudattól terhes. Nem véletlen, hogy nemzeti himnuszunk még azokért a bűnökért is bocsánatot kér Istentől, amelyeket majd a jövőben fogunk elkö-

⁸ Arany (1984) 237.

⁹ Babits (1933)

vetni (azaz biztosak vagyunk abban, hogy majd elkövetjük azokat, hiszen a bűnök nemzet tudatunkban eleve adva vannak). Ugyanakkor, mint Hunyady kutatásaiból tudjuk, a tőlünk nyugatabbra lévő országokban a magyarokról általában pozitív vélemény a meghatározó.¹⁰

Éppen ezért a kérdést egy másik megközelítésben, a társadalom lelki állapotát az egyénben megjelenő, de általánosítható vonások alapján, illetve a globalitás színterére állítva próbálok bemutatni.

ÁLTALÁNOSÍTHATÓ INDIVIDUÁLIS ZAVAROK

A szociológiailag és epidemiológiailag kimutatott aggasztó adatok az egyén oldaláról gyakran az önazonosság, az identitás válságában tükröződnek. Az ember önazonossága a szubjektum, a tudat tartozéka, amelynek keretében az alany válik önmaga tárgyává. Az identitás az egyén olyan határozmányait is magában foglalja, amelyek a személyen kívülre mutatnak, s identitás-csomópontokkal jellemezhetőek. E csomópontokat költőibb nyelven „gyökereknek” is nevezhetjük. Főbb identitás-csomópontok:

- Nemi azonosságtudat
- Nyelvi – etnikai identitás
- Történelmi – nemzeti önazonosság
- Kulturális identitás
- Hivatásbeli önazonosság
- Vallási hovatartozás

Az identitás mélyen idegrendszerünkbe égetett „billog”, amely az idegi reakciók szintjén is kimutatható. Az én-releváns, az identitás részét képező információk alacsonyabb perceptuális küszöb mellett jutnak el a megfelelő agyi centrumokba (Girodo és mtsai).¹¹

Az identitás fejlődésének egyik lényeges összetevője a James Marcia¹² modell értelmében az elköteleződés. Elköteleződni annyit jelent, mint igent mondani egy személyre, hivatásra, életpályára, hazára, közösségre, vallásra, stb. Az elköteleződés sok esetben egy egész életre szól (egyes hivatások, házasság, nyelvi-etnikai azonosulás, stb.). Az elköteleződés másik összetevője: a jövőre feszülés. Heidegger mondja: a Lét önmaga előtt van.¹³ A létezés: egy jövőbe vetített terv jelenbe fordítása. Nos, az elköteleződés pontosan egy ilyen terv megvalósítását jelenti.

A gyakorló elmeorvos az epidemiológiailag feltárt mentális zavarokat a klinikai tünet-együttesen túl az elköteleződni-nem-tudás problémájában látja tükröződni. Az „elköteleződés-kór” hátterében egy téves szabadság-konceptió deríthető fel. E „személyiségzavarral” jellemezhető, többnyire fiatal személyek ma már gazdasági prob-

10 Hunyady (1967)

11 Girodo – Deck – Campbell (2002)

12 Oshana (2004)

13 Heidegger (1989)

lémát okoznak a társadalmi tőke (bizalom, azonosságtudat zavara stb.) rombolása miatt.¹⁴ Jellemző rájuk, hogy ameddig csak lehet, halogatják tanulmányaik befejezését, a pályaválasztást. Váltogatják elképzeléseiket, egyik szakot félbehagyva újba kezdenek. Ugyanígy halogatják a társ-választással együtt járó elköteleződést is. Rövidebb-hosszabb kapcsolatokba bonyolódnak, de a házasság típusú kötöttségtől, mint ördög a szenteltvíztől, irtóznak. Különösen vonakodnak a gyermekvállalástól. A fiatal (vagy akár az idősebb korosztály képviselője is) élethez való viszonyulását a következő séma (hamis tudati elem, balhit) határozza meg: meg kell találnom az egyéniségemhez illő foglalkozást, munkahelyet, partnert, lakóhelyet... stb. Amíg ez nem sikerül, újat és újat próbálok. A szilárd, érett identitás ezzel szemben sugárzik kifelé: sokféle foglalkozásra alkalmas vagyok, egyet választva, abban kiteljesítem magam. Sokféle munkahelyen alakíthatom a körülményeket a saját képemre. A házasság sikere nem annyira sikeres választás és megtalálás, hanem szövetség valakivel egy házasság közös megalkotására. A hivatás, a házasság ugyanis nem „összejön”, hanem közös alkotás eredménye.

A „személyiségzavar” kategória hátterében számos rendellenesség deríthető fel.

- Egyre gyakoribbak az individualizáció szélsőséges megnyilvánulásai. Az egyén csak önmagából kiindulva, saját érdekeit képviselve létezik, számos esetben mások kifejezett kárára vagy ártalmára. Nárcizmusnak is nevezhetjük ezt az állapotot, amelynek osztársadalmi formáját először Christopher Lasch írta le az 1980-as évek elején.¹⁵ Az individualizáció, az ezzel járó közösségi felelősségtudat hanyatlása, a Lasch-féle „önimádat társadalma” kisebb-nagyobb eltérésekkel, de minden, az európai kultúrkörhöz tartozó országban gondot okoz. A személy egyre inkább önmagába zárul, sem horizontálisan (másokért tenni) sem longitudinálisan (a jövő generációért tenni) nem lépi túl saját személyének szűk határait.
- Hiányoznak a hosszú távú célok és törekvések. A személy idő-horizontja beszűkül. Súlyos esetben egyik napról a másikra él, jövőből elővételezett tervek nélkül.
- Egyre terjed az élıdsiség. A fiatal (gyakrabban férfi) a szülei vagy társa nyakán élısködik, jogot formál arra, hogy létfenntartásáról mások gondoskodjanak.
- Egyre többen vannak, akik a tartós kapcsolatokban való elköteleződéstől is óvakodnak, igyekeznek a kapcsolat felelőssége alól kibújni. A házassági, a gyermekvállalási kedv csökkenése, a válások számának növekedése, a „szingli” életmód terjedése jól tükrözi az elköteleződéstől való irtózatot.
- A személy identitásának válsága tükröződik az életvezetés gyakori váltásaiban is (kapcsolat, munkahely, adott esetben lakóhely, ország). A váltások mögötti ideológia többnyire: a „nekem ez nem felel meg” típusú érvrendszer.
- Kérdőjelessé válik az élet értelme. Minden örömforrás az Ént szolgálja (kapcsolat, birtoklás), amely azonban soha nem elég, mindig van más, „jobb”, „több”. A fo-

14 Skrabski (2008) 121–130.

15 Lasch (1984)

lyamatos hiányérzet gyakori panaszkodásban nyilvánul meg („panasz kultúra”, „a magyarok mindig sírnak”).

- Gyakori az igazi szeretetkapcsolatokra való képtelenség, mivel a másik személy nem a szeretet, hanem csak a birtoklás tárgya.

GLOBÁLIS TÁRSADALOMPATOLÓGIAI JELENSÉGEK

A népesedési mutatók tükrözik e korjelenség társadalomstatistikai vetületét: Az európai társadalmak nem képesek önmagukat reprodukálni, mint már utaltunk rá, csökken a házasságok száma, hanyatlik a gyermekvállalási kedv. Rohamosan csökken azoknak a foglalkozásoknak a presztízse, amelyekhez hagyományosan a „hivatás” szót kapcsoltuk, és amelyek egész életre szóló elköteleződéssel járnak. Így lesz az orvosi szolgálatból szolgáltatás.

Az identitás-gyökerek is fogyatkoznak. A szekularizáció következtében az egyházak identitás-erősítő szerepe hanyatlik. A történelmi múlt keveseket vonz azonossága körébe. A nemzeti önazonosság nem szalonképes a politikailag korrekt Európában. Az úgynevezett „európai identitás” legtöbbször euro-bürokraták felvett álarcá csupán.

Természetesen nem tagadható a hazai közállapotok számos paraméterének negatív irányú változása sem, amelyet nem csak a mindennapjainkban tapasztalunk, hanem a kutatásokban is visszatükrözik. A változásokat azonban egy globális folyamat részeként értelmezhetjük, és átfogó kategóriákkal adhatjuk vissza.

Vagyis döntően nem magyar specifikumokról van szó. Történelmi léptékű változások részesei vagyunk. A történelem azonban a kaotikus rendszerek törvényszerűségei szerint fluktuációkat mutat.¹⁶ Az inga kileng, majd átbillen a másik oldalra. Ennek számos jele a közelmúltban már saját egyéni történelmünk része. A XX. századi diktatúrák után nemde egy ellentétes folyamat zajlik, az elnyomott individuum érvényesíti a maga korlátlan szabadosságra való törekvését. Reményeink szerint azonban a globális inga előbb-utóbb visszalendül, mint a történelemben már annyiszor. Számos jele van annak, hogy a közösség érdekeit az egyénivel jobban összeegyeztető egyensúly, kríziseken át, kibontakozóban van. (Ilyen jelenség pl. a tőkés társaságok fokozottabb közösségi ellenőrzése, az önkormányzatok önállóságának fokozódása, a családok és közösségek önkormányzati támogatása, civil mozgalmak erősödése, vallási közösségek szaporodása, stb.). Reméljük, hogy egy amolyan magyaros „Bourbon-restauráció” bukását követően életre kel és felnő egy olyan társadalmi elit, amely a felemelkedés történelmi példái nyomán kovásza lehet hazánk erkölcsi megújulásának.

*Prof. Dr. Tringer László
egyetemi tanár (GFHF)*

16 Gleick (2000)

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Arany János: Széchenyi emlékezete. In: Tóth Tibor (szerk.): *Aranytól, Aranyról*. Tankönyvkiadó, Budapest, 1984.
- Babits Mihály: *A halhatatlanság halála* (1933). Magyar Nemzet: 2008. nov. 22.
- Berzsenyi Dániel összes versei. Szépirodalmi Kiadó, Budapest, 1986.
- Derrida, Jacques: *De la Grammatologie* (1967), *La Dissémination* (1972)
- Girodo – Deck – Campbell (2002): *Event-related potentials reveal the effects of altering personal identity*. *Neuroreport* 13: 1595–1598.
- Gleick, James: *Káosz. Egy új tudomány születése* (2. kiadás). Göncöl Kiadó, Budapest, 2000. (Ford: Szegedi Péter).
- Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Gondolat, Budapest. (ford: Vajda Mihály) (1989).
- Huntington, Samuel P: *Kik vagyunk mi?* Európa, Budapest, 2005. (Ford: Szabó László Zsolt).
- Hunyady György: *Tanulók történelmi alapfogalmainak vizsgálata*. Budapest: Tankönyvkiadó, 1967.
- Kopp Mária – Skrabski Árpád: *Miért alapvető politikai fogalom a társadalom boldogság érzete?* *Valóság*, 51 (2) 2008.
- Kopp Mária (szerk.): *Magyar lelkiállapot 2008*. Semmelweis Kiadó, Budapest, 2008.
- Lasch, Christopher: *Az önimádat társadalma*. Európa Kiadó, Budapest, 1984.
- Oshana, Domarina: *Cultural identification, linguistic competency, and religious participation as mediating constructs in the development of ego-identity among Assyrian-American adolescents*. 2004
- Skrabski Árpád: A társadalmi tőke változásai Magyarországon az átalakulás időszakában. In: Kopp Mária (szerk.): *Magyar Lelkiállapot 2008*. Semmelweis Kiadó, Budapest, 2008.
- Skrabski Árpád: *Társadalmi tőke és egészségi állapot az átalakuló magyar társadalomban*. Corvinus Kiadó, Budapest, 2003.
- Szádóczky – Papp – Vitrai – Rihmer – Füredi: *The prevalence of major depressive and bipolar disorders in Hungary*. *Journal of Affective Disorders* 50: 153. 1998.

ABSTRACTS

GYÖRGY BENYIK: TWENTIETH-CENTURY BIBLICAL STUDIES IN NORTH AMERICA 02

The first part of the present study is dealing with the reception and influence of the results of Continental, mainly German biblical studies, while the second part is focusing on its British effects and it offers an insight into the specifically North American biblical research history with its own peculiarities. The development of dialectical theology, biblical archaeology, and rabbinical research has had a great impact even on European research in the field.

The “third quest” for the historical Jesus, and feminist biblical studies count as specifically American ways of research even today, however, they also have European and Asian followers. Rhetoric together with literary research and post-modern literary analysis has led to confusion in biblical exegesis. Under such circumstances a new generation of Catholic biblical scholars has arisen in North America. Their influence onto the Protestant biblical studies is exceeding the European one. At the same time, a historical point of view of religion is strengthening in some fields of research. However, good news for some theologians that the neo-Patristic and the “message-oriented” exegesis are becoming more and more influential, which may help us to find a way out from the deadlock of historic criticism and the chaos caused by post-modern literary theory.

BODONYI EDIT – GYÖRGYINÉ KONCZ JUDIT – MÁRIA POTOČÁROVÁ: THE SPECTS OF ACTIVE COOPERATION BETWEEN FAMILY AND SCHOOL

The article concerns the analysis of the present status of co-operation between family and school. This relation is influenced by the level and quality of the co-operation and influenced also by social, political and economic changes. The main goal of the article is to show new possibilities of common influence of family and school on a successful and healthy development of the child. The school has to be opened towards the needs and conceptions of families too. It states the necessity for better co-operation in some important areas of life – professional orientation, effective communication with class teacher, increasing of parents rearing competitions based on the Chart of parents’ rights and responsibilities and other areas. Most deficits are in the field of democratization of relations among school, family and the public. In the process of creation of formal and informal groups of parents the shortage of power, willingness and experience is significant. These groups should develop toward progress and they should change the school from a closed institution to an institution of partnership towards family.

GÁBOR CZAGÁNY: PHENOMENA OF GLOBALIZATION IN ISRAEL IN THE TIME OF THE ANCIENT PERSIAN EMPIRE

The study deals with Jewish religious life in the period of the Achaimenid Empire. We cannot find texts that would hold anything against the Persian rulers in the Hebrew Bible; in point of fact, some texts originating especially from the first part of the Persian era relate us stories about the Achaimenid kings in quite an enthusiastic way. In the mirror of the Jewish Biblical literature of the Persian period it can clearly be seen that this must have been rather a slow process, a very distinct one from the aggressive globalization of the Hellenistic period. Thus these years can be described as *a period of gradual globalization*.

OSZKÁR CSIZMÁR: IL RUOLO E L'IMPORTANZA DELLA CRITICA TESTUALE NELLA RICOSTRUZIONE DEI EVENTI STORICI, SPECIALMENTE NEL CONTRA JOHANNEM DI GIROLAMO NEL CONTESTO DELLA CONTROVERSIA ORIGENIANA ALLA FINE DEL IV. SECOLO

Dai risultati delle ricerche condotte nel presente studio emerge non solo che il *CI* appartiene al genere giudiziario, e pertanto vanno prese in considerazione tutte le forme retoriche e di argomentazione usate durante i processi, ma anche che l'opera in questione possiede tutte le caratteristiche proprie del genere denigratorio (*διαβολή*). L'intento principale dell'autore del *CI* è riabilitare la propria fama, e sebbene nel primo capitolo annunciasse: *non gloriae cupiditate descendere*, è stato osservato acutamente e da molti, che l'affermazione di voler rinunciare alla gloria è il segno più evidente di appetirla. Per raggiungere tale scopo Girolamo adoperava sillogismi, figure retoriche e luoghi comuni in piena aderenza ai precetti dell'arte oratoria. Una retorica siffatta non manca di coinvolgere i testi altrui, pienamente integrati per questa via, nella propria strategia polemica. Egli non dimostra reticenze neanche quando si tratta di manifeste manipolazioni e reinterpretazioni ingiuriose rispetto al significato originale delle parole degli avversari. Con artifici scolastici, che in modo tendenzioso consentono di fare procedimenti interpretativi moralmente discutibili, Girolamo identifica l'*Apologia* di Giovanni con gli *Stromati* di Origene, la cui eresia figura come un postulato; altrimenti sarebbe difficile ottenere il risultato desiderato, consistente nella demolizione totale dell'avversario per mezzo dell'accusa "di eresia origeniana". In questo programma audace rientra anche il non spiegare mai i concetti fondamentali attorno ai quali si svolge il dibattito.

Inoltre, dall'analisi testuale risulta chiaramente che lo Stridonense spesso cade in numerose contraddizioni: rimprovera gli avversari di aver usato i mezzi della retorica pagana, mentre lui stesso combatte con le armi dell'arte oratoria (ricordiamo le domande retoriche, i sillogismi e la continua tendenza a controbattere dialetticamente); rifiuta la *paideia* pagana e rieccheggia o cita un numero considerevole di autori classici latini e greci (Lisia, Cicerone, Crisippo, Quinto Aterio, Platone, Demostene, *etc.*); biasima la

conoscenza di Platone, mentre in altri passi si dimostra un lettore e ammiratore di Platone; rinfaccia al vescovo lo scisma, ma era proprio lui il primo a pretendere un'ulteriore professione di fede, oltre a quella approvata dalle sedi più importanti dell'Impero, *etc.* È significativo per tutto il *CI* il metodo di continua insinuazione, spesso priva di ogni fondamento e piena di anacronismi palesi come il caso del concilio di Rimini e l'accusa di arianesimo. Le esclamazioni e gli insulti personali, di cui tutta l'opera è permeata, tradiscono uno stato psicologico di estrema agitazione che mette ulteriormente in dubbio l'oggettività, del resto quasi inesistente in questo genere letterario, dell'autore. La lettura di questo libro, dunque, rivela un uomo puntiglioso e parziale, desideroso di imporre ai suoi lettori, a tutti i costi, il proprio punto di vista. Con altre parole, quest'opera rappresenta il massimo esemplare dell'alterigia e delle macchinazioni ermeneutiche per stravolgere il pensiero altrui, ma ciò nonostante esso rimane tuttora la fonte principale per la conoscenza storica della controversia origeniana risalente agli anni 393-397.

Dopo la teatrale riconciliazione nel 397, Girolamo inviò comunque il *CI* a Roma. Con esso la controversia di carattere locale fu trasferita nell'Occidente, finora ignaro delle questioni inerenti alla teologia di Origene. Nell'Urbe gli amici dello Stridonense, data la pochissima dimestichezza con la teologia greca in generale e in particolare con quella dell'Alessandrino, nonché la predisposizione acritica nei confronti dell'autore del *CI*, si infervorarono per la causa del loro padre spirituale e intrapresero una campagna anti-origeniana. E furono proprio questi agenti, soprattutto Pammacchio, Eusebio il monaco cremonense, Marcella romana e tanti altri personaggi della cerchia geronimiana, a divulgare una visione assolutamente negativa sulla persona e sulle opere di Origene, al punto da tacciare di eresia chiunque leggesse le opere dell'incriminato. La campagna in favore di Origene da parte di Rufino, tornato nel 397/98 in Italia, urtò inevitabilmente gli alleati di Girolamo. Essi, dunque, mossero contro Rufino tutte le accuse contenute nel *CI*. Quanto fosse stata vivace e piena di intrighi questa campagna, ce lo fanno vedere le apologie dello stesso, costretto a varie riprese a giustificare la propria ortodossia. In poche parole: si può constatare che l'opera di Girolamo rimase il nucleo operante anche nella fase successiva della controversia origeniana.

CYRIL HIŠEM: THEOLOGICAL EDUCATION IN KOSICE AT THE TIME OF FRANCIS GAL

ThDr. Francis Gal [Gál Ferenc] was born on 14th March 1915 in Pacin, Zemplin. He studied in Rome and wrote his dissertation on the Theology of Pope Pius XI. He was ordained a priest in Rome on 29th October 1939. Once returning to the diocese, he served as chaplain first in Bodrogkeresztúr and then in Szerencs (1941). He became the secretary and the Master of ceremonies of the Bishop Stephen Madarász as of 1st May 1942. Furthermore, he was the prefect of studies in the minor seminary and he served as a professor of theology in the major seminary. The quite complicated social and religious period between 1939 and 1945 saw him working in the seminary in Kosice. The First

Vienna Arbitration Award (2nd November 1938) sanctioned Hungary's annexation of territories in southern Slovakia. On 5th November 1938, Hungarian troops set out to occupy these lands; Kosice was occupied 10th November. The theological training of the seminary was also affected by this situation. After the war, circumstances were restored both ecclesiastically and legally; conditions became the same as they had been before 1937.

After the war, Ferenc Gál took pastoral care in the territory of Hungary; at first he worked in Szerencs and then in 1949 he became a priest in Gönc. Later he worked as a professor of Theology in Eger, and after 1955 he became a professor of Dogmatic Theology in Budapest. He came to be a provost and the founding rector of Pázmány Péter Catholic University. His theological work has still not been appreciated in Slovakia. He died on 24th July 1998 in Budapest.

PROF. THDR. ING. ANTON KONEČNÝ, PHD.: THE VENERATION OF MARY AND ITS LITURGICAL INTERPRETATION WITHIN THE CATHOLIC CHURCH, A DIALOGUE BETWEEN CATHOLICS AND PROTESTANTS

The twentieth century - the century of dialogue between churches and religions - has taught us to speak about Catholic teaching in a way that makes possible to attune it with the teaching of other Christian churches.

The veneration of Mary is an important question as far as the dialogue between Protestants and Catholics is concerned. At present, willingness to approach each other can obviously be observed on both sides. The Catholic Church emphasizes the Christ-centredness of the veneration of Mary and orients popular religiosity according to the intentions of the liturgy. Theologians of the Protestant Church acknowledge that the cult of the Virgin Mary and especially its practical consequences help with the building of Christian families, with raising children and with enriching the church community. They also recognize the influence of the veneration of Mary as far as the positive development of the brotherly community, the strengthening of faith, fasting and prayer, mission and evangelization and everything that belongs to the life of the struggling and striving church are concerned.

ANIKÓ KOVÁCS-KRASSÓI: CAN SCOUTING BE CONSIDERED TO BE REFORM PEDAGOGY?

The study intends to find the answer to the question whether the scout movement can be considered to be reform pedagogy. The vast majority of education historians conceive scouting as a featured branch of the reform pedagogy of the early 20th century. The review argues that scouting was able to renew pedagogical thinking all over the world, including Hungary, in the first decades of the twentieth century. However, the dilemma lies in whether it is worth assessing the scout movement merely as a trend of reform pedagogy or perhaps some categorization of a different approach may also be feasible.

The main elements of argumentation of the study are as follows: firstly, the characteristic features of the different trends of reform pedagogy are examined; secondly, an outline is drawn of the areas where the reform pedagogical nature of scouting can be detected; and finally references are made to the points where it is advisable to separate scouting from reform pedagogy and to define it rather as a self-dependent pedagogical formation.

The appearance of scouting was a response to the urbanization of stirring strength proper to the era, to the radical change of everyday life, and to the negligence of the value of nature. Within reform pedagogy, scouting is a life reform movement that recognized the social challenges of the twentieth century; it was able to give authentic answers to the questions of the era and was able to adapt to expectations set out by an ever-changing world.

ZUZANA LOPATKOVÁ: FORMS AND MANIFESTATIONS OF POPULAR RELIGIOSITY IN RURAL SETTINGS AROUND TRNAVA IN THE LATE EIGHTEENTH CENTURY

The aim of this present study is to call the attention of the reader and to describe some forms and manifestations of popular religiosity within the specified territory in western Slovakia at the end of the 18th century. Popular devoutness of country people is focused upon, which, as a certain form of religiosity of the congregation, was an indivisible part of the spiritual life of believers. Similarly to the Czech Republic, we can also affirm that concerning the majority of the Slovak people, baroque popular devoutness became characteristic. The baroque way of attracting senses, i.e. images, legends, miracles, pilgrimages, celebrations and literature aimed at the people became fundamental elements of regulation within popular religiosity of modern history. The religious spirit of Christian people found its expressive manifestations in the different forms of veneration also in the modern era and this accompanied them throughout their lives: veneration of relics and saints, visits to sanctuaries, pilgrimages, processions, the Stations of the Cross, praying the rosary, membership and active collaboration within confraternities, etc. The extended spreading of this kind of religiosity, along with the enthusiasm for foundations of each layers of society in order to assure their existence after death are convincing documents of the success of re-Catholicization.

PÉTER MIKLÓS: BIOGRAPHIES OF BISHOPS OF THE CSANÁD DIOCESE IN THE NINETEENTH CENTURY

The author briefly presents the course of life of four prelates of the Csanád Diocese in the nineteenth century. The Jesuit religious born in Szeged, László Kőszeghy (1745-1828) held the post of Diocesan of Csanád at the very beginning of the 1800s. Sándor Bonnaz (1812-1889) of French origins and Sándor Dessewffy (1834-1907) of a Hungarian aristocratic family also directed the clergy of the Csanád diocese and the pastoral care of its believers: the first one at the time of Neo-Absolutism and the forming of the dualistic

system while the other during the decades of a dualism already consolidated. József Németh (1831-1916) was born in Szeged. He was not a diocesan of Csanád but he did play an important role in the governing of the diocese. From 1847 as an ordained bishop - archpriest, episcopal vicar and vicar capitular - he did diocesan service countless times: ordained priests and dedicated churches and chapels in the case of the absence, hindrance or illness of the diocesan; and he did the same when the Csanád archpriest see became vacant. The biographies were prepared within the framework of a lexicon project entitled "Bishops of the Habsburg Monarchy" conducted by Mgr. Dr. Erwin Gatz (1933-2011) and organized by the Austrian Institut für Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien and by the Campo Santo Teutonico of the Vatican.

ZOLTÁN ROKAY: RELIGIONSANTHROPOLOGIE (ALS PRAEAMBULUM ZU EINEM GEPLANTEN BUCH DES VERFASSERS GEDACHT: GOTT – GOTTESGLAUBE; GLAUBENSBEKENNTNIS/RELIGION;/ RELIGIONS-PHILOSOPHIE)

Die Initiative, noch einmal von der Religion zu sprechen, kommt von P. Sloterdijk's 2009 erschienenem Buch: Du mußt dein Leben ändern, worin der Verfasser uns versichert, wir brauchen keine Angst vor der Rückkehr der Religionen zu haben, da Religion – so Sloterdijk – überhaupt nicht existiert. Womit wir zu tun haben, sind anthropotechnische Übungssysteme; die Vermessung der Dimensionen derselben hat kaum begonnen. – Bis dahin scheint es nach der Meinung von Rokay, nicht sinnlos zu sein, die Erscheinung "Religion" sich phänomengerecht anzuschauen, zumal in der ungarischen Sprache Religion mit dem Wort "Vallás" (Bekenntnis) wiedergegeben wird. Diese Reflexion als eine Art Selbstbesinnung des Menschen, kann "Religionsphilosophie" genannt werden. – Sie hat ihre lange Vorgeschichte, die von der Religionskritik bis zu einer "fundamentalanthropologischen" Analyse im XX. Jahrhundert reicht. Da man in diesem Zusammenhang immer mehr wieder von der "Erfahrung des Menschen" gesprochen hat, so scheint es sinnvoller zu sein, statt Religionsphilosophie, von "Religionsanthropologie" zu sprechen.

JÁNOS SÁVAI: THE CHRISTIAN EDUCATOR: A WITNESS OF FAITH

The atheist material approach to life has deeply been engraved into the thinking of the Hungarian society. For the renewal of the family and through it the whole society, it is essential for Christian pedagogues to renew their way of thinking. The deepest dynamics of our conviction need to be transformed.

The primary task of education is to make children think and make judgments on their own. The family has a cardinal role in shaping the thinking of children, or more precisely, the figure of man that the child experiences from the very first moment of their life. The primary educator is the family. Primary socialization does not mean

delivering some external ideology; it is the reason for existence and the child perceives it through their existence much rather than through their intelligence.

The announcement of the Gospels can establish a starting point for adults: new humanity is formed from the faith experienced within the family. The thinking of a Christian and arranging their life nourishes from the figure of man that they have understood throughout the ages spent in continuous dialogue with God.

The Christian educator is the witness of some internal integrity that is experienced and renewed through their community with God. The life of man is their response to God. The task of Christian education is to show the God through whom our encounter, our reality attached to this clay-death may be liberated. The Christian educator is the "space" where the young person can encounter with Christ.

„Let the renewal of you minds transform you.” (Rom 12:2). The internal integrity of the Christian educator means taking part in a life-long process. The personal relation of the educator to God makes up the fire that should burn in all of us - and this is the only thing that can save us from burning out.

The „manual“ of our education is the Gospels. The beatitudes summarize the new point of view that penetrates our entire human life. Thus our task is the following (in the wording of P. Teilhard de Chardin)

- we need to create integrity in the deepest depth of ourselves;
- we need to unite our own self with others who are similar to us
- we need to subordinate our lives to a life that is greater than ours.

Christian education creates and supposes community: it is a mutual, patient and self-critical endeavor to turn to God, to strengthen our fidelity towards Him, to purify in our mutual relationships i.e. to unfasten the positive opportunities of our human existence. The experienced faith of the educator is a clear proposition: it is good and worth living this way. This is why we are in need of what the Scripture says: *“Let the renewing of your minds transform you”* (Rom 12:2).

This is how God’s trail becomes visible in the transformation of man. A Christian is a Christ event that can be experienced right now in the world. The Christian educator is a witness of faith. Through our lives - borrowing P. Zundel’s words – “God is discernible rather than visible”.

Those who wish to educate in Christian faith should take on their own transformation.

TAMÁS TÓTH: STARTING THEOLOGICAL TRAINING IN SZEGED AFTER WORLD WAR I

As a result of the peace treaty of 1920, a document marking the end of World War I, the old Csanád Diocese was divided into three parts. The diocesan of Csanád, Gyula Glattfelder (1911-1943) had to flee from Timisoara to Szeged and establish a new episcopal seat there; among others, the tasks of having a new cathedral, a new episcopal

residency and a new seminary built were awaiting him. Since in 1920 the Jesuit's college of philosophy and then in 1921 the Ferenc József University of Cluj-Napoca were shifted to Szeged, the opportunity arose for a university level faculty of Theology to be established and be run by the Jesuits, according to the intention of Diocesan Glattfelder and to that of the Jesuits themselves; and the idea was also supported by the Minister of Culture Count Kunó Klebelsberg (1922-1931). The new institute could open its gates on the 900th anniversary of the Csanád Diocese in 1930. However, due to the preoccupations of Cardinal Prince-Primate of Hungary Archbishop OSB Jusztinián Serédi (1927-1945), it could not become a university level Faculty of Theology.

LÁSZLÓ TRINGER :PATHOLOGICAL MENTAL PHENOMENA ON A SOCIAL SCALE

The author critically analyses the popular views concerning the ailing state of mind of the Hungarian society. The study emphasizes, however, that in the majority of cases we cannot talk about it as if it were some Hungarian specialty. Some psychopathological states nowadays prevailing in Hungary of some obvious social significance are outlined. It is accentuated that the emergence of massive psychopathological phenomena is not a characteristic feature solely of our time; other periods of our history also suffered from a massive scale of behavioural anomalies. The concept of social deconstruction is introduced in order to shed light on the processes underlying the changes and an attempt is made to make an outline of the "mental condition" of the society on the basis of generalizable individual disorders, as an alternative to epidemiological surveys.