



*Sárospataki  
Füzetek  
Alapítva:1857*

KIADJA: A Sárospataki Református Teológiai Akadémia

FELELŐS KIADÓ/PUBLISHER:

Füsti-Molnár Szilveszter, PhD

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG / EDITORIAL BOARD:

Elnöke / Editor-in-Chief:

Dienes Dénes, PhD

Felelős szerkesztő

Csorba Dávid, PhD

Tagjai:

Enghy Sándor, PhD

Füsti-Molnár Pálma

Lapis József, PhD

Nagy Károly Zsolt, PhD

Rácsok Gabriella, PhD

KORREKTÚRA: Lapis József, PhD

NYOMDAI ELŐKÉSZÍTÉS ÉS

BORÍTÓTERV: Asztalos József

KÉSZÜLT: A Kapitális Nyomdában,

Ügyvezető Igazgató:

Kapusi József

**ISSN 1416-9878**

Szerkesztőség címe:

Sárospataki Református Teológiai Akadémia

3950 Sárospatak, Rákóczi út 1.

Tel/Fax: +36 47 312 947

e-mail: [gracsok@tirek.hu](mailto:gracsok@tirek.hu)

PÉLDÁNYONKÉNTI ÁRA: 500 Ft

ÉVES ELŐFIZETÉSI DÍJ: 2000 Ft

*KÉPEK: Számunk képanyaga Európa és az új világok találkozásának valós és fiktív élményeire reflektáló metszeteken és fotográfiákon mutatja be, hogy hogyan látták és láttatták az idegent az adott kor európai emberei.*

## TARTALOM

Enghy Sándor: Szerkesztői előszó	5
<b>Oktass, hogy éljek!</b>	9
Fodor Ferenc: „Szeresd felebarátodat, mint magadat.”	11
<b>Migráció</b>	13
Enghy Sándor: Bevezetés	21
Csorba Dávid: Migráns papok Debrecenben (1657–1663)	25
Nagy Károly Zsolt: Másvalakinek lenni – Pillantás az „idegen” problémájára a teológia és a kulturális antropológiai határáról	37
Kustár György: Jézus és az idegen: egy tanítványoknak szóló tanítás? – A sziroföníciai asszony esete (Mk 7,24-30 / Mt 15,21-28)	63
Bea Geisen: Fiatal Bevándorlók Segélyszervezete (Lippstadt)	81
Sánta Erika: Amszterdami hangok – A migráció és az egyház missziója	91
<b>Tanulmányok</b>	95
Jaap Doedens: ‘Ők is’: Kik a ‘választottak’ a 2Tim 2,10-ben?	97
Enghy Sándor: A nevekben rejtőző történelem – Az üzenet megértéséhez elengedhetetlen masszóra Mózes második könyvében	103
Hamvasné Nagy Annamária: Lélekképzetek – a görög filozófiától a bizánci misztikáig	115
Marozsák Dániel: Démonhit és ördögűzés az Újszövetségben	129
<b>Prédikációs tárház</b>	143
Pásztor Gyula: „Hogy köztük lakjam”	145
<b>Vita</b>	149
Fekete Ágnes: A négy <i>sola</i> és az ördögök – Kodácsy Tamás <i>Hogyan űzzük ki az egyházi démonokat</i> című cikkének továbbgondolása	151
<b>Idővonal</b>	161
Kádár Ferenc: Adósságtörlesztés egy szószéki előd iránt	163
Enghy Sándor: Marjovszky Tibor laudációja	171
Marjovszky Tibor: „Üdvözöld nevemben az igen tisztelt tanárokat, a nyelvszeretők egész közösségével együtt!” – Erasmus négy levelének (1526–1528) magyar fordítása	175
<b>Szemle</b>	185
Ittész Gábor (szerk.): Viszály és együttélés, Vallások és felekezetek a török hódoltság korában (Oláh Róbert)	187
<b>Stíluslap</b>	193
<b>Szerzőink</b>	198

# CONTENTS

Editorial: Sándor Enghy	5
<b>Teach Me That I May Live!</b>	9
Ferenc Fodor: „Love your neighbour as yourself”	11
<b>Migration</b>	13
Sándor Enghy: Introduction	21
Dávid Csorba: Migrant Pastors in Debrecen (1657–1663)	25
Károly Zsolt Nagy: To be Someone else – A Glimpse at the Foreign Problem from the Borderline of Theology and Cultural Anthropology	37
György Kustár: Jesus and the Stranger: A Teaching for the Disciples? – The Syrophenician Woman’s Faith (Mk 7,24-30 / Mt 15,21-28)	63
Bea Geisen: Youth Migration Services (Lippstadt)	81
Erika Sánta: Voices of Amsterdam – Migration and the Mission of the Church	91
<b>Articles</b>	95
Jaap Doedens: ’They’re’: Who Are the ‘Elected’ Ones in 2Tim 2,10?	97
Sándor Enghy: History Hidden in Names – Massorah that is Essential for the Understanding of the Message	103
Annamária Hamvasné Nagy: Soul-Images – From Greek Philosophy to Byzantine Mysticism	115
Dániel Marozsák: Exorcism and Satanism in the New Testament	129
<b>Treasury of Sermons</b>	143
Gyula Pásztor: “That I may dwell among them”	145
<b>Debate</b>	149
Ágnes Fekete: The Four Solas and the Devils – Response to Tamás Kodácsy’s Writing ( <i>How to Cast out Church Demons?</i> )	151
<b>Timeline</b>	161
Ferenc Kádár: Debt Repayment for a Pulpit Predecessor	163
Sándor Enghy: The Laudation of Tibor Marjovszky	171
Tibor Marjovszky: “Welcome the highly respected teachers together with the whole community of language lovers on my behalf!” – Hungarian Translation of Four Letters of Erasmus (1526–1528)	175
<b>Review</b>	185
Gábor Ittész (ed.): Superstition and Coexistence: Religions and Denominations during the Ottoman Rule (Róbert Oláh)	187
<b>Style Sheet</b>	193
<b>Authors</b>	198

## Szerkesztői előszó

A mostani lapszámot középponti tematikus összeállítása miatt „migrációs szám”-ként emlegettük a szerkesztés során. Fontosnak tartom, hogy a *Sárospataki Füzetek* föl-vállalja ezt a kezdeményezést, annak ellenére, hogy erős közéleti, sőt politikai felhangja van a témának. Emiatt becsülendőnek tartom, hogy voltak, akik nem csupán résztvevőként, hanem előadóként is megszólíthatók voltak. Biblikus Intézetünk vezetőjeként egyetlen dolgom van, mégpedig hálás köszönetet mondani azoknak, akik konferenciánk előadójaként azonosultak a problémával, és saját kutatási területükbe avattak be bennünket azon a ponton, mely a tárgykörrel érintkezik. Tekintettel arra, hogy az összeállítás saját bevezetőt kapott, így az alábbiakban a lapszám többi írását szeretném a Tisztelt Olvasók figyelmébe ajánlani.

Fekete Ágnes írása – *A négy SOLA és az ördögök* – Kodácsy Tamás *Hogyan üzzük ki az egyházi démonokat?* című cikkének továbbgondolása. A cikk szól a lelkek megítélésének ajándékáról, a kunyhóban maradásról abban az összefüggésben, hogy a korai szerzetesek számára mindent meghatározó formai alapelv volt a kunyhó, melyet nem hagytak el. Ez volt az ő identitásuk. A mi kunyhónk az Írás. A cikk témája ezen a ponton a lelkészek tömege. Azoké, akik nem készülnek az igehirdetésekre. Ezek után tér a szerző az alázatban való megmaradás és a kegyelem összefüggésére. Személyre szabott tanácsa: csak a hit, a szeretetben maradás, csak Krisztus! Aki a mai démonok támadásáról és a velük szemben való harc győzelmének titkáról akar többet tudni, olvassa ezt az írást! Többet érthet meg az olvasó még a csendről is, mely a kötelező rendet sugallja egy levett palást esetében lelkipásztorok között.

Hamvasné Nagy Annamária írásának címe: *Lélekképzetek – a görög filozófiától a bizánci misztikáig*. A szerző segíti olvasóit, hogy párhuzamot keressenek lélekképzésük területén az általa említett gondolkodókkal. Megállapítása eszméletű: „nincs új a nap alatt”. Ez a megállapítás ott elgondolkodtató, ahol valaki annak a felfogásnak a hatását szemléli a maga életében és gondolkodásában, mely szerint a halálban a halhatatlan lélek elválik a halandó testtől, és a paradicsomba, a pokolba vagy a tisztító tűzbe kerül. Felvetődik az olvasás kapcsán, hogy mennyire sikerült nekünk, a reformáció örököseinek megtisztulnunk a káros hiedelmektől, s nem áll-e fenn ma a keresztyén tanítás elvetésének és az Isten nélküli magyarázatoknak veszélye individuális identitásunk megtalálásakor, értelmünk segítségével, saját létünk értelmét önmagunkon belül keresve, a testünket bálványozva, amikor arra bátorítja minden az embert, hogy önmagában higgyen. Tiszta önismeretre segít a cikk. Arra, melyre az ember soha sem képes eljutni, míg fel nem tekint Isten arcára, hogy aztán onnan ereszkedjen alá önvizsgálatra, s a világ megértésre.

Jaap Doedens tanulmányában egy bibliai verset vizsgál, feltéve a kérdést: kik a „választottak”? Kutatása alapján a szerző arra a megállapításra jut, hogy Pál a 2 Timóteus 2,10-ben olvasható „ők is” megfogalmazással a zsidó népre gondol úgy, mint választottakra. Ebben az összefüggésben még a humor is a levél írásának körülményeihez tartozik a tanulmányban, Krisztus követése és az érte viselt bilincsek

gondolatkörében. A tárgyalt vers születési körülményeinek exegetikai, földrajzi, kortörténeti vizsgálatok a cikk az olvasót Trofimosz személyének tisztázásán keresztül segíti igazán a döntésben, hogy ki is tulajdonképpen a levél szerzője? Talán éppen ennek a kérdésnek a tisztázása a tanulmány legnagyobb erénye.

Kádár Ferenc írása utolsó, elköszönő előadásának dokumentuma, melyben a szerző Teológiánkon történő húsz éves oktatói munkájától vesz búcsút *Adósságtörlesztés egy szószéki előd iránt* címmel. Írásában egyfajta összegzést végez, valamire még egyszer hangsúlyt helyezve, amikor egy szószéki elődje, Dr. Nagy Sándor Béla iránt fennálló adósságát törleszti, egyik írását, Kálvin elfelejtett tanításait helyezve középpontba. Fontos aktualitásként szólal meg a tanulmányban a reformátor üzenete: „minden olyan tanítás, amelyet gyümölcstelenül és minden üdvhaszon nélkül adnak elő, nem más, mint kicsinyes locsogás, és haszontalan légvárépítés”. Ezt elkerülendő módon eszméltet az írás sok egyházunkat érintő égető kérdésben, akár az egyetemes papság igazi értelmének felfedezése terén vagy a lelkeszi szolgálat mindennapi problémáira vonatkozóan. A tanulmány végkicsengését a szerző alázatára jellemzően határozzák meg Kálvin végrendeletének súlyos szavai.

Marjovszky Tibor Erasmus négy levelének (1526–1528) magyar fordítását közli írásában. Erasmus kiterjedt levelezését méltatva és a kort jellemezve tér rá a szerző a konkrét levelekre. Az első az akkori média lenyomata, modern kifejezéssel élve „bulvárhírekkel”, sajátos egyházkritikával. A következő levél témája egy görög tanár érdekében kifejtett apológia, érintve a tanár házasságát, konfliktusait kollégáival, majd azok megoldását, amiben Erasmusnak döntő szerepe volt. Egy újabb levélben Erasmus szeretett szerzője könyvét ajánlja, s közben a nyelvtanulásról, annak szükségességéről, valamint a nyelvtanítás elégtelen voltáról értekezik. A további levelek egyikében Erasmus keményen kritizálja azokat, akik evangéliumi névvel élnek, de az irodalom tanulmányozását mindenütt elsorvasztják, s hangsúlyozza, hogy ő az élet evangéliumi módjára vágyakozik.

Marozsák Dániel tanulmánya az Újszövetség korának démonhitéről és ördögűzéséről szól. Ezek a jelenségek a korai keresztyén hagyomány szerint Krisztus követői korában fontos szerepet töltek be. Tudjuk, hogy a démonok és ördögök létezését széles körben elfogadták az ókorban, de foglalkoztak a Krisztus utáni első században ördögűzéssel is. A tanulmány azokat a különböző kifejezéseket vizsgálja, amelyeket a Biblia a démonokra és az ördögűzés leírására használ. Érdekes kérdés, hogy amikor Jézusról van szó, mennyiben határolódnak el az evangéliumok és az apostoli kor írói azoktól a fogalmaktól, melyeket az adott kor a varázslók és a csodatevők jellemzésére használ? A tanulmány a csodák forráskritikából fakadó problémakörét is taglalja, nem feledve a hellénizmus kultúrájának a keresztyén közösségekre gyakorolt hatását sem. A tanulmány érdeme, hogy evangéliumi hagyományanyag mellett nem keresztyén forrást is használ, mely a kontextus szempontjából fontos Jézus csodái sajátosságainak megítélése tekintetében.

Pásztor Gyula igehirdetése a szentély berendezése alapján kérdezi az olvasót: te mit készítesz, mit értettél mag abból, ami a te dolgod, miután az Úr annyi mindent

tett érted? Mire emlékezteted te ezek után életed darabjaival azokat, akik látják, hogyan rendezted be az életedet? A Charlie-félék nem szeretnének másokkal üdvözülni, és te másokkal, vagy annak alapján, ahogy élsz, mások veled?

Oláh Róbert a reformáció ötszáz éves jubileumához kapcsolódó könyvet ajánl számunkra. A könyv szerkesztője Ittész Gábor, címe: *Viszály és együttélés: Vallások és felekezetek a török hódoltság korában*. A munkáról elmondhatjuk, hogy alapvetően minden érdeklődő figyelmét magára vonja interdiszciplináris voltából adódóan, hiszen írói között találunk irodalmárt, művészettörténészt, levéltárost, nyelvészt, régészt, egyháztörténészt, építészmérnököt, egyházzenészt. Az írásokban érdeklődése szerint válogathat az olvasó, aki többek között megtudhatja: Melanchthon optimizmusa odáig terjedt, hogy Isten egyháza maradéka segítségével esélyt látott a muszlim világban végzett keresztyén misszió teljes sikerére, Pázmány iszlámismerete pedig átételesnek és pontatlannak tekinthető, s célja részben a protestantizmus elleni fegyverkovácsolás volt.

*Enghy Sándor*

### **Következő számaink tervezett témái:**

A *Sárospataki Füzetek* 2018/2. idegen nyelvű számának témája a neves svájci teológus, Karl Barth életművének recepciója, hiszen ez évben ünnepeljük halálának félév-százados jubileumát. A kötet szerkesztője: Rácsok Gabriella.

A *Sárospataki Füzetek* 2018/3. számának témája: *Olvasás és félreolvasás – Bibliái és irodalmi hermeneutika*. A kötet szerkesztői: Kustár György és Lapis József.

A *Sárospataki Füzetek* 2018/4. számának témája a közösség fogalma, a közösségszervezés, illetve közösségfejlesztés egyházi perspektíváinak elvi háttere és gyakorlati lehetőségei. A szám anyagát az a műhelybeszélgetés és konferencia adja, melynek középpontjában a teológiánk református közösségszervező képzésének megújítása, illetve a képzés eddigi tapasztalatainak feldolgozása áll. A kötet szerkesztője: Nagy Károly Zsolt.



1. kép. Az „Új világ” bennszülötteinek első európai ábrázolása. Johann Froschauer metszete Amerigo Vespucci Mundus Novus című művéhez. Augsburg, 1505.



# OKTASS, HOGY ÉLJEM!

---

*„Szeresd felebarátodat, mint magadat”  
(3Móz 19,18)*

---



2. kép. Sebastian Münster 1544-ben megjelent *Cosmographia*-jának egyik illusztrációja, mely a távoli földek szörnyű lakóit mutatja be

*Fodor Ferenc*

## **„SZERESD FELEBARÁTODAT, MINT MAGADAT.”**

A keresztyén ember számára minden jel. Ami körülöttünk zajlik, valamit előhív belőlünk. Azonosulást vagy elutasítást. Kötetünk mai világunk égető kérdésével, a migráció témakörével foglalkozik. Választ kényszerítő jelenség, mely korunk embereit megosztja. A migráció következtében tradíciók és kultúrák találkoznak, ütköznek egymással. Európai és református szemmel úgy látjuk, az ütközés oka az, hogy a történelem során földrészünkön két olyan szellemi áramlat vonult végig, melyeknek az európai tradíción felnőtt ember hitére, világlátására, környezetéhez fűződő viszonyára gyakorolt átformáló hatása mindmáig meghatározó, melyek azonban az iszlámban nem mentek végbe: a reformáció és a felvilágosodás.

Hogyan viszonyulunk a migráció következtében előállt kihíváshoz, mit vált ki belőlünk? Megosztott tőle a politikai világ. A kérdés megválaszolásában kettéválnak a barátságok, nem ritkán még a családok is. Nem lehet feladata kötetünknek megválaszolni ezt az egész Európát érintő és megosztó kérdést teljességgel. Legfőképp helytelen lenne egyik vagy másik politikai állásfoglalás alapján megnyilvánulni.

Tisztünk első sorban a Szentírás választát kutatni, annak időszerű üzenetét felmutatni. Nem elégedhetünk meg leegyszerűsített válaszokkal, melyeket eredeti környezetükből kiragadva kiáltunk ki életszabállyá: „Szeresd felebarátodat, mint magadat” (3Móz 19,18). Ugyanígy helytelen lenne kontextusából kiragadott igei hivatkozás nélkül egyszerűen Jézus lelkületére utalni, aki elfogadta az embert úgy, amint van. Még nagyobb hiba volna az Ószövetséget az Újjal szembe állítani.

A téma tehát igen komplex, rovatunk kezeitin belül most röviden azzal foglalkozunk, hogy mit mond az Ószövetség a másik ember elfogadásáról?

Először megvizsgáljuk azokat a kifejezéseket, amelyek az ószövetségi ember környezetével való kapcsolatát és státusát leírják. Ezek ismeretében lehet következtetni azokra a viszonyulásokra, amelyek szerint az elfogadás, szolidaritásvállalás vagy éppen az elutasító magatartás megnyilvánult.

a) A *család* kifejezője a nyelvben a ביה־אב (*atya háza*), vagy egyszerűen az ugyancsak erre az összetartozandóságra utaló בית (*ház*). De megtaláljuk a שרש (*gyökér*) főnevet is. A משפחה már a kiterjedt családot, a nemzetséget jelenti.

b) A *családon belüli viszonyulás* szavaként az אה (*testvér*), az עמיה (*rokon, népi, életközösségen belüli társ*), a רע pedig a *szomszédot* és a *felebarátot* jelenti (azt, akinek rám van szüksége, vö. Lk 10,29 kk.). *Kierkegaard* azt mondja a felebarát meghatározásáról, hogy „a felebarát nem az, aki jelentéktelenebb nálad, vagyis amennyiben jelentéktelenebb, mint te, akkor nem felebarátod. A jelentéktelenebbet szeretni azért, mert jelentéktelenebb nálad, az leereszkedő vonzódás és önszeretetet lehet.”<sup>1</sup> Minden viszonyulási formákat összefoglalja az אורה, mely jelenti a *bennszülött, teljes jogú polgárt*, akinek kijár a közösség védő, oltalmazó közelsége. A teljes jogú polgár az, akinek „saját földje van, nincs gyámság alatt, és a házasságkötéshez, a kultusz gyakorlásához, a háborúban való részvételhez<sup>2</sup> és jogszolgáltatáshoz való négy alapjogot birtokolja”.<sup>3</sup>

c) Szemben áll velük a נכרי, az *idegen*, olyan személy, aki külföldi. Ennek mintegy a szinonimája lehet a זר (*nem izraelita, idegen*, akivel nem lehet házasságot kötni, akinek nem lehet jogigénye sem). A nyitottság és az elfogadás egyfajta jeleként lehet értelmezni, hogy a pogányok udvara a templom része volt, ahova azok is beléphettek, akik nem tartoztak Izrael közösségéhez, de hódolni kívántak JHVH fősege előtt. Ebben az értelemben a misszió helye volt.<sup>4</sup> A belső udvarba csak zsidók mehettek, nem zsidóknak halálbüntetés terhe alatt tiltva volt a belső udvarba menetel (vö. ApCsel 21,27 kk.). A נכרי és az אורה között van a גר, a *jövevény*, azaz olyan „idegen, akinek állandó tartózkodási helye nem a saját közössége, hanem egy másik, olyan közösség,

<sup>1</sup> KIERKEGAARD, Søren: *Leben und Walten der Liebe*, 1847, Übersetzung von Albert DORNER und Christoph SCHREMPF, Jena, Eugen Diederichs, 1924, 65.

<sup>2</sup> 5Móz 20,1-9 részletesen szabályozza az izraeliták hadba vonulásának módját. A győzelem nem a katonák erejében van, hanem JHVH nagyságos tettei szolgálatnak alapot rá (1-4). Ha valaki házat épített, de még nem avatta fel, avassa fel; ha friss telepítésű szőlőjének hasznát még nem vette el, menjen és vegye el a hasznát; ha valaki leányt jegyzett el, de még nem vette feleségül, menjen és vegye el, nehogy más vegye el, ha ő meghal a harcban (5-9). A rendelkezések hangvétele toleráns és humanus, de igaza van *Köhlernek*, aki azt mondja, rég felismerték, hogy ezeknek a törvényeknek az eredetében nem humanitás, hanem vallási elképzelések húzódnak (in: KÖHLER, Ludwig: *Der hebräische Mensch*, Tübingen, J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1953, 102).

<sup>3</sup> KÖHLER: i. m., 147.

<sup>4</sup> A jézusi templomtisztítás (Mt 21,14 kk.) éppen azt a célt szolgálta, hogy a templomudvar, minekutána a templomi adminisztráció az árusoktól befolyó haszon fejében szemérmesen szemet hunyt afölött, hogy a pogányok – akik miatt ez a külső udvar épült – kiszorultak onnan, ismét betölthesse eredeti rendeltetését. A misszió helye volt, ahol azok, akik valami miatt kirekesztettek, hallhassanak Isten nagyságos dolgairól.

amely őt felvette, és amely közösség bizonyos jogokat biztosít neki”.<sup>5</sup> Helyzete így határozható meg: olyan valaki, aki háború, zavargások, éhínség, gyilkosság bűne miatt a lakóhelyét elhagyta, és oltalmat keresett ott, ahol azonban jogait teljes körűen nem gyakorolhatta, javai fölött egyáltalán nem vagy csak részben rendelkezhetett, ugyanígy jogszolgáltatás is csak részben illette, a kultuszban korlátozottan vehetett részt.<sup>6</sup> A אִנּוּ időnként együtt említődik a חֹשֶׁב-al (pl. 1Krn 29,15), de van példa arra is, hogy גִּירֵי-חֹשֶׁב (2014. évi fordítás: „jövevény és idegen,” Károli: „jövevény és zsellér”) változatban fordul elő (1Móz 23,4; 3Móz 25,23 stb.), ami a két szó szoros kapcsolatára utal. A גִּירֵי jogi státust, a חֹשֶׁב pedig gazdasági helyzetére való utalást jelent. Helyzetüket tekintve אִנּוּ az ókori Izraelben az északi országrészből Júdába menekültek vagy a Jeremiás által említett rekabiták lehettek ilyenek (Jer 35,7). 3Móz 19,34 szerint az Izraelben tartózkodó idegent úgy kell kezelni, mintha közöttük élő bennszülött lenne, 2Móz 12,49 pedig azt mondja, hogy egy törvénye legyen a bennszülöttnak (אִזְרָה) és a jövevénynek (גִּירֵי). 5Móz 10,19 kiegészíti ezt a rendelkezést azzal, hogy a jövevényt szeretni kell: „szeresd, mint magadat, mert jövevények voltak Egyiptomban”. 5Móz 10,18 pedig a nem személyválogató Istenről azt mondja, hogy „igazságot szolgáltat az árvának és az özvegynek, szereti a jövevényt, kenyeret és ruházatot ad neki”. Illetve az egyiptomi rabszolgaság időszakára való emlékezet okán „ne forgasd ki jogaiból a jövevényt és árvát, és ne vedd zálogba az özvegy ruháját, de kiváltott téged onnan Istened, az Úr” (5Móz 24,17-18). A parancsolat alapját Isten megváltói tevékenységével (פִּדְיוֹן) veti meg. A deuteronomiumi törvény tanít arról is, hogy a hetek ünnepe a családhoz tartozó vérrokonoknak egyetemes örömmöt jelentsen, de a jövevénynek, özvegynek és árvának is (5Móz 16,11). Alapvetően egy horizontális és egy vertikális vonal határozza meg a jövevény iránti bánásmód tartalmát. Izrael Istenének szeretete – mely Izrael kiválasztásának az alapja is volt (5Móz 7,6-8) –, és az a történelmi emlékezet, hogy Izrael is jövevény volt Egyiptomban. Az idegenség és egyben – legalább részben – a ráutaltság sajátos státusát jelöli a *vendég*. Több kifejezés is jelöli az Ószövetségben אֲרִיב – *vendég*, הַגֵּר – *utazó*, עֲבָד – *vándor*). Az éjszakai tartózkodásra szolgáló helyet a nyelv a מִלִּין főnévvel fejezi ki. A szó tartalmához a kontextus bizonytalanság, kiszolgáltatottság és a ráutaltság érzését tapasztja (1Móz 42,27; 43,21; 2Móz 4,24; Józs 4,3; Ézs 10,29 stb.). Az idegenben, nem odahaza lévő ember kiszolgáltatót.

3Móz 19,18 fentebb idézett verse vizsgálódásunkból nem kihagyható, sokat emlegetik, mint az emberi kapcsolatokkal összefüggésben alapvetőnek tartott tanítást. Van olyan értelmezés, miszerint a כְּמוֹךָ annyit jelent, hogy „mert ő is csak olyan, mint

<sup>5</sup> BARTHA Tibor (szerk.): *Az Ószövetség népe*, Debreceni Református Hittudományi Egyetem Szegedi Vallástanár Tanszékének Tanulmányi Füzetei 16, Szeged, 1998, 42.

<sup>6</sup> KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter: *Supplementum ad Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden, E. J. Brill, 1958, 192.

te vagy”.<sup>7</sup> Ezzel ellentétes vélemény, hogy ez a parancsolat nem az idegent akarja összehasonlítani a megszólítottal, hanem a felebaráti szeretetet az önszeretettel. Az önszeretet a másik emberhez való viszonyulás mértékének leírására szolgál. Hans Walter Wolff úgy fogalmaz, hogy az ember saját kívánságaira való odafigyelés lesz a többiekkel szemben tanúsított szeretetteljes bánásmód indítékává, s ezáltal JHVH Izraelért tett cselekedeteit szem előtt tartva az önszeretet leküzdésének hatóerejévé.<sup>8</sup> Ez a „*mint önmagadat*” talán éppen az önszeretetet mint „titokzatos hatalom”, „mint a JHVH-vel szembeni hűtlenség veszélyes kísértése”<sup>9</sup> ellen küzd.<sup>10</sup> Ezzel Maas közel jut a כמורך céljának értelmezéséhez: sem az önszeretetet, sem pedig a mérték törvényi szabályozása nem képes az emberközi kapcsolatok rendezésére. Az emberi teremtmények hasonlatossága alapozza meg a testvéri kapcsolatot közel- és távolvalókkal.

Szó van tehát a nem izraelita embertárs iránti szeretet parancsáról, mert Izraelben ő is védelem alatt állt.<sup>11</sup> A „*mint magadat*” parancsban a כמורך értelmezése azonban nem olyan egyértelmű, mint ahogyan első hallásra gondoljuk. Ez a hagyományos fordítás a LXX σεαυτόν értelmezésén alapul. A σεαυτο,ν σεαυτόν fordítás a görög szofisztikus és szókratészi filozófia felől jól érthető. „Az ember minden dolgoknak mértéke. A létezőké abban, hogy vannak, és a nemlétezőké abban, hogy nincsenek.” – halljuk Protagorasz homo mensura mondatát.<sup>12</sup> Szókratész ellentmondott annak a szofisztikus nézetnek, hogy az ember minden dolgoknak mértéke. Azon az állásponton volt, hogy az erkölcsi természet, mint az ember lényegi eleme, minden emberben egyenlőképpen van jelen. Ez az egyenlőség azonban fejlődési folyamat eredménye. A LXX σεαυτόν értelmezése tehát ebben az összefüggésben érthető jól. Kierkegaard azt mondja erről, hogy a szeretet felebarát iránti parancsa helyesen értelmezve az ellenkezőjét is jelenti: szeresd magadat a megfelelő módon.<sup>13</sup>

Az idegen, a másik ember elfogadása az ókori Izrael mindennapjaiban a másik emberrel szembeni magatartásban valamilyen szinten jelen volt, de ez az erény mai értelemben vett jelentéstartalma szerint nem tartozott az ószövetségi Izrael erősségei közé. Elsődleges oka ennek az volt, hogy a hivatalos vallás kizárólagossági igénnyel lépett fel. Általános értelemben az intolerancia akkor jelentkezik, ha egy adott tanításhoz kötelek párosulnak, a kizárólagosság igénye tapad, s ez „dogmatizmus”

<sup>7</sup> BAECK, Leo: *Das Wesen des Judentums*, Wiesbaden, 6. Aufl., (1926<sup>4</sup>), Darmstadt, Joseph Melzer Verlag, 1966, 211.

<sup>8</sup> WOLFF, Hans Walter: *Anthropologie des Alten Testaments*. 3. Auflage, München, Chr. Kaiser Verlag, 1977, 275. k.

<sup>9</sup> MAAS, Fritz: Die Selbstliebe nach Leviticus 19,18, in *FS Friedrich Baumgärtel*, Erlangen, (ErF A 10), 1959, 109–113.

<sup>10</sup> WOLFF: i. m. 275. k.

<sup>11</sup> FICHTNER, Johannes: Der Begriff des ›Nächsten‹ im Alten Testament mit einem Ausblick auf Spätjudentum und Neues Testament, in *WuD* 4 (1955).

<sup>12</sup> STALLBAUMIUS, Godofredus (Herausgeber): *Platonis Opera Omnia, Uno Volumine comprehensa ad fidem optimorum Librorum denou recognovit et una scholiis Græcis*, Leipzig, 1899, 76. kk., 107. kk., 151. kk.

<sup>13</sup> KIERKEGAARD: i. m., 24.

szélesedik. Az intoleranciának ez a dogmatikus megalapozottságú magatartása Kün-  
neth szavaival élve veszélyes igazságfanatizmus melegágyává lehet.<sup>14</sup> Azokkal szem-  
ben, akik Izrael szövetségi rendjén belül voltak, szem előtt kellett tartani a kiszolgáltatott helyzetben lévő ember iránti, Izrael Istenével kötött szövetségből fakadó, emberi síkon is érvényesülő törvényi kötelezettségeket.

A kifelé és befelé irányuló, ma toleranciaként értelmezett magatartásforma az ószövetségi Izrael története során változáson ment keresztül. A királyság koráig egy-  
fajta pragmatikus tolerancia érvényesült, mely egymásért felelősséget vállaló, és szükség esetén egymáson segíteni kész, szolidaritáson alapuló szövetséges felek között jött létre. A toleranciának ebben a formájában a vallási szinkretizmus jelen volt. A királyság korával, a próféta-ság megjelenésével tűnt fel konzekvensen a JHVH tisztelet iránti kizárólagosság igénye; a monoteizmus. A babiloni fogságig terjedő időben a próféták által képviselt vonal és a királyság nem ritkán politikailag motivált vallá-  
sossága között komoly feszültség támadt. A próféták ugyan nem túrtak megalkuvást – ha úgy tetszik, az idegen vallási képzetekkel szemben intoleráns magatartást tanúsítottak –, ám a népi vallásosság hitgyakorlata részben a kánaáni őslakossággal, részben a környező népekkel való érintkezés következtében gyakran eltért a próféták által hirdetett kizárólagosság igénytől. A babiloni fogságban azonban Izrael átélte, mit jelent idegennek lenni. A sokféle néppel, népcsoporttal való együttélés, az a tapasztalás, hogy Izrael a fogságban istenfélő kegyes idegenekkel találkozott, megnyitotta a lehetőséget az idegen elfogadása felé. Izrael Istenében felismerték minden nép teremtőjét. Ez a felismerés lehetővé tette, hogy a fogságban élő zsidó közösség megnyíljon, és idegen népekkel kapcsolatba kerüljön. A fogság után ismét jelenlévő, más népekkel szembeni intoleráns magatartás legmarkánsabb példája a fogság utáni korban a Deuteronomium szellemében meghirdetett rendelkezéshez köthető (Ezsd 10,2. 12; Neh 13,23-27), melynek értelmében az idegen házastársakat elbocsátották, amire azonban Izrael hite a bírák korában lejátszódó moábita Ruth történetének újraértelmezése, a fogság utáni helyzethez applikálása által adott teológiai választ. Elfogadás és elutasítás nem faji és nem népi hovatarozás szerint nyer megkülönböztetést, hanem az Izrael Istenéhez való viszonyulás szerint.

A zsidóság későbbi történetét vizsgálva is az látszik, hogy összességében a zsidóság más hiten lévők iránti megértő magatartásáról ritkán beszélhetünk. Ennek az oka abban van, hogy a ma toleranciának nevezett magatartásforma lehetőségének politikai feltételei nem voltak adottak. A toleranciának megfelelő környezetre van szüksége. Ez a környezet leginkább a törvényadó, tehát az állam vagy legalább a jogrendszer által biztosított. A zsidóság története azonban arról beszél, hogy vallási és népi-nemzeti kisebbségként más vallású többségi környezetben élt, és nem teremthették meg a tolerancia klasszikus értelemben vett feltételei. JHVH 1Móz 9,8-17 verseiben a Noét követő nemzedékeknek ígéretet tett, hogy a szövetség rendjében fenntartja a világot a „földnek minden vadjáig”. Ezzel összefüggésben a rabbinusi iratok a Tosefta Sota

<sup>14</sup> KÜNNETH, Walter: *Fundamente des Glaubens, Biblische Lehre im Horizont des Zeitgeistes, Glauben und Denken*, 3. Auflage, Wuppertal, Theologischer Verlag Rolf Brockhaus, 1977, 41.

Traktátusban (6) tartalmaznak hét törvényt – a noahita Törvényeket<sup>15</sup> –, amelyek a rabbik szerint a nem zsidók eljövendő világban való részesülésének a lehetőségeit tárgyalják. A Kr. e. II. évszázad közepe táján keletkezett Jubileumok Könyve részletezi, mit is jelent ez: „...Noé felírta a fiai fiainak a rendelkezéseket és parancsolatokat, és minden ítéletet, amit megismert, és intette fiait, hogy tartsák meg az igazságosságot, fedjék be a testük szégyenét, áldják a Teremtőjüket, tiszteljék atyjukat és anyjukat, szeressék felebarátjaikat, őrizzék meg lelküket a paráznaságtól, a tisztátalanságtól és minden bűntől” (7,20). Hans-Martin Barth azt mondja erről, hogy az idegen számára nyitottnak kellett lenni a szövetséghez vezető útnak, de megtéréshez juttatásukat nem gondolták feltétlenül fontosnak.<sup>16</sup>

A nemzeti identitás és az istenhit ugyanarról a töről fakadt. Ebben a felfogásban Izrael nem volt egyedül. Az ókori keleti népek gondolkodásában az istenhit és a nemzeti hovatartozás ugyanabból a forrásból táplálkozott: valaki azért tartozott egy adott néphez, mert annak a népnek az istene oltalma alatt állt. Az istenségnek népével volt dolga, és a népnek a saját istenével. Az ókori keleti népek gondolkodásában az univerzális karakter általában hiányzott. Izraelnek is volt tudomása istenekről, akiket a pogányok tiszteltek. Schmidt úgy fogalmaz, hogy Izraelben „nem az istenek létét tagadták, hanem az istenek Izraelért való létét.”<sup>17</sup> Az Ószövetség népe saját fennmaradásának feltételét látta abban, ha megmarad hitbéli identitása mellett.

Miért kell a másik emberen segíteni, iránta megértő, elfogadó magatartást tanúsítani? Az Ószövetség erre a kérdésre józan választ ad. Kijár neki a jogvédelem, a rendből fakadó biztonság, része van JHVH áldásának megnyilvánulásaiban. Az áldás megnyilvánulásai között fő helyen a földtulajdon van. De ez is összekötődik rögtön JHVH személyével, mert „ti csak jövevények és betelepültek vagytok nálam” (3Móz 25,23). A próféták igehirdetéseik koruk társadalmi viszonyait, emberközi kapcsolatait a Törvénnyel, a תורה-val vetik egybe, ahhoz viszonyítják. Ekkorra már a régi patriarchális korra jellemző rendek felbomlottak, felváltotta helyüket a polgári élet és az időnként velejáráó jólét. A próféták igehirdetéseik valójában a régi rend, JHVH תורה-jának applikációi voltak, amennyiben szüntelen megfogalmazták, hogy JHVH éberem ügyel arra, törvénye miképpen jut érvényre, illetve miben szenved csorbát. A próféták JHVH és Izrael között a szövetségi hűségen alapuló, lényegre redukált hit megfogalmazói és hirdetői voltak. Az emberi kapcsolatok azon állnak vagy buknak, hogy JHVH תורה-ja miként juthat érvényre. A szociális üzenethez azonban párosult egy teológiai üzenet is. Annak sokféle megfogalmazása, hogy JHVH visszajön, amikor felszínre kerülnek a ma még esetleg rejtetten jelenlévő igazságtalanságok. 5Móz 27,15-

<sup>15</sup> 1) Egy Isten van, aki bálványokkal nem helyettesíthető, 2) A Teremtő tiszteletének fontossága, és ezzel összefüggésben az istenkáromlás tilalma, 3) Az élet védelmének parancsa, 4) Házasság védelme, 5) Lopás tilalma, ezzel összefüggésben a tulajdon védelme, 6) Isten teremtményeinek védelme, élő állat húsa fogyasztásának a tilalma, 7) Igazságszolgáltatás biztosítása, ezáltal Isten rendjének fenntartása.

<sup>16</sup> BARTH, Hans-Martin: *Religionen und Toleranz*, „Wahrhaftig sein in der Liebe” – wie macht man das?, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG., 2014, 156.

<sup>17</sup> SCHMIDT, Werner H.: *Der alttestamentliche Glaube in seiner Geschichte*, 3. Auflage, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1979, 71.



26 verseiben tizenkét parancsolat fogalmazódik meg, melyekben átok mondódik az emberi kapcsolatok ellen vétőkre. „Sikemi Dodekalogusnak” szokás nevezni ezeket a verseket, melyről von Rad azt mondja, hogy a legfontosabb iratok egyike, mely a JHVH-hit lelkeségéről és liturgikus formájáról tudósít.<sup>18</sup> Valószínű, hogy eredetét tekintve a felsorolás nem a kultusból ered, hanem a „normális élet rendkívüli helyzetéből”,<sup>19</sup> amire az utal, hogy a nomád viszonyok között élő ember kultuszi élete nem vált szét a mindennapi élettől. Közös e tizenkét parancsban, hogy mindegyik rejtett bűnököt ítél meg (titokban készítettett bálványkép, határkö elmozdítása, vak ember félrevezetése, szexuális bűnök stb.), s mint ilyenek kívül esnek az igazságszolgáltatáson, mivel nem kerültek napvilágra. Izrael Istene előtt azonban a rejtett bűnök is nyilván vannak. Mindezekre mondott áment a gyülekezet, ami egy belső tisztulási folyamatot indított el, és a másik emberrel való kapcsolatot nemcsak hogy új alapokra helyezte, hanem folyamatosan szinten tartotta. A gyülekezet közös hitvallásával léte (áldás) és nemléte (átok), megmaradása vagy veszte tétjét mondta ki Ura előtt annak összefüggésében, ahogyan a másik ember iránt viszonyul. A „Sikemi Dodekalogusban” nem csupán a családtagok közötti viszony rendezése történik, hanem helyet kapott benne a jövevény, árva és özvegy iránti helyes bánásmód szabályozása is (19). E gondolatsor sokféle megfogalmazása ölt testet a próféták igehirdetéseiben, kiegészülve JHVH viszájvetelének gondolatával, ami az eljövendő Messiás képében csúcsosodik ki.

Látszólag nem tartozik témánkhoz, de mélyebb utánagondolás mégis arról győz meg, hogy egy lényeges szemléletbeli tényező nem hagyható figyelmen kívül. Az Ószövetség át- meg át van szöve különböző korokban különböző szerzőktől származó, különböző műfaji sajátosságok szerint megfogalmazott történetekkel. Figyelemreméltó az egyes történeteket megfogalmazó ismert és ismeretlen személyek szemléletmódja. Írásaikban nem hősök, és nem elérhetetlen erényekkel rendelkező személyiségek vannak előttünk. Mindegyiknek – az Ószövetség legkimagaslóbb személyiségeinek is – egyszerre látjuk tiszteletreméltó erényeit és emberi gyengéit. Az ókori kelet irodalmával összevetve ez az ábrázolásmód egyáltalán nem általános. A negatív tulajdonságok, emberi gyarlóság megjelenítői fölött a szentírók nem mondanak ítéletet, nem lépnek JHVH helyébe, hanem emberi síkon egyfajta JHVH előtti szolidaritás, egymás elfogadása érvényesül. Az ilyen szemlélet ott formálódhat ki, ahol a másik ember sorsát nem a törvényeskedés, de nem is csupán akármilyen magas szellemiséggel töltött humánus, hanem az isteni megbocsátáson alapuló, isteni kegyelem munkálta megértés felől szemlélik. Nem nevezi az Ószövetség ezt a szemléletet toleranciának, sem elfogadásnak, mert ennél is többről van szó: JHVH és ember viszonyából fakadó, az egyes ember embertársa iránt megnyilvánuló kötelezettségei egész soráról, aminek a mások iránti megengedő, eltűrő magatartás csupán egy szelete.

<sup>18</sup> VON RAD, Gerhard: *Das fünfte Buch Mose, Deuteronomium*, Das Alte Testament Deutsch, Band 8., Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1965, 119.

<sup>19</sup> SCHORTROFF, Willy: *Der altisraelitische Fluchspruch*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament (WMANT) 30, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1969, 223.

Az ószövetségi ember a toleranciát azonban első renden befelé, az Izrael szövetségi rendjén belül lévők iránt gyakorolta. E körön kívüli előfordulása és ápolása összefügg Izrael hitének fejlődésével. A fogság előtti időben Izrael vallására a szinkretizmus volt jellemző, ami a gyakorlatban azt jelentette, hogy Izrael Istenének a kizárólagosság igénye nem kapott olyan hangsúlyt, mint a fogság után. Ez magával hozta azt, hogy a fogság előtt az Izraelen kívüli szellemi világ felé nyitottabbak voltak. Weipert úgy fogalmaz, hogy Izrael fogság előtti politeista vallásának útja a fogság utáni mono-teizmus felé konfliktusokkal övezett volt.<sup>20</sup> Izrael hite a konfliktusokat átvészelve, a monoteizmus irányába mozdult el. A monoteizmusnak azonban nem kell szétválasztó erőnek lennie, nem is lett az, hanem épp ellenkezőleg: hozzájárult az emberiség egységének felismeréséhez, s a nyugati kultúrkörben erőteljes szellemi hozzájárulás lett arra nézve, hogy az újkor embere egyénnek értelmezze magát.

---

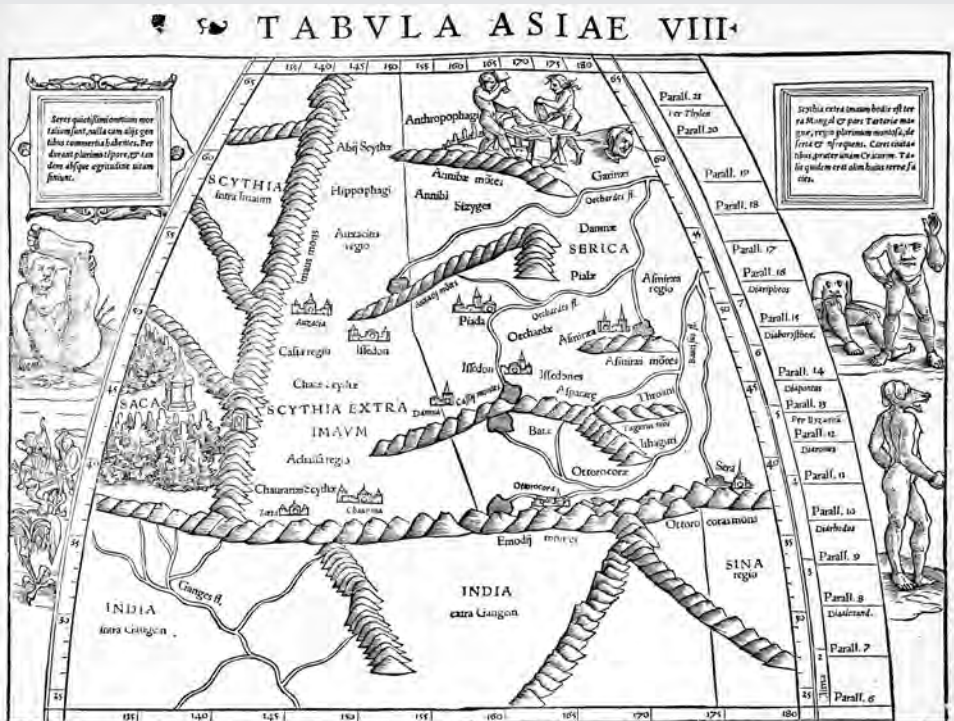
<sup>20</sup> WEIPPERT, Manfred: *Jahwe und die anderen Götter*, Forschungen zum Alten Testament 18., Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1997, 19.

# MIGRÁCIÓ

---

ENGHY SÁNDOR  
CSORBA DÁVID  
KUSTÁR GYÖRGY  
NAGY KÁROLY ZSOLT  
BEA GEISEN,  
SÁNTA ERIKA

---



3. kép. Közép Ázsia fametszetes térképe Ptolemaiosz (Tabula Asiae VIII.) alapján.

## Bevezetés

Teológiánkon a 2017-es tanulmányi napokon (április 19–20.) megrendezett *Migráció – másként* című konferencián elhangzott előadások szerkesztett szövegeit adjuk az alábbiakban közre.

Jákób sorsával szeretném szemléltetni e tematikus blokk súlyát. Azzal az igei formával, mely az írásmagyarázatban sem egyszerűen megválaszolható kérdés. Az a bizonyos passzív Qal, 1Móz 32,29-ben. Erre azt mondta: Nem Jákób lesz ezután a neved, hanem Izráel, mert küzdöttél Istennel és emberekkel, és győztél (וְהוּלָךְ).<sup>1</sup> Megértjük a problémát, ha Jákób harcára gondolunk. Ennek egyik kifejezési formája tulajdonképpen az a וְהוּלָךְ, mely a masszóra szerint háromszor fordul elő a Héber Bibliában: וְהוּלָךְ יָגֵ. Ezek a formák meg is találhatók a szakirodalom útmutatása alapján.<sup>3</sup> A formák érdekessége, hogy valamilyen módon mindegyik győzelemről szól: Rászedtél, Uram, és én hagytam, hogy rászedj. Erősebb voltál nálam, és legyőztél (וְהוּלָךְ Jer 20,7)!<sup>4</sup> Azután kesereg így a próféta, miután Pashúr megvereti és kalodába zárátja. Annyira belekeseredik a szolgálatba, hogy még születését is megátkozza pár verssel később, mondván: Átkozott az a nap, amelyen születtem (14. vers). A וְהוּלָךְ itt gyakorlatilag azt jelenti, hogy YHWH hatalmába kerítette ugyan Jeremiást, Ő győzött felette, amikor szolgálatba állította, de az események mégis arról beszélnek, hogy YHWH került az események hatása alá. Ha nem így lenne, Jeremiás nem lenne kalodában, nem vallana igehirdetése kudarcot. Mindez csupán azt jelenti, hogy valójában YHWH győzetett le. Ez a gondolkodás jelenhet meg a LXX aoristos indicativus passzívumában: ἠδυσάσθης (Jer 20,7). Az ilyen forma nem véletlenül hordoz passzív jelentést más összefüggésben.<sup>5</sup> Akinék aktív formában hatalma van arra, hogy valamit megtegyen, passzívumban maga kerül más hatalmába. Ezt mutatják Jeremiás életének eseményei is YHWH esetében: Ő került Pashúr hatalmába, amikor Jeremiást képes volt kalodába zárni. A וְהוּלָךְ másik előfordulása is hasonló összefüggést mutat (Jer 3,5), azzal a különbséggel, hogy Isten népe kerül a gonoszság hatalmába. Aggódnak YHWH haragja miatt, de közben a rosszat teszik: Bezzeg most így kiáltasz hozzám: Atyám! Ifjúságomtól fogva te vagy a segítőm! Örökké tart-e haragod, megmarad mindvégig? Így beszélsz, de közben folytatod rossz életedet, ahogy csak

<sup>1</sup> ELLIGER, K. – RUDOLPH, W. (eds.): *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997, 53.

<sup>2</sup> UO.; KELLEY, P. H. – MYNATT, D. S. – CRAWFORD, T. G.: *The Masorah of Biblia Hebraica Stuttgartensia, Introduction and Annotated Glossary*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1998, 89.

<sup>3</sup> MANDELKERN, S.: *Veteris Testamenti concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae*, Tel-Aviv, Schocken, 1978, 478; EVEN-SHOSHAN, A. (ed.), *A New Concordance of the Bible: Thesaurus of the Language of the Bible: Hebrew and Aramaic roots, words, proper names, phrases and synonyms*, Jerusalem, Kiryat Sefer, 1992, 467.

<sup>4</sup> *Biblia*, Budapest, Magyar Bibliatársulat, Kálvin, 2014, 830.

<sup>5</sup> RAHLFS, A. (ed.): *Septuaginta: id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes Stuttgart*, Vol. II, Württembergische Bibelanstalt, 1971, 688; Például az ἐπιστεῦσθαι jelentése is aor. ind. pass formában megbízattál. VARGA, J. Zs.: *Bibliai görög olvasó-és gyakorlókönyv*, Sárospatak, Hernád, 2015, 275.

bírod: יְהוּדָה (Jer 3,4-5). Az ἡδυσάσθης Jer 3,5-ben ugyanúgy ind. aor. pass., mint Jer 20,7-ben, és sehol máshol nem is fordul elő az egész Bibliában, csak ezen a két helyen, vagyis ugyanazt hirdeti: Izráel rosszat tesz, miközben vissza akar térni az Úrhoz, mert hatalmába került a gonosznak, mely uralkodik rajta, ezért tud rosszat tenni.

Jákób harcában is hasonló erőviszonyok érvényesülnek, csak őt YHWH keríti hatalmába, amikor a Jabbók-gázlónál azzal a bizonyos Valakivel harcol, aki látta, hogy nem bír (יָבִיל 1Móz 32,26) vele, ezért megütötte csípője forgócsontját, úgyhogy kifecamodott Jákób csípőjének forgócsontja. Ekkor hallja a következőt: Nem Jákób lesz ezután a neved, hanem Izráel, mert küzdöttél Istennel és emberekkel, és győztél (יְהוּדָה 1Móz 32,29). Ez az a יְהוּדָה, mely Qal passzívumként Jákób legyőzetésére utal. Arra, ami valójában győzelmének titka volt. Győzelmet az jelentette számára, hogy legyőzetett. Az a Valaki, aki látta, hogy először nem bír (יָבִיל 1Móz 32,26) vele, és megüti csípője forgócsontját, miután az kifecamodott, mégis legyőzi. Jákób valójában megadja magát, és ez a legyőzött állapot hirdette győzelmét. Hogy itt ilyen passzív formával van dolgunk, az kiderül a szakirodalomból, mely szerint tulajdonképpen a sémi nyelvekben közös jelenséggel találkozunk a יְהוּדָה, nélküli eredeti formájában, és ezt az első szótag u-ja és a második szótag a-ja eredményezi, jelzi.<sup>6</sup> Ezt a jelenséget több nyelvtani fejtegetés tárgyalja,<sup>7</sup> nem csupán a יָבִיל-ot tekintve passzív Qalnak, de még a יָבִיל-et is így, változtatás nélkül az 1Móz 50,26-ban. Pedig a változást a helyhez kapcsolódó apparátus ajánlaná a Samaritánus Pentateuchos alapján: וַיִּשָׁם 1Móz 50,26.<sup>8</sup> A hagyományos nyelvtanok mellett a legújabbak is ezen az úton járnak, amikor יָבִיל-ot passzív Qalként kezelik,<sup>9</sup> s régóta

<sup>6</sup> „In the Semitic languages the passive may be expressed in several ways... the passive formation which is most characteristically Semitic is the passive made by so-called internal vowel change... In all these languages the forms have one feature in common, namely, they are all characterized by the presence of an *u* vowel in the first syllable. The Semitic internal passive, therefore, may be regarded as having its origin in an intransitive imperfect of the simple form with *u* preformative, a form such as, for example, the Hebrew יָבִיל... The passive value which is apparently inherent in the *u* vowel of the initial syllable, and the *a* vowel between the second and third stem consonants, is simply due to the presence of these vowels in these same positions in this intransitive imperfect form.” BLAKE, F. R.: The Internal Passive in Semitic, *Journal of the American Oriental Society*, 22(1901), 45–54, 45, 54; KOEHLER, L. – BAUMGARTNER, W. (transl., ed.): *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, superv. M.E.J. Richardson, Leiden, Koninklijke Brill NV, 1994, 1995, 1996, 1999, 2000.

<sup>7</sup> „all the imperfects show the form יָבִיל... This clearly proves that were dealing here with qal passives”, SCHOORS, A.: *The Preachers ought to find pleasing words*, Leuven, Uitgeverij Peeters, 1992. 78; Price az 50 105-Qal mellett 82 Qal passzív formát talál. PRICE, J. D.: *An Exegetical and Expository Syntax of Biblical Hebrew*, [http://www.jamesdprice.com/images/30-Whole\\_Text\\_with\\_TOC.pdf](http://www.jamesdprice.com/images/30-Whole_Text_with_TOC.pdf), 109.; „Alternatively, the form could remain unchanged and be read as a Qal passive”, LUNN, N. P.: The last words of Jacob and Joseph: a rhetorico-structural analysis of Genesis 49:29–33 and 50:24–26, *Tyndale Bulletin*, 59, 2008/2, 161–179, 179.

<sup>8</sup> ELLIGER – RUDOLPH: *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 58. Ez ellenőrizhető is, természetesen pontozás nélkül: GALL A. F. von (hrsg.): *Der Hebräische Pentateuch der Samaritaner* Verlag von Alfred Töpelmann Giessen, 1914, 111.

<sup>9</sup> FULLILOVE, W.: *Introduction to Hebrew, a Guide for Learning and Using Biblical Hebrew*, New Jersey, Phillipsburg, P&R, 2017, 217–220.; WALTKE, B. K.–O’CONNOR, M.: *An Introduction to Biblical*

nyilvánvaló a nyelvtanok történetében, hogy a sorok között kell olvasnunk, amikor a passzív Qal hangtani szabályairól beszélünk.<sup>10</sup>

Úton levő emberek ihlették a *Füzeteknek* ezt a blokkját. Jákóbbal egy kicsit közös sorsú emberek. Hatások érik őket, és útra kelnek. Jákób után már tudjuk, hogy minden út találkozások lehetőségét tartogatja, de nem csak úgy általában, hanem azzal a bizonyos Valakivel is. Végül is minden út Hozzá vezet, és minden útrakelés a Vele való konfrontálódás lehetőségét hordja magában. Beszélhetnénk ezen a ponton hibákról, bűnökről, de nehéz a teljesség igényével fellépni ezen a területen, ha összefüggésekre gondolok. Mi egy konferenciát vállaltunk fel Sárospatakon ebben a témában, és megpróbáltuk biblikusan nézni az úton levő ember kérdéskörét. Előadónk kutatási területüket mutatták be, tudván, hogy valamilyen módon ennek az úton levő emberi kérdéskörnek a problémáit próbáljuk körbejárni, ki-ki a maga módján. Idelátogató vendégeink is ennek részei voltak, ezért kapnak teret mostani írásaink között. Jákób legyőzete biblikus módon azért foghat össze most minden gondolatot, mert az ő neve lett Izráel. Mi, az Újszövetség népe tudatában vagyunk annak, hogy meddig nyúlnak gyökereink, és azokon keresztül mire táplálkozunk. Jákób győzelmének titka a mai győzedelmes egyház számára is tanulságot hordoz, ha azt akarja, hogy az egyház Ura szabja meg küldetését útjain, és valóban az egyház Urához akarja vezetni azt a világot, melyre nézve küldetése szól, hiszen erre nézve határozza meg küldetését annak szeretete, aki úgy szerette a világot (κόσμον – העולם Jn 3,16),<sup>11</sup> hogy egyszülött Fiát adta, hogy aki hisz őbenne, el ne vesszen, hanem örök élete legyen. Leghőbb vágyam, hogy ennek a biblikus gondolkodásnak a lelkületével olvasva e szám írásait, erősödjünk küldetésünkben.

---

*Hebrew Syntax*, 373–377; יתְּקַח... Samuel ha-Nagid... regarded... as passive Qal.” CHOMSKY, W.: *David KIMHI's Hebrew grammar (Mikhlol)*, New York, Bloch Pub Co., 1952, xvii–xviii. Ez utóbbi megtalálható a következő formában: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015054091106;view=1up;seq=23>; JOUÏON, P.–MURAOKA, T.: *A grammar of biblical Hebrew Editrice*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 2006, 154–156.

<sup>10</sup> „One who takes the trouble will find a number of other passages, and of other verbs, beside the four roots ( יָדַר , נָקַם , יָדַר , נָתַן , לָקַח that I have named. After the Massorites had taken up the arbitrary notion that there must not be a short ū or ö in an open syllable, the Dāghēšh in יָדַר and the pretense of a Pū'āl followed as a necessity. A more rational system of vowelings than that which grew up on the corrupt pronunciation of Galilee, would show a much closer kinship between Hebrew grammar and that of classic Arabic, than the Massora discloses, though even there it maybe read between the lines.” DEMBITZ, L. N.: *The Passive of Qal*, *Hebraica*, 3 (1886/1), 39–40, 40.

<sup>11</sup> תורה נביאים כתובים וברית חדשה קרן אחוה משיחת ירושלים 2014, 104.; *Novum Testamentum Graece*, eds. by Barbara and Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012, 299.



4. kép. Walter Raleigh térképe az Amazonas vidékéről. Theodor de Bry kiadása, 1599, Frankfurt am Main.



A címben jelölt időszak a kora újkori Magyarország válságos periódusa volt. A kezdő dátumot Erdély Mohácsaként (1657) szokás megjeleníteni, II. Rákóczi György balul kiütközött lengyelországi hadjáratának következménye, az Erdélyt és Partiumot előzőnlő török-tatár horda pusztításának kezdete. 1663 pedig az ettől az évtől hosszasan elhúzódó erdélyi kormányválságnak a vége, Apafi Mihály fejedelemségbe való beemeléseinek a kezdő dátuma. Mindezek ellenére a kutatás számára szerencsésnek mondható a helyzet, mivel ebből az időszakból fennmaradt számos debreceni jellegű irat. Jelen témám, a migráció mozgásainak nyomon kísérése ezek alapján dokumentálható.

Csorba Dávid

## MIGRÁNS PAPOK DEBRECENBEN 1657 – 1663

### A források

A vizsgálat körébe bevonhatók elsősorban az adminisztratív adattárak: a debreceni egyházmegyei,<sup>1</sup> a tiszántúli egyházkerületi (Debrecen)<sup>2</sup> és a Debrecen Titkos Levéltárából származó városi magisztrátusi jegyzőkönyvek,<sup>3</sup> melyek jól kiegészítik egymást. Az esperesi anyagok idevonatkozó része zömmel 1655–1665 közti félközssinatok gyűléseit rögzítette (azaz nem volt jelen a teljes egyházmegye lelkészi közössége, néhol csak a vezetőség), egyházkerületi gyűlés pedig többször is elmaradt (1661, 1663), a bejegyzés szerint „in tempestatem bellicum”; s végül a városi jegyzőkönyvek 15. kötete 1658–1662 közt teljesen foghíjas: ez

<sup>1</sup> *Debreceni egyházmegye közgyűlési jegyzőkönyvei*, I. A Tiszántúli Református Egyházkerület Levéltára (Debrecen), I. 31. a) 2. k. (1655–1737), (továbbiakban: DEm. jkv.).

<sup>2</sup> *Tiszántúli egyházkerület közgyűlési jegyzőkönyvei*, I. A Tiszántúli Református Egyházkerület Levéltára (Debrecen), I. 1. a) 2. k. (1567–1765), (továbbiakban: TtEk. jkv.).

<sup>3</sup> *Debreceni magisztrátusi jegyzőkönyvek*, I. Hajdú-Bihar Megyei Levéltár (Debrecen), IV. A. 1011/a, 14. k. (1656–1657), 15. k. (1658–1664), 16. k. (1665–1666), 17. k. (1667–1670), (továbbiakban: Városi jkv.).

volt az a kötet, amelyet 1705-ben feldühödött katonák vagdaltak szét. A közigazgatási és diplomáciai levelezés másolatai is ez utóbbi forráscsoportban, a városi iratok közt lelhetőek fel (eredetiük elvesztek): 3 váradi és 2 egri basa, 1 kassai kapitány, 5 erdélyi fejedelem levelei a várossal. Fennmaradt ezidőből néhány debreceni nyomdai kiadvány, melyek a teológia tudományának termékei: prédikációk, temetési beszédek, iskolai disputák.<sup>4</sup> A kettő közötti átmeneti műfajt képviselik az ekkor, a történelmi traumák hatására megszületett kálvinista szemléletű városi krónikák.<sup>5</sup>

Debrecennek a partiumi lét egyfelől kiváló kereskedelmi kapcsolatokat jelentett, de mivel egyben a hadiúton feküdt, és soha nem volt várfala, csak fonott kerítése, ez kimeríthetetlen nyomorúságot hozott a fejére ebben az átmeneti időszakban. A török elfoglalta városok (Várad 1660, Érsekújvár 1663) új szandzsákközpontok lettek, a fenti adattárak alapján elmondható, hogy a cívisvárosba özönlöttek a menekültek, sőt még a teljes váradi Collegium is helyet kapott itt. Számos képzett tudós talált itt átmeneti vagy végleges szállásra, de a nyomda a lehető legválságosabb periódusát élte: 1663-ig örökösödési és egyéb jogi viták miatt alig jelent meg itt kiadvány, utána is – a pataki Rosnyai János érkezéséig – csak igen rossz minőségű. A férőhelyigények megnöttek, tehát ekkor nyerte el a Collegium ismert kvadrát formáját, a Szentháromság templom (a mai nagytemplom elődje) is szép fehér zsindey cserepet kapott. A krónikáirók nem győznek csodálkozni azon, hogy egyáltalán túlélte a város ezt a rettenetes időszakot, amelyben megtörténhetett, hogy egy főbíró a török kínzásokba halt bele (Vígkedvű Mihály 1661-ben), máskor meg a Városháza előtt ácsoltatott a váradi basa karókat a tanácstagok számára, ha nem fizetnek váltságdíjat értük (Szejdi-járás, 1660). Csakis az Isten irgalmának köszönhető – ítelt mindhárom krónikás –, hogy ez a város még fennmaradt. Kész csoda, de egy időben pusztult és épült.

### Belső migráció

Az a típusú vándorlás, amelyről itt írni fogok, csak egy részterületét jelenti a nagy folyamatoknak: csak a gyülekezetüket 1657 után elhagyó, és átmenetileg vagy végleg a cívisvárosban kikötő lelkészek helyzete érdekel. Az ún. „külföldi Praedikátorok” ügyeit ugyanis régi városi törvények (1642) szabályozták, és ez nem a tömeges mozgásról, hanem egyedi esetekről szólt: „mas videki P[rae]dicatorokat, sem Mester Uramekat [= Tanítókat] expressis festibus diebus az P[rae]dicallasra ne cogallyák”.<sup>6</sup> Azaz a középkorban és a kora újkorban megszokott módon a nagy ünnepek három naposak voltak, és ezek első napján prédikált a helyi lelkész, de a másik kettőre hívhattak vendégprédikátort. De a városi előírás szerint az előljárók ennek nem lehettek

<sup>4</sup> Összesen 9 kiadványt ismerünk 12 példányban ebből a korból, ami nagyon gyenge nyomdai teljesítményt jelez: RMNY 3022–27 (1662), 3075a–3077 (1663).

<sup>5</sup> Kállói Fényes István krónikája az 1664-es jegyzőkönyv végén, kiadta: SZÉLL Farkas, TT 1894, 535–543; RMKT XVII/10 (Az 1660-as évek költészete, 1661–1671), 4. sz., 19–29; BARTHA Boldizsár: *Rövid krónika [...] Debreczenben esett emlékezetesebb dolgokról*, Debrecen, Karancsi, 1666 (RMNY 3272); kiad. OZSVÁTHNÉ KRANKOVICS Ilona, Debrecen, 1984 (HBmL forráskiadványai, 11).

<sup>6</sup> Városi jkv., 1642. máj. 4.

szervezői, csak a helybéli papok, és „belmissziót” sem végezhettek más területén a lelkészek (nem missziózhattak, prédikálhattak kedvükre lelkeket térítendő). Egyedül az állásba vétel lehetett a kivétel, amikor bemutatkozó szolgálatra elhívhattak külsőst, de azt is inkább ezeken a háromnapos ünnepeken tették. A beálláshoz pedig az esperes engedélye volt szükséges.

Ehhez képest hatalmas felbolydulást okozott, amikor 1660 augusztusában kapitulált a váradi erősség, és a Váradi Collegium (diákság, tanárai, így Martonfalvi T. György vezetésével), a városi nyomda készletével s a Váradi Biblia példányaival ide menekült. Egy év elteltével a városi iratok arról szólnak, hogy gondot okoz a „confluit Praedikátorság” életének elrendezése.<sup>7</sup> A korszakunk végéig (1663) ez állandóan terítéken lévő probléma volt: a teljes partiumi térséget rohanta le a török és a tatár, folyamatos volt a tömegek áramlása, és ebből a zöm Debrecen felé vette az irányt (joggal, hiszen Temesvár, Várad török, Szatmár pedig német kézen volt). Ebben az időszakban a menekültek s letelepedni vágyók tömegei miatt óriási méretűre duzzadt a város:<sup>8</sup> a tatár, német, kuruc miatt elpusztult vagy árva gyülekezetek gondozása ügyében telepítési rendeletek, építési kiutalások, adakozásra felhívás, stallumbeli viták jellemzik ezt az időszakot. Debrecen pedig mint abszolút egyházi központ (3-5 lelkésszel, esperessel és püspökkel) a városi, az egyházmegyei és a tiszántúli egyházkerületi hivatal helye is. Ha támogatást szervezett az egyházi vezetés, innen rendelt el gyűjtést, innen rendelt ki papokat, ide várta a postákat, s zömmel itt zajlottak le a zsinatok is. Egy személyes eset: Némethi István szoboszlói pap olyan félelemben élt, hogy rettegett visszamenni státusába, s Nógrádi Mátyás esperes diszponálta a talpra állásra s a helyben maradásra.<sup>9</sup> Ennek ellenére a város jól kezelte a határhelyzetet, s visszatekintve látszik, hogy a váradiak csatlakozásától számítjuk a debreceni Collegiumnak a 17. században legjelentősebb korszakát: önálló arcélú, tudós és kegyes tanárok, ehhez mérten hatalmas létszámú lelkészképzés, s nem utolsósorban a könyv- és a peregrinációtörténet szempontjából is a legtevékenyebb korszaka miatt.

### A konfliktusok

Jóllehet, sem más nemzetiségűek (cigányok), sem más felekezetűek (görög kereskedők), sem más rétegbeliek (kurucok), sem konkurens társadalmi csoport (váradi vagy tokaji kereskedők) nem voltak, akik most kérésükkel a városhoz fordultak, hanem nagyon is hasonlóak, kálvinista lelkészek és közösségeik, de a hatalmas tömegszámuk miatt az ő diakóniai megsegítésük gondot okozott az addigra régóta háborítatlan egységben élő debreceniek közt. Az első faktor, ami figyelembe vehető ezekben az esetekben, az a félelem. Bartha Boldizsár, a város jegyzője, majd krónikása Ámós prófétát idézte (Ám 3,6): Vajon lehet-e baj a városban, amit nem az Úr szerezne? A „tűzgyulladásától rettegően sokak az utcákban hallgatták az Úrnak beszédét a Scholabé-

<sup>7</sup> Uo., 1661. nov. 2–5.

<sup>8</sup> Lásd SZENDREY István: Debrecen, a mezőváros, in Sz. I. (szerk.): *Debrecen története 1693-ig*, Debrecen, Alföldi, 1984 (Debrecen története, 1), 233–248.

<sup>9</sup> DEm. jkv., 1663. ápr. 4.

li tudós ifjaknak szájokból” (1656), majd az ezt követő Partium feldúlása (1657–1661/3): Munkács (1657), Szatmár, Várad (1660), Enyed, Gyulafehérvár (1662), Érsekújvár (1663) pusztulása és a háborús helyzet nyilvánvaló jeleként jegyezte le, hogy „az idő alatt az isteni szolgálat megszűnének a templomban”. S amikor egyáltalán lehetséges volt, „mind a debreceni s mind a vidékségről befutott Praedikátor urak külön-külön bizonyos helyeken szolgáltaták ki az Isteni tiszteletet, könyörgést és Praedikációt” (1660). A Szejdi-járás idejétől az álszent politikai játszma eszközeként a török biztosította a város védelmét a krími tatárokkal szemben azzal, hogy várad csaszokat küldött be, akik a fenséges Padisahot képviselték. S amikor ez a „védelem” is megszűnt, ezt olvashatjuk a krónikában: „az ellenségtől való félelem tágitván a csaszokat békével hazaviszik, die 21. Aug. [1661] Templomunk ajtaja is megnyílik”. Látható, hogy a szent tereket se tudták a debreceniek sokszor használni, és gyakran az alkalmak is csak dibdáb módra tartattak meg.

A hirtelen jött migrációs hullámra átmeneti megoldások születtek, de amikor az érkezők tartósan kezdtek volna berendezkedni, vagyis ekkor már az lett a feladat, hogy az újabb éhes szájakat nemcsak etetni, szállással ellátni, de feladattal s fizetéssel felruházni kellett, az komoly terhet jelentett. Az 1661. március 16-i debreceni partiálison téma volt, hogy a környező falvakba, Bakonszegre, Gáborjánba is érkeztek vándorló lelkészek. Az egyiknek a városi jogi alkalmazási szokással szembekerült ügyét ismerjük: „contra Reverendissimum Dominum Stephani Csanalosi quod Conciones habeat in Debrecen et Sacramenta administrat”, azaz az ismeretlen pap nemcsak prédikációt tartott, de még szentséget is szolgáltatott ki Debrecenben, holott erre közjogi státusa nem tette volna alkalmassá. Csanalosi ügyét rendezték, a Herpályból Bakonszegre ment öntörvényű pap is nyilvánosan bocsánatot kért a következő zsinaton.<sup>10</sup> Kellott tehát az alkalmazások jogállását és a bihari falvak, mezővárosok stallumát is érinteni: Debrecen 100, Berettyóújfalu 75, Derecske 50 forint összeget tudott fizetni egy évre a megválasztott lelkészének.<sup>11</sup> Természetesen ehhez járult még az illetményföld (föld és kaszáló – felesbérlet), a terményjárulék (gabona, bor, vászon, állat, tűzifa – kvartája) és egyéb egyedi juttatás (szállítási, robotoltatási jogok, illetve sákramentumos stóla társadalmi rétegek szerint).

### A Vetési-ügy

Egyetlen eset rávilágít a jelenség jogi és egyéb hátterére. A vizsgált időszakban 1661–1663 közt végighúzódo tárgyalássorozatról van szó, amely egy befogadott pap ügyében zajlott le a város és az egyházmegye vezetősége közt. Ennek vége az lett, hogy amikor az éves papmarasztási eljárás során 1663 tavaszán a felek alkudoztak, Vetési Sándor a következőt kérte a városi tanács iratai szerint: „Tavalyi alkovas szerint nem szolgálhat, ha az Praedikátorságra tartozó tífstit éppen el nem követheti –s fizetese is nem jobbittatik, mert nem eri csak a[st]alat[-]is fizetesével, azontul is sok szükségűl

<sup>10</sup> Uo., 1661. ápr. 6.

<sup>11</sup> Uo., 1664. márc. 26.

szorongattatik”.<sup>12</sup> A tanács tehát ezt a kérvényt azzal a határozattal továbbította a város lelkészi vezetőségének, hogy „à Praedikatoroknak hirt kell adni felöle, ’s meg kell mondani, à Sacramentumok[na]k kereftesnek Temetesnek eskütésnek melléje bocsassak ő k[e]g[ye]lme. Mert szintén ugy háromszor Praedikall, mint akar melylyik”.<sup>13</sup> De ezt megelőzte már a debreceni egyházmegyei félközssinat döntése, ahol két héttel korábban ezt a lelkészt és öt társát felfüggesztették, és a Sacramentumok kiszolgáltatásától eltiltották.<sup>14</sup> Tehát Vetési Sándor tett egy kísérletet a tanácsnál, hogy hátha ők közbenjárnak. Emiatt a levélváltás másnapján összeült a rögtönítelő egyházmegyei bíróság, és a következő döntést hozta: a zsinat elé vont lelkészek ügyében a döntés 1) erre az évre szól, 2) feladata, hogy az asszonyával szentül éljen, 3) és gyakorolja egyházi feladatát.<sup>15</sup> A névsorból azonban kimaradt Vetési neve. Nem véletlenül: másnap a város ülésén feljegyezte a jegyző, külön kiemelve az esetet Pro memoria: „tudta (a VS) dolgát az Ecclesia, nem lehet verekedni az Ecclesiával érette”.<sup>16</sup> Azaz elengedték a „gyüttment” lelkész kezét, mint ahogy arra az ugyanitt becitált latin nyelvű helyzetleírás utalt, okkal: „Alexander Vetési vitio independentissimi criminatus à Seniori Ecclesiastico etc. idioque depositus ab Eccl[esi]a Partiali”.

Ezek szerint tehát ez a helyzet sokkal bonyolultabb képet fest erről a migráns helyzetről.<sup>17</sup> Ha valakit independensséggel vádoltak meg, az vagy egyházpolitikai vagy kegyességi reformerséget, egy felforgató, netán potenciális királygyilkos képét vetíti a megvádoltra. A kora újkor egyik egyházi szitokszava, ami alapján 1655-ben a váradi puritán kegyesség több képviselőjét is elítélték, kit börtönre, kit hivataltól való eltiltásra. Akkor Medgyesi Pál, Szatmári B. Péter társaságában ott találjuk éppen Vetési Sándort is. A többiek esetén, akik ismertebb nevek a régi irodalom kutatói számára (mivel fennmaradt saját írásuk, szemben Vetésivel, akinek nem), általában a kegyességükre szokás vonatkoztatni ezt. Mintha mai szóval azt mondanánk, hogy ma egy erdélyi, szatmári, pataki, kúnsági, bihari s pataki típusú kegyesség, vagy egy fundamentalista s egy liberális vallásosság annyira elválaszt egymástól, hogy az egyik közegebből érkező pásztor s a másik közeget képviselő nyáj nem fog tudni egy irányba haladni. Ez lehetséges, de itt a városi feljegyzésben maradt meg az independens szó, tehát ők tárgyalták, magukra nézve is súlyosnak érezték, tehát írásba foglalták a kifejezést. Azaz a tanácstagok számára ez jogi kérdésként tételeződött, vagyis itt, az 1663-as esetben alkalmazási vitáról lehet szó sokkal inkább, mint kegyességi inkongruenciáról.

<sup>12</sup> Városi jkv., 1663. ápr. 16.

<sup>13</sup> Uo.

<sup>14</sup> DEm. jkv., 1663. ápr. 4.

<sup>15</sup> Uo., ápr. 17.

<sup>16</sup> Városi jkv., 1663. ápr. 18.

<sup>17</sup> Részletesen és más nézőpontok érvényesítésével lásd: CSORBA Dávid: *Komáromi Csipkés György, a „megtévelyodott Notarius”*, in FAZAKAS Gergely Tamás, IMRE Mihály, SZÁRAZ Orsolya (szerk.): *Prózai kegyességi műfajok a kora újkorban (Prédikáció, meditáció és imádság)*, Studia Litteraria 52 (2013/3–4), 108–145.

Az 1642-es városi törvényt már idéztem, ami a külsős papok eseti szolgálatait szabályozta a városban. Ezt rögzítette szintén ez időben a Geleji-kánonok (1649), ami az egyházi joghatóság alkalmazási jogkörét járta körül a 8. pontban: „Nemcsak a vándorokat és tébolygókat pedig, hanem az egyik megyéből a másikba átköltöző jövevényeket sem szabad addig semmiképpen hivatalra alkalmazni, míg tudományuk igaz voltáról és életük jámborságáról saját esperesüktől, a megye szokott pecsétével erősített bizonyítványt [commendatoria] nem mutatnak. Ugyanez a törvény érvényes az iskolatanítókról is”.<sup>18</sup> Vetési esetében pedig már az egy évvel korábbi alkalmazásánál is ugyanezek a kérdések merültek fel, amint ezt a városi jegyző ránk örökítette:<sup>19</sup> „Pro memoria: Alexander Vetési Praedicator dolga ventiláltatik, a partialisban Debreczenben hárommal criminallyak a’ jambort.

1. A Canonok ellen impignal a’ képpen, hogy Esperest hire nélkül az Tanács kérésének engedett –s Praedikallasra szegődött.

2. Ecclesiajat mondgyák idejének előtte hagyta el, fel vevé egész fizetését.

3. Commendatoria nélkül ment bé az Érmellyéki Societasba, annélkül jött is ki, –s hogy a’ mi magának tetszett(,) csak azt követte Micskei Praedikátorságában.

(4.) - Fotot is vetnek reá, hogy reverzáliissa ellen-is impignált volna erőssen.”

Vagyis már ekkor sem volt jogtisztza a külsős pap bevonása a debreceni világba: áthágta az alkalmazás egyházi szokásrendjét (1., 3. pont), morálisan is vétkezett (2.), és a személyes fellépésében is kevés alázatot mutatott (4.). Ezek bizony nem teológiai, dogmatikai viták, hanem szimplán egyházzjogi kérdések. És ezek miatt már 1 évvel korábban is megintették, s az ellen is ágált. S ebbe szolt bele a városi tanács, aki láthatólag küzdött az új papért, de a végén le kellett mondania róla, sőt már 1662-ben is a Papok széki előtt a tanácsbírák visszakoztak („Senatus se excusavit”),<sup>20</sup> rá egy évre pedig végleg csatát veszített. Feltehetőleg ezen ügyek miatt Munkácsról szegődtetett le a város 1662-ben – bár a jegyzőkönyvek erről hallgatnak, csak Bakóczi János adattára tudósít róla – egy Debreceni Péter nevű egykori debreceni diákot (időpont és időtartam közelebbről nincs megnevezve).<sup>21</sup>

## Papmarasztás

A papmarasztás a kora újkor egyik, az 1881-es debreceni zsinat óta letűnt szokása volt. A 16–18. században ugyanis nemcsak a városi és világi tisztségeket választották újra, hanem az egyházat is: sokáig élt a papmarasztás elve, azaz évente megadni az esélyt, hogy a gyülekezet vezetői, fenntartói, egy város vagy faluközösség tanácsa, egy

<sup>18</sup> *Egyházi kánonok* [...], összegyűjt. GELEJI Katona István, *függelékben a Szatmár-németiben az 1646. évben tartott nemzeti zsinat végzéseit*, ford. és kiad. Kiss Áron, Kecskemét, Szatmári ref. egyházmegye, 1875.

<sup>19</sup> Városi jkv., 1662. jún. 30.

<sup>20</sup> DEm. jkv., 1662. jún. 28.

<sup>21</sup> BAKÓCZI János: *A debreceni ev. református egyház lelkipásztorai 1535–1894*, 1894, [kézirat] = TtREL II. 28. d), 2. k., 443.

nemesi patrónus (földesúr, fejedelem) számára, hogy ha nem volt kellőképp megelégedve a lelkészével, újat válasszon, vagy új feltételekkel tartsa meg a következő évi papmarasztási időszakig. Egyik oldalról a beláthatóan átmeneti időre választott tisztség, melyért az illető anyagi és szellemi felelősséggel tartozik, tekintélyt és felelősséget ruház annak birtokosára. A másik oldalról viszont a megfelelési kényszer a közösség elvárásainak és normáinak évről évre, belső és külső feszültséget is okozott több ízben. A jó „tiszt-viselő” elvárásainak magas a mércéje. Nem elég a tudás, a lelki ajándék s a fényes vallástétel; és kevés ehhez a bűnnel való nyilvános, látható tusakodás, a buzgó könyörgő imádkozás; s nem tesz keresztyénné az egyháztagság, de még a vállalt mártírság sem, ha nincs meg a szolgálatnak lelke és az accomodatio (alkalmazkodás) a helyi normákhoz.

S mikor az évfordulókör végre megegyeztek, ezt feljegyezte a városi és az egyházmegyei jegyzőkönyv is, hiszen a városi lelkész, tanító és kántor egyházi személy, de városi alkalmazott lett, s ezért mindkét helyen le kellett vizitálnia. A város jegyzőkönyvébe vette a tényt és a fizetési módot, az egyházmegyei jegyzőkönyv pedig a következő év januárjában tartott egyházmegyei zsinaton rögzítette ezt a szerződést, annak kora újkori szertartásrendjében, kézfogással és hitlevél kiállításával pecsételve meg a külső elhívást. Az évenkénti vizsgálat nem kevés feszültséget jelentett. Egy helyen ezt olvassuk Debrecen és kántora egyeztetéséről: „Kantor Uramot marasztotta az Tisz[teletes]: Tanacz, de nem igerte szolgálattját, ha elegendő fat nem adnak neki. Deliber[atium]. Elegendgyék fizetesevel.”<sup>22</sup> A tanácsi határozat lesújtó: ha az egyik tiszteletes úr 1662-ben, a másik egy év múlva, vagy a kántor úr 1668-ban keveselli a tűzifára tett ajánlatot, akkor csak szolgáljon tovább csendben. Báthori G. Mihálynak, a debreceni másodpapnak felkínálták, válasszon (vagy a pénz vagy a fa), de mindkettőt nem kapja; Komáromi Csipkés György már csak dühöngött, s a kántor úr se tehetett egyebet, mint elcsendesedett. A viták végére pontot tett a tanács e rigorózus határozataival.

### Városi politika

Ezenfelül gyanítható, hogy Vetési a micskei prédikátorságából nem véletlenül menekült a kálvinista Rómába. Nem gondolhatta komolyan, hogy kívül kerül az érmelléki esperes, Mislei Mihály látószögén, hiszen az állandó meghívottja volt a debreceni partiális zsinatoknak. Micskén, a Berettyó melléki község részbirtokosai közt találunk olyan nemeseket, akiknek a debreceni városi tanácsban volt képviselőjük.<sup>23</sup> A legnagyobb név köztük a váradi származású Baranyi-család, s egyik águk az 1730-as évektől majd a micskei nevet is felveszi birtokközpontjukról, ahol a 18. századi helyi vármegyei karrierjüket szervezték. Korábbi írásomban azt feltételeztem,<sup>24</sup> hogy e

<sup>22</sup> Városi jkv., 1668. jan. 7.

<sup>23</sup> A micskei uradalmon a 17–18. század fordulóján a következő részbirtokosok voltak: Baranyi, Fábri, Csókai, Tarczali, Eödönffy, Dráveczki, Boronkai, Sárosi, Bónis és a Horvát család. Lásd: SZERDAHELYI Zoltán: *Adalékok a Micskei uradalom gazdálkodásának történetéhez a XVIII. században*, HBmL Évk. 29(2002–2003), 88.

<sup>24</sup> CSORBA: i. m.

templomépítő főbíró apja, Baranyi II. Mihály (1644–1692) bihari alispán s debreceni főbíró az egyik saját részbirtokáról ismert lelkészét hozta be Debrecenbe harmadik papnak, s erővel is keresztülvitte a tanácsban, megszerezve a Tornai Pap István ellenes „liberálisabb” tanácsstagok támogatását. 1661-ben a mai Kistemplom helyén álló csúrt imaházra alakították át és fatornyot (filegória) építettek hozzá, s a Piac utcai parókiális ház és Színbeli imaház<sup>25</sup> így a Baranyi-család telkének szomszédságába került (ez a félkörívben épült udvaros házsor idővel pedig a Kistemplomi gyülekezet tulajdonába ment át).<sup>26</sup> Ebben az esetben, ha Vetési az 1662-es évet Debrecenben tölthette, akkor a gazdag patrícius akár a reverzális költségeit is vállalhatta érte, s természetesen erre a parókiára érkezett 1663 áprilisában vissza Vetési, hogy újrakezdje a szolgálatát.<sup>27</sup>

Ezt erősítette meg nemrég Ősz Előd könyvészeti találatja, aki a piaristák budapesti könyvtárában bukkant rá egy olyan kötetre, mely mindkettőjük nevét és bejegyzését őrzi.<sup>28</sup> A címlapon olvasható a következő: „In manibus Domini pesq(ue) (sic!) salusque mea. Ante Alexand. Vetési N. S. (fuit? posuit?), nunc vero Michaelis Baranyai de Varad”.<sup>29</sup> Az ismert ókori mondás (In manibus Domini sorsque salus mea) krisztianizált változata elrontva olvasható (az at/et/que rag feleslegesen van kétszer kitéve). A belső táblán már helyesen áll az idézet, de másik variációban: „Xtus spes, salusque mea. Possessor huius Michael Baranyai de Varad Mpp.”. Efölött pedig egy másik tulajdonos neve bukkan elő: „Johannes Margitai tuae praestantiae addictissimo Mp.”. Eszerint tehát Vetési Sándor könyvét megörökölhette az idősebb Baranyi II. Mihály, s talán a fiától, Baranyi III. Mihálytól (1673–1735) pedig Margitai János (1733–51 közt debreceni nyomdász) kapta meg, s onnan jutott a végső bejegyzés szerint a „Bibl(iotheca). Debrecinensi Schol(ae). Piar(istarum)” tulajdonába. Ez a látszólag furcsa tulajdonosi sor annak köszönhető, hogy a Baranyiak a 18. század elején katolizáltak, és elsők közt voltak, akik támogatták a katolikusok Debrecenbe költözését.<sup>30</sup> Az első templomuk a Szent Anna templom volt (1719), annak tulajdonosai pedig a piaristák, annak helye kijelölésére kiküldött 5 fős bizottságban pedig Baranyi Mihály is benne volt.

<sup>25</sup> A Német és a Piac utca szegletén, a nyugati oldalon, a mai Kistemplom helyén, istentiszteleti alkalomra, egykor talán céhek boltjának használt, egyszerű, torony nélküli faépítményről van szó. Korábban az 1630-as évektől volt a városnak harmadik pap állása, de csak 1661-től tudunk róla Szín, majd 1672-től Kis- vagy Újtemplom megnevezéssel. Ebben az időben építhettek mellé egy faharanglábat, de ennek ideje bizonytalan. Lásd: Uo., 65.

<sup>26</sup> ZOLTAI Lajos: *Nagy főbírók és más jeles emberek debreceni házai*, Debrecen, Városi nyomda, 1935, 306.

<sup>27</sup> Az 1655–1662 közötti időszaknak hiányoznak a tanácsi listái, a 66 főről 80-ra kibővített 1663-as Nagytanácsnak pedig Baranyi nem volt tagja, ezért ez csupán feltételezés.

<sup>28</sup> Ősz Sándor Előd: *A budapesti könyvtárakban őrzött Kálvin-kötetek*, in P. VÁSÁRHELYI Judit (szerk.): *A reformáció könyvespolca: Reprezentatív kiadványok Magyarországon a reformáció korából*, Bp., Argumentum-OSZK, 2018 (A MKsz és a MOKKA-R Egyesület füzetei, 9), 42.

<sup>29</sup> A Piarista Rend Központi Könyvtára (Budapest), jelzete: R 1299. A bejegyzések fotóit Baranya Péter könyvtárvezetőnek köszönöm.

<sup>30</sup> ZOLTAI Lajos: *A debreceni róm. kat. templom, a kegyestanítórend társháza és a plébánia területének 300 éves multja*, Debrecen, Nagy Károly, 1935, 13.



Nem melleleg ebben a térben, a Piac és a Német utca szegeletében állt a typographia háza is.<sup>31</sup> Ide érkezett éppen 1662-ben az új nyomdász, a talán erdélyi származású Karancsi György, és 1664-ig itt lakott a régi nyomdász özvegye, Fodorik Menyhártné, akivel a köztes időben ketten a város közvetítésével sokat pereskedtek.<sup>32</sup> És ebben a térben hozták létre nem sokkal később (1700) a városi patica intézményét,<sup>33</sup> s ezért ülhetett az előbbi Baranyiak unokaöccsének, Baranyi Miklósnak a vádja (1706), hogy a felesége félrelépett a felvidéki német származású patikárius legénnyel: s ez szolgáltatott kellő indokot számára, hogy katolizáljon.<sup>34</sup> A főbírósgot több ízben viselt Baranyi III. Mihály nevéhez jelentős mértékben kapcsolódik a Szín helyén felállítandó ún. Kistemplom/Csonkatemplom építési kivitelezése, a leégéseit követően pedig a renoválása. Elannyira, hogy a templomgomb, a harang és a templomvitorla is jelölte az ő monogramját (M. B. 1725).<sup>35</sup> A nyomda és a Kistemplom körzetében élő Baranyiak által támogatott Vetési könyve ezért kerülhetett végül a piaristák iskolai könyvtárába.

A városi tanács vezetését ekkoriban a Dobozi II. István és Balyk András alsójárásbeli főbírók váltógazdasági szisztémája uralta, és ők a puritán eszmékkel rokonszenvező, ősi debreceni család tagjai voltak, s a Vetési-féle bonyodalmak idején nagyobb tekintéllyel esett latba a szavuk, mint az új köznemes váradi Baranyiaknak. A váradi Fekete-család (szintén egykori főbírói család) révén volt a két érdekszféra közt családi kapcsolat (mind a Dobozi-, mind a Baranyi-családdal), de – lévén, hogy a Doboziaknak számosabb leszármazottja született, így több családi és kereskedelmi kapcsolatot köthettek – a Baranyiaké ekkor még nem volt olyan erős és sokrétű, mint a Dobozi-, Balyk-, Vígkedvű- kereskedő és iparos- és a Komáromi Csipkés-, Köleséri-féle lelkészcsaládok közti kapcsolati háló. Egy ilyen jogvita kapcsán, mint amit itt feljebb vázoltunk, az érdekek ütköztetésekor átmenetileg lehetővé vált egy Vetési típusú vándorlelkész alkalmazása, de hosszabb távon ez felborította az egyházi–világi irányítású „városállam” politikai egyensúlyát, és győzött a Komáromi Csipkés György első lelkész és Nógrádi Mátyás püspök képviselte puritán vonal a városvezetésben, s eltávolították a nem makulátlan, de igen protezsált jövevényt.

<sup>31</sup> ZOLTAI Lajos: *A városi könyvnyomda régi helyiségei. Hol voltak a typographia-házak?*, DKK 1934, 52–55.

<sup>32</sup> CSÜRÖS Ferenc: *A debreceni városi nyomda története, 1561–1911*, Debrecen, Városi nyomda, 1911, 105–107, 337–338, XII–XIV.

<sup>33</sup> BENKŐ Ferenc: *Debrecen város nyomdája és patikája a XVIII. században*, in *Nyomdatörténeti és nyomdászlelméleti kutatási tanulmányok. Db város 625., a dbi nyomdászat 425. évfordulójára*, Debrecen, Alföldi, 1986, 378.

<sup>34</sup> Baranyi Mihályné és a patikárius legény, Nempsovits János történetét lásd: *Documenta Baranyiana*, HBmL IV. A. 6/d. 204-205. Idézi: Uo., 379. Jókai Mór ez alapján írta meg az *Egetvívó asszonyszív* című regényét.

<sup>35</sup> ZOLTAI Lajos: *A debreceni Kistemplom története : összeáll. az 1927–28. évi megigazítást követő újrafelavatás ünnepélyére*, DKK 29(1929), 70.

## Puritanizmus?

A Debrecenben furcsa módon alkalmazott, majd eltávolított Vetési szintén a puritán nemzedékhez tartozott. Írott szövege ugyan nem maradt fenn, külföldön nem disputált, de tudjuk róla, hogy egy évben iratkozott be Nógrádival Debrecenbe (1639), majd Komáromi Csipkéssel Patakra (1646).<sup>36</sup> 1646-ban Tolnai Dáli János már tokaji pap, viszont 1647-től érkezik Nógrádi tanárnak Patakra, amelyik évben Vetési gönci rektoriára ment pénzt gyűjteni. Németalföldi tanulmányokat követően (Franecker, Utrecht)<sup>37</sup> szinte egymás után kerültek ki fiatal lelkészként szolgálni: Nógrádi a debreceni 1648-as diáklázadás után ment a cívisvárosba (1649), Vetésit elsőként hozzák a névsorban, s Várallyára ordinálták (1651), Báthori Mihályt pedig külföldi peregrinációt követően (1655) a mecénásához, Rhédei Ferenchez Szent Jóra küldik, az Érmelléki egyházmegyébe.<sup>38</sup> Vetési előbb Szinyérvárallján (ahol Medgyesi Pál is misszionált) lelkészkedett 1651–1655 között, majd Micskéről került Debrecenbe. 1662-ben helyére érkezett Debreceni Péter pedig debreceni diákként Báthori G. Mihálynak volt évfolyamtársa (1648), s Komáromi Csipkéssel együtt ordinálták 1657. március 11-én, előbbit Debrecenbe, őt Bagamérba. Végül munkácsi lelkészségéből (1658–1662) hívták meg, s szolgálhatott rövid ideig Debrecenben,<sup>39</sup> majd egy év múlva (1663), amikor Vetésivel ismét gond támadt, akkor a másik munkácsi lelkészt, Krizbai Farkas Györgyöt hívták meg 1663. június 26-án a harmadik papi állásra.<sup>40</sup>

Látható, hogy történetünk szereplői jól ismerték egymást korábbiól, együtt tanultak, hasonló időben kerültek állásba, s könnyen lehetett alkalmuk ítélni egymásról. Elég ehhez csak felidézni Vetési érmelléki esperesének adatait. Mislei Mihály ugyanis Diószeg lelkésze élethossziglan, s mint ilyet választja meg az egyházmegyéje esperesnek 1649/50 táján, s még Diószegi K. István prédikációs kötetét is úgy írta alá, mint aki 29 éve tölti be ezt a funkciót, melyben épp a támogatott lelkész lett nemsokára utódja.<sup>41</sup> 1653-ban Báthori G. Mihály leideni disputációját ajánlotta neki mint érmelléki esperesnek,<sup>42</sup> s szerepelt a neve azon a bizonyos 1657-es nyírbátori zsinaton, ahol Tornai Pap Istvánt püspökké választják, helyezik ki Debreceni Pétert Bagamérba, Komáromi Csipkést pedig Debrecenbe.<sup>43</sup> Debrecenben pedig 10 évvel

<sup>36</sup> Debrecenben subscribált 1639. aug. 19.-én (BAKÓCZI: i. m., 1894, 441), majd Patakon Alexander N. Vetési néven (HÖRCSIK Richárd: *A Sárospataki Református Kollégium diákjai, 1617–1777*, s. a. r.: DIENES Dénes, Sárospatak, SRKTGY, 1998, 76).

<sup>37</sup> 1648. szept. 18-án Franeckerben Alexander N. Vetsinus néven, 1649-ben Utrechtben Vetesi F. Alexander néven: BOZZAY Réka, LADÁNYI Sándor: *Magyarországi diákok holland egyetemeken, 1595–1918: Hongaarse studenten aan Nederlandse Universiteiten, 1595–1918*, Bp., ELTE Levéltára, 2007 (Magyarországi diákok egyetemjárása az újkorban, 15), 271. sz., 1286. sz.

<sup>38</sup> TtEk. jkv., 1649. szept. 4. (Nógrádi); 1651. jún. 18. (Vetési); 1655. máj. 30. (Báthori)

<sup>39</sup> Debrecenben subscribált 1648. okt. 6-án (BAKÓCZI i. m., 1894, 443); TtEk. jkv., 1657. márc. 11.

<sup>40</sup> BAKÓCZI i. m., 1894, 444; Városi jkv., 1663. jún. 26.

<sup>41</sup> *Extractus protocollis Venerabilis Tractus Érmellyékiensis*, leírta: BAKÓCZY András, 1891, [kézirat] = TtREL I. 30. a) 1. k., 61; DIÓSZEGI K. István: *Ki-osztatott talentom*, Debrecen, Rosnyai, 1679 (RMK I, 1229).

<sup>42</sup> RMK III, 1840.

<sup>43</sup> TtEk. jkv., 1657. márc. 11.

később nagyjából az évfolyamtársai azzal vádolták meg Vetésit, hogy „a’ mi magának tetszett[,] csak azt követte” már Micskén is. Mindenesetre, ha valamiért őt elítélheték, az az egyházi kánonokban közzétett esperesi egyházfegyelmi jog figyelmen kívül hagyása. Ez komoly vétség, de mintha a micskei múltra hivatkozás csak amellet szóló érv lenne, hogy sok van a rovásán, de eddig elnézőek voltak vele. Vetésit tehát újfent reverzálisra kötelezték, s e vádak alól viszont csak az újabb gyűlésen tehetett volna vizsgát, amit a fennmaradt iratok nem jelölnek. Vetésinek második öncélú debreceni bejövetele azonban már eltiltást vont maga után, s ezután nem menthette meg a városi tanács jóakarata sem.

Az eljárások végén, a városi jegyzőkönyvben olvasható mondat az egyházi berkekben akkoriban legrosszabb ízű címkével látta el őt (independentizmus), mely az egyházszakadás veszélyét, sőt a világi és/vagy a katolikus befolyás rémét hordozta magában, azaz közös, protestáns egyházi és világi céllá vált a botránykő eltávolítása. Idekapcsolható, hogy Komáromi Csipkés az 1662-es évben jelentette meg *Angliai puritanismus* című, azóta egy példányban sem ismeretes Amesius-fordítását.<sup>44</sup> A Vetésit Debrecenben elítélők, Komáromi Csipkés és esperese, Nógrádi Mátyás, egykori debreceni és pataki diákok, mindketten jártak Angliában és tanultak Tolnai Dáli Jánosnál. Sejthetőleg lehetett rálátásuk a puritán irányok sokféleségére, s egy Vetési-ügyben mindketten tudatosan használták az independens-vádat. Ennek ellenére sem tudjuk, hogy volt-e ebben az esetben hitágazatbeli vagy az ágendát érintő eltérés. Vetési lelkészi gyakorlatában ugyanis lehet, hogy ez az irányzatos vád az 1655-ös ítélethez képest már csak annyit jelent, hogy nyilvánosan ellenszegült az egyházi előljáróinak. Ezt egy kortárs adat is jelzi, a küüllői egyházmegyéből: Gógánváralján 1673-ban a kántort illeték azzal a váddal, hogy „részegeskedett, [...] kobzolt, dúdolt, etc. papjához independentiat mutatott, hire nélkül harangozott, utat fogott, ellen járt”.<sup>45</sup> Azaz a hivatali út, a szokások és normák figyelmen kívül hagyása jelentkezett mint vallási eretnokség. Vetési esetében is valószínű, hogy inkább ez történt, és a város sem tudott máshol állást felkínálni neki, s így elengedte.

### 1663 után

A történet itt le is zárulhatna, mivel 1663-tól rendeződtek a nagypolitikai körülmények, és Fényes István, a város akkori jegyzője egy szép verses búcsúztatót is készített az 1664-es esztendő debreceni megpróbáltatásairól. De ekkor még csak átmeneti csend következett be a város életében: a katolikus ellenreformáció a kassai program néven elhíresült tervezetét 1670-től látványosabban és minden erőt bevetve működtette. Ekkor újra megindult a népmozgás, a kassai lelkészek és tanítók (Felvinczi Sándor, Kabai B. Gellért), majd Szendrő, Tokaj, Szatmár várai és városai váltak védtelenné (id. Köleséri Sámuel, Szathmárnémethi Mihály és lelkésztársaik fogták menekülőre), s indultak ismét csak Debrecen felé. A magános érkezőket még ideig-óráig

<sup>44</sup> RMNY 3025.

<sup>45</sup> Kiss Réka: *Egyház és közösség a kora újkorban, A küüllői református egyházmegye 17–18. századi iratainak tükrében*, Bp., Akadémiai, 2011 (Néprajzi Tanulmányok), 175.

befogadta a város: de már okulva a korábbi hibákból, senkit sem alkalmazott azonnal, inkább csak egy-egy elhalt kolléga helyére. Ezért ismerünk később számos olyan lelkes életrajzot, amelyben megjelenik egy-egy, a cívisvárosban töltött hosszabb periódus, amikor az illető kegyelemkenyéren és szolgálat nélkül lakott Debrecenben, mivel nem jutott neki hely (például id. Rápóti Pap Mihály 1676–77 közt).<sup>46</sup> S amikor pedig Sárospatak Collegiuma indult meg, akkor már az erdélyi fejedelemtől, Apafi Mihálytól kértek segítséget. S ezért vándorolt sokáig e nagy múltú intézmény, mivel az 1662-ben a tatárok által lerombolt Gyulafehérvár és Enyed sem állt készen diákok fogadására. Ennek köszönhető, hogy ebben a korszakban bár Patakon nem létezett, három helyen is tartott fenn iskolát a pataki Collegium, volt, aki Göncön, volt, aki Kassán tanult, mások pedig sokáig még úgy szignálták írásaikat, mint az „in Illustri Collegio S(aros). P(atakiensis). Albensi”, azaz a Gyulafehérváron (majd Marosvásárhelyen) átmenetileg letelepedett, de pataki hátterű iskola tagjai.

Az egyértelmű a fent elemzett esetek alapján, hogy az 1657–1663 közti háborús helyzet miatti népvándorlás, migráció olyan speciális helyzeteket teremtett, amiket még az akkor Magyarország leggazdagabb tőzsérvárosának mondott Debrecen sem könnyen tudott rendezni. Egy-két nagyobb népmozgás okozta válság megoldásához pedig a szomszédos erdélyi fejedelem segítségét kellett igénybe vennie (mind a várad, mind a pataki Collegium vándorlása ügyében), ami a város önállósága részleges feladását vonta maga után. Ez egy újabb politikai manőverben ütőkártyává vált a Habsburg, a kuruc s a török kezében is.

### *Die Predigermigranten in Debrecen 1657–1663*

Dieser Anlass spricht über die Lage der Mikrowelt der Stadt Debrecen im 17-ten Jahrhundert, wann eine Menge von Migranten hierher wanderten. Sie verursachte einen kirchrechtlichen Konflikt zwischen der Stadt und der Kirche, was mindestens anderthalb Jahr dauerte. Ich habe viel Annäherungen in Bezug genommen, die Situation interpretieren zu können, so wie der System der frühneuzeitlichen Kirchendienstes, den Kontext des Puritanismus der Predigermilität, die Wirkung der Praxis des kirchlichen und städtischen Recht, den Platz des Häuser der Rates. Die philologische und kulturgeschichtliche Methoden weisen darauf hin einerseits wie eine kalvinistische Stadt in Ungarn zwischen 16–18. Jahrhundert lebte, und andererseits wie ein ganz gewöhnlicher Predigttext appliziert werden konnte.

<sup>46</sup> ZOVÁNYI Jenő: *Magyar protestáns egyháztörténeti lexikon*, kiad. LADÁNYI Sándor, Bp., MRE Zsinati Iroda sajtóosztálya, 1977<sup>3</sup>: 500.

„Így dúdolgatott, csak úgy magának, közben kiment sétálni a kunyhó elé, azon tűnődve, vajon mivel foglalkoznak ilyenkor mások, és általában milyen lehet az, másvalakinek lenni, mint ő.”<sup>1</sup>

Nagy Károly Zsolt

## MÁSVALAKINEK LENNI

Pillantás az  
„idegen”  
problémájára a  
teológia és a  
kulturális  
antropológiai  
határáról

Micimackó az ember (medve) egyik alapvető élményét fogalmazza meg. Ki vagyok én? Ki a másik? Hogyan más a másik? Meddig tartanak az én határait, mi tartozik hozzám, a testemhez, az én világomhoz, és mi nem? Hogyan teremthető meg vagy épp küzdhető le a távolság köztem és a más(ik) közt? Ezek az első látásra triviálisnak tűnő – jóllehet, egyáltalán nem maguktól értetődő – kérdések alkotják az identitás meglehetősen összetett problémahalmazát. Ott van például a testhatárok kérdése. Első megközelítésben teljesen egyértelműnek tűnik, hogy meddig terjed a testünk. Ezeknek a határoknak a megismerése és tudatosítása azonban a személyiségfejlődésünk része, vagyis egyáltalán nem eleve adott.<sup>2</sup> A nyugati ember ma többnyire a levágott körmeit nem tekinti már a teste részének, ugyanakkor e kultúra történetében is jelentősek a boszorkányság vagy mágia olyan – más kultúrákban ma is élő – technikái, melyek éppen arra a feltevésre épülnek, hogy a test és az arról eltávolított darabok közötti kapcsolat továbbra is fennáll. Valamilyen módon a levágott köröm a test része marad, és rajta keresztül hatást le-

<sup>1</sup> MILNE, Alan Alexander: *Micimackó*, Ford. KARINTHY Frigyes, Budapest, Móra, 1991, 21.

<sup>2</sup> A téma pszichológiai vonatkozásaihoz összefoglalóan lásd ATKINSON, Rita L. et al (szerk.): *Pszichológia*, Budapest, Osiris, 2001, 77–82. A szociálpszichológiai vonatkozásokhoz lásd: CSABAI Márta – ERŐS Ferenc: *Testhatárok és énhatárok, Az identitás változó keretei*, Budapest, Jászöveg könyvek, 2000.; valamint DOUGLAS, Mary: A két test, Ford. KARÁDI Éva, *Magyar Lettre Internationale*, 1995/3 (18. sz.), 8–11. URL: <http://epa.oszk.hu/00000/00012/00002/04.htm> Utolsó leltetés: 2018. 03. 18.

het gyakorolni a testre. A más kultúrában élő embert valószínűleg egyáltalán nem zavarja az, hogy a modern nyugati ember ezt a feltevést irracionálisnak tartja, mert a tapasztalatai és azok a kulturális keretek, melyekben ezek a tapasztalatok értelmet nyernek, a hiedelem racionalitását támasztják alá számára. Ám nem kell a probléma érzékeltetéséhez ennyire egzotikus példát választanunk. Gondoljunk végig a protézissel élő ember viszonyát a protéziséhez. Ez egy olyan tárgy, amely egy elvesztett vagy eleve meg nem lévő testrészt pótol. A modern nyugati társadalom általában nehezen viseli a testi másságot, fogyatékoságot. A fogyatékoság léte arra emlékeztet ugyanis, hogy a modernitás egyik nagy narratívájával ellentétben az ember a technika révén mégsem képes leigázni, hatalmába keríteni a természetet, nem képes úrrá lenni a betegségen. A modern nyugati kultúra ezért azután igyekszik eltüntetni, láthatatlanná tenni a fogyatékosokat, vagy úgy, hogy kitalálja őket a társadalomból, vagy pedig úgy, hogy megpróbálja eltüntetni magát a társadalmi-kulturális normától vagy ideáltól való eltérést, fogyatékoságot. Ennek egyik lehetséges stratégiáját az úgynevezett esztétikai protézisek jelentik, melyek elfedik a hiányosságokat a világ előtt. Viselője számára azonban a protézis nem csupán vizuálisan állítja helyre a teste egészségét, de szerencsés esetben funkcionálisan is, és egy idő után az a teste részévé válik. (Vagy: az új szemüveg kezdetben zavaró keretét egy idő után tudatunk kizárja, megszokjuk, és észre sem vesszük, hogy rajtunk van – sőt, néha el is kezdjük keresni.) Ennek a részes-edésnek lehetnek nyelvi jelei is, például a művégtagot viselő ember nem használja a „mű” jelzőt a saját protézisére hivatkozás vagy utalás alkalmával, vagyis nem azt mondja, hogy a „műlábam” hanem azt, hogy a „lábam”. Mindez akkor válik egészen zavarba ejtővé, amikor a művégtag „életre kel”, vagyis a biomechanikus protézisek esetében ott, ahol a test és a tárgy közötti kommunikáció lévén a tárgy szinte egybe épül a testtel, és vezérelhetővé válik.

Gondoljunk azonban át egy ennél hétköznapibb példát is. Egyszer külföldön vettem egy Parker töltőtollat. Ez volt az első komoly töltőtollam, ezzel tapasztaltam meg először, hogy mit jelent az, amikor a toll a használat során a kezemhez igazodva jellemző módon kopik, s ezért mindig ugyanúgy kell fogni, különben felszántja a papírt. Egyetlen esettől eltekintve soha nem adtam kölcsön senkinek, mert ebből az egy esetből megtanultam, hogy a más keze tönkre is teheti az én kezemhez szokott íróeszközt. A toll a kezem meghosszabbítása, a testem kiterjesztése lett.<sup>3</sup> Huzamos használata átformálta az identitásom egyik reprezentációjaként is értelmezhető kézírásomat. Ezen felül hordozta a külföldi utazás és az egyetemi évek megannyi emlékét is. Amikor elvesztettem, úgy éreztem, hogy testem és emlékezetem egy része elveszett, és bár néhány év múlva, már itthon, vettem egy szakasztott ugyanolyan tollat, ez nem tudta pótolni a régit. A testhatárok kiterjesztésének problémája mellett érdemes

<sup>3</sup> Ehhez lásd MAUSS, Marcell: A test technikái, in FEJŐS Zoltán (szerk.): *Szociológia és antropológia*, Budapest, Osiris, 2000, 425–446. Mauss a test és a tárgyak kapcsolatát számos példával szemlélteti, például az ásás összefüggésében háborús tapasztalatairól a következőket írja: „Az angol csapatok, akikkel együtt voltunk, nem tudták használni a francia ásókat, s emiatt hadosztályonként nyolcezer ásót kellett kicserélni, amikor felváltottak egy francia hadosztályt és fordítva.” (427.)

végül e határok megsértésével is foglalkoznunk. A proxemika, vagyis a tér társadalmi használatának tudománya sokszor elemezte már az ún. intim szféra jelenségét, eredményei pedig beépültek a diplomácia vagy az interkulturális kommunikáció gyakorlatába is. Az ember intim szférájának, vagyis annak az „átmeneti területnek” nagysága, amely tényszerűen már nem a test, de összeköti a testet a környező világgal, kultúrától függően változik, s ezzel együtt változik az is, hogy mennyire lehet vagy kell a személyközi kommunikáció különböző helyzeteiben az egyik embernek megközelítenie a másikat, illetve, hogy milyen értelmet nyer a testi kontaktus, például egy kézfogás. Egyes közel-keleti kultúrákban csak akkor nyerhetjük meg a másik ember bizalmát, ha olyan közel megyünk hozzá, hogy érzi a leheletünket. Európában, így nálunk is, ez már az intim szféra megsértése, ami nemhogy a bizalom, de inkább a fenyegetettség érzését kelti.

A testtel kapcsolatos példák azért is nagyon jók – legalábbis szándékom szerint –, mert ez identitásunknak egy olyan területe, melynek határait nagyon egyértelműnek érezzük. Eleve – biológiailag meghatározott – adottságnak tekintjük. A fentiek viszont éppen azt hivatottak érzékeltetni, hogy ezek a határok mennyire nem adottak, kidolgozásuk és fenntartásuk mennyire függ a kultúránktól. Ezek a megállapítások pedig általában véve az identitásunkra is igazak, individuális és társadalmi szinten egyaránt, de az utóbbira hatványozottan. Ezek a kulturális meghatározottságok állnak a különböző társadalmi csoportokat jellemző identitáskonstrukciók mögött, és értelemszerűen ezek befolyásolják azt is, hogy ezek a csoportok hogyan viszonyulnak ahhoz, amit idegenként – s ami ezzel sokszor együtt jár: veszélyesként – azonosítanak. Az, hogy kulturális meghatározottságokról van szó, azt is jelenti, hogy nagyon mélyen épülnek be a társadalmi létbe, és többnyire reflektálatlanok maradnak. Általában nem kezdünk el azon gondolkodni, hogy miért érezzük kellemetlenül vagy fenyegetve magunkat valakinek a társaságában, hanem rögtön védekezünk. A védekezés pedig kulturális formákat ölt, sőt a kultúra például a nyelvhasználaton, sztereotípiákon stb. keresztül eleve fel is készíthet bennünket az ilyen helyzetekre.

A kultúra identitásmeghatározó szerepe, és ennek összefüggésében az, hogy egy-egy társadalom hogyan viszonyul a másik, az idegen emberhez és kultúrához, a kulturális antropológia tudományának fontos kutatási területe. A következőkben ebből a perspektívából fogom röviden, csak néhány lényeges pontra fókuszálva elemezni az idegenség problémáját, bízva abban, hogy az antropológiai megközelítés egy teológiai diskurzusban is hozhat új, releváns szempontokat.

Első lépésként a kultúra fogalmáról és természetéről kell röviden szót ejtenünk. A hétköznapi szóhasználatban a kultúra számtalan<sup>4</sup> meghatározásából általában egy olyan „puttony” jellegű kultúrafogalommal lehet találkozni, melybe gyakorlatilag minden belefér, ami egy társadalom számára valamilyen értéket hordoz. Az efféle

---

<sup>4</sup> 1952-ben két amerikai kulturális antropológus, Alfred L. Kroeber és Clyde Kluckhohn mintegy négyszáz különböző kultúra-definíciót gyűjtött össze és elemzett. Lásd KROEBER, A. L. – KLUCKHOHN, C.: Culture: a critical review of concepts and definitions, *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University*, XLVII évfolyam, 1952/1. A meghatározások

meghatározások ősmintája valószínűleg Edward Burnett Tylor (1832–1917) brit antropológus definíciója, mely szerint „a kultúra vagy civilizáció, a szó tágan vett etnográfiai értelmében az a komplex egész, amely magában foglalja mindazt a tudást, hiedelmet, művészetet, morált, törvényt, szokást és minden más képességet és viselkedésmódot, melyre az ember egy társadalom tagjaként tesz szert.”<sup>5</sup> Tylor meghatározása deskriptív, a kultúra tartalmát igyekszik körülírni. Saját korában ereje leginkább abban állt, hogy egyrészt nem korlátozta a fogalom tartalmát a „magas kultúra” teljesítményeire, hanem ide sorolt mindent, amit az egyén a szocializáció során elsajátíthat, másrészt nem zárta ki a fogalom érvényességi köréből az akkor primitívnek nevezett társadalmakat sem. Ahogyan azonban ma már nem tesszük fel azt a kérdést, hogy Afrika őslakói vajon embernek tekinthetők-e, úgy azok a problémák sem aktuálisak, melyekre Tylor definíciójában reflektál. Ettől függetlenül számos hasonló meghatározással találkozhatunk, melyek ma nem a kultúra koncepciójának tágításáról, hanem éppen lezárásáról szólnak, s többnyire valamilyen értékőrző, teaurizációs attitűdhöz kapcsolódnak. A kultúra fogalma ugyanis mára rendkívüli módon kitérült és devalválódott. Az étkezéstől a vállalatvezetésig, a közlekedéstől a szájápolásig mindennek van kultúrája, s miután így a fogalom lassan nem jelent semmit, a társadalmi elitek megpróbálják visszahódítani, s újra leszűkíteni a tartalmát a tudások, képességek, teljesítmények azon korpuszára, melyek saját értékrendjüket megalapozzák, illetve legitimálják.

A társadalmi közbeszédben gyakori kultúrameghatározások másik típusát a kulturális szféra termeli. A kulturális szférába azokat a tevékenységeket szokás sorolni, melyek „elsődlegesen és közvetlenül az emberi alkotóképesség fejlesztésére, az információk, a tudás, az ismeretek előállítására, megőrzésére, létrehozására és közvetítésére irányulnak”,<sup>6</sup> így a tágabb kultúra intézményesült dimenzióját, „az információk, a tudás, az ismeretek, a szellemi termékek megőrzésének, alkotásának (termelésének) terjesztésének (elosztásának) és befogadásának (fogyasztásának) speciális, az anyagi termeléstől részben elkülönült intézmény- és tevékenységrendszerét, a velük kapcsolatos irányítást és társadalmi folyamatokat jelenti.”<sup>7</sup> A kulturális szféra egyik jellemző kultúrakoncepcióját Koncz Gábornál olvassuk. Szerinte

---

száma vélhetően azóta sem csökkent, s ez meglehetősen nehézé teszi a rendszerezésüket. Gyakorlati szempontból általában három nagy kategóriába szokás sorolni a kultúrafogalmakat. Az első kategóriába tartozó meghatározások filozófiai vagy teoretikus megközelítésűek, lét- vagy értékelméleti szempontból az emberi lét meghatározó alapjának tekintik a kultúrát. A második kategóriába azokat a fogalmakat szokás sorolni, melyek etnográfiai kutatások alapján próbálják meghatározni a kultúra mi-benlétét. A harmadik kategóriába pedig a „praktikum”, vagyis a kulturális szféra szempontrendszerét figyelembe vevő fogalmak sorolódnak. Lásd KONCZ Gábor – NÉMETH János – SZABÓ Irma (szerk.): *Közművelődési fogalomtár, Minőségfejlesztési és pályázati munkaanyag*, Budapest, Oktatási és Kulturális Minisztérium Közművelődési Főosztálya, 2007, 16.

<sup>5</sup> „Culture or Civilization, taken in it's wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society.” TYLOR, Edward Burnett: *Primitiv Culture*, London, John Murray, 1871, 1.

<sup>6</sup> KONCZ et al.: i. m., 12.

<sup>7</sup> Uo.



„a kultúra fogalmának három dimenziója van. Tágabb értelemben viszony-fogalom és ugyanakkor a viszonyoknak viselkedésben, életmódban, társadalmi folyamatokban, továbbá a mindezeket hordozó, kifejező, megjelenítő tárgyakban, szolgáltatásokban, szervezetekben, intézményekben történő manifesztálódását jelenti. A kultúra az ember viszonya önmagához, a másik emberhez, a természethez, a tárgyi környezethez, a már kialakult és alakuló társadalmi rendszerekhez. A kultúra ugyanakkor viszony a tudás termelését és közvetítését végző intézmény- és tevékenységrendszerhez. Ez utóbbi a szűkebb értelemben vett kultúra szférája, tehát a tudás megőrzésének, termelésének, elosztásának és fogyasztásának szervezet- és intézményrendszere. E rendszer tevékenységei, produktumai és produkciói; mindezek közvetlen társadalmi szabályozása és folyamatai. Ebben a rendszerben beszélhetünk műveltségéről, kulturáltságról, tájékozottságról, illetve oktatási, művészeti, közművelődési alrendszerekről, ágazatokról. A kultúra fogalmának harmadik dimenziója az értékek, mértékek, normák, érdekek rendszere.”<sup>8</sup>

Ezek a definíciók számunkra most első sorban nem a tartalmuk miatt fontosak, hanem azért, mert arra irányítják a figyelmünket, hogy a kultúra fogalmának meghatározása maga is része a kultúrának. Nem egy külső, objektív szempontot tükröz, hanem azt, hogy mi a beszélő, a definiáló pozíciója, viszonya a kultúrához, illetve a kultúrában. A beszélő helyzetének a vizsgálata azért fontos, mert a kultúra meghatározására irányuló igyekezetnek közösségformáló szerepe van, hiszen egyrészt a fogalom tartalmával, struktúrájával, másrészt a kultúra funkciójával kapcsolatban kialakított konszenzus jelentésközösséget hozhat létre, és megalapozhatja egy közösség identitását. Így a kultúrafogalom mibenlétével kapcsolatos diskurzusok egyben kultúrkonstitutív diskurzusok is.

Erre a helyzetre is reflektál az amerikai kulturális antropológus, Clifford Geertz, aki szerint a kultúra „a szimbólumokban megtestesülő jelentések történetileg közvetített mintáit jelenti, a szimbolikus formákban kifejezett örökölt koncepciók azon rendszerét, amelynek segítségével az emberek kommunikálnak egymással, állandósítják és fejlesztik az étellel kapcsolatos tudásukat és attitűdjüket”.<sup>9</sup> Eddig Geertz meghatározása is remekül illeszkedik a kultúradefiníciók már körülírt rendszerébe. Egy másik, metaforikus megfogalmazása azonban talán jobban érzékelteti sajátos szemléletét, melyben nem a szimbólumok, hanem az azokban megtestesülő jelentések, illetve az ember jelentésadó – „ádámi” – minősége a hangsúlyos. Mint írja: „az ember a jelentések maga szötte hálójában függő állat. A kultúrát tekintem ennek a hálónak, elemzését pedig [...] a jelentés nyomába szegődő értelmező tudománynak

<sup>8</sup> KONCZ Gábor: A népesség kulturáltsági színvonalának változásai 2025-ig, *Opus et Educatio*, III. évfolyam, 2016/4, 422–423.

<sup>9</sup> GEERTZ, Clifford: A vallás mint kulturális rendszer, Ford. BOTOS Andor, in C. G.: *Az értelmezés hatalma, Antropológiai írások*, szerk. NIEDERMÜLLER Péter, Budapest, Századvég, 2001, 72–118, 76.

tartom.”<sup>10</sup> Geertz meghatározásának jelentőségét az adja, hogy a korábbi definíciók legitimitását nem vitatva olyan hangsúlyt jelöl ki, mely azoknak is új dimenziót ad. A jelentés hangsúlyozása ugyanis a kultúra (értelmezésének) szemiotikai, hermeneutikai és kommunikációs aspektusaira irányítja a figyelmet. A kultúrát így nem valami rajtunk kívül álló, tőlünk szinte független normatív entitásnak tekinti, hanem éppen a kulturális szubjektumok kultúraalkotó és -közvetítő szerepét emeli ki, és a kultúra normatív karakterét is ebből eredezteti. A kultúrának, ebben az olvasatban, az itt-és-most megformált jellege a fontos. Az, hogy mi, akik éppen beszélünk róla (akár: írjuk-olvassuk-újraírjuk ezt a tanulmányt is), akik a társadalmi emlékezet különböző formáin keresztül<sup>11</sup> a jelenre reflektálva mozgósítjuk a múltbeli tapasztalatokat, és így a jelenből értelmezve a múltat egyszersmind az emlékezetbe emelt múlton és az emlékezetbe emelés gesztusán keresztül legitimáljuk is a jelent, tehát mi, itt – tartalmilag és folyamatában is nézve – alkotjuk a kultúrát. A jelenre reflektálás itt azt jelenti, hogy a kultúra mindig valamilyen aktuális problémamegoldás kontextusában kerül megfogalmazásra. A kultúrát alapjában véve természetes dolognak tekintjük, abban az értelemben legalábbis, hogy mint számunkra magától értetődővel, ritkán foglalkozunk vele. Olyan, mint a házunk vagy a kertünk. Felépítjük, berendezzük, felassuk, bevetjük, s amíg minden a maga rendje-módja szerint megy, nem nagyon van gondunk rá. Akkor kezdünk foglalkozni vele, amikor valami történik, ha megjelenik egy repedés, vagy egy új fát akarunk elültetni. A kultúra eredetileg a természettel, a vadonnal szemben az ember által megművelt, birtokba vett, „leigázott” területet jelölte, s a vadon terjeszkedése, a folyamatos művelés igénye, az uralom fenntartása folyamatos kihívásokat jelent. Ilyen kihívás, a természetesség érzetét megbontó változás, aktuális probléma lehet az idegen is. Az idegen feltűnik, értelmezésre szólít fel, s ennek folyamatában nem csak az idegent értelmezzük magunkhoz képest, de annak összefüggésében saját magunkat is újraértelmezzük.

Ezt a folyamatot a kulturális antropológia általában két, egymással szorosan összefüggő perspektívából szokta vizsgálni. Az egyik az idegen azonosításának fenomenológiai kérdése: ki az idegen, hogyan jelenik meg, miként írható le, hogyan azonosítható? Georg Simmel megfogalmazásában „az idegen olyasvalaki, aki tegnap érkezett és tartósan nálunk marad”.<sup>12</sup> A fenomenológiai megközelítés az idegent mint ilyen „feltűnőt” igyekszik megragadni. A fenomenológia mint tudományos perspektíva mögött a görög φαίνω (*phainó*) ige áll, melynek alapjelentése: megmutatkozik, megjelenik, láthatóvá válik, illetve láthatóvá tesz; passzív formájában létrejön, keletkezik. A fenomenológia pedig úgy próbálja vizsgálni a dolgokat, ahogyan azok feltűnnek, megmutatkoznak. Az önmagában is meglehetősen összetett fenomenológia

<sup>10</sup> GEERTZ, Clifford: Sűrű leírás, Út a kultúra értelmező elméletéhez, Ford. BERÉNYI Gábor, in C. G.: *Az értelmezés hatalma*, i. m., 194–226, 196.

<sup>11</sup> Az emlékezet kérdéséhez lásd ASSMANN, Jan: *A kulturális emlékezet*, Ford. HIDAS Zoltán, Budapest, Atlantisz, 1999.

<sup>12</sup> Idézi BICZÓ Gábor: *Asszimilációkutatás – elmélet és gyakorlat*, Budapest, MTA Politikai Tudományok Intézete, Etnoregionális Kutatóközpont, 2004, 9.

mint filozófiai irányzat és általános igényű tudományos módszertan Edmund Husserl munkásságában gyökerezik. A neki tulajdonított „vissza a dolgokhoz” program egyik központi eleme az a gondolat, mely szerint a dolgok sohasem önmagukban (úgy ahogy vannak) mutatkoznak meg, hanem mindig valaki, egy megfigyelő a dologra irányuló (intencionális) tudatában jelennek meg, vagyis kizárólag a megfigyelő rájuk vonatkozó tudatának jelenségeiként (fenoménként) válnak hozzáférhetővé. Husserl szerint a megfigyelő feladata az, hogy minden a dologgal, a külvilággal és saját magával kapcsolatos előzetes tudását, előítéletét felfüggeszse (ezt hívja fenomenológiai redukciónak), s így jusson el a tiszta fenoménhez. Ebből következik azután a fenomenológia egyik fontos megállapítása, mely szerint nincsen önmagában megtapasztalható, a megfigyelőtől független valóság – vagy legalábbis az hozzáférhetetlen –, hanem csak számunkra adott valóság van.

Husserl fenomenológiájának másik fontos eleme az életvilág fogalma, melyet a társadalomtudományok széles körben – és eredeti értelmétől lényegében elszakítva – használnak. Husserl szerint az ember azt a valóságot, melyben él, adottságként kezeli, olyan létezőként tekint rá, mely felkínálkozik számára, s éppen ezért nem is kérdez rá arra. Ezt a sajátos, reflektálatlan viszonyt nevezte Husserl természetes beállítódásnak. Később feltételezett egy olyan horizontot, melyet azok a végső premisszák, előfeltevések alkotnak, amelyek segítségével az ember természetes világában kérdések nélkül eligazodik. Ezek állnak minden cselekedete és tapasztalata mögött, és – a horizont metaforikus értelméből következően – ezek határolják a magától értetődőségek világát is. Ezt nevezte azután életvilágnak. Az életvilág részben egyéni és részben közösségi természetű. Egyéni, amennyiben mindenki számára sajátként létezik, és saját tapasztalatai, élményei szerint épül fel, és saját magát az ebben adott valóságra vonatkoztatva határozza meg. Községi természetű is, hiszen egyrészt az életvilágot alkotó előfeltevések jelentős részét a községben, a szocializáció, a társadalmi kommunikáció folyamatai során tesszük magunkévá. Másrészt éppen ezért feltételezzük, hogy az a horizont, ami ránk érvényes, érvényes a többi emberre is, azokra legalábbis mindenképp, akik – a szó szűkebb és tágabb értelmében egyaránt – velünk egy nyelvet beszélnek.<sup>13</sup> Végül saját tapasztalatainkat többnyire a községi tapasztalatokkal összevetve értékkeljük, azokkal harmonizáljuk, s így formálódik ki a bennünket körülvevő valóság mint társadalmi konstrukció.<sup>14</sup>

Amikor az idegennel kapcsolatosan fenomenológiai jellegű kérdéseket teszünk fel, akkor lényegében arra teszünk kísérletet, hogy az idegent és az idegenség problémáját ebben a gondolati térben értelmezzük. A husserli redukció azonban nem problémamentes. Az angol művészettörténész, E. H. Gombrich egy tanulmányában a képek értelmezésével kapcsolatban írja:

<sup>13</sup> Lásd HELLER Ágnes: *Az idegen*, Budapest, Múlt és Jövő, 1997, 49.

<sup>14</sup> Lásd BERGER, Peter L. – LUCKMANN, Thomas: *A valóság társadalmi felépítése, Tudásszociológiai értekezés*, Ford. TOMKA Miklós, Budapest, Józsefvég Műhely, 1998.

„Wölfflintől származik az a megállapítás, hogy a képek többet köszönhetnek más képeknek, mintsem a természetnek. Ez közismert ténynek tűnhet a festészeti tradíciók kutatója számára, de pszichológiai implikációit még nem értettük meg elegendően. Ennek talán az az oka, hogy – sok művész reménykedő hitével ellentétben – az »érintetlen szem«, amelynek a világot újként kellene látnia, egyáltalán nem látná ezt, csupán szenvedne a formák és a színek kaotikus összeviaskodásának fájdalmas benyomásaitól. Ebből a szempontból a művész számára még mindig nélkülözhetetlen az alapvető formák konvencionális szótára; mint kiindulópont, mint az organizálás egyik fókusza.”<sup>15</sup>

Nagyon hasonló problémáról, a formák és a színek kaotikus összeviaskodásának fájdalmas benyomásairól számol be az amerikai ideggyógyász, Oliver Sacks egy esettanulmányában. A szöveg főhőse Virgil, aki ötvenévesen egy műtétet követően nyerte vissza kisgyermekkorában gyakorlatilag teljesen elveszített látását.

„Amikor levették szeméről a kötést, első benyomásai a színek voltak, amelyek izgalomba hozták és elbűvölték, annak ellenére, hogy a színeknek nincs megfelelőjük a tapintás világában [...] Virgil szinte másról sem beszélt, mint a színekről, az új látványok kromatikus váratlanságáról. [...] Fényt, formákat, mozgást és mindenek előtt színeket látni – mindez teljesen váratlan volt számára, és szinte sokkos érzelmi állapotba hozta.”<sup>16</sup>

Hatalmas problémát jelentett számára a látottak összerendezése és egységben látása is, kivált az olyan esetekben, mint amilyenek a mozgó tárgyak, melyek folyamatosan változtatják látható alakjukat. Mint Sacks írja:

„nagyon korán, életünk első hónapjaiban kialakítjuk perceptuális konstanciáinkat – egy tárgy különböző megjelenéseinek, átalakulásainak összefüggéseit. Ez óriási tanulási feladatot jelent, mégis annyira simán és tudattalanul megy végbe, hogy nem is vesszük észre mérhetetlen komplexitását [...]. Virgil számára azonban, aki fél évszázad alatt elfelejtette az egykor kialakított vizuális emléknymokat, ezeknek az átalakulásoknak a megtanulása vagy újratanulása órákig tartó tudatos és szisztematikus vizsgálódást igényelt, napról napra. Az első hónap során látás és tapintás útján a legapróbb tárgyakig mindent szisztematikusán megvizsgált a házban [...], újra és újra megfordította őket, egészen közel, majd karnyújtásnyira tartva őket magától, így próbálta az eltérő látványokat egységes tárgyészleletté szintetizálni.”<sup>17</sup>

<sup>15</sup> GOMBRICH, Ernst H.: Elmélkedés egy vesszőparipáról, Ford. ROHONCZY Katalin, in HORÁNYI Özséb (szerk.): *A sokarcú kép*, Budapest, Typotex, 2003, 23–40, 34.

<sup>16</sup> SACKS, Oliver: Látva nem látni, in O. S.: *Antropológus a Marson*, Ford. RACSMÁNY Mihály, Budapest, Osiris, 1999, 131–174, 148.

<sup>17</sup> SACKS: i. m., 151.

Virgil végül nem volt képes megbirkózni a látás traumájával. Egy rejtélyes betegség következtében ismét elvesztette a látását, és visszatért az általa jobban ismert, otthonos világba.

Virgil szeme mint egyfajta „érintetlen” szem arra hívja fel a figyelmet, hogy a fenomenológiai redukció lehetőségei korlátozottak. Ahogy meglátjuk, tudatunkat ráirányítjuk (intencionális tudat), minden igyekezetünk ellenére nem pusztán, lecsupaszítva látjuk az idegent, hanem a korábbi tapasztalataink és tudásaink háttéré előtt. Az ezek felfüggesztésére tett erőfeszítések lehetnek termékenyek abban az értelemben, hogy a felfüggesztésükkel szükségszerűen együtt járó reflexió a vizsgálódó tudatunk előterébe hozhatja azokat az észleléseket, melyeket addig háttérbe nyomtak, de tökéletesen figyelmen kívül hagyni nem tudjuk azokat. Simmel<sup>18</sup> épp ezért írja azt, hogy az idegent sosem látjuk úgy, ahogy van, mert bár még nem tesz semmit, máris értelmezetté válik. Ezt nevezhetnénk az idegen tragédiájának is, hiszen a „máris értelmezések” mögött többnyire előítéletek, sztereotípiák állnak, melyek a legtöbb esetben meg is gátolják azt, hogy az idegent legalább valamelyest a maga sajátosságában lássuk.

Az előítéletekről, sztereotípiákról napjainkban egyöntetűen negatív élel esik szó a közbeszédben. A hátrányos megkülönböztetéshez, stigmatizációhoz és kirekesztéshez, vagyis többnyire olyan társadalmi folyamatokhoz és jelenségekhez kapcsoljuk ezeket a fogalmakat, melyek során a társadalom egyes tagjai vagy csoportjai sérülnek. A sérüléshez nem csak az tartozik, hogy valamilyen szempontból hátrányos helyzetbe kerülnek a többséggel szemben, hanem az is, hogy elveszítik – lényegében: megvonják tőlük – azt a jogot, lehetőséget vagy képességet, hogy identitásukat autonóm módon határozzák meg, és ennek az önmeghatározásnak az alapján legyenek jelen a társadalomban. Csak azok lehetnek, akiknek a többség vagy a hatalom látni vagy láttatni akarja őket. A társadalmi egyenlőség eszméjére<sup>19</sup> épülő modern társadalmakban az ilyen megkülönböztetéseket hivatalosan nem tolerálják, és minden valós vagy vélt formáját – jogi vagy szimbolikus eszközökkel – szankcionálják. Problémát okoz ugyanakkor, hogy az emberi megismerés és a kultúra működéséhez hozzá tartoznak a sztereotípiák és előítéletek, részei annak, amit természetes beállítódásnak nevezünk.<sup>20</sup> A sztereotípiák gondolkodási, osztályozási alapsémákat rögzítenek, melyekhez többnyire attitűdöket és olykor cselekvési mintákat is kapcsolnak. A sztereotípiák többnyire elnagyoltak, ugyanakkor egyrészt gyorsá és hatékonyá teszik az informá-

<sup>18</sup> Idézi Biczó: i. m., 9.

<sup>19</sup> Az emberi jogok egyetemes nyilatkozata szerint: „Minden emberi lény szabadon születik és egyenlő méltósága és joga van. Az emberek, ésszel és lelkiismerettel bírván, egymással szemben testvéri szellemen kell hogy viselteszenek.” Forrás: URL: <http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=hng> Utolsó letöltés: 2018. 03. 13.

<sup>20</sup> A sztereotípiák pszichológiai funkcióiról, megismerésben játszott szerepéről, illetve társadalmi jelentőségéről lásd ALLPORT, Gordon W: *Az előítélet*, Ford. CSEPELI György, Budapest, Gondolat, 1977; ARONSON, Eliot: *A társas lény*, Ford. ERŐS Ferenc, Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1987; CSEPELI György (szerk.): *Előítéletek és csoportközi viszonyok*, Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1980.

ció feldolgozását, másrészt a kultúra ezeken keresztül felkészültségeket ad váratlan, de belátható helyzetekre is. Ez a kettősség – vagyis a társadalom ideális működésével kapcsolatos modern elképzelés (ideológia) ütközése a kultúra tényleges működésével – egy sajátos kognitív disszonanciához vezet, melynek feloldásában fontos szerepet kap a sztereotípa és előítélet (illetve a kapcsolódó fogalmak) dinamikus átértelmezése, afféle „gumifogalommá” válása. Ez egyrészt azt jelenti, hogy a fogalmak értelme kitágul, másrészt azt, hogy ez a tartalmi változás konkrét esetekhez kapcsolódik, vagyis alkalmazásuk önkényes lesz, és sokszor önmagában is szankcionáló jellegű.<sup>21</sup> Ilyenkor sztereotípa vagy előítéletesség stb. lesz minden olyan magatartás vagy vélemény, ami leleplezné azt a deklaratív valóságot,<sup>22</sup> mely szerint az adott társadalomban nincsen előítéletesség.<sup>23</sup>

Ez a kognitív disszonancia különösen akkor okozhat kríziseket, amikor egy átmeneti helyzetben lévő társadalomban jelentkezik. Ilyen esetekben a társadalom tagjainak biztonságérzete csökken, ezért fokozottabban támaszkodnának a biztonságot adni hivatott sztereotípiákra és természetes beállítódásuk megannyi rutinjára, melyek azonban éppen a helyzet változása miatt egyre kevésbé tűnnek alkalmazhatónak. A megszokott, történelmileg begyakorlott reflexek alkalmazhatatlansága csak fokozza a bizonytalanságot, ami könnyen félelemmé változik és társadalmi krízist eredményez, kivált, ha egy ilyen helyzetben tűnik fel az idegen.

A helyzet fenomenológiai természetű megközelítése és megértése mellett tehát legalább ennyire fontos az is, hogy ennek a megközelítésnek a lehetőségeivel és korlátaival tisztában legyünk. Az idegen – és a helyzet – megértése azonban általában egy folyamat, mely nem korlátozódik társadalmi területére, hanem egész világot értelmézésünkre vonatkozik.

---

<sup>21</sup> Ilyen például az, amikor az előítéletesség gyakorlatilag maga is sztereotípiává válik, kimondása pedig egy adott helyzetben vád, ami megbélyegez valakit, úgy, hogy annak esélye sincsen a védekezésre, de ez nem is fontos, mert az aktus lényege nem az előítéletesnek nevezett gondolkodás felszámolása, hanem az előítéletesnek nevezett személy vagy csoport ellehetetlenítése.

<sup>22</sup> Nevezzük deklaratív valóságnak a társadalmilag konstruált valóságnak azt a formáját, mely a természetes beállítódással szemben mesterséges, amennyiben politikailag, gazdaságilag stb. célracionálisan és reflektált módon felépített.

<sup>23</sup> Ilyen például a rasszizmus kérdése. Magyarországon deklaráltan nincsen rasszizmus, ugyanakkor tapasztalható módon politikailag „meg lehet élni” a rasszizmusból. Ebből következően minden olyan vélemény vagy attitűd, ami értelmezhető akár a rasszizmus halvány jeleként, a nyilvánosság előtt szankcionált. Így például a cigány etnonima nyilvános használata nem megengedett, vagy legalábbis problémás, helyette a roma megnevezés használata elfogadott, s aki az előbbit használja, arra pillanatok alatt rásütik, hogy „cigányoz”. Ez persze további problémákat is felvet, hiszen ez a terminológia egyrészt egy deklaratív valóságépítés részévé válik, ami másrészt ráadásul független annak a társadalmi csoportnak a magáról kialakított képétől, melyre utal, s ezzel meggátolja azt, hogy az adott csoport a maga sajtószerszégében mutakozzon meg.

„Amikor valami olyasmit tapasztalunk, amivel korábban nem találkoztunk, s ami éppen ezért tudásunk megszokott rendjén kívül áll, vizsgálni kezdünk. Először meghatározzuk az új tény, megpróbáljuk megragadni a jelentését, majd lépésről lépésre úgy formáljuk át világmagyarázatunk általános sémáját, hogy az idegen tény és jelentése tapasztalataink minden más tényéhez és azok jelentéséhez ellentmondásoktól mentesen és harmonikusan illeszkedjék. Amennyiben igyekezetünket siker koronázza, akkor az, ami addig idegen tény, és elménket zavarba ejtő feladvány volt, egyszerűen biztosként kezelt tudásunk új elemévé válik. Tapasztalataink tárát immár kibővítettük és helyesbítettük.”<sup>24</sup>

Ez a folyamat, melyet az idézett sorokban Alfred Schütz leír, a fenomenológiai megértést a hermeneutikai megértéssel kapcsolja össze. E két perspektívát a kulturális antropológiában rendszerint egyértelműen megkülönböztetik, jóllehet hangsúlyozzák a kettő szoros összefüggését is.<sup>25</sup> A hermeneutika az olyan kérdések megválaszolásában segít, hogy mit jelent idegennek lenni, mit jelent az, hogy valaki nem olyan, mint én vagy mi?

Az idegen hermeneutikájának egyik általános metaforája lehet az újszülött. A „kis jövevény” először teljesen idegen és ismeretlen, nem értjük, ugyanakkor ráismerünk benne az emberre. Majd fokról-fokra ismerőssé válik, elkezdjük a családtagok, felmenők arcvonásait vagy gesztusait azonosítani benne, s ez jelentősen hozzájárul ahhoz, hogy köznök tartozónak tekintjük. A metafora ennek a helyzetnek a sajátos kettősségére is utal, hiszen nem csak számunkra idegen az újszülött, de számára mi is idegenek vagyunk. Ismeretlen a világ, amit csak fokról-fokra tanul meg látni, egyre jobban összerendezett érzékei segítségével fokról-fokra telik meg tartalommal számára mindaz, amit érzel. Egy hosszú folyamat során tudatosodik benne, hogy hol a teste határa, kik, illetve mik tartoznak hozzá s kik, illetve mik nem. Az összetartozás, az ismerőssé válás folyamata azután jelentősen elmélyülhet. A közösen megtett „út”, a közösen szerzett tapasztalatok, átélések egy közös világot konstituálnak. Ez lesz a „mi” világa, mely éppen a világot létrehozó tapasztalatok (életvilágok) közös-ségében, megosztottságában létezik, s ahogy az elmúlással fokozatosan szűkül azoknak köre, akik ezen a világon osztoznak, úgy lesz egyre inkább az

---

<sup>24</sup> „Strangeness [...] are not limited to the social field but are general categories of our interpretation of the world. If we encounter in our experience something previously unknown and which therefore stands out of the ordinary order of our knowledge, we begin a process of inquiry. We first define the new fact; we try to catch its meaning; we then transform step by step our general scheme of interpretation of the world in such a way that the strange fact and its meaning becomes compatible and consistent with all the other facts of our experience and their meanings. If we succeed in this endeavor, then that which formerly was a strange fact and a puzzling problem to our mind is transformed into an additional element of our warranted knowledge. We have enlarged and adjusted our stock of experiences.” SCHUETZ, Alfred: *The Stranger, An Essay in Social Psychology*, *American Journal of Sociology*, XLIX. évfolyam, 1949/6, 499–507, 507.

<sup>25</sup> Lásd Biczó Gábor: *Hasonló a hasonlónak, Filozófiai antropológiai vázlat az asszimilációról*, Pozsony–Budapest, Kalligram, 2009, 110–121.

idegenség a meghatározó élmény azok számára, akik még maradnak, s úgy lesznek maguk is szinte idegenek azok számára, akik már a közös tapasztalatok egy másik világán osztoznak. Ugyanígy az ismeretlenből, idegenből ismerőssé válás folyamata játszódik le a szerelemben és a házasságban is, melynek csúcsa a megismerésnek<sup>26</sup> az a foka, ahol a két idegen egy testté lesz.

Sokszor nem szerencsés az individuális szinten lejátszódó folyamatokat társadalmi szintre vetíteni, azonban erős a kísértés arra, hogy az idegenség problémájának társadalmi szintű feldolgozásában felfedezhető történeti folyamatot is hasonló módon értelmezzük. Ha áttekintjük az európai civilizáció történetét, azt tapasztaljuk, hogy nagyon hosszú ideig egy sajátos etnocentrista karakter jellemezte. Az etnocentrizmus – vagyis az az elgondolás, hogy a saját népünk, kultúránk és akár ennek földrajzi területe jelenti a világ közepét és legmagasabb szintű kultúráját, melynek összefüggésében minden más, idegent leértékelünk – bizonyos mértékig minden népre jellemző, s valószínűleg természetes beállítódásunk része. Az ember megjelölésére használt szó nagyon sok nyelvben megegyezik azzal az etnonimmal, melyet saját magára használ az adott nyelvet beszélő csoport. Az európai nemzetek egymáshoz való viszonyát is sokáig hasonló attitűdök határozták meg. Így az ókori görögök számára barbár volt mindenki, aki nem görögül (hanem valami érthetetlen, dadogó nyelven) beszélt, s a fogalom idővel – kivált a perzsa háborúk után – nem csak nyelvi megkülönböztetést jelölt, hanem a kifinomult saját kultúrával szemben a másik bárdolatlan, durva, kegyetlen minősítésére is szolgált. Az etnocentrizmus azonban úgy is jelentkezett, hogy az Európától egyre távolabbi területek lakóitól egyre inkább megtagadták az ember-jelleget. Kiválóan szemlélteti ezt a gondolkodást Sebastian Münster 1544-ben megjelent *Cosmographiájának* egyik illusztrációja, mely a távoli földek szörnyű lakóit mutatja be. Az 1. számú kép (*10. oldal*) emberszerű, de határozottan nem emberi lényekként jeleníti meg ezeket, ötvözve az utazók fantáziadús elbeszéléseit az antikvitás mitologikus lényekkel kapcsolatos elképzeléseivel. A képen a küklopsz és a kutyafejű ember közt a fej nélküli embert, ismertebb nevén egy Blemmit (görög: Blemmüesz, latin: Blemmyae) látunk. Blemmiknek eredetileg a Kr. e. 7. és a Kr. u. 3. század közt, az akkor ismert világ peremvidékének környékén, Núbia területén fennálló törzsi királyság lakóit nevezték, akiket később már fej nélküli lényekként ismét az ismert világ másik peremvidéke, a távoli, különös és pogány India területére „száműztek”. Száműzetésük azonban nem csak földrajzi természetű. Fantasztikus alakjuk rendre megjelent az európai ikonográfiában, általában negatív jelentést hordozva. Így lettek például két főbűn, a fősვნység és a torkosság reprezentánsai a dániai Dalbyneder középkori templomának 1511-ből származó freskóján.

A nagy földrajzi felfedezések során hasonló jelenséggel találkozhatunk. A sokoldalú angol utazó, Sir Walter Raleigh például 1595-ös dél-amerikai – vagyis ismét az ismert világ peremén tett – utazásáról kiadott *The Discovery of Guiana* című művében a blemmikhez hasonló emberekről számol be, akikkel ő személyesen ugyan nem

<sup>26</sup> A szó összetettebb értelmében is, lásd Gen 1,4: „Azután ismeré Ádám az ő feleségét Évát, a ki fogad vala méhében...”



találkozott, de arrafelé minden gyerek meg tudta erősíteni a róluk szóló elbeszélések valóságát, és ha – mint írja – egy szót is válthatott volna egy ilyen Ewaipanomával, biztos vitt volna magával egyet Angliába, már csak azért is, hogy az ilyen lények létezésével kapcsolatos kétségeket el tudja oszlatni.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Tanulságos bővebben is idézni: „Next unto Arui there are two rivers Atoica and Caura, and on that branch which is called Caura are a nation of people whose heads appear not above their shoulders; which though it may be thought a mere fable, yet for mine own part I am resolved it is true, because every child in the provinces of Aromaia and Canuri affirm the same. They are called Ewaipanoma; they are reported to have their eyes in their shoulders, and their mouths in the middle of their breasts, and that a long train of hair groweth backward between their shoulders. The son of Topiawari, which I brought with me into England, told me that they were the most mighty men of all the land, and use bows, arrows, and clubs thrice as big as any of Guiana, or of the Orenoqueponi; and that one of the Iwarawaqueri took a prisoner of them the year before our arrival there, and brought him into the borders of Aromaia, his father’s country. And farther, when I seemed to doubt of it, he told me that it was no wonder among them; but that they were as great a nation and as common as any other in all the provinces, and had of late years slain many hundreds of his father’s people, and of other nations their neighbours. But it was not my chance to hear of them till I was come away; and if I had but spoken one word of it while I was there I might have brought one of them with me to put the matter out of doubt. Such a nation was written of by Mandeville, whose reports were holden for fables many years; and yet since the East Indies were discovered, we find his relations true of such things as heretofore were held incredible (Mandeville, or the author who assumed this name, placed his headless men in the East Indian Archipelago, the fable is borrowed from older writers, Herodotus &c). Whether it be true or no, the matter is not great, neither can there be any profit in the imagination; for mine own part I saw them not, but I am resolved that so many people did not all combine or forethink to make the report. Next unto Arui there are two rivers Atoica and Caura, and on that branch which is called Caura are a nation of people whose heads appear not above their shoulders; which though it may be thought a mere fable, yet for mine own part I am resolved it is true, because every child in the provinces of Aromaia and Canuri affirm the same. They are called Ewaipanoma; they are reported to have their eyes in their shoulders, and their mouths in the middle of their breasts, and that a long train of hair groweth backward between their shoulders. The son of Topiawari, which I brought with me into England, told me that they were the most mighty men of all the land, and use bows, arrows, and clubs thrice as big as any of Guiana, or of the Orenoqueponi; and that one of the Iwarawaqueri took a prisoner of them the year before our arrival there, and brought him into the borders of Aromaia, his father’s country. And farther, when I seemed to doubt of it, he told me that it was no wonder among them; but that they were as great a nation and as common as any other in all the provinces, and had of late years slain many hundreds of his father’s people, and of other nations their neighbours. But it was not my chance to hear of them till I was come away; and if I had but spoken one word of it while I was there I might have brought one of them with me to put the matter out of doubt. Such a nation was written of by Mandeville, whose reports were holden for fables many years; and yet since the East Indies were discovered, we find his relations true of such things as heretofore were held incredible (Mandeville, or the author who assumed this name, placed his headless men in the East Indian Archipelago, the fable is borrowed from older writers, Herodotus &c). Whether it be true or no, the matter is not great, neither can there be any profit in the imagination; for mine own part I saw them not, but I am resolved that so many people did not all combine or forethink to make the report.” RALEIGH, Walter: *The Discovery of Guiana*, URL: <http://www.gutenberg.org/files/2272/2272-h/2272-h.htm> Utolsó letöltés: 2018. 03. 14.

Mindez azért fontos, mert úgy tűnik, hogy az idegen másságát a tőlünk való távolsága összefüggésében artikuláljuk,<sup>28</sup> s talán az eddigiekből nyilvánvaló, hogy nem is tehetnénk másképp. Raleigh „beszámolója” arra is rámutat, hogy a távoli, ismeretlen vidékek ismeretlen lakóit többnyire a magunk képére és hasonlatosságára alkotjuk meg, olyan kategóriák előtérbe állításával, melyek a hozzánk való hasonlósággal együtt a tőlünk való különbözőséget is egyértelműen jelzik, sőt többnyire arra is megfelelőek, hogy alkalmazásukkal az idegent leértékeljük, és eleve alávetett helyzetbe hozzuk. Ezek a kategóriák sokszor persze arra is használhatóak lennének, hogy az idegen és köztünk lévő hasonlóságot tegyék felmutathatóvá, ha nem éppen a különbség felmutatása lenne a cél.<sup>29</sup> Ezek a kategóriák többnyire a modernitás nagy témáit jelenítik meg, a kulturális és társadalmi lét azon meghatározó dimenzióit, melyek összefüggésében a modern ember saját magát állítja, és amelyek alapján természetes beállítódása felépül és természetessé válik. Ilyenek például a család szerkezete és a szexuális viszonyok, a munka, a társadalmi struktúra és az intézmények, a tulajdon vagy az erkölcsi rend.<sup>30</sup> Ritkábban sorolódik e kategóriák közé a test társadalmiasításának problémaköre, vagyis azok a módok, ahogyan az emberi testet társadalmi folyamatokban használják, illetve ahogyan nemcsak az idegen ruházata vagy ruhátlansága, egyes szokásai,<sup>31</sup> hanem a test és az ember egyéb biológiai adottságai is jelentéssel telnek meg egy adott társadalomban. Így válik érthetővé az is, amit egyik 1681-ben Mexikóvárosból küldött jelentésében Rátkay János jezsuita misszionárius Új-Mexikó egyes bennszülött népeiről az Osztrák Rendtartomány provinciálisának írt: „ezek az ellenséges indiánok [...] az Ördöghöz hasonlítanak inkább, mintsem hogy emberekhez; mivel lenyírják a szakállukat és olyan utálatosra festik az arcukat, amilyenre csak tudják”.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Ezért tapasztalhatjuk valószínűleg azt is, hogy a tudományos-fantasztikus filmek „földönkívüli” lényei többnyire „humanoid” jellegűek, és csak nagyon ritkán radikálisan másak. Ahhoz, hogy a velük való kapcsolat lehetőségét egyáltalán el tudjuk képzelni, alkalmasnak kell tennünk őket arra, hogy kapcsolatba léphessünk velük. Ennek az alkalmasságnak a vizuális reprezentációi azok a látható, emberre emlékeztető sztereotip tulajdonságok és jellegzetességek, melyekkel megformáljuk megjelenésüket is. A probléma messzire vezet, s hosszan nem követhetjük, de annyit érdemes megjegyeznünk, hogy a radikálisan egészen más, transzcendens idegen elgondolását jellemző megannyi antropomorfizmus (lásd Xenophanész felvetését a magunknak istent rajzoló lóról, ökörről, oroszlánról!) problémája is ide sorolható.

<sup>29</sup> KÁNYÁDI Sándor *Dél keresztje alatt* című versében nagyon érzékletesen jeleníti meg ezt a kettősséget: „az indián és a néger / tüzet rakni éppúgy térdel / mint a hargitán a pásztor / számolni ujjain számol / különbség ha van az égen / itt a göncöl jön föl este / fölöttük a dél keresztje” Forrás URL: <https://pim.hu/hu/media/del-keresztje-alatt-az-indian-es-neger> Utolsó letöltés: 2018. 03. 14.

<sup>30</sup> Így az idegen idegenségének érzékeltetésére kialakulnak olyan toposzok, mint a felfokozott vagy egyenesen állati szexualitás, poligámia, munkakerülés vagy lustaság, mértéktelenség az étkezésben, vagy a rendezetlen társadalmi viszonyok. Messzire vinne a jelenség értelmezése, de érdemes felvetnünk, hogy ezek a toposzok egyben az európai keresztényiségben meghatározó jelentőségű főbűnökre is utalnak.

<sup>31</sup> Itt nem egy kultúrára jellemző szokásos cselekvésekről van szó, hanem arról a módról, a testhasználat technikájáról, ahogyan ezeket a cselekvéseket végzik. Így például az ásás vagy aratás sajátos módjairól vagy a szülés különböző technikáiról (fekve, guggolva, állva stb.). Ezekről a testtechnikákról bővebben lásd MAUSS: i. m.

<sup>32</sup> Idézi Sz. KRISTÓF Ildikó: Misszionáriusok és démonok, Az amerikai indiánok demonizált ábrázolása a felső-magyarországi jezsuita könyvtárakban a 17. és 18. században, in LANDGRAF Ildikó – NAGY

Rátkay szövegében megjelenik egy az idegenhez fűződő viszony szempontjából szintén fontos attitűd, az idegen démonizálása, melyben különlegesen fontos szerepet tölt be az idegen kinézete, testi jellegzetessége, kivált a bőre színe. A bőrszín jelentéssel való felruházásának hosszú hagyománya van a keresztyénségben is. Ennek alapja Hám átkának a Gen 9,18-26-ban leírt története. Hám neve *forró*t, *meleget* jelent, ebből levezetve többször fordítják *megégett*ként is. A névből, illetve abból, hogy a Gen szerint Hám leszármazottai közt vannak azok a népek, melyek Egyiptomot – Hám földjét –, illetve Afrikát is benépesítették, következik,<sup>33</sup> hogy Hám fekete bőrű volt. A Gen 9 meglehetősen szűkszavúan és egyszerűen írja le Hám bűnét: meglátta a sátorában részegen fekvő, meztelen apját és kigúnyolta őt testvérei előtt. Az sem egészen világos az elbeszélésben, hogy a felébredő, és az eseményekről értesülő Noé Hámot is megátkozta-e, vagy tulajdonképpen csak Hám legkisebb fiát, Kánaánt – „szolgák szolgálja legyen atyjafiai között” –, az pedig végképp homályban marad, hogy miért úgy szól az átok, ahogyan. A sok bizonytalanságból, illetve a Hám leszármazottai közt említett népek, területek, városok – Babel, Akkád, Ninive, Sodoma, vagy a Jebuzeusok és Khivveusok – bűneiből és sorsából azonban számos nagyívű értelmezés született arról, hogy a kicsapongásra hajlamos Khám és Kánaán együtt valamilyen szexuális jellegű bűnt követtek el atyjuk feleségén vagy magán Noén, esetleg kaszt-rálták, de az is lehet, hogy Hám neve épp arra utal, hogy homoszexuális lett volna stb. Egy biztos: Hám és fekete bőrű – kivált afrikai – leszármazottai átok alatt állnak, bűnösök és szolgaságra valók. Hám átkának története így lett a sötét bőrű emberek ember voltával kapcsolatos vitáknak, illetve a rabszolgaság bibliai megalapozásának egyik szinte kikezdehetetlen locus classicus. A fekete bőrszín pedig a lelki és szellemi sötétség külső jelévé vált.

Az az elképzelés, hogy a fekete bőr az ember bűnös belső természetének jól látható külső jele, az egyházatyáknál is megtalálható. Órigenészt jelöli meg a szakirodalom e hagyomány kiindulópontjaként, aki a fekete bőrű etiópokról ír úgy, mint akiknek feketesége azt jelzi, hogy bűnösök, és nem ismerik Istent.<sup>34</sup> Fontos körülmény, hogy nem tudunk arról, hogy az antikvitásban a fekete bőrszín bármilyen módon erkölcsi minőséget jelzett volna, a korai keresztyény hagyomány viszont a fényből alávetett sátorán szellemi sötétségét már a remetéket és szenteket kísértő ördögök fekete bőrszínével jelzi. Ezt – az egy darabig inkább csak ikonográfiai – hagyományt teszi explicitté Órigenész, aki az Énekek éneke 1,6-hoz írt kommentárjában a fekete szépséggel kapcsolatosan fejti ki, hogy a beszélőt a bűnbánata tette széppé. Mint írja: „ha bűnbánatot gyakorolsz, lelked korábbi bűneid miatt sötét lesz, de a bűnbánat okán lelked valami

---

Zoltán (szerk.): *Az elkerülhetetlen, Vallásantropológiai tanulmányok Vargyas Gábor tiszteletére*, Budapest, PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék – MTA BTK Néprajztudományi Intézet – L'Harmattan Kiadó – Könyvpont Kiadó, 2012, 309–344, 309.

<sup>33</sup> A következtetés azonban nem egészen következetes, hiszen Hám leszármazottai közt olyan népek is akadnak, melyek egyáltalán nem fekete vagy sötét bőrűek.

<sup>34</sup> Lásd GOLDENBERG, David M.: *Black and Slave, The Origins and History of the Curse of Ham*, Berlin, Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2017, 37.

olyasmi lesz, amit etióp szépségnek nevezhetnék”.<sup>35</sup> Órigenész azonban még nem általában a fekete bőrű emberekről ír, számára a Biblia fekete bőrű etiópjai allegóriák. Így beszél az etiópokról Alexandriai Cirill is, aki szerint az etiópok azok az emberek, akiknek lelki és szellemi sötétségét az evangélium még nem világította meg.<sup>36</sup>

Az allegorikus Etióp azonban a középkor végére elveszítette allegorikus jellegét, és az ismeretlenség homályából előlépő földrészek sötét, vagy legalábbis nem fehér bőrű lakója egyrészt a keresztyén misszió, másrészt a gyarmatosítás<sup>37</sup> általános – és e gyakorlatok által megkonstruált – alanyaként örökölte sötét tulajdonságait.<sup>38</sup> Az idegen így inkább a civilizálttal szemben a vad, a kultúrával – mint művelés alá vett területtel – szemben inkább az ugar vagy az erdő, vagyis alapjában véve veszélyforrás, akit el kell pusztítani, ha nem akarjuk, hogy ő egyen meg bennünket (lásd Antropophagus a 5. sz. képen, 62. oldal), vagy legalábbis olyan emberre emlékeztető lény, akit humanizálni kell. Az idegen ember-jellegének tagadásából tulajdonképpen logikusan következik mind a megsemmisítés, mind a – lényegesen „humánusabb” – humanizálás programja. Utóbbi kivált a felvilágosodás és romantika korában úgy tekintett az Újvilág bennszülötteire, mint „nemes vademberekre”, akik még őrzik természetes emberségüket. A nemes vadember azonban attól még, hogy nemes, vad maradt, és nem kerülhette el a civilizálódást, melyre egyszerre volt jellemző a kizsákmányolás és a tárgyiasító, megalázó rabszolgaság, illetve a civilizációs javak, a fejlett egészségügyi ellátás és oktatás exportálása.

Ez a kettős folyamat kiválóan tetten érhető az alábbi képeken, melyek a Basel Misszió képtárából származnak. A gyarmatbirodalmak kiépülésének kezdetén a gyarmati társaságok és tisztviselők nem kedvelték különösebben a misszionáriusokat, mert azok szót emeltek a bennszülöttekkel szembeni atrocitások miatt. Amint azonban a missziós tevékenységben is egyre hangsúlyosabb lett az iskoláztatási, szociális-civilizációs program – mely előkészíti a bennszülöttek lelkét az evangélium

<sup>35</sup> Órigenész kommentárját idézi és elemzi BOWSER, Benjamin P.: *Racism and Anti-Racism in World Perspective*, Thousand Oaks, Sage, 1995, 19.

<sup>36</sup> Idézi BOWSER: i. m., 20.

<sup>37</sup> A keresztyén misszió és a gyarmatosítás összefüggését itt nem célozom bővebben elemezni. Jól szemlélteti ezt a katolikus misszionárius, Joseph Schmidlin 1913-ban írott egyik szövegének részlete: „Gyarmatainkat a misszió igázza le lélekben, a misszió olvasztja be őket belsőképpen... Az állam kétségkívül be tudja kebelezní a védnökségeket külsőleg; ám a misszióknak kell segítenie megvalósítani a gyarmati politika mélyebb célját, a belső gyarmatosítást. Büntetések és törvények segítségével az állam ki tudja kényszeríteni a fizikai engedelmességet, ám a misszió biztosítja a bennszülöttek belső szolgátságát és odaadását. Ezért dr. Solf legutóbbi kijelentését követve, miszerint »a gyarmatosítás nem egyéb, mint misszionálás«, azt is mondhatjuk, hogy a »misszionálás gyarmatosítás.«” Idézi BOSCH, David J.: *Paradigmaváltások a misszió teológiájában*, Ford. BOROS Attila, Budapest, Harmat–Protestáns Missziói Tanulmányi Intézet, 2005, 281.

<sup>38</sup> Azt természetesen nem állíthatjuk, hogy a keresztyén misszionáriusok mindig és mindenhol démonizáltak volna azokat, akik közt küldetésüket teljesítették, vagy ugyanígy megtagadták volna tőlük az emberi minőséget. Mindig és többnyire mindenhol voltak olyan misszionáriusok, akik felléptek az ilyen tendenciákkal szemben. (Erről bővebben lásd BOSCH: i. m., 285 kk.) Tény azonban, hogy a nyugati civilizáció terjedésének hosszú története során az európai ember nagyon ritkán közelített a másikhoz, az idegenhez úgy, hogy egyenlő társként kezelte volna.

fogadására –, ennek hasznát felismerve a gyarmati hatalom támogatása alá vonta a missziókat, s az első világháború idejére már úgy tekintett rájuk, mint a lelkek gyarmatosításának kiváló eszközeire. Ez a gondolkodás összekapcsolódott a nyugati civilizációs fölényéből levezetett küldetéstudattal. Ennek jegyében jegyezte meg Gustav Warneck, hogy „egyáltalán nem véletlen, hogy éppen a keresztyén nemzetek váltak a kultúra hordozóivá és a világtörténelem útmutatóivá. A nyugati népeket az evangélium tette naggyá és erőssé, s a többi nemzetet is azzá fogja tenni.”<sup>39</sup> A misszionáriusok tehát azon munkálkodtak, hogy a bennszülötteket civilizációs értelemben felemeljék, és a nyugat áldásainak részeseivé tegyék. Amely népre ugyanis az evangélium hat, annak „szokásait lágyítja, társadalmi érintkezését tisztítja, és rövid úton civilizált életmódra juttatja”.<sup>40</sup> A narratíva mögött sajátos bibliaértelmezést is találunk. Ennek az időszaknak a legkedveltebb missziós identitás-textusai közé tartozott a Jn 10,10: „én azért jöttem, hogy életök legyen, és bővülködjenek”, melynek alapján Krisztus jelenlétét földi teste, az egyház munkájának kiteljesedésén keresztül látták megvalósulni, melynek egyik része az élet evangéliumának hirdetése, másik – és egyre hangsúlyosabb – része viszont, a bővülködés, ami alatt a keresztyén (vagyis Krisztus által felemelt) európai civilizáció javainak élvezetét értették. A 19. század végi missziós gondolkodásban domináns posztmillenarizmus álláspontjából következően – mely szerint Jézus visszajövetelét megelőzi a keresztyénség eredményes munkája, így tehát a keresztyén misszió kiterjesztésével siettetni lehet Jézus visszajövetelét – a keresztyén civilizáció javainak terjedése végső soron szintén a millennium kiteljesedését jelzi. Így kerül a ghánai fekete keresztyén férfi fejére fehér cilinder, hagyományos viselete fölé pedig nem különösebben jó állapotú és megfelelő méretű európai ruhadarabok.

A kép (14., 174. oldal)<sup>41</sup> azonban a civilizációs program egyéb hatásáról is tanús-kodik. A keresztyénné lett bennszülöttek ugyanis sokszor azzal, hogy elfogadtak egy idegen vallást, a saját közösségük számára is idegenné váltak, s így a helyi társadalom perifériájára kerülhettek. Az ebből fakadó státuszvesztést sokszor úgy próbálták áthidalni, hogy a magasabb státuszú, európai keresztyének öltözködési szokásait vették át. Így az európai ruhadarabok megjelenése a róluk készült – s talán általuk készített? – fényképeken ennek az új státuszuknak, az új valóságuknak a reprezentációja. Ezt a tendenciát látjuk valószínűleg viszont a missziós archívum olyan fényképein is, melyeken a bennszülött katechéták beszélnek bennszülött hallgatóságához. Ezek a katechéták is szinte minden felvételen valamilyen európai ruhadarabot fedezhetünk fel, míg hallgatóságukról ez kevésbé mondható el. (15. kép., 186. oldal)<sup>42</sup>

Ezek a felvételek azonban nem csupán a nyugati civilizáció terjedéséről, az öltözködési minták átvételéről és azok státuszjelző szerepéről szólnak. Legalább ennyire

<sup>39</sup> Idézi BOSCH: i. m., 270.

<sup>40</sup> Uo.

<sup>41</sup> „Keresztény feketék és feleségük” Ghána, 19. sz. vége vagy 20. sz. eleje. Forrás URL: International Mission Photography Archive. Ref. No.: QD-30.107.0008 <http://digitallibrary.usc.edu/cdm/single-item/collection/p15799coll123/id/46726/rec/1> Utolsó letöltés: 2018. 03. 18.

<sup>42</sup> „Igehirdetés kannibáloknak”. Wilhel Zürcher felvétele. Kamerun, Nyasoso, 1932-1937 között.

fontos olvasat lehet az is, ha úgy tekintünk rájuk, mint az idegenség felszámolására tett kísérleteknek a testen megmutatkozó jeleire. Alfred Schütz korábbi gondolatát egy kicsit átfogalmazva, ezek a ruhadarabok annak a folyamatnak a jelei, melynek keretében az egymással találkozó idegenek – a ghánai bennszülöttek és a keresztyén misszionáriusok és gyarmati képviselők – lépről lépésre úgy formálják át világmagyarázatuk általános sémáját, hogy az idegen tény és jelentése tapasztalataik minden más tényéhez és azok jelentéséhez ellentmondásoktól mentesen és harmonikusan illeszkedjék. Az egyik oldalon ezt jelzik a hagyományos viseletre felvett idegen ruhadarabok. A másik oldalról indirekt módon szól a kép. Ezt a ghánai párt ugyanis valahol valaki – nem tudjuk, ki és hol, a földre állított hevenyészett háttérből következtethetően talán egy vándor fotográfus – lefényképezte, majd a képe a missziós társasághoz került. Nem tudjuk, hogy ez a kép hogyan és milyen utat járt be az archívumig, de rengeteg hasonló kép készült abból a célból, hogy a missziós társaságok kiállításokat rendezzenek belőlük, s ezek segítségével – felmutatva munkájuk eredményességét – további támogatókat és még több elkötelezett misszionáriust nyerjenek. Feltételezhető, hogy ennek a képnek az elkészülte mögött is ez volt – legalábbis az egyik – intenció. Meglehetősen sűrű, vagyis több, egymást átszövő jelentésréteggel bíró képről van tehát szó, mely egy hajdan volt ghánai keresztyén házaspárról készült, ugyanakkor nem annyira őket ábrázolja, mint inkább azokat a társadalmi körülményeket és azokat a cselekvési stratégiákat reprezentálja, melyekben éltek, és amelyek segítségével e körülmények közt boldogulni próbáltak. Ezt a reprezentációs értelmezést erősítheti a kép beállított jellege is. A pár egymást és a kamerát elkerülő tekintete és beállítása a korszak európai műtermi fotográfiáinak stílusát és normavilágát idézi. Összevetve a gyűjtemény egyéb, hasonló területen és időben készült, de nem keresztyéneket ábrázoló képeivel, látható, hogy az egymás mellett ülő férfi és nő viszonylag ritka beállítás, inkább az gyakori, hogy a feleség(ek) a férj mellett áll(nak). Ezt a „páros ülőkép” beállítást alkalmazzák viszont a bennszülött katechéta házaspárok és a lelkész házaspárok páros portréin, vagyis úgy tűnik, hogy a férfi és nő mellérendelő viszonyának ilyen vizuális megjelenítése valamilyen módon a keresztyénség reprezentációja. Mit látunk tehát a képen? Sőt inkább kérdezzük azt, hogy mit láthatott a képen az egyszer volt német polgár, aki egy vasárnap délután elment feleségével és gyermekeivel megtekinteni a missziós egyesület kiállítását? Aligha egy bizonyos ghánai párt. Még a nevüket sem tudta, ahogy mi sem tudjuk. Azt látta és azonosította a képben, amit a kép a készítő és kiállító szándéka, a kor képolvasási szokásai és a néző számára elérhető, a kép értelmezéséhez felhasználható tudások segítségével reprezentált. Számára a fotó volt „maga a dolog”, a fotó és az említett felkészültsége nyomán tudatában kialakuló kép pedig a fenomén. Azzal a bizonyos párral úgy, ahogy ők voltak, soha nem találkozott. Nem látta őket akkor, amikor például a fotózásból hazatérve levetették az európai ruhákat.

A reprezentáció problémája az idegen kérdésének nagyon fontos összetevője. A reprezentáció – ahogy az előbb elemzett fotográfia példája is mutatja – egy sajátos közvetítő köztem és a dolog közt, amire a figyelmem, megismerő tevékenységem irányul. Ez azt jelenti egyfelől, hogy a reprezentáció egy képzet – írja Bernhard

Waldenfels –, „egy tárgyra vonatkozó mentális aktus vagy állapot, amely a tárggyal szembehelyezkedik, s a tárgyat többé-kevésbé adekvát módon adja vissza”, vagyis a megfigyelő számára adott reprezentáció nem azonos azzal, amit reprezentál. A reprezentáció másfelől valami jelen nem lévőnek a jelenvalóvá tétele. Waldenfels itt arra a problémára mutat rá, hogy a jelenvalóvá tétel sosem pontos, nem tiszta prezentáció, hanem mindig az adott helyzetre reflektál, és a megfigyelő(k) lehetőségeitől és képességeitől függ. A reprezentáció ugyanakkor – harmadszor – ábrázolás is, vagyis egy olyan jel, ami egy jelöltre utal, s a megfigyelő ennek az utalásnak – legyen az vizuális vagy nyelvi jel – a megfejtésére van kényszerítve, ez a megfejtés azonban lezárhatatlan, mert azok a keretek, melyek közt zajlik, rendre változnak, alakulnak. Végül a reprezentáció – az előbbiekből következően – egyfajta helyettesítő viszonyt is jelent, mellyel kapcsolatban Waldenfels arra a problémára mutat rá, hogy a helyettesítő, ami a dolog helyett áll, sokszor nem transzparens, vagyis nem engedi látni, hanem éppen kizárja, láthatatlanná teszi azt, ami helyett áll.<sup>43</sup> Amikor tehát az idegennel találkozunk, érdemes rákérdeznünk magunkban arra, hogy az, amit vagy akit látunk, tulajdonképpen mi vagy ki: *maga az idegen* vagy valamilyen reprezentációja. Különösen két esetben fontos ezt megtennünk. Egyrészt az idegenséggel való találkozásaink története alapján – legyen az az individuális élettörténetünk vagy épp nemzeti történelmünk – egy sajátos reprezentációt hozunk létre, mely előítéletként megakadályozza, hogy egy új helyzetben az idegent magát engedjük megmutatkozni. Másrészt több okból is – melyek részletezésére itt nincsen mód – hajlamosak vagyunk arra, hogy a média által létrehozott valóságot, ami tulajdonképpen maga is reprezentáció (egyik vagy másik politikai vagy gazdasági stb. érdekkör valósággal kapcsolatos elképzeléseinek reprezentációja), valóságként azonosítsuk. A digitális képmódosító eljárások terjedése ellenére még mindig többnyire hiszünk például abban, hogy a fotó a valóság objektív visszatükrözése, s ezt a hitünket a tömegmédia ki is használja.<sup>44</sup>

Ezen a ponton kell végül rámutatnunk magának az „idegen” kifejezésnek a reprezentációs jellegére is. A mindennapi szóhasználatban is érzékeljük a kifejezés terhelt jellegét, azt, hogy nem pusztán leíró, hanem egy olyan fogalomról van szó, mely negatív érzelmeket kelt bennünk, és eltávolít attól, akire vagy amire vonatkozik. Idegenkedünk tőle, és éppen ezért az idegen fogalma nem hagyja megmutatkozni, elfedi azt, akit vagy amit reprezentál. Mindaddig tanulmányomban szinonimaként használtam a „más” és az „idegen” fogalmakat. A már idézett Bernhard Waldenfels azonban egy szövegében arra hívja fel a figyelmet, hogy érdemes ezt a két fogalmat megkülönböztetni. Amíg ugyanis az idegen fogalma úgy jön létre, hogy miközben a „saját” határait többé-kevésbé egyértelműen definiáljuk és bezárjuk, aközben ezzel a mozdulattal az idegent eleve ki is zárjuk ebből a világból, addig a „más” egy a különbségek érzékeléséből eredő kölcsönös lehatárolás, ami

<sup>43</sup> WALDENFELS, Bernhard: Az idegenség etnográfiai ábrázolásának paradoxonjai, Ford. TELLER Katalin, in BICZÓ Gábor (szerk.): *Az idegen*, Debrecen, Csokonai Kiadó, 2004, 91–116, 92–96.

<sup>44</sup> A témával kapcsolatban lásd LUHMANN, Niklas: *A tömegmédia valósága*, Ford. BERÉNYI Gábor, Budapest, Gondolat Kiadó, 2011. Online elérhető URL: [http://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop425/0050\\_Luhmann-A\\_tomegmedia\\_valosaga/adatok.html](http://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop425/0050_Luhmann-A_tomegmedia_valosaga/adatok.html) Utolsó letöltés: 2018. 03. 18.

rádásul fel is oldható, illetve visszafordítható a „hasonló” segítségével. Waldenfels szerint az idegen „a saját és az idegen egyfajta ősi megosztottságában” értelmezhető: az idegen valamely szükségképpen korlátozott rend többlete, mely többlet megakadályozza e rend nyugvópontonra jutását.”<sup>45</sup> Waldenfels Husserlre is hivatkozik, aki szintén „nem-odatartozóként” határozza meg az idegent, amit a „saját”, vagyis a természetes beállítódások felől, az életvilágban megélt normalitáshoz viszonyítva tudunk definiálni.

A nem-odatartozás élménye jelenik meg Schütz korábban idézett szövegében is. Schütz idegenje

„a befogadó csoportba kerülve tapasztalja meg, hogy megszokott mintái, tájékozódási sémái az új helyzetben hasznavehetetlenek, míg az éppen csak átvett stratégiák és minták ismeretlenségükből következően az integráció – még – kevésbé hatékony eszközei. Az »idegen« személyes válsága fokozatosan, eredeti életvilágának elmélyülő viszonylagossá válásával párhuzamosan oldódik meg. Az »idegen« alapvető érdeke, hogy a befogadó csoportban, ahol semmiféle státusszal nem rendelkezik, a hagyományokat és a csoport önreprezentációjának jellemzőit tudatosan elsajátítva járuljon hozzá idegensége, az életvilágá vonatkozó inkonzisztens és inkoherens tudás felszámolásához.”<sup>46</sup>

Az idegenség felszámolása azonban nem magától értetődő, természetes folyamat. Inkább egy lehetőség, amely erőfeszítéseket igényel mind az idegen, mind pedig a befogadó részéről. Olyan folyamat rádásul, melynek kockázata van: épp Schütz írja, hogy az idegenség a befogadó számára is kihívás, feladvány, melynek megoldása, vagyis az idegen furcsa beillesztése a megszokások rendszerébe gyakorlatilag megköveteli, hogy a befogadó ezt a rendszert kockára tegye, változtassa. Abban, hogy ennek a folyamatnak a lehetősége egyáltalán fennálljon, jelentős szerepe van annak, hogy a résztvevők hogyan viszonyulnak saját életvilágukhoz, természetes beállítódásaikhoz, vagyis lényegében kultúrájukhoz. Egy változatlan és változtathatatlan, lezárt és ekként megőrizni való produktumnak tartják, vagy – amint erről tanulmányom vonatkozó részében írtam – úgy tekintenek rá, mint egy az emlékezetre támaszkodó, ám a jelen időben létrejövő, közös alkotásra?<sup>47</sup> Az előbbi többnyire a „saját” reflektálatlan számbavételével és a határok egyértelmű meghúzásával jár együtt. Az utóbbiban az idegenről való gondolkodás mindig magában foglalja a „saját”-ra való reflexiót is. Amennyiben kérdés az, hogy mi az idegen, kérdés lesz az is, hogy mi az ismerős. Ahhoz, hogy megértsük, milyen az, ha valaki nem olyan, mint mi, azt is meg kell értenünk, hogy milyen olyannak lenni, mint mi. Ebben a kockázatos folyamatban ugyanakkor megvan annak az esélye, hogy a végére az idegen – legalábbis léte bizonyos vonatkozásaiban – nem lesz többé idegen, azonban a befogadó sem lesz már ugyanaz, mint aki korábban volt. Ezt nevezhetjük az idegen dinamikájának.

<sup>45</sup> WALDENFELS: i. m., 108.

<sup>46</sup> Biczó Gábor: Az 'idegen' társadalomfilozófiai jelentőségének vázlata az antropológiában, in FEISCHMIDT Margit (szerk.): *Etnicitás, Különbségteremtő társadalom*, Budapest, Gondolat – MTA Ki-sebbségkutató Intézet, 2010, 57–66, 60.

<sup>47</sup> A kultúra fogalma itt szintén értelmezhető reprezentációként!



Ilyen dinamikával találkozunk a Bibliában is. Az többnyire közhely, hogy mind az Ó-, mind az Újszövetség különböző szavakat használ az idegenség kifejezésére, attól függően, hogy milyen összefüggésben beszél róla. Így azután többnyire megkülönböztetjük a גֵר (*gér*) és a נֶכָר -ból képzett נֶכָר (*nékár*) főnevet és נֶכְרִי (*nokri*) melléknevet. Előbbi általában a jövevényt jelöli, az olyan idegent, aki Izrael földjén tartózkodik, s aki betagozódik a nép – első sorban szakrális – rendjébe, aki elfogadja és magára nézve kötelezőnek ismeri el a törvényeket. A fogalom előfordulásának egyik klasszikus helye a 4Móz 9,14: „Hogyha pedig jövevény tartózkodik köztetek, és páskhát készít az Úrnak: a páskhának rendtartása szerint és annak szertartásai szerint készítse azt; egy rendtartástok legyen néktek, mind a jövevénynek, mind a föld lakosának.” A *gér* zömmel Izrael (szakrális) rendje összefüggésében értelmezi az idegent. Ő az, aki ha magára veszi a szövetség jelét, akkor megtarthatja páskát,<sup>48</sup> és ő az, akivel kapcsolatban úgy kell viseltetnie Izrael fiainak, mintha közülük való bennszülött<sup>49</sup> lenne.<sup>50</sup> A szóhasználatból ugyanakkor nem egészen világos, hogy mi a logikai kapcsolat a *gér* jellemzői között: az az elsődleges, hogy alkalmazkodik, vagy az alkalmazkodás már egy felkínált lehetőség, ami mögött akár a páská, akár a „bennszülötté válás” összefüggésében a saját szentségére utaló Isten áll, aki a jövevénnel való szolidaritásra hívja fel egykor jövevényként élő népét? Ugyanígy az sem teljesen világos, hogy a *gérrel* szemben tanúsított szeretet és befogadó magatartás előzménye vagy következménye a *gér* törvényekhez való viszonyának, vagy esetleg párhuzamos azzal?

A *nákar* ige jelentése annyira összetett, hogy bizonyos szótárak két különálló szóként kezelik.<sup>51</sup> Egységesen nézve alapjelentése: a fel-, illetve megismerés intenciójával megvizsgál, megfigyel; figyelmet szentel valaminek. Innen következnek további jelentései is, mint az elismer, megkülönböztet vagy megért, illetve az ilyen megértő tevékenység félresiklása (félreért vagy elferdít) vagy a megértés ellehetetlenítése (amikor József idegennek mutatja magát testvérei előtt). Tulajdonképpen arra a megfigyelő magatartásra utal, mely a fenomenológiai vizsgálódás alapját jelenti, amikor a megfigyelő tudat ráirányul a megfigyelés tárgyára. Az igéből képzett *nékár* főnév a felismert, megértett és ekként rögzített idegent, mást, illetve olykor a meglepő állapotot jelöli. Szinte terminus technicusként az idegen istenek idegenségének jelölésére szolgál: ezek azok az istenségek, melyek idegensége, vagyis nem Isten népéhez tartozása megmásíthatatlan. Így vonatkozik minden olyan idegen dologra, szokásra vagy épp az idegen asszonyokra, melyek beszennyezik az Isten és népe közti szövetséget, s ame-

<sup>48</sup> 2Móz 12,48: „És ha jövevény tartózkodik nálad, és páskhát akarna készíteni az Úrnak: metéltessék körül minden férfja, és úgy foghat annak készítéséhez, és legyen olyan, mint az országnak szülötte. Egy körülmetéletlen se egyék abból.”

<sup>49</sup> A Septuaginta ezt az ἀυτόχθων fogalmával adja vissza.

<sup>50</sup> 3Móz 19,34: „Olyan legyen néktek a jövevény, a ki nálatok tartózkodik, mintha közületek való bennszülött volna, és szeressed azt mint magadat, mert jövevények voltatok Égyiptom földén. Én vagyok az Úr, a ti Istenetek.”

<sup>51</sup> Így tesz például az angol nyelvterületen alapműként számon tartott BDB, vagyis: BROWN, Francis – DRIVER, Samuel R. – BRIGGS, Charles A. (eds.): *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, Calderon Press, 1906.

lyeket el kell távolítani. A *nékár* így a bűn, a szenny rokon fogalma,<sup>52</sup> és ilyen értelemben jelent veszélyt is.<sup>53</sup> A *nokri* melléknévi forma viszont épp a felismerés, megértés, a tárgyra irányulás helyzetére és folyamatára irányítja a figyelmet. Olyan, mintha felszólítana arra, hogy értsd meg, hogyan idegen a másik, *mit jelent itt az ő idegensége*. Így jelöli azt, amikor Isten<sup>54</sup> vagy egy ember<sup>55</sup> olyat tesz, ami idegenül hat az adott közösség életvilágában, ami a megszokottal szemben szokatlan, vagy egy dolog váratlan módon változik meg.<sup>56</sup> A *nokri*ban így van valami folyamatjelleg, változás, vagy utalhat a változás lehetőségére – függetlenül attól, hogy ez a változás jó vagy rossz, illetve rejt-e valamilyen veszélyt. Így utalhat az idegenné válás, elidegenedés, státusváltozás<sup>57</sup> illetve -vesztés folyamatára;<sup>58</sup> az idegen, vagyis „nem hozzád tartozó” asszony idegenségének veszélyeként arra, hogy hízkelkedik, vagyis lehetetlenné teszi a dolgok tényleges megismerését, eltérít az igazságtól.<sup>59</sup> A *nékár* és a *nokri* közti koncepcionális különbség jól kitapintható egyrészt Nehémiásnál, aki a nép bűneként, szennyként értelmezett idegen dolgok és az idegen asszonyok megjelölésére következetesen a *nékárt* használja. Amikor azonban arról beszél, hogy miért jelentenek problémát az idegen asszonyok, és Salamon példáját felhozva rámutat, hogy azok elhajtják férjeik szívét Istentől, és ebből fakad a szövetség megtörésének problémája, akkor az idegen asszonyokra a *nokrit* alkalmazza.<sup>60</sup> Hasonlóan Ezsdrásnál is a *nokri* jelöli azokat az idegen asszonyokat, akikkel vétkes házasságra lépett a nép,<sup>61</sup> a kontextus viszont éppen arról szól, hogy a bűnből meg lehet változni, és így van még reménye a népnek, ha elbocsátják az idegen asszonyokat. Ugyanezt a különbséget látjuk, ha az idegenek és a templom kapcsolatát vizsgáljuk. Ezékiel a *nékárt* használja, mikor arról ír, hogy a körülmetéletlen szívű és testű idegenek léptek a templomba, és ezt Isten bűnként,

<sup>52</sup> Neh 9,2: „És elválnak az Izráel magvából valók minden *idegenektől*, és előállván, vallást tőnek az ő bűneikről és atyáik hamisságáról.”

<sup>53</sup> Jer 5,19: „Ha pedig az lenne, hogy kérdeznének: Miért cselekedte mindezt velünk az Úr, a mi Istenünk? akkor azt mondjad nékik: A miképen elhagyatok engem és idegen isteneknek szolgáltatok a ti földetek: azonként *idegeneknek* fogtok szolgálni olyan földön, a mely nem a tiétek.”

<sup>54</sup> Ézs 28,21: „Mert mint a Perázim hegyén, felkel az Úr, és mint Gibeon völgyében, megharagszik, hogy megtegye munkáját, a mely *szokatlan* lesz, és hogy cselekedje dolgát a mely hallatlan lesz.”

<sup>55</sup> Rút 2,10: „Akkor ez arcra borula és meghajtá magát a földig, és monda néki: Hogy-hogy találtam ilyen kedvességet a te szemeid előtt, hogy rám tekintettél, holott én *idegen* vagyok?”

<sup>56</sup> Jer 2,21: „Pedig én úgy plántállak vala el téged, mint nemes szőlővesszőt, mindenestől hűséges magot: mimódon változtál hát nékem idegen szőlőtőnek fattyú hajtásává?”

<sup>57</sup> Sir 5,2: „A mi örökségünk *idegenekre* szállt; házaink a jövevényekéi.”

<sup>58</sup> Zsolt 69,9: „Atyámfiái előtt *idegenné* lettem, és anyám fiai előtt jövevényé.”

<sup>59</sup> Péld 2,16: „Hogy megszabadítson téged a nem hozzád tartozó asszonytól, az idegentől, a ki az ő beszédével hízkelkedik”, vagy Péld 7,5: „Hogy megőrizzen téged a nem hozzád tartozó asszonytól, és az ő beszédével hízkelkedő idegentől.”

<sup>60</sup> Neh 13,26: „Avagy nem ebben vétkezett-é Salamon Izráel királya? Noha nem volt sok nép között hozzá hasonlatos király, a kit szeret vala az ő Istene és királlyá tette vala őt Isten egész Izráél fölött; őt is bűnre vivék az idegen asszonyok.”

<sup>61</sup> Ezsdr 10,2: „És szóla Sekhánia, Jéhielnek fia, az Élám fiai közül, és monda Ezsdrásnak: Mi vétkezünk a mi Istenünk ellen, hogy *idegen* feleségeket vettünk magunknak e föld népei közül: mindazáltal van reménysége Izráelnek, mind e mellett is!”

a szövetség megtöréseként rója fel népének.<sup>62</sup> Salamon templomszentelési imádságában viszont épp a templomhoz jövő és Istent kereső idegenekre, akik meghallgatására kéri Istent, a *nokrít* használja. Az előző esetben az idegenség a körülméletlen állapotra mint a templomba lépés rögzített körülményére utal, Salamon viszont épp arra, hogy ez az állapot változhat és változik, amikor az idegen – az ezékieli metaforát használva – szíve körülméletlésének jeleként keresi szent helyén Istent. Így érthető az is, hogy Ézsaiás az ilyen idegenekkel kapcsolatban ismét a *nékárt* használja, mert egy megváltozott állapotban lévőként ír róluk: mint akik Istenhez adták magukat.<sup>63</sup>

Az Ótestamentumban ezeken kívül azonban több szó is vonatkozik az idegenre. Így kultuszi értelemben a **נָרַץ** valamilyen jogosulatlanságot, helyzet- vagy szerepidegenséget jelöl. A 3Móz 22,10-ben például az idegenségben a jogosulatlanság motívuma meghatározó: „Idegen ember ne egyék szenteltet, a papnak zsellére és bérese se egyék szenteltet.” Ilyen az idegen asszony ajka is Péld 5,3-ban, mely ugyan „színmézet csepeg” és „símább az olajnál”, de mivel idegen, vagyis nem az „én” asszonyom, s így jogosulatlan vagyok erre az édességre, romlás, halál lesz a vége. Tanulságos végül a *gérrel* nagyon sokszor szinonimaként kezelt, olykor azonban megkülönböztetett **תּוֹשָׁב** használata, amely egyszerre jelent jövevényt és letelepített lakost. Ugyanez a terminuson belül megnyilvánuló dinamika van jelen a görög *ξένος* (*xenosz*)-ban, ami – mint Biczó Gábor fogalmaz – „az az »idegen«, aki valamivel szemben, valamit nem ismerő módon viszonyul a világhoz, tehát valaki, aki nincs otthon, jártasságát tekintve hiányosságokkal küszködik. Ugyanakkor a fogalom másik alapjelentése szerint olyan vendégbarát (házigazda), aki szeretettel fogadja a vendéget, de a kifejezés egyúttal jelentheti magát a vendégül látott idegent, sőt arra is utalhat, hogy a vendég olyan személy, aki valahonnan menekül.”<sup>64</sup> A szó „nem otthonos” értelemben jelöli valószínűleg az idegen isteneket,<sup>65</sup> és rémületesként<sup>66</sup> reflektál a megszokottól eltérő dolgokra, eseményekre.

<sup>62</sup> Ez 44,7. 9: „Mikor *idegeneket*, körülméletlen szívűeket és körülméletlen testűeket engedtetek bemenni, hogy szenthelyemen legyenek, hogy megfertéztessék azt, az én házamat; mikor áldozatra föl vittétek kenyereket, a kövérséget és vért: ekkor megtörtétek az én frigyemet minden útalatosságtokon felül [...] Így szól az Úr Isten: Senki *idegen* körülméletlen szívű és körülméletlen testű be ne menjen az én szenthelyemre, mindazon *idegenek* közül, a kik Izráel fiai között vannak.”

<sup>63</sup> Ézs 56,6-8: „És az idegeneket, a kik az Úrhoz adák magukat, hogy néki szolgáljanak és hogy szeressék az Úr nevét, hogy Ő néki szolgáljanak; mindenkit, a ki megőrzi a szombatot, hogy meg ne fertőztesse azt, és a szövetségemhez ragaszkodókat: Szent hegyemre viszem föl ezeket, és megvidámítom őket imádságom házában; egészen égő és véres áldozataik kedvesek lesznek oltáromon; mert házam imádság házában hivatik minden népek számára! Így szól az Úr Isten, a ki összegyűjti Izráel elszedett fiait: Még gyűjtök ő hozzá, az ő egybegyűjtötteihez!” Az, ahogy Ézsaiás itt eszkatologikus perspektívában ír az idegenség felszámolásáról, összecseng azzal, amit Pál ír az Ef 2,13-ban: „Most pedig a Krisztus Jézusban ti, kik egykor távol valátok, közelvalókká lettetek a Krisztus vére által.”

<sup>64</sup> Biczó: *Asszimilációkutatás*, 10.

<sup>65</sup> ApCsel 17,18: „Némelyek pedig az epikureus és stoikus filozófusok közül összeakadtak ő vele. És némelyek mondának: Mit akarhat ez a csacsogó mondani? Mások meg: *Idegen* istenségek hirdetőjének látszik. Mivelhogy a Jézust és a feltámadást hirdeti vala nékik.”

<sup>66</sup> 1Pt 4,12: „Szeretteim, ne rémüljete meg attól a tüztől, a mely próbáltatás végett támadt köztetek, mintha valami *rémületes* dolog történnék veletek.” A Szerző a megrémülésre a vers elején a *ξενίζω*

Az Újszövetség más szituációban, máshogy reflektál az idegenség problémájára. Míg a zsidóság számára a jövevénylét után saját magának és az ígért földjének mindenféle értelemben véve tisztán való megtartás jelentett hatalmas kihívást, addig az Újszövetség népe számára éppen az az alapvető létélmény, hogy az ígért földje nem ezen a világon van, így a keresztyén ember annak polgáraként ebben a világban bárhol él, egyrészt jövevény, másrészt annak a világnak követe, képviselője, reprezentánsa ebben a világban.<sup>67</sup> Az Újszövetség idegen-fogalma alapvetően ezt a problémakört képezi le. Így az *ἀλλογενής* (*allogenész*) a születése tekintetében nem helybélit, a más törzsből származót, az *ἀλλότριος* (*allosz*) az idegen tulajdonú dolgokat vagy embereket jelöli, vagyis azt, ami nem a mienk.<sup>68</sup> A lakóhely, származás „külső” voltára utal a *παροικος* (*paroikosz*) és a *παρεπίδημος* (*parepidemosz*) is. Mindkettő a keresztyénség idegenbe vetett létállapotának kifejezésére is használatos lett, az előbbi meghatározó módon a zsidóság egyiptomi tartózkodására és az ábrahámí „jövevény létre”, a háztól-hazától való távolságra, utóbbi pedig a népek közti jövevényiségre, e földön maradandó haza nélküli létre való utalással. A görög kultúrában a *ξένος* mellett az idegenség egyik alapszava a *βάρβαρος* (*barbarosz*). A szó – mint fentebb már elemeztük – eredetileg az érthetetlen, idegen beszédű embereket jelölte, s később vált a mi-ők, a görögség számára gyakorlatilag feloldhatatlan ellentétében a másik jelölésévé. Míg tehát a *ξένος* alapvetően dinamikus fogalom, addig a *βάρβαρος* statikus.<sup>69</sup>

Az idegenséggel kapcsolatos bibliai szóhasználatnak ez a – mégoly elnagyolt – áttekintése azért is fontos, mert arra mutat rá, hogy a Biblia ritkán és csak bizonyos esetekben tekinti zártnak az idegen kategóriáját, és az idegenhez való viszonyulást alapvetően nem a zártságra és a félelemre, hanem az idegennek és az idegennel való találkozásnak a megértésére hegyezi ki. Így az a kategóriarendszer például, melyet az idegenhez való viszonyulás tekintetében napjainkban a közbeszédben bibliusként felállítunk – a *gér* és a *nekár /nokri* értelmezése alapján az egyik kategóriánk a szokásainkat, hagyományainkat elfogadó és tiszteletben tartó jövevény, akinek megadatik az a lehetőség, hogy olyanná válhat, mint egy közülünk, és akit így szeretünk, illetve az ezzel szembe állított, ellenségként, potenciális veszélyforrásként kezelt idegen – legalábbis problematikus.<sup>70</sup> A problémát pedig tovább mélyíti, hogy meglehetősen nehéz ezeknek az ószövetségi fogalmaknak a (poszt)modern európai helyzetre való alkalmazása, hiszen a mi társadalmunk

---

(xenidzó) ígét használja, ami az idegen-lét fogalmára utal, így akár *idegenkedésként* is fordíthatnánk.

<sup>67</sup> Pál ezt fogalmazza meg a 2Kor 5,20-ban: „Krisztusért járván tehát követségben, mintha Isten kérne mi általunk: Krisztusért kérünk, béküljete meg az Istennel.”

<sup>68</sup> ApCsel 7,6: „Szólt pedig az Isten akképen, hogy az ő magva zsellér léssen *idegen* földön, és szolgálat alá vetik azt, és nyomorgatják, négyszáz esztendeig.”

<sup>69</sup> Ezért is volt átható, amit Pál a kettő Krisztusban való feloldásáról mondott.

<sup>70</sup> Nagyon messzire vinne, de fontosnak tartom jelezni, hogy itt nem, vagy legalábbis nem csak a menekült/migráns problémáról van szó! (Vegyük észre, hogy már a horizontunkon feltűnő idegent is a felvázolt két kategória alapján érzékeljük, vagyis azelőtt kategorizáljuk, hogy egyáltalán bármilyen kontaktusba kerültünk volna vele.) A probléma éppígy jelentkezik az egyházba belépő fiatalokkal vagy a cigánysággal kapcsolatosan is, tehát egy általánosabb mintázatról van szó.

híjával van azoknak a szakrális dimenzióknak, melyek összefüggésében ezek a fogalmak az idegent elhelyezik.

Milyen lehetőségeink maradnak? Meglátásom szerint – és tanulmányomban emellett próbáltam érvelni – az egyik legfontosabb az, hogy az idegen dinamikáját ne veszítsük szem elől. Tulajdonképpen egy ilyen dinamikát próbáltam felvázolni tanulmányomban is, amennyiben az idegen fenomenológiai megközelítésétől, vagyis attól a felvetéstől indulva, hogy az idegen egyszer csak feltűnik, a találkozás és megértés folyamatán keresztül eljutottunk addig a – természetesen vitatható és nem probléma-mentes, illetve kizárólagos – álláspontig, hogy abban, aki vagy ami feltűnik, az idegen lényegében egy konstrukció, vagyis az idegen nem pusztán adottság, nem megtaláljuk, hanem mi magunk hozzuk létre. Emmanuel Lévinas úgy gondolja, „[f]unkciója szerint az »idegen« személye az, aki eszköz számunkra, hogy saját kultúránkra vonatkozó reflexív, »mértékadóan tudatos« ismereteinket a »másikkal« szemben elvárásként, de legalábbis átlátható viszonyként értsük meg”.<sup>71</sup> Amennyiben pedig ezt megértjük, a másik fontos teendőnk az, hogy, eltávolodva ettől az elvárástól, az idegen felé forduljunk. A már idézett tanulmányában Sz. Kristóf Ildikó jegyzi meg az amerikai bennszülötteket démonizáló jezsuitákkal kapcsolatban, hogy

„úgy tűnik, mintha a jezsuita atyák valójában kritikusabbak lettek volna a démonizálás egész kora újkori tendenciájával szemben, mint más felekezetű társaik. Mintha a Közép- és legfőképpen Dél-Amerikában tartósan, évekig, olykor évtizedekig térítőmunkát végző jezsuita misszionáriusaink megtapasztalták volna, hogy »indián démonok« inkább csak az európai könyves kultúrában léteznek, annak képi ábrázolásain és szövegeiben, nem pedig a hús-vér bennszülöttek között. Mintha hosszú távon megértették volna, hogy a démon show<sup>72</sup> csak egy változata a mindenkori nagyközönség kíváncsiságát és szenzációhajhászását kielégíteni hivatott furcsaságmotogató szokásának, amely elválaszt egymástól embert és embert. Másá teszi az egyiket, és dicsőíti a másikat, holott az indiánoknak valójában aligha van közük a Sátán világhoz...”<sup>73</sup>

<sup>71</sup> LÉVINAS, Emmanuel: Jelentés és értelem, in Uő.: *Nyelv és közösség*, Ford. TARNAY László, Pécs, Jelenkor Kiadó, 1997, 43–78, 72.

<sup>72</sup> A szerző így nevezi azokat az újvilági bennszülöttekről szóló kiadványokat, melyek a kora újkori emberi furcsaságok (törpék, óriások, torzszülöttek stb.) mutogatásának hagyományába illeszkedtek. Míg az utóbbiakat a maguk élő valóságában is mutogatták, addig a démon show csak képi megjelenítések (elsősorban metszetek és metszetes kiadványok), valamint szövegek formájában létezett, és csak nyomtatásban terjedt.

<sup>73</sup> SZ. KRISTÓF: i. m., 341.



5. kép. Brazília kannibál őslakói. Deutsche Rundschau für Geographie und Statistik, 1893.

Kustár György

## JÉZUS ÉS AZ IDEGEN: EGY TANÍTVÁNYOKNAK SZÓLÓ TANÍTÁS?

(A szirofóníciai  
asszony esete –  
Mk 7,24-30/Mt 15,21-28)

A történet meglepő fénybe állítja azt a Jézust, akit a pogánymisszió úttörőjének szeretnénk látni, és akit a nyitottság mintaképeként állítunk önmagunk és generációnk elé. A szöveg alaposabb elemzése azonban olyan részletekkel szolgál, melyek egyfelől Jézust „konzervatív” kegyes zsidóként láttatják, másfelől pedig arra mutatnak rá, hogy a pogánymisszióra való nyitottság csak a többedik nekirugaszkodásra lehet a perikópa témája. Tisztában vagyunk az- zal, hogy merész vállalkozásba kezdünk, amikor az eredeti szituációhoz próbálunk közel jutni, melynek valószínűsége mindegyik felté- telezett redakciós lépéssel csak messzebb kerül a bizonyíthatótól, mégis megpróbálkozunk el- helyezni a történetet Jézus életében, és egy új szempont alapján, a mester és tanítványa közt zajló tanítási folyamat részeként igyekszünk megérteni a történetet.

### I

Bultmann szerint a történet az „ős-Mk” része, bár elképzelhető, hogy Mt egy korábbi verzi- ót ismert, mint amit Mk jelenlegi formájában találunk. A történet műfajilag az apophteg- mákhoz tartozik. Néhány elemet leszámítva a szöveg koherensnek tűnik. Bultmann úgy lát- ja, a Mátéi bővítés a 15,23-24-ben a fokozást szolgálja, emiatt másodlagosnak tekinthető; a Mt 15,24 pedig régi hagyománynak tűnik, melyet az evangélium szerzője illeszt a szöveg- be. A Mk 7,27-ben viszont a *prōton*, vagy akár az egész bevezető („Hadd lakjanak jól először a gyermekek”) is másodlagosnak bizonyulhat, mivel ez a nyitó gondolat gyengíti Jézus érvét.<sup>1</sup> Burkitt kísérletet tesz a szöveg történetének rekonstrukciójára.<sup>2</sup> Szerinte a szöveg négy stá-

<sup>1</sup> BULTMANN, Rudolf: *Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1931<sup>2</sup>, 38.

<sup>2</sup> BURKILL, T. A.: The Historical Development of the Story of the Syrophoenician Woman (Mark vii:24-31), in *Novum Testamentum* 9, 1967, 161–177.

diumon megy keresztül. 1. A jézusi mondás áll a középpontban, és egy Tórahú közösség zártságát legitimálja a pogányokkal szemben. 2. Teológiai változás következik be: a történet kibővül az asszony válaszával és a gyógyulással. Ennek jelentősége, hogy ebben a stádiumban Izrael privilegizált helyzete nem szűnik meg ugyan, de a pogányok befogadása megtörténhet. Ők azonban még nincsenek az asztalnál. 3. A Mk-i redakció (24. és 31. vers) Jézus démonűző hatalmát és Izrael határain túli hatékonyságát hivatott kifejezni; emellett missziói irányba tereli a történetet. 4. A Mt redakció az utolsó stádium: bizonyos anyagok használatával kibővíti és átszerkeszti az anyagot: a kapernaumi százados története (Lk 7,1-10/Mt 3,5-13), Bartimeus meggyógyítása, (Mk 10,46-52), a Mt 10,6 mondása Izrael elveszett juhairól, valamint a történet, melyben Jézus együtt étkezik a pogányokkal (Mk 2,15-17) mind alakítják a végső verziót. Burkitt rekonstrukciójával nem értünk egyet, de úgy látjuk, a komponáltság nyomai világosan láthatók a szövegen.

### A történet kulcsmozzanatai:

1. **Szirofóníciai asszony:** magas társadalmi státuszban lévő nőről lehet szó, erre utal a fekhely megnevezése (kliné = kanapé, heverő; vs. krabatton = szalmaágy; és trapedza = asztal, ami a módosabbak bútorzata)<sup>3</sup> egy elit városban (a görög vidékek jól fejlettek!). Az új fordítás értelmezi a helyzetet: „bár sziro-fóníciai volt, mégis kérte Jézust”, holott a szövegben csak *kai* szerepel. Ez azért is félrevezető lehet, mert több kommentár szerint a nő nem gyenge és kiszolgáltatott, hanem Tiruszból való, mely kulturális és gazdasági fölényével rátelepszik a környező területekre. Galileában például tiruszi érméket használnak Jézus idejében. A másik probléma, hogy Jézus egy asszonnyal beszélget. Ez több későbbi rabbinikus intéssel is szembe megy: Jézus idegennel, nővel, tisztátalannal áll szóba.<sup>4</sup>

2. **Jézus népének magasabbrendűsége** – A márkai összefüggésben Jézus ördögűzései az Isten Országa betörését jelző csodák: az isteni hatalom kifejeződései. Mt-val megegyezik a Mk-ban található történet abban, hogy ezek a jelek Izrael fiainak vannak fenntartva. Persze nem kizárólagosan, de először a fiakat kell jóllakatni. (vö. Róm 1,16 és Jn 4,22, ApCsel 3,26, 13,46) A zsidóknak erre az elsőbbségére utal az Ézs 2,2-4, 62,1kk, 60,1kk: Izraelt gyűjti össze Isten először, aztán a pogányokat. Az Úr szolgája először „Jákób törzseit állítja helyre”, és utána lesz a „népek világossága”. (Ézs 49,6) A Septuaginta fordítása révén a művelt zsidóság meggyőződött arról, például Josephus Flavius is, hogy a görög filozófia legnagyobbjai ugyanoda jutnak, mint a zsidók, csak hogy a görögöknek nem volt bátorságuk ezt a nép számára is megvilágítani, és eltéríteni őket a többistenhittől.<sup>5</sup> Jézus elfogadja a zsidó-pogány-sorren-

<sup>3</sup> BEAVIS, Mary Ann: *Mark* (Paideia Commentaries on the New Testament), Baker Academic, Grand Rapids, 2011, 123.

<sup>4</sup> WITHERINGTON III, BEN: *Women in the Ministry of Jesus: A Study of Jesus' Attitudes to Women and their Roles as Reflected in His Earthly Life*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1984, 78.

<sup>5</sup> Josephus, *Contra Apionem*, 2,169



det, és ebben konzervatívnak mutatkozik.<sup>6</sup> Ugyan például Robert H. Stein szerint Jézus „először” kitétele reményt ad a pogány asszonynak, és utat nyit a további kérdés felé, ezzel visszalép a klasszikus értelmezés felé, miszerint itt Jézus próbára teszi az asszony hitét.<sup>7</sup> Meglátásunk szerint nem valószínű, hogy Jézus ki akarna provokálni valamiféle hitvallást. Úgy tűnik, Jézus *egyelőre nem akar átlépni egy határt*, főleg, ha a szöveg keletkezéstörténetének kérdését komolyan vesszük (lásd alább).

**3. a kutya – háziállat?** Az utcán kóborló kutyák veszélyesek és ártalmasak; tisztátalanok is, mert döghúst esznek. Amikor a cinikusok magukat kutyáknak nevezik, akkor egy elterjedt megvetést vesznek büszkén magukra. A kutya egyébként a Mt 7,6-ban is előfordul, „ne adjátok oda a kutyáknak, ami szent”, és Pál a heretikusokra is használja: „Óvakodjatok a kutyáktól” (Fil 3,2).<sup>8</sup> Az is igaz, hogy a görögök tartanak kutyát – ebben az esetben a gyerekek kutyáiról van szó [vö. b Ket. 61 b; b Shab. 155 b];<sup>9</sup> akik az asztaltól esznek. Mk talán erre utal, és eleve finomítja a történetet (Mt-ból nem derül ki). Így vagy úgy, a kisebbítő értelem nem meggyőző: nem feltétlenül „ölebről” van szó, szemben a nagytestű vadkutyáról (*künariois* vs. *künész*), a Mk féle verzióban ugyanis több kisebbítő képzővel ellátott szó van, melyek értelmén ez nem változtat.<sup>10</sup> Az viszont lehetséges, hogy a párbeszédben van egy csavar: a jézusi mondatot az asszony átértelmezi: míg Jézus vadkutyáról, addig az asszony a háziállatról beszél. Mindenesetre az nem segít, ha a képet enyhíteni próbáljuk: ha az értelmét vesszük, a hasonlat mindenképpen megdőbbséget marad: „nem jó a gyermek helyett a kutyákat etetni”.<sup>11</sup>

**4. Mi zajlik a történetben?** Egyszerű próba lenne? Nem feltétlenül. Jézus nem azért vonul vissza kánaánita vagy pogány területre, hogy ott gyógyítson vagy igét hirdessen. Márk a kontextusban ugyan utal arra, hogy Jézus pogány területen van, és ezzel úgy vetíti előre a későbbi pogánymissziót, mint ami már Jézus életében is jelen van, a történet mégis egyedi: az asszony nem hirdeti ezt követően Jézust (vö. Gadarai megszállott Mk 5,1-5), és Jézus terve sem változik meg, nem kezd a pogányok megtérítéséhez.<sup>12</sup> Ráadásul Jézus a Mk 7,24 és Mt 15,21 szerint sem akar találkozni senkivel. Az okokat nem ismerjük. A szituáció arra utal, hogy Jézus nem végez tudatos missziót. Valószínűleg tehát kivételes esetről van szó.

<sup>6</sup> CRANFIELD, C. E. B.: *The Gospel According to St. Mark*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959, 247.

<sup>7</sup> STEIN, Robert H.: *Mark*, Grand Rapids, Baker Academic Press, 2008, 353.

<sup>8</sup> GULLOTA, D. N.: Among Dogs and Disciples – An Examination of the Story of the Canaanite Woman (Matthew 15:21-28) and the Question of the Gentile Mission in the Matthean Community, *Neotestamentica* 48, 2014/2, 325–340, itt: 333. Emiatt úgy gondolja, és ebben egyetértünk, hogy a „kutya” megnevezés élének bármilyen tompítása nem több felesleges magyarázkodásnál.

<sup>9</sup> CRANFIELD, *The Gospel According to Mark*, 248.

<sup>10</sup> A lány *tugatrion* (7,25), a morzsa *pszichion* (7,28), a gyerek *paidion* (7,28.30). Lásd STEIN: *Mark*, 351.

<sup>11</sup> BEAVIS: *Mark*, 124. Szemben ezzel lásd például: PORTER, Lawrence B.: Dogs in the Bible, A Closer Look and a Theological Conclusion, *The Bible Today*, 2016/1, 111–118, különösen: 116.

<sup>12</sup> Lásd alább. Ráadásul a 4000 megvendégelésének története sem feltétlenül pogány földön zajlik, mivel a szakasz nem használ helymegjelölést.

Érdemes megemlíteni, hogy egy zsidó ember számára elképzelhetetlen, ami történik, több okból is. Ehhez látni kell az izraeliták idegenekkel szembeni ellenérzéseit:

**a.** A helyben lakó idegen, aki nem asszimilálódik, veszélyforrás, akinek Izraelhez nincs köze. A hellénizmus idején a zsidóság kénytelen elviselni a jelenlétüket. Ők a *nokri* kategóriájába sorolhatók (az idegenekre használt négy héber terminus egyike), vagyis a teljesen idegen, aki a fogság előtti időszakban a legrosszabb bánásmódban részesül. „Az egyetlen kapcsolat az ilyen idegenekkel egy mindenfajta engedmények, privilégiumok nélküli mostoha gazdasági-kereskedelmi kapcsolat, mintegy több lépés távolságból (5Móz 14,21; 15,3; 23,21).”<sup>13</sup> Az intertestamentális korban ez a feszültség nem enyhül: a zsidó háború (Kr. u. 66–70.) alkalmával megtörtént, hogy a vegyes lakosú városokból az éppen nyertes oldalon lemészárolták a kisebbséget. Tibériásban a zsidók,<sup>14</sup> a többiben (Cézárea Maritima, Szkitopolisz, Askelón, Ptolemaisz, Hipposz, Gadara, Damaszkusz, és végül Tírusz) a görögök.<sup>15</sup> Cézaréában kudarcba fullad a kísérlet, melynek célja az volt, hogy zsidók és pogányok egyenjogú polgárokként éljenek egymás mellett. Addig küzdenek, míg Nero a helléneknek adja meg a politész címet.<sup>16</sup> Vagyis a zsidók és hellének együttlakása nemhogy nem problémamentes, hanem mély feszültségekkel teli.<sup>17</sup>

**b.** Ide kapcsolódhat az az észrevétel, hogy Jézus sosem ment be a nagyvárosokba (Szepphoris Názarettől 6 km-re fekszik, Tibériasz Kapernaumtól rövid hajóút). A történetben is csak a *horiont* (területet) látogatja: a város környékén lévő kisebb településeket. Ennek oka sokféle lehetett, többek közt az idegen istenek kultusza (Cézárea Maritimában valószínűleg Mithrasz-kultusz, Cézárea Filippiben pedig Pán-tisztelet) vagy a tisztátalanság (Tibériasz zsidó temetőre épül.) De lehetséges az is, hogy Jézus a városok körzetében lévő zsidó telepeket látogatja.<sup>18</sup> Ez a felvetés még tovább gyengíti a pogánymissziós *Sitz im Leben* feltételezők érveit.

**c.** Emellett a mátéi verzió dramatizálja a feszültséget azzal, hogy szirofóníciái helyett kánaánitának nevezi az asszonyt. Ez felidéri a történetet hallgatóban az őslakosok és Izrael szövevényes és konfliktusokkal teli történetét, amellyel, hogy emlékezetbe idézi: az őslakosok mindig bűnforrásnak számítottak (vö. 1Kir 5,1; 7,13; 9,11; Zsolt 83,5–10; 87,3–6; Ézs 23,1–8; Ez 26–28; Joél 3,4–8; Ám 1,9–10; Zak 9,2–4).

<sup>13</sup> JENEI Péter: *Jövevények a kapuknál – Jövevényekkel való bánásmód vizsgálata az Ószövetségben, törvényi és narratív szövegek alapján*, Doktori Értekezés, Debrecen, 2014, 38. Az idegenekre használt különböző kifejezésekhez lásd: i. m., 31–64.

<sup>14</sup> Vit 74.

<sup>15</sup> Bell 2,457, 466kk, 477k, 559kk

<sup>16</sup> Ant 20,182kk, Bell 2,284. Az ellentétekhez lásd THEISSEN, Gerd: *A Jézus-mozgalom*, Ford. Szabó Csaba, Budapest, Kálvin, 2006, 205.

<sup>17</sup> Az ellenállás a Hasmoneus forradalom idején éleződik ki: étkezési tilalmak, az endogám házasság intézményének erősödése, a diaszpórában saját lakónegyedek, stb. mind az együttélést nehezítették. Vö. THEISSEN: *A Jézus mozgalom*, 235.

<sup>18</sup> THEISSEN, Gerd: *Lokalkolorit und Zeitgeschichte: Ein Beitrag zur geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1989, 63–84.

Josephus szerint a tírusziak esküdt ellenségei a zsidóknak,<sup>19</sup> Theissen szerint pedig Tírusz gazdaságilag uralta a környező vidéket, és a hellén kultúra képviselőjeként Palesztina milióját is befolyásolja, ami miatt a Hasmoneus időktől az idegen kultúra képviselőjeként is veszélyforrássá vált.<sup>20</sup>

*d.* Az idegen mint ellenség a római uralom idején többszörösen is gyűlölt. Emögött pedig alapvetően eltérő univerzális politikai és hatalmi igények is állnak. A hellén kultúra világméretű küldetésstudattal rendelkezett,<sup>21</sup> a zsidóságban pedig szintén fellelhető az a tendencia, hogy majd ők veszik át az uralmat a világ felett. Tacitus beszél arról, hogy „egyedül a zsidók nem akarnak alkalmazkodni” (hist 5,10), ebben pedig a zsidók öntudata játszik komoly szerepet. A Tóra, valamint a szigorú monoteizmus lett a határ, mely elválasztja egymástól a zsidót és a pogányt.

Összefoglalva, amit Jézus tesz, csak a mi fülünket sérti. Az asszony görög, szirofőníciai, Mt szerint kánaánita – egy ellenséges nép tagja, nem monoteista, idegen, az erőszakos hellenizáció nyomán gyanússá és ellenségessé vált kultúra és ideológia képviselője, egy gazdaságilag és kulturálisan domináns város lakója. A zsidók fülét egyáltalán nem Jézus elutasító mondata botránkoztatja meg, hanem éppen az, ami miatt fennmaradt (és ami nekünk már egyértelmű): Jézus „tiltott” területre lép, amikor nemcsak hogy szóba áll egy pogány asszonnal, hanem segít is rajta.

A történet mégis lebegésben marad: nincs konzekvencia, pusztán a megtörtént gyógyulás. Az asszony nem válik prozelita zsidóvá, se keresztyénné, bár hisz Jézus gyógyító erejében. Jézus, úgy tűnik, egy egyszeri és rendkívüli hit megnyilvánulására reagál. Megnyílik egy határ, megtörténik a gyógyulás, mert Jézus hatalma erre is kiterjed. Míg a történet egyetlen lépést tesz, addig az evangélium szerzői több másikat is. Ezek a lépések vezetnek végül oda, hogy Márknál a rejtőzködő Isten Fia úgy nyilvánul meg hatalmasan, mint akinek ördögűző hatalma kiterjed Izrael területén kívülre, Máté esetében pedig a Tórahú zsidó Jézus, aki bár még nem lép át határokat, végül feltámadása után azt parancsolja: „menjete, tegyete tanítványokká minden népet...”

<sup>19</sup> Josephus Flavius: *Contra Apionem* 1.13 §70.

<sup>20</sup> THEISSEN: *A Jézus mozgalom*, 172k.

<sup>21</sup> THEISSEN: *A Jézus mozgalom*, 234. Ez kulturális szinten is megfigyelhető: Magából Tíruszból több jeles filozófus és költő származik. A gadarai Meleagrosz tíruszi származású, a szkeptikus Hérakleitosz, a peripatetikus Diodorus, a fiatalabb Cato tanítómestere, Antipater szintén. Az epikureus Zénón és Boethus is hasonlóan Szidónból származott. Ez arra utal, hogy a hellén városokban magas szintű oktatás folyt, és a kulturális élet kisugárzott Palesztina területére is. Sokatmondó, hogy Josephus és Philón a zsidó szektákat filozófiai irányzatokként állítják be: a farizeusokat sztoikusokként, az esszénusokat püthegoreusokként.

## II.

A szakasz tehát nagyon is tisztában van a jézusi szituáció *egyediségével*: Jézus nem a pogánymisszió szándékával megy Tírusz (és Szidón) környékére.<sup>22</sup> Vegyük sorra a bevezető megjegyzésekben még nem rendszerezett érveket. Márk szerint Jézus el akar rejtőzni, Máté szerint pedig talán átutazóban van.<sup>23</sup> Az evangéliumok teológiai összefüggése ezt a sajátos szituációt elmosni látszik azzal, hogy a misszió kérdését is beemeli ebbe a történetbe, miközben, tegyük hozzá, a rákövetkező kenyérszaporítási történet is óvatos: a Mk 7,31 szerint Jézus a Galileai-tenger mellé megy, ami már nem feltétlenül pogány terület, és a 4000 megvendéglése előtt nem olvasunk helymegjelölést. Mi lehet a történet eredeti *Sitz im Lebenje*? Maga a pogánymisszió nehezen, mivel a történet nem tartalmaz erre utaló jeleket, hacsak Márknál az a mozzanat nem, hogy tudatosan pogány területre lép (szemben Mt-val, akit úgy keres fel az asszony, hogy a saját territóriumát elhagyja).<sup>24</sup> Ez azonban túlságosan áttételes utalás. És még ha nem is tekintenénk redakciós munkának a helymegjelölést, akkor sem kell az eredeti összefüggésnek a pogánymisszióhoz kapcsolódnia. Gerd Theissen szerint ugyanis Jézus, aki Tírusz környékén és Dekapolisz körzetében is megfordul, tulajdonképpen az ottani zsidó településeket látogatja, melyek létrejötte Josephusnál világos utalások vannak.<sup>25</sup> Maga a redakciótörténet is árulkodó: Máténál az asszony nemzeti-ségének megnevezése megváltozik: származása a szintén kánaánita Támárt, Ráhábot, Ruthot és Betsabét idézi elénk, akik a zsidó prozelitizmus tradicionális példái.<sup>26</sup> Ezzel azonban éppen a missziói jelleg másodlagos voltáról tesz tanúbizonyságot a történet. Máté redakciós munkája egyébként máshol is egyértelmű nyomokat hagy a történeten. „Tírusz és Szidón környéke” lesz „Tírusz vidékéből” (Mt 15,21); a tanítványok, akik Mk-nál nincsenek meg sem említve, fellépnek a történetben (Mt 15,23b); Jézus először hallgat (Mt 15,23a), majd később a márki történetben nem található mondással válaszol (Mt 15,26). Ezek mind olyan elemek, melyek az idegenekkel szembeni ellenséges viszonyt hangsúlyozzák, vagy legalábbis a történet feszültségét fokozzák. Ennek lehetséges funkcióját Glenna S. Jackson érdekes párhuzama világíthatja meg. Az asszony kitaró kérése egy rabbinikus szabályhoz hasonlít, mely Ruth történetén alapszik. Amikor Naomi haza akarja küldeni Ruthot, háromszor küldi el. Negyedjére, miután meggyőződött arról, hogy valóban mellette akar maradni, nem próbálja többet lebeszélni.<sup>27</sup>

<sup>22</sup> Az természetesen más, hogy a történet maga a pogánymisszió problémájával foglalkozik-e, vagy hogy a pogánymisszió kérdésének megválaszolásához használják-e. Boring szerint az előbbiről van szó, és ez a történet nem is feltétlenül Jézus életének egy jelenete. Lásd BORING, M. Eugene: *Mark: A Commentary*, (The New Testament Library), Louisville/London, Westminster John Knox Press, 2006, 207.

<sup>23</sup> HARRINGTON, Daniel J.: *The Gospel of Matthew*, Collegeville, Liturgical Press, 1991, 235.

<sup>24</sup> GULLOTTA: i. m., 330.

<sup>25</sup> THEISSEN: *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien*, 69–70.

<sup>26</sup> GULLOTTA: i. m., 331.

<sup>27</sup> JACKSON, Glenna S.: A Source for Matthew's Story of the Canaanite Woman, in *Proceedings* 14, 1994, 47–56, itt: 50–53.

## Rút Rábbá 2.16

„Forduljatok vissza, lányaim, és menjetek utatokra” [Rút 1:12]. Rabbi Sámuel ben Náchmáni mondta Rabbi Júdá ben Hániná nevében: Három alkalommal íratott meg, hogy »fordulj vissza«, annak megfelelően, ahogyan egy leendő prozelitát háromszor utasítanak el, de ha ezt követően is kitart, befogadtatik. Rabbi Jicchák azt mondta: »Meg van írva: Nem hált jövevény az utcán.« [Jób 31:32]: Az ember bal kezével el kell utasítson, de jobbával közel kell vonjon.”

Ez alapján a párhuzam alapján a mátéi verzióban a hallgatás, a tanítványoknak, majd az asszonynak címzett direkt elutasítás és végül az elfogadás tulajdonképpen a prozelita beavatás egyik formája lenne. Jacksonnak abban igaza van, hogy így értelmezve a történet az evangélium logikájába illeszkedik: eszerint Jézus elutasítása tulajdonképpen nem megy szembe a mátéi nyitottsággal, mely már az evangélium egyik nyitó jelenetében egyértelmű: pogány mágusok teszik tiszteletüket a kisdednél. A mátéi bővítés valóban a prozelitizmus problémája felé tereli a szöveget (háromszori elutasítással alakítja a márki párbeszédet), hasonlóan Márkhoz, aki a helymegjelölésével és a szöveggörnyezet kialakításával teszi ezt. Csakhogy, mint azt remélhetőleg látni fogjuk, a történetnek nem ez az eredeti *Sitz im Lebenje*.

Az aktív hagyománytörténeti alakulás ellenére John P. Meier megjegyzése, mely szerint „a szirofóniai asszony története annyira át van szöve az őskeresztyénség miszsiói teológiájával és kérdéseivel, hogy a történet elsőgenerációs keresztyének alkotásának tűnik”,<sup>28</sup> csak a szakasz végső formára vonatkoztatható. Természetesen a márki történeten is rajta van a redaktor(ok) keze nyoma. Bultmann-nak például valószínűleg igaza van abban, amikor a Mk féle verzióban idegen elemnek érzékeli a *prōton*. Nem pusztán ez az egy szó, hanem már a vers teljes első fele is gyöngíti a rá következő tagmondat logikáját, amely Mt-nál még brutálisan éles. Nem meggyőző több exegéta érve, akik szerint Jézusnak ez a „megengedő kitétele” által nyújtott „kiskapu” bátorítja az asszonyt a kérésére.<sup>29</sup> A két állítás közt ugyanis nincs feltétlenül összefüggés. Jézus válaszában márki változata arra utal, hogy majd a pogányok később kapnak a kenyérből, az asszony válasza viszont nem az üdvtörténeti sorrend bevarásáról szól, hanem arról, hogy neki elég a morzsa, ami a gyerekek kenyéréből lepotyog.<sup>30</sup> Vagyis itt már nem az elsőbbségről van szó. A márki mondat első felének másik kifejezése tovább gyengíti az asszony válasza és a jézusi gondolat közti kapcsolatot: a jóllakni kifejezés a *khortadzó* = „teljesen jóllakni”, „megelégíteni”, „tele lenni”, arra utal, hogy Jézus a „kutyáknak” a maradékot szánja. A lehulló kenyérdarabok azonban nem a maradékot

<sup>28</sup> MEIER John P.: *A Marginal Jew – Rethinking the Historical Jesus*, Vol. II, *Mentor, Message, and Miracles*, New York, Doubleday, 1994, 660–661.

<sup>29</sup> A „nai, kürie” nem feltétlenül az üdvtörténeti sorrend igénye, vonatkozhat egyszerűen arra, hogy „nem jó elvenni a gyerekek kenyérét”. Lásd pl. FRANCE, R. T.: *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, Eerdmans, 2002, 298.

<sup>30</sup> FRANCE: i. m., 299.

jelentik, hanem az étkezés közben földre hulló morzsát.<sup>31</sup> Itt logikai bukfcenc található, amihez képest a mátéi, sokkal nyersebb verzió egyértelműbb, és mondandóját tekintve egységesebb („Ha kenyér nem jár, jó a morzsa is”). Lehetséges, hogy az asszony sürgösti Jézust: neki nem kell a maradék (mert a jóllakásig még sok időnek kell eltelnie), neki sürgősen kell a segítség, emiatt elég a morzsa is. Ha ez így van, akkor a mondatot újra kell értelmezni: az asszony válasza így olvasva egyszerű kiskapukeresés. Viszont így a felelet már nehezen illeszthető be a pogánymissziót alátámasztó évek sorába: nem lett volna ugyanis zavaró igazságtalanság azt a megállapítást, mely szerint „a pogányoknak a morzsa is elég”, didaktikus célra vagy érvként használni?<sup>32</sup> Azzal a megoldással sem járunk jobban, ha azt feltételezzük, hogy a kánaánita asszony által kért „morzsa” és a Jézus által emlegetett „maradék” ugyanazt jelöli. Ebben az esetben az asszony nem kér mást, mint ami a 27a-ban elhangzik, és a válasz tautologikussá válik.<sup>33</sup> Ez megint csak arra utal, hogy a 27. vers első fele redakciós munka lehet.

Mindezek alapján vajon indokolt azt állítani, hogy mindkét evangélium már a pogánymisszió szempontjából használna egy olyan történetet, mely eredetileg más szempontok alapján születik meg?<sup>34</sup> Hacsak azt nem feltételezzük, hogy a mátéi közösség pogányellenességét tükrözi a szakasz,<sup>35</sup> akkor át kell gondolnunk annak a lehetőségét, hogy a perikópa a történeti Jézus idejébe nyúlik vissza, vagy legalábbis jóval Márk előtti időből származó hagyomány. Az asszonyt elutasító jézusi magatartás ugyanis a kiterjedt pogánymisszió idején már kellemetlen lehetett, emiatt nehezen elképzelhető, hogy az őskeresztyénségnek érdeke lett volna Jézusról idegeneket elutasító képet kialakítani, vagy egy olyan történetet hagyományozni, mellyel a benne szereplő jézusi elutasítás miatt már nem értenek egyet.<sup>36</sup> Úgy tűnik, a márki redakció éppen ezt az idegenellenesnek tűnő elemet próbálja tompítani vagy átértelmezni, Máté pedig éppen hogy felerősíteni akarja, fokozva a csattanó felé vezető feszültséget, míg el nem juttat a megoldásig, az idegenek felé megnyíló isteni kegyelemig.<sup>37</sup> A za-

<sup>31</sup> A kifejezés is más: a Mk 8, 8-ban (az ötezer megvendéglése történetében) a *perisseuma* és a 6,42-ben (a négyezer megvendéglésének történetében) a *plērōmata* kifejezések jelölik a maradékot, szemben az itt található *psichionnal* (falat, morzsa). Így látja például GRUNDY, Robert H.: *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids, Eerdmans, 1993, 374–375.

<sup>32</sup> Hill azt a hibát követi el, hogy visszafelé olvas: már eleve a pogánymissziót tartja szem előtt, vegyíti a kánaánita asszony történetét a két kenyérszaporítási történettel, és azt a következtetést vonja le, hogy itt nem lehet szó arról, hogy „a pogányok csak egy töredékét kapják annak, amit Izrael”. Szerintünk a történet eredetileg éppen ezt mondja, mert nem a pogánymisszió az eredeti *Sitz im Leben*. Lásd: HILL, D. A.: *The Gospel of Matthew*, London, Marshall, Morgan & Scott, 1972, 254.

<sup>33</sup> Jézus így azt mondja, hogy „előbb hadd lakjanak jól a fiak, aztán a kuttyák...”, az asszony pedig: „de a kuttyák is kapnak az evés végén a maradékból”.

<sup>34</sup> Pontosan ezt gondolja BURKILL, T. A.: *The Historical Development of the Story of the Syrophoenician Woman* (Mark vii:24-31), in *Novum Testamentum* 9, 1967, 161-177, aki szerint az első fázis Jézus mondása köré épül, és szándéka az, hogy a mózesi törvények köré épülő gyülekezet zártóságát megőrizze. (175.)

<sup>35</sup> Így véli például: GULLOTTA: i. m., 336–338.

<sup>36</sup> THEISSEN: *Lokalkolorit und Zeitgeschichte*, 66.

<sup>37</sup> Hasonlóan érvel SCOTT, J. Martin C.: *Matthew 15.21-28: A Test Case for Jesus Manners*, *Journal for the Study of the New Testament* 63, 1996/1, 21–44, itt: 29.

var azonban nem szűnik meg: az ebben a történetben megjelenő „konzervatív Jézus” olyan Tórahű tanító (Mk-ban is!), aki komolyan veszi a tisztasági követelményeket, és Izrael üdvtörténeti elsőbbségéből nem enged.<sup>38</sup> Máté evangéliumának tágabb összefüggésében pedig azért zavaró a történet, mert kilóg az üdvtörténeti sorrendből: amikor Jézus kiküldi a tanítványait, megtiltja nekik, hogy pogány földre lépjenek (Mt 10,5-6). A pogányoknak író Márk teológiájában pedig Jézus túlságos konzervativizmusa vagy patriotizmusa értelmezhető nehezen.

Az irodalmi kontextus sem feltétlenül segít a történet eredeti szándékának megértésében. Első ránézésre úgy tűnik, Mk/Mt inkább tematikus módon rendezi az anyagot, mintsem teológiai mondanivaló alapján. Egyszerűen a kenyér–eledel téma vonul végig a nagyobb egységen: először a tiszta–tisztátalan kérdése kapcsán (Mt 15,1-20), aztán a kánaáni asszony történetében (15,21-28), majd végül a négyezer megvendéglésében (15,29-39). A blokk viszont nem egységes: az étel témája különböző szempontokból kerül elő: az első történetben a tisztaság a kérdés, az utolsóban a mindenkit jóllakató Messiás tette. Ráadásul a süketnéma meggyógyítása (Mt 15,29-31/Mk 7,31-37), ha a kenyeret tartjuk a fő témának, megtöri az egységet. Az összefüggés nem irányítja azt a feltevést kényszerítő erővel, hogy a tiszta és tisztátalan kérdése vagy a pogányok részesedése az eszkatológikus lakomában a meghatározó témája a kánaáni asszony történetének, ahogy erre többen is utalnak.<sup>39</sup>

### III

A történet furcsa marad, és éppen a konfliktus miatt: Jézus a szirofőníciai asszony történetében elutasítja a kérést, majd a süketnémat, szintén pogány területen (?), ellenkezés nélkül meggyógyítja. Vajon van-e ennek valamilyen jelentősége? Sokan Jézus szavait megpróbálják tompítani, hogy ezzel vegyék el a történet élét. Lawrence D. Hart szerint Jézus egy humoros kihívást tartalmazó *mashal* használ, hogy az asszonyt mélyebb igazság felismerésre juttassa. Ezt egy olyan, talán korábban is létező mondással teszi, mely kreatív választ vár: ebből a szempontból a Jézus szavát követő válasz irányított.<sup>40</sup> A példabeszédnek arról a típusáról van szó, melynek képi világa a természet rendje ellen van, maga is abszurd, mint például az Ámós 6,12: „Fel lehet-e szántani [a sziklát] ökrökkel?” Ez a felvetés már csak azért sem meggyőző, mivel a válasz, ha ez egy megtörtént eset nyoma, messze nem lenne kiszámítható. Emellett elveszi a történet lehetséges historikus jellegét: ha egy *mashal* adja a keretet,

<sup>38</sup> A gondolathoz még visszatérünk. William Loader még két történetet talál Mk-ban, mely ezt a konzervativizmust tükrözi: a leprás meggyógyításának története (Mk 1,40-45) és a vérfolyásos asszony meggyógyítása (5,25-34). Lásd LOADER, William: Challenged at the Boundaries: A Conservative Jesus in Mark's Tradition, in *JSNT* 63, 1996, 45–61.

<sup>39</sup> Többek között EDWARDS, James R.: *The Gospel According to Mark*, Grand Rapids, Eerdmans, 2002, 219; IVERSON, Kelly R.: *Gentiles in the Gospel of Mark*, London, T&T Clark, 2007, 51. A nagyobb összefüggésben természetesen igaz a megállapítás, de mintha a történet nem illeszkedne problémamentesen a kontextusba.

<sup>40</sup> HART, Lawrence D.: The Canaanite Woman: Meeting Jesus as Sage and Lord: Matthew 15:21-28 and Mk 7:24-30, *Expository Times* 122, 2010/1, 24–25.

mely két egymáshoz tartozó részből áll, akkor zsidó műfaj ismeretét feltételezi egy pogány asszonytól. Ez egy irodalmi igénnyel megalkotott szöveg kompozíciós technikáinak érvényesítésével inkább magyarázható, egy spontán történeti szituációban viszont nehezen elképzelhető. És valóban, Hart alapvetően irodalmi alkotásként néz a történetre, és ez értelmezésének korlátja is. Kelly Iverson már komolyabban veszi a történeti helyzetet, és értelmezése alapján Jézus mondata ironikus példázat, melyet nem kell szó szerint venni; célja a válasz tesztelése, és nem az elutasítás.<sup>41</sup> A két érvelés abban megegyezik, hogy azt feltételezik, hogy Jézus nem változtatja meg az akaratát a történet folyamán. Többen vannak ugyanakkor, akik szerint itt Jézus tanul valamit, megint mások szerint Jézus meggondolja magát, és eredeti szándékával ellentétesen cselekszik. William Loader azt állítja: „Ha az anekdota bármilyen kapcsolatot feltételez a történeti Jézussal, akkor az a magyarázat tűnik a legmegfelelőbbnek, mely szerint itt vonakodó és mégis határozottan pozitív választ ad egy pogánynak.”<sup>42</sup>

Csakhogy ez az állítás félreérthető, és félrevezető is lehet. Wendy Cotternek minden valószínűség szerint igaza van, amikor azt mondja: „ezeknek a történeteknek a funkciója olyan közönséget előfeltételez, melyet komolyan érdekel, vajon Jézus hogyan fogadja ezeket a könyörgőket, akik tökéletlenek, szegények, illetlenek, durvák, és kifogásolhatók egy tisztelettudó társaságban”.<sup>43</sup> De ha ebbe az irányba haladunk, akkor az értelmezésünknek abban kellene segítenie bennünket, hogy kiderítsük, Jézus tette paradigmikus lehet-e, és ha igen, miben? És éppen Jézus szándékának feltérképezése vezet tévútra, mivel a durva elutasítás mindig meg fogja akasztani a megértést. Ha az esemény jelentőségét Jézus tette körül bontjuk ki, akkor abba az irányba kellene elmozdulni, amelybe Cotter is teszi. Szerinte „bárki, aki Jézus erényeit akarja utánozni, *filantrópiára, praotésére és epiekeiajára* kell törekednie”.<sup>44</sup> Vagyis így értve, az akadályok ellenére kimutatott kegy, a rendkívüli hit következtében megváltoztatott szándék révén válna Jézus példává. Némi merészséggel még tovább is húzhatnánk az értelmezés ívét: ebben a dinamikában Jézus maga is imitátorrá válna: ahogyan Ábrahám Istennel alkudozik Sodoma igazainak sorsával kapcsolatban (Gen 18,16-33), vagy Mózes a népével kapcsolatban (Num 14,10-25), úgy alkuszik meg a gyógyítással kapcsolatban Jézus az asszonnal.<sup>45</sup> A szituáció nem egyedi, csak az összefüggés az: Ábrahám és Mózes a saját népe érdekében vitázik Istennel, a kánaánita asszony történetében egy idegen nő Jézussal a saját gyermekéért. Jézus zavarba ejtő története úgy válna példává, hogy Istenhez hasonlóan cselekszik, aki meggyőzhető, mert megváltoztatja a szándékát, és éppen ez az isteni *irgalom* lényege: Istennek és választottainak élő, vibráló, akadályokkal teli, de az utakat is megváltoztatni képes kapcsolata van.

<sup>41</sup> IVERSON: i. m., 52.

<sup>42</sup> LOADER: i. m., 51. Persze Loader óvatos, és nem megy el addig a pontig, ameddig Hooker, aki szerint a történet nem lehet invenció.

<sup>43</sup> COTTER Wendy J.: *The Christ of the Miracle Stories – Portrait through Encounter*, Grand Rapids, Baker Academic, 2010, 254.

<sup>44</sup> COTTER: i. m., 255.

<sup>45</sup> További példákat hoz KEENER, Craig S.: *A Commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999, 415: Gen 32,26-30; Ex 33,12-34,9; 1Kir 18,36-37; 2Kir 2.4.6.9; 4,14-28.



#### IV

Azonban a történet így értelmezve még mindig ugyanabban a megszokott körben mozgunk, mint az elemzések nagy része. Talán ha a mimetikus szempontot másképp érvényesítjük, valami sajátosat fedezhetünk fel. Jézus mindkét történetben tanítványai között van (ez Mk esetében implicit).<sup>46</sup> Ez pedig egy olyan kontextus, melyről az exegéták nagy része elfeledkezik. Mert ha ugyan óvatosan, de a későbbi rabbik mester és tanítvány viszonyát feltételezhetjük Jézus és követői esetén is, akkor a történet összefüggése megváltozik.<sup>47</sup> Jézus nem pusztán tesz valamit, amire az asszony reagál, hogy arra aztán Jézus ismét valamit válaszoljon, vagyis a történet nem pusztán kettejükért van, hanem mindez a tanítványokért is. Milton Acosta meglátja a történetnek ezt a dimenzióját, amikor arról beszél: Jézus szándéka az volt, hogy a tanítványai mentalitását megváltoztassa.<sup>48</sup> Szempontja azonban nem elég kidolgozott, mert Jézus szándékának változásáról tapintatosan nem beszél. Hart felhívja a figyelmet arra, hogy a nyitányban megjelenő „ház” Márk evangéliumában általában tanítói szituációban jelenik meg. De mivel nem hangzik el konkrét tanítás, ő ezt jelzésként érti arra, hogy az egész szakasz tanítói célzatú.<sup>49</sup> Robert H. Grundy egyenesen azt állítja, a konfliktus éppen abból fakad, hogy Jézus privát tanításban akarja részesíteni a tanítványait, és az asszony az exorcizmusra vonatkozó kérésével ezt ellehetetleníti. Ez a magyarázat valószínű, de még ha nem is ez a történet kontextusa, az véleményünk szerint megállapítható, hogy a tanítói szituáció jelzése nem pusztán Mk szándéka. Jelzés értékű ugyanis a történet zárata, melyben Mk arra helyezi a hangsúlyt, hogy „ezért a szóért (*logon*)” gyogyul meg a fiad, Máténál pedig a századoshoz hasonlóan Jézus az asszony „nagy hitét” dicséri. Ez arra utal, hogy a hit valamilyen értelemben mintáértékű. És pont ez az irány, mely közelebb vihet a történet megértéséhez. Mi van a nő válaszában, ami ezt a reakciót váltja ki? Lehet-e ez egy eredeti tanítói szituáció nyoma, melyet az evangélisták is megtartanak, sőt, külön jeleznek is? Strack-Billerbeck említ egy rabbinikus történetet, mely megvilágító erejű lehet.<sup>50</sup>

<sup>46</sup> A történet egy „házban” játszódik, mely Mk-nál a Jézus tanítványainak szóló oktatását vezeti be (2,1; 3,20,[31]; 7,17; 9,33; 10,10. A szituáció hasonló a 9,30-hoz, melyben Jézus Galileán vonul át, de úgy, hogy ne tudjanak róla. Ekkor a tanítványai vele vannak. A 4000 megvendéglésnek ott vannak, csakúgy, mint a 7,17-ben, amikor szintén egy házban tanítja őket, egyedül a kánaánita asszony története nem említi őket a blokkban. A 8,11kk-ben sincsenek megemlítve, amikor a farizeusok jelt kívánnak, de ha valamiféle történeti szituációt feltételezünk mögötte, nyilván Jézus nem egyedül áll a farizeusok előtt. A tanító tettei nyilvánosak, tanítványai pedig rendszeresen jelen vannak. A történet azonban nem tartja fontosnak megemlíteni a tanítványokat (a 14. vers már feltételezi a jelenlétüket). Valószínűleg itt is ugyanerről van szó. Egyébként a szöveggörnyezet más módon is implikálja a tanítványok jelenlétét (lásd alább).

<sup>47</sup> ACOSTA, Milton: Ethnicity and the People of God, in ERT 34, 2010/1, 58-70, itt 68.

<sup>48</sup> ACOSTA: i. m., 69.

<sup>49</sup> HART: i. m., 20–25, itt: 20. Hasonlóan GRUNDY: i. m., 373–374. Grundy azt állítja, hogy a konfliktus éppen abból fakad, hogy Jézus privát tanításban akarja részesíteni a tanítványait, és az asszony az exorcizmusra vonatkozó kérésével ezt ellehetetleníti. Ez a magyarázat nem valószínű, de a tanítói szituáció jelzése Mk szándéka lehet, amikor redakciós bevezetőjében a történet didaktikus szerepére hívja fel a figyelmet.

<sup>50</sup> A Talmud iratait Billerbeck hivatkozási módja szerint idézem, feloldva a nevek rövidítéseit.

Bává Vátrá 8a: Egy rabbi egyszer egy éhínség ideje alatt megnyitotta az éléskamráját. Ezt mondta: Az íráskok, a Misná, a Talmud, a Háláchá és a Hággádá ismerői lépjenek be, de a törvényt nem ismerők nem léphetnek be. Akkor Rabbi Jonátán ben f Ámrám előretolakodott, és ezt mondta „Rabbi, adj ennem!” Erre azt mondta neki: „Tanulmányoztad az Írásokat?” Ő így válaszolt: „Nem.” Tanultad a Misnát? Azt mondta: „Nem.” „De ha így van – válaszolta a rabbi, – milyen alapon adjak neked enni?” „Adj ennem, mint egy kutyának, vagy mint egy hollónak (a morzsákból).” Akkor adott neki. Miután kiment, a rabbi panaszkodni kezdett: „Átok rám, mivel kenyeret adtam egy ám-háárecnek!” Ekkor a fia, Rabbi Simeon így szólt hozzá: Csak nem a tanítványod, Jonátán ben f Ámrám volt az, aki sosem akarta egyszer sem megízlelni a Tóra dicsőségét (= használni a Tóraismerettel járó előnyöket), [és ezért a törvényismeretét letagadja]? Akkor utánajárt, és azt találta, hogy így van. A rabbi ezután ezt mondta: „Mindenki bejöhet.”<sup>51</sup>

Lehetséges, hogy Jézus a mátéi történetben valójában példázatos módon beszél és cselekszik. Hallgat, majd csak tanítványai kérésére indokolja a hallgatását. Ellenál-lásával egy döntéshelyzetig vezet el, melynek tanulságai vannak a saját tanítványai viselkedésére is. Ugyanakkor úgy tűnik, mégsem konkrétan Jézus tette tanít: ahogyan ez a rabbinikus történet is szemlélteti, és ahogy a történet bevezetője utal rá, az egész *situáció, pontosabban az interakció* tanít valamit. Valójában ezt a situációt kiélezve Máté nem vesz el a szövegből, pusztán kidomborítja annak instruktív jellegét, és üzenetét. Az idézett rabbinikus történet tanítvány-alakja és a pogány asszony nagyon is hasonló: valójában azért kapják meg, amit kérnek, mert nem tulajdonítanak maguknak semmiféle érdemet, és a zárt ajtók ellenére merészen kitartóak. Ez világosan kiderül abból, ahogyan a kánaánita asszony elfogadja Jézus minősítését, de úgy ismétli meg kérését, hogy azt már nem lehet elutasítani: ő egy kutya ugyan, de szobakutya, aki *a szokásnak megfelelően* kaphat valamit az asztalról (Mt 15,27/Mk 7,28).<sup>52</sup> Az asszony válasza sajátos színt nyer, ha a kulturális-politikai háttérrel a mondat mögé vetítjük. Ahogyan az exegetikai részben láttuk, a hellén és a zsidó kultúra ütközésében két egyetemes küldetésűdat verseng. Tírusz veszélyforrás, nem pusztán pogány lakossága miatt, de nagyvárosi jellege miatt is, mely Galileát gazdasági és kulturális befolyása alatt tartja. Az asszony kérése nem a társadalmilag „szegény és kizsájtított könyörgése”, mivel feltehetően tehetős valakiről van szó. Erre utal az is, hogy „hellén” és görögül beszél: mint tudjuk, a hellénizmus a társadalom felsőbb rétegeit hatja át.<sup>53</sup> Vagyis ahogy az exegetikai bevezetőből látható, Eugene Boring szavait idézve az asszony „egy elnyomó hatalom képviselője”.<sup>54</sup> Ráadásul Jézus van idegen földön, és nem az asszony, ami Jézus szavait Izrael elsőségéről még bántóbbá teszi. Azáltal, hogy

<sup>51</sup> STRACK-BILLERBECK: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I*, München, C. H. Beck, 1926, 726. – saját fordítás a német alapján.

<sup>52</sup> FRANCE: i. m., 299.

<sup>53</sup> THEISSEN: *Lokalkolorit und Zeitgeschichte*, 73–74.

<sup>54</sup> BORING: i. m., 209.

a nő elismeri saját tisztátalanságát, alárendeli magát Jézusnak, valamint elismeri egy zsidó gyógyító hatalmát, a zsidók választottságának őt mint pogányt megvető gondolatával együtt, olyan alázatról tesz tanúbizonyságot, mely Máté szerint a kapernaumi százados esetében is a dicsérendő és kivételes hit ismertetőjele.<sup>55</sup>

## V

De valószínűleg leegyszerűsítése a történetnek, ha azt gondoljuk, hogy az elsősorban az asszony okos szavairól vagy Jézus engedékenységről szól.<sup>56</sup> A történet tanulsága a tanítványokat célozza meg: azokat, akik a kenyeret kapják. Megszégyeníti őket a pogány asszony hite, aki kitartóan könyörög a morzsáért. A történet kérdése: vajon azok, akiké az üdvösség ígérete, ilyen alázattal és kitartással törekednek az igazság felé, mint amilyenell az asszony a gyermeke gyógyulásáért? A gyógyulás megdöbentő, de nem is csak azért, mert Jézus több határt is átlép, amikor megváltoztatja a saját eredeti szándékát,<sup>57</sup> hanem azért, mert egy pogány hitvallásának gyümölcse van. Ez az asszonyt „beavatottá”<sup>58</sup> teszi, „igaz Izraelitává”,<sup>59</sup> aki így példává válik. James R. Edwards szerint legalább három dologban: hite, kitartása, megértése miatt, ami Márknál ironikus is, hiszen saját tanítványai, akik Jézus körül élnek, zsidók és „tiszták”, sokszor egyáltalán nem értenek.<sup>60</sup> A mátéi verzió is ugyanezre utal: a Mt 14,31 és a 16,8 a tanítványok „kicsinyhitűségét” jeleníti meg, szemben az asszony magatartásával.<sup>61</sup>

Akkor mi a történet szituációja? Térjünk vissza az asszony tettéhez. Ha a párbeszédben megnyilvánuló mentalitást vizsgáljuk, sokkal több keresnivalója van a történetnek a kitartó imádság, mint a pogánymisszió felé való nyitottság példái közt. A szakaszban a tanítványokra nézve fogalmazódik meg a tanulság: *a kitartó kérés meghozza a gyümölcsét*. A perikópa tehát olyan intrinzikus, befelé irányuló történetet tartalmaz, mely ebből a szempontból a Lk 11,5-8 üzenetét visszhangozza: a szűk-ségben lévő, ha azért nem is kapna segítséget, mert az illető, akit esti kopogtatásával

<sup>55</sup> Ulrich Luz szerint ennek a jele az is, hogy az asszony Jézust Dávid Fiának szólítja a mátéi verzióban. Ezzel világosan elismeri, hogy Jézus Izraelhez jött, de ő ennek ellenére mégis kéréssel jön elé. Luz, Ulrich: *Matthew 8–20*, Trans. James E. Crouch, Minneapolis, Fortress Press, 2001, 340. Burkill kiemeli, hogy ezt az atrocitást egy intelligens hellén nő nem tűrte volna el. Lásd BURKILL, T. A.: *The Historical Development of the Story of the Syrophoenician Woman (Mark vii:24-31)*, in *Novum Testamentum* 9, 1967, 161–177, itt: 173. Burkill szerint a mátéi verzió a negyedik stádiuma a történet fejlődésének, melynek végső formáját a kapernaumi százados Q-ban szereplő története is befolyásolja (177.)

<sup>56</sup> Számtalan feminista és posztkoloniális értelmezés ezt a dimenziót emeli ki, és az asszonyt dicséri ügyes válaszáért, ezáltal leszűkíti az elbeszélés jelentését.

<sup>57</sup> Ezt a mozzanatot nem kell feltétlenül túlértékelni, de nincs abban semmi különös, hogy Jézus megváltoztatja a szándékát.

<sup>58</sup> IVERSON: i. m., 56kk.

<sup>59</sup> EDWARDS: i. m., 222.

<sup>60</sup> Uo.

<sup>61</sup> Pl. GENCH, Frances Taylor: *Back to the Well: Women's Encounter with Jesus in the Gospels*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2004, 10.

felébreszt, a barátja, a tolokodása miatt mindenképpen kapni fog kenyeret. Ez a ki-egészítés a Q-ban is megtalálható szakasz előtt áll, mely az imádságról és a kitartó zörgetésről szól. A rabbinikus iratokban találunk egy történetet és néhány tanítást, melyek az általunk felvetett szempont megértéshez közel vihetnek.

### Misna Táánit 3.8

„Így szóltak egyszer Honihoz, a Kör-vonóhoz: »Mondj imát, hogy essen az eső.« Imádkozott, de az eső nem esett. Erre mit csinált? Megvont egy kört, beleállt, és ezt mondta az Isten előtt: »Világnak Ura, gyermekeid hozzám fordultak, mert olyan vagyok előttük, mint a Te háznak fia. A hatalmas névre esküszöm, hogy addig nem mozdulok el innen, amíg nem mutatsz kegyelmességet gyermekeid iránt.« Ekkor elkezdett szemerkélni az eső. »Nem ezt kértem – mondta, – hanem esőt, amely megtölti a ciszternákat, mélyedéseket és barlangüregeket.« Erre felhőszakadás kezdődött. »Nem ezt kértem, hanem a kegyelem, áldás, és ajándék esőjét.« Erre elkezdett rendesen esni az eső.”<sup>62</sup>

Szánherin 105a:

Ráv Náchmán (320k) azt mondta: „Az arcátlanság segít Istennel szemben. Ez előszőr azt jelenti: „Isten ezt mondta Bálámnak: Ne menj velük” (Numeri 22,12), de másodsor a 20. vers: „Kelj föl, menj el velük!” Ráv Seset Ráb (260) ezt mondta: „Az arcátlanság korona nélküli uralom.”

Jeruzsálemi Táánit 2.65b, 32 (vö. Peszáchim 161)

„Kialtsanak teljes erővel Istenhez” (Jónás 3,8) Mit jelent „teljes erővel”? Rabbi Simeon ben Cháláftá (190) ezt mondta: „Az arcátlan legyőzi a gonoszt; akkor mennyivel inkább a jóságos a világot!”

### Beráchót 32b:

Rabbi Hámá bár Hániná (260) ezt mondta: Amikor egy ember látja, hogy imádsága nem talál meghallgatásra, imádkozzon újra, lásd: „Reménykedj az Úrban, légy erős és bátor szívű, reménykedj az Úrban!” Zsoltár 27,14.

Midras Psalm 27§7 (114 b): hasonlóan Deuteronomium Rabba 2 (198a), ahol az idősebb Rabbi Chijjá (200) van feltüntetve szerzőként.

Rabbi Chijjá bár Ábbá (280) azt mondta: Amikor imádkozol, és még egyszer imádkozol, légy biztos abban, hogy az imádságod meghallgatásra talál.

---

<sup>62</sup> Az idézetet a VERMES Géza: *A zsidó Jézus*, Bp., Osiris, 2005, 94–95. oldalon található fordítás alapján idézem.

Hogyan? Lásd a Zsoltár 27,14-et (a Midras valószínűleg a megismételt „Reménykedj az Úrban”-ra gondol).<sup>63</sup>

Honi tette rendkívüli, és ezt az is mutatja, hogy a későbbi rabbik el is ítélik, mint Istennel szembeni tiszteletlenséget. Simeon ben Setah ezt mondja rá: „Mit tehetek veled én, hiszen bár terhére vagy Istennek, ő megteszi, amit kívánsz, ugyanúgy, ahogy az apa megtesz mindent, amit nyafogó kisfia kér?”<sup>64</sup> Ez a történet, bár nem minden részletében, de ben Setah reakciója felől olvasva nagyon is hasonló a kánaáni asszony történetéhez. A kánaáni asszony rendületlenül kér, és ennek a kitaró kérdésnek meglesz a maga eredménye. Ez Ched Myer szerint azzal kezdődik, hogy az asszony megzavarja Jézus privát terét, a visszavonulása idejét. Ez többszörösen is illetlen: egy nő zavar meg egy férfit. Másfelől illetlenség történik, mivel privát házról van szó, harmadszor pedig a kéréslen vagy előre nem jelzett megjelenés abban a kulturális közegben kifejezett gorombaság.<sup>65</sup> Máté esetében ezt jelzi, hogy az asszony kiabálása, majd Jézus előtti földre borulása egyaránt imperfektumban szerepel, ami Frances Taylor Gench szerint gyakorító értelmet hordoz: az asszony kitaróan, újra és újra kiáltozik, majd újra és újra leborul.<sup>66</sup> Az asszony annak az arcátlanságnak a példája, mely a Sánhedrin 105a-ban, a Midras Psalm 27§7 (114 b)-ben és a DtR 2 (198a)-ban olvasható. A Mk 7,24-30/Mt 15,21-28 ennek példája, azzal a különbséggel, hogy az asszony helyzete nehezebb, mint Kör-vonó Honié: egyfelől nő, másfelől pogány származású, harmadszor durva elutasításban van része. És a történet éppen ezáltal lesz példa értékű: ha egy lehetetlen helyzetben is ott a meghallgatás esélye, *mennyivel inkább azoknak, akik Istenéi* (vö. Jeruzsálemi Táfán 2,65 b, 32.). A történet egy pedagógiai szituációt vázol tehát: a tanítványok szemé láttára világos üzenetet hordozó esemény zajlik, de az nem a pogányok befogadásáról szól.

De még így is lehetséges, hogy alul- vagy túlértelmeztük a példázatot. Az is előfordulhat, hogy az imitációs sémát nem elég mélyen keressük. A blokkot, melyet Máté Márktól egy az egyben áttemel, lehetséges, hogy koherensebben fogja egybe egy másik kulcsfogalom, mint a „tisztaság” vagy a „lakoma”. Ha a történetet Jézus és tanítványai viszonyában olvassuk, akkor az általunk vizsgált történet szűkebb kontextusa is más megvilágításba kerülhet. A tiszta és tisztátalanról szóló tanítás a 7. fejezet 21. versétől kezdve olyan konkrét etikai deficiteket sorol „bűnkatalógus” formájában,<sup>67</sup> melyek a kapcsolatokat zilálják szét. A négyezer megvendéglésének története pedig a tanítványok deficitjét emeli ki. Csakhogy a felismerés elmaradása nem valamiféle elvont üzenet meg nem értése: abban buknak el, hogy nem akarnak gondoskodni a tömeg-

<sup>63</sup> A Vermestől idézett szakaszt követő idézeteket a BILLERBECK: *Kommentar* I, 456 német szövegéből fordítottam.

<sup>64</sup> VERMES: i. m., 95.

<sup>65</sup> MYERS, Ched: *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus*, New York, Orbis Books, 1988, 203–204.

<sup>66</sup> GENCH: i. m., 8.

<sup>67</sup> STEIN: i. m., 346.

ről.<sup>68</sup> Jézus ebben a történetben igazi keleti vendéglátóként jelenik meg, sőt, olyasvalakiként, aki Istenhez hasonlóan jóllakat, és jelenlétével a közösségvállalását fejezi ki.<sup>69</sup> Ebben az esetben a vendégekről nem gondoskodni durva illetlenség, sőt akár a közösség elutasításának is tekinthető. Talán éppen ezért érdekes a történet áldásra és a tanítványok közreműködésére helyezett hangsúlya:<sup>70</sup> olyanban vesznek részt, melyet nem értenek, és nem akarnak. És itt érkezünk el arra a pontra, amikor a történetünk új fénybe kerülhet. A pogány asszony tette azért áll kontrasztban a 4000 megvendégelésével, mert ő a tanítványokkal szemben a legvégsőig elment a gyermekéért, és mindent eltűrt azért, hogy megmentse őt, míg a tanítványok a tömeg legalapvetőbb szükségét sem képesek betölteni.<sup>71</sup> A Mk 7,24-30 narratív *mashalja* valójában azt fogalmazza meg, hogy Jézus fel- és elismeri azt a ragaszkodást és az abból fakadó törekvést, mely az asszonyt a gyermekéhez fűzi. Ezt jutalmazza Jézus, és a történet valójában így válik példává: az asszony és gyermeke kapcsolata Jézus és tanítványai kapcsolatának tükrévé válik. A szövegösszefüggés arra utal, hogy Márk ezt az alapjelentést is figyelembe vette, amikor a történeteket összefűzte: egyfelől, ahogy láttuk, a 4000 megvendégelésének történetében a tanítványok viselkedése válik kontraszttá, a másik oldalon a kánaánita asszony története a tisztaságról szóló tanítás ellenpárjává válik. Míg ott arról van szó, ami a szájból kijöve tisztátalanná tesz (14,17), vagyis az emberek közti kapcsolatot szétromboló bűnökről, itt a gyermeke megmentéséért hozott áldozat (14,27) kerül terítékre. Ezt a kontrasztot Máté behelyezi a szövegbe, és a tanítványokat szemtanúkká téve oldja is: a tanítványok közbenjárókká válnak, bár tettük motivációja nem tiszta.<sup>72</sup> Csak míg Mt-nál a tanítványok felismerik a tettek jelentőségét (15,23.36; különösen is a 16,12: rájönnek, mi a „farizeusok kovása”), addig Márknál nem.

## Összegzés

A kánaánita asszony történetének alapjelentése tehát távol áll a missziótól, de Jézus tettének elemzésétől is. Maga a történetben szereplő szituáció tanít, egy viszony színrevitele révén: az asszony az odaadás olyan példájává válik, mely a Jézussal és az Istennel való kapcsolat egyik kulcsmozzanatát írja le. Így lehet a szakasz egyszerre hivatkozási alap és mimetikus „emlékezeti támpont”. Valójában ugyanis a működő-

<sup>68</sup> BORING: i. m., 220. perverznek nevezi a tanítványok magatartását, mivel az előző eset fényében nagyon komoly vakság jeleként látható.

<sup>69</sup> DAY, Adam Warner: Eating Before the Lord: A Theology of Food According to Deuteronomy, *Journal of the Evangelical Theological Society* 57, 2014/1, 85–97, itt: 89, 93.

<sup>70</sup> STEIN: i. m., 370.

<sup>71</sup> Mint korábban említettük, a mk-i verzióban a tanítványok jelenléte implicit. Ez azonban a kontextus révén explicitté válik: a 4000 megvendégelésének kontextusából világossá válik, hogy mindkét történet a tanítványok jelenlétét feltételezi.

<sup>72</sup> Alapvetően kétféle értelmezés létezik: az egyik szerint a tanítványok sürgetésének célja, hogy megszabaduljanak az asszonytól. A másik értelmezés szerint azt kéri Jézustól, hogy adja meg az asszonynak, amit kér.

képes Jézus-követés elemeit fogalmazza meg: kitartásra, merészségre, alázatira, nagylelkűsége buzdít, de legfőképpen odaadásra, melyből ezek következnek. A történet így többé válik, mint egyszerű narráció. Tétje van, mert csakis annyiban értelmes és „megértett”, amennyiben az a követésben újra tetté válik. Mivel a történet mind a mátéi és mind a márki kontextusból kilóg, megkockáztatható, hogy a szakasz Jézus munkásságának idejéből származik. Ebben az esetben a mimetikus tanítás nem egy Jézusnak tulajdonított történethez, hanem magához Jézus személyéhez, és a mester-tanítvány viszony belső dinamikájához kapcsolódik.

**Jesus and the Stranger: A Teaching for the Disciples?  
The Syrophenician woman's faith (Mk 7,24-30 / Mt 15,21-28)**

The story of the Canaanite women in its original form reflects neither the situation of mission nor a jesuan model-behaviour. On the very situation that portrays a relationship lay the didactic emphases: the syrophenician woman becomes an example of self-devotion, that implicitly exemplifies the core feature of the ideal relationship between God and man. Accordingly, this miraculous healing can be a reference point and a „mnemonic assistance” for the followers of Jesus. This event from its original context to the present, teaches the most important expectations of a functioning discipleship: endurance, daring, humility, generosity, and what follows these: adherence. The understanding of the event means not only comprehending a story that can be narrated and enjoyed from a neutral distance as something tied to the uniquely jesuan situation. The story is a lesson, a challenge and an invitation: if a pagan woman can so astutely and boldly ask and in turn receive a beneficial answer, how much more would the elect be heard in time of need, if they were so self-devoted as her. If this story can be traced back to the situation of Jesus and his disciples, than this story becomes an example speaking out of the very situation of the master–follower relationship and its inner dynamic.



6.kép. Sir Walter Raleigh 1599-ben megjelent „Brevis & admiranda descriptio regni Guianae, avri abundantissimi, in America...” című művéből a fej nélküli emberek (Blemmik) ábrázolása. Jodocus Hondius fametszete.



*Bea Geisen*

## **A FIATAL BEVÁNDORLÓK SEGÉLYSZERVEZETE (LIPPSTADT)**

### **1. Alapinformációk**

A Fialat Bevándorlók Segélyszervezetéhez (továbbiakban JMD) Hochsauerland/Soest kerületében összesen 14 település és 306.000 lakó tartozik. Az emberek mintegy 25 %-a rendelkezik migrációs háttérrel. A német statisztikusok 2005-ben bevezettek egy fogalmat, a migrációs háttérű személyek fogalmát. E definíció szerint migrációs háttérű minden olyan személy, aki 1949 után bevándorolt, vagy ez után a dátum után Németországban született külföldi, vagy pedig legalább az egyik szülőjére igaz ez.

Lippstadt 30%-os, Soest 27% feletti migrációs háttérrel rendelkezik, ezek a kerületben a legnagyobb városok. Lippstadt északi és déli részén ez az arány eléri a 40%-ot, míg Soest déli részén a 95%-ot.

Különösen vidéki településeken nehéz a fiatal bevándorlóknak megkapniuk azokat az információkat, melyekkel tanulmányi és szakmai esélyeiket javítani tudnák, és ezáltal sikeresen integrálódhatnak a közösségbe. Nehezíti az integrációt az agresszív elhatárolódás a külföldiektől, a túl kevés információ és tudás más kultúrákra vonatkozóan, valamint a hiányzó tolerancia, a növekvő radikalizálódott és fundamentalista beállítottság.

A JMD szervezete elősegíti és támogatja az integrációs törekvéseket, és rendelkezik azokkal a kapcsolatokkal, kooperációs bázissal, melyek ezeket a törekvéseket biztosítják. A JMD munkatársai aktív tagjai az Ifjúsági Segélyszervezet Bizottságának és Munkaközösségének a KJHG 78. §-a szerint, s így interkulturális kompetenciákat közvetítenek, s ők azok, akik az integrációs munkafolyamatok úgynevezett kerekasztal-beszélgetésein is részt vesznek.

A bevándorlók gyakran kis falvakban és tanyákon kapnak menadékjogot, ahonnan nagyon nehéz bejutni egy városba. Egyrészt azért, mert nagyon rossz az összeköttetés, 15 km-es szakaszon akár 2-3 órát is utazniuk kell, és ez

rádásul drága is. Mindez megnehezíti munkánkat, mert a fiatalok így nehezen jutnak el hozzánk. Sokszor a mi dolgunk megkeresni, és otthonukban meglátogatni őket. A JMD az egyetlen olyan intézmény az egész kerületben, mely fiatal bevándorlóknak segít.

## 2. A JMD-ről

1989 áprilisától működik a Fiatal Bevándorlók Segélyszervezete a Hochsauerland/Soest kerületben. Két igazgatási székhelye van az egyesületnek, Lippstadtban és Soestban.

Lippstadtban az irodák mellett nagyobb termek is rendelkezésünkre állnak, ahol csoportmunkát végezhetünk. Soestban erre nincs lehetőség, a csoportos foglalkozásokat a szomszédos Központi Lakóotthonban tartjuk. Hat munkatársunk van összesen, ebből négy főállásban. A hat munkatársból négy migrációs háttérrel rendelkezik. Rendszeresen részt veszünk továbbképzéseken és szakmai napokon, hogy továbbfejleszthessük önmagunkat és képességeinket.

## 3. A célcsoportról

A 15-18 évesek után a 19-27 éves bevándorlók vannak a legtöbben. A tanulmányi állapotokat vizsgálva megállapítottuk, hogy a gondozottak legalább 50%-a nem rendelkezik semmiféle befejezett vagy elismert iskolai képzéssel.

A legnagyobb arányban az arab és délkelet-európai országokból érkeznek bevándorlók. Mi átlagosan évente mintegy 700 új fiatalt gondozunk a JMD keretein belül.

## 4. Célunk és legfontosabb feladataink

### *Menekültek magas számú bevándorlása*

Főként Szíriából, Eritreából, Irakból és Iránból érkeznek menekültek. Ezek a bevándorlók rövid időn belül menedékjogot kapnak, és ezután kerülnek hozzánk a JMD-hez. Mivel a menekülteknek nagyon kevés ellátásra van lehetősége (tanácsadás, segítségnyújtás), így hamar hozzánk kerülnek, s őket lelkiismeretünk miatt nem tudjuk elküldeni, de ők hivatalosan nem is tartoznak célcsoportunkhoz.

Ahogy már említettem, a JMD az egyetlen olyan tanácsadói intézmény a kerületben, ahol fiatal bevándorlóknak segítünk, és mivel a menekültáradat ezt a problémát egyre csak növeli, nem csupán fiatalok keresnek meg minket tanácsért folyamodva, hanem különböző intézmények is, hivatalok, iskolák, gyámhatóságok, melyek új problémákkal, nehézségekkel szembesülnek, s kérnek tőlünk tanácsot.

A munkatársak ebben az időszakban nagyon leterheltté váltak, elérve saját lehetőségeik végső határát. Nemcsak a nagy létszámú bevándorlás miatt, hanem mert újabb kihívásokkal találjuk szembe magunkat, mint például:

- rossz és embertelen lakhatási körülmények
- beteg és magas szinten traumatizált emberek
- elválás a családtól/férjtől/feleségtől
- az otthonmaradt családtagok a háborús övezetben, külföldi menekülttáborokban

- a család Németországba juttatásának lehetősége és nehézsége
- 18 év alatti, egyedül érkezett fiatalok problémái
- egyedül utazó nők
- a társadalom margójára tolódás, idegengyűlölet
- túlterheltség, ingerlékenység, kimerültség, különböző kiborulások
  - hivatalokban
  - tanárok körében
  - önkéntesek körében

Az ilyen szituációkra és kihívásokra mi sem voltunk felkészülve és egy-egy területen, a traumák sokféleségében például nem volt szakmai jártasságunk, mert nem kaptunk képzést.

### *Tanulással kapcsolatos ügyek*

Minél hamarabb szükségserű volt olyan megoldást találni, mely lehetővé teszi a bevándorlók iskolai képzését. Ennek értelmében a legjobbnak ígérkezett, hogy úgynevezett gyorstalpalókat (Crashkurs), vagy nemzetközi speciális osztályokat hozunk létre. Nyilván nem tökéletes ez a megoldás sem, hiszen mivel kevés ilyen osztály működik, 25-en vannak egy teremben, és egy ilyen csoport az 5-10. osztályig terjedő diákokat foglalja magában. Sokan még a latin betűs ABC-t sem ismerik, írni és olvasni sem tudnak, vagy nagyon kevés iskolai képzettséggel rendelkeznek, aluliskolázottak, ha egyáltalán részt vettek valamilyen iskolai képzésben az elmúlt néhány év problémái miatt. A JMD kiegészítő iskolai képzése (írás-olvasás, különböző szintű német tanfolyamok) iránti kereslet tehát rohamosan megnőtt, és meghaladta mindenféle kapacitásunkat.

### *Tanácsadás és ügykezelés (Case Management)*

Legfontosabb témák:

- Iskolákba, szakiskolákba, gyakorlati helyekre, nyelviskolákba közvetítés
- Lakhatási problémák
- Nyelvi és iskolai fejlesztés
- Tanulmányi és szakmai képzés honosítása
- Segítségnyújtás és pályázatírás álláshirdetésekre
- Segítségnyújtás kérelmeknél
- Otthoni erőszak problémái
- Letelepedési státusz
- Családtagok Németországba hozatalának elősegítése
- Traumagondozás
- 18 év alatti fiatal menekültek
- Tanulmányi lehetőségek közvetítése

Hogy érthető legyen, mivel is foglalkozunk, vizsgáljunk meg egy esetet!

X. Y. 25 éves, marokkói állampolgár és 2015 novemberében érkezett Görögországon keresztül Németországba. Először egy központi menekülttáborban lakott Lippstadtban. Ebben az időszakban került a JMD-hez. Nagyon gyorsan megtanulta a német nyelvet, mert mindenképpen rövid időn belül integrálódni szeretett volna a társadalomba, emellett pedig szociális kapcsolatokra is vágyott. Hetente kétszer részt vett a nyelvórákon intézményünkben, hétfőnként olyan fociedzésekre is eljárt, amelyeket speciálisan menekült és traumatizált fiataloknak hoztunk létre.

2016 júliusában bezárták a lippstadti központi menekülttábor, és így fiatalunk Rūthenbe (szomszédos kis falu) került. Lippstadtban már nagyon jó kapcsolatokat alakított ki, és német fiatalokkal is barátságokat kötött, ami menekülttáborból nagyon nehéz. Ezek a kapcsolatok sajnos a távolság miatt teljesen megszakadtak, az ifjúnak nem volt lehetősége Lippstadtba jönni.

E hónapban az elutasítást is megkapta, mely szerint 30 napon belül el kell hagynia az országot. A letelepedési kérelmet mint „egyértelműen megalapozatlan kérelmet” utasították el. Lippstadt az arnsbergi központhoz tartozik, így azonnal kapcsolatot vettünk fel a Központi Hivatallal. Kiderült, hogy 2016 júniusában már kapott egy jogerős végzést (amit nem kapott kézhez), és ezáltal lejárt a fellebbezés joga, de hogy megfellebbezhesse emberünk a végzést, le kellett adnia eskü hatályával bíró nyilatkozatát. A nyilatkozat a következőt tartalmazta: „Az elutasító nyilatkozatot a Szövetségi Hatóságtól kedden, 2016. 7. 26-án kaptam kézhez 3 személytől, és nem úgy, ahogy a levélben írták, 2016. 6. 24-én. A küldemény átvételekor az intézet igazgatója, egy tolmács és egy harmadik személy volt jelen, akit én nem ismertem. A boríték, melyben az elutasító kérelem volt, már fel volt bontva. A boríték átvételekor semmit nem kellett aláírnom.”

A Központi Hivatal elfogadta az eskü hatályával bíró nyilatkozatot, így lehetősége volt emberünknek 7 napon belül megfellebbeznie a végzést. X. Y.-nak minél gyorsabban jogi segítségre volt szüksége, de nem talált ügyvédet, aki napokon belül időpontot adott volna neki. A fellebbezést így végül saját maga írta meg, és nyújtotta be a Központi Hivatalban, pedig az állásfoglalásra hat hét állt rendelkezésére. X. Y. ugye egy központi menekülttáborban volt Rūthenben, azaz még egy településhez sem volt odarendelve.

Az elutasító kérelem nagyon rossz hatással volt X. Y. testi és lelki állapotára. Pszichikai állapota rohamosan gyengült, és sokáig tartott, míg a JMD-n keresztül sikerült egy pszichológusnál kezelést kapnia, hiszen pszichológushoz időpontot kapni sokszor 12-14 hónapba is beletelik, hogy aztán kezelést kapjon valaki. A második kezelésen azonnal beutalta a pszichológus az LWL klinikára, hogy önmagát ne veszélyeztesse a továbbiakban.

Emberünk nagyon félt attól, hogy esetleg vissza kell mennie Marokkóba. A rendőrség igen rosszul bánik azokkal, akik visszatérnek hazájukba, és mindenkit azonnal bebörtönöznek, megkínóznak. Hazáját nem véletlenül írta le úgy, mint amely polgárait elnyomja, jogaiban korlátozza. Németországi tartózkodása alatt többször

volt családjánál a marokkói rendőrség, felőle érdeklődve, azzal gyanúsítva őt, hogy radikális csoporthoz csatlakozott, tehát árulóként kezelték az országában. Visszatérve nyilván rendőrségi őrizetbe vették volna.

### *Részletek a fellebbezésből*

„2015 októberében hagytam el az országot, mert féltem a rendőrségtől, mely önkényesen, minden ok nélkül börtönbe záratott és kínozott embereket. Az ország, melyben éltem, az ott lakókat elnyomja, jogaiban korlátozza. A véleményemet sohasem mondhattam ki, és mindig is úgy éreztem, hogy figyelnek, minden lépésemet korlátozzák. Bizonyos témákat, mint például a politika, még csak ki sem ejthettük a szánkon. Egy ismerősöm, amikor beszélt ilyesmiről, azonnal börtönbe csukták. Ezen kívül nyilatkozom, hogy a kormányt egyáltalán nem kritizálhatjuk.”

„Tartózkodásom alatt a marokkói rendőrség többször járt a családomnál, és utánam kérdezősködtek. Azt akarták tudni, hogy tényleg egy szélsőséges csoport tagja vagyok-e. Ezzel utaltak arra, hogy árulóként kezelnek, és azonnal letartóztatnának, ha hazamennék. Nagyon félek a rendőrségtől. Éjszakánként aludni sem tudok, mert mindig arra gondolok, hogy milyen lesz majd, ha börtönben leszek és kínoznak.”

„Egyébként az orvosi ellátás sem kielégítő hazámban, mert a kórházakban orvoshiány van. A sérvemet is, ami már 6 éve megvolt, Németországban operálták meg, miután megérkeztem ide az országba.”

A klinika elbocsátó levelében az áll: A mély, depresszív állapot miatt nincs kizárva X. Y. kitoloncolása esetén ön maga veszélyeztetése. Miután elhagyhatta a klinikát, a JMD munkatársai és különböző kapcsolatok segítségével sikerült tanulmányi helyet találni a városban, és ennek alapján a §60a törvény értelmében nem toloncolhatják ki őt az országból tanulmányai ideje alatt.

X. Y. nemcsak a letelepedését akarta ezzel biztosítani, hanem, ahogy már említettük, céltudatos, szorgalmas diákként hamar megtanulta a nyelvet is, hogy az előmenetelét szolgálja, és így a társadalom részévé válhasson. 2016. 8. 17-én alá is írta tanulmányi szerződését vendéglátóipari végzettséggel. Mivel ez idő alatt még mindig központi menekülttáborban élt, s nem rendelték egyik településhez sem, nem teljesíthették tanulmányi időre vonatkozó kérelmet, hiszen ehhez valamelyik településhez kell tartoznia, ahol engedélyt adhatnak ki.

A Központi Hivatal Arnbergben nem biztosíthatta Lippstadtnak azt a jogot, hogy egy kitoloncolt menedékkérőt befogadhasson. A Bevándorlási Hivatal Lippstadtban elutasította X. Y. felvételét, mivel már kérelme elutasításra talált. Az ilyen személyek aztán továbbra is a központi menekülttáborban vannak, amíg el nem hagyják az országot. Jogilag a §47. paragrafus értelmében X. Y. maximum 6 hónapig élhetett volna a központi menekülttáborban, de ő ekkor már 9 hónapja tartózkodott ott, vagyis akár ki is rendelheték volna egy településhez.

Ezen felül pedig a §60a paragrafus értelmében humanitárius vagy személyes okokra hivatkozva átmeneti, azaz ideiglenes letelepedési engedélyt is kaphatott volna, mivel szerződése is volt már egy szakiskolával. Eszerint minden lehetősége meg

lett volna X. Y.-nak arra, hogy biztonságban az országban maradjon, de mivel az előfeltételek nem voltak adottak, a szerződést módosítani kellett 2016. 9. 1-re, holott már augusztusban elkezdődött a képzés. Mivel azonban szeptemberig semmi változás nem történt, nem kezdhetette meg tanulmányait. A vállalat duális képzés révén pedig maga is érdekelt volt abban, hogy X. Y. gyorsan haladjon, és szerette is volna, ha ő minél hamarabb elkezdi tanulmányait, és nem marad le a többiektől. A szerződést így módosítani kellett októberre. Az iskolai képzést viszont már augusztusban elkezdte, mert ha arról lemarad, azt már bepótolni nem tudta volna.

Egy különleges engedély alapján, melyet a JMD-nek sikerült a Központi Hivattalal egyeztetnie, hétfőtől csütörtökig elhagyhatta X. Y. a menekülttábor, és Lippstadtban lakhatott. Egy önzetlen család önkéntesen vette őt magához, hogy a szakiskolát látogathassa hetente kétszer, a többi napokon pedig a JMD-nél németórákat kapott.

Még szeptemberben sem született semmiféle eredmény a Bevándorlási Hivatal ügyintézésében, annak ellenére, hogy többször tárgyaltunk a polgármesterrel, parlamenti képviselőkkel, és többen készségesen segítettek és támogatták X. Y.-t. 2016. 9. 20-án a Lippstadti Béke és Szolidaritás Szövetsége, melynek a JMD munkatársai is tagjai, kérelmet adtak be a Petíciós Bizottságnál Düsseldorfban.

Sajnos még októberben sem kezdhetette meg tanulmányait X. Y., mivel sem Lippstadtba nem utalták ki az engedélyt, sem ideiglenes letelepedési jogát nem biztosították. A vállalat a szerződés megkötését újabb egy hónappal elhalasztotta, november 1-i kezdéssel. A petíció alapján 2016. 10. 4-én kiutalták X. Y.-t Lippstadtba, de ideiglenes letelepedési engedélyét nem kapta meg, mert a lippstadti ügyintéző a városházán még egyszer ellenőrizni akarta a papírokat. Ezután X. Y. odaköltözött a családhoz, mely őt önkéntesen magához vette.

A Petíciós Bizottság vezetője folyamatosan kapcsolatban állt a Lippstadti Bevándorlási Hivatallal, mely végül mégsem adta meg az ideiglenes letelepedési engedélyt. Miután többször tárgyaltunk a polgármesterrel, a parlamenti képviselőkkel és a Bevándorlási Hivatallal, ami mind a JMD-n keresztül zajlott, 2016. 10. 27-én X. Y. megkapta a letelepedési engedélyt.

A JMD 4 hónapon keresztül intenzív segítséget nyújtott minden folyamatban X. Y.-nak. Az összes lehetőségünket kimerítettük, beleértve az egyéni gondozást, a Case Managementet, miközben X. Y. tanfolyamokon vett részt, amit önkéntes munkatársaink segítettek. Rengeteg kapcsolati tőkét bevetettünk, például parlamenti képviselőket, ismerősöket, barátokat, önkéntes segítőköt, egészen a Lippstadti Futballegyesülettől a Bevándorlási Hivatalon, polgármesteren, pszichológusokon, menekültügyi tanácsadókon, a Béke és Szolidaritás Egyesületen át, egészen a Petíciós Bizottságig. Óriási támogató kört fogtunk össze, mindazt beleértve, amire ilyen esetben szükség van.

A fent említett kapcsolatokon keresztül ezen az eseten tökéletesen megfigyelhető, hogyan dolgozunk 12-27 év közötti bevándorlók esetében:

- Egyéni gondozás
- Case Management
- Interkulturális nyitottság

- Sajtómunka, közterületi munka, közösségi munka/lobbi
- Kapcsolatok
- Részvétel a mindennapi és a politikai életben
- Fiatal bevándorlók integrációját segítő tevékenységek sora

Reméljük, hogy ezek után X. Y. fel tudja építeni a jövőét Németországban, és félelem nélkül élhet, tanulhat, dolgozhat.

### *Futballcsapat, projektek*

Fiatal bevándorlók, főként férfiak, rengeteg érzellemmel, agresszivitással érkeznek ide egy hosszú menekülés után. Ezeknek a férfiaknak a sport, a futball, a futballcsapat adhat támpontot életükben. Integráció, sport útján. Önkéntes alapon működik, az edzők saját maguk szereznek meg ehhez mindenféle anyagi és egyéb erőforrást, támogatást. Emellett interkulturális hetet, szakmai, nyílt napokat is tartunk, és több projekten dolgozunk párhuzamosan (fiatalokkal, idősebbekkel, önkénteseket koordinálunk). Egyik legsikeresebb kezdeményezésünk volt a „Menekültek arca” című projekt.

A „Migranten Mischen Mit” csoport 19 tagból, 15 és 23 év közötti fiatalokból áll, olyanokból, akik különböző országokból érkeztek. A tagok hetente találkoznak a JMD épületében. Politikai témákat dolgoznak fel, mint például rasszizmus, antiszemitizmus, romák elleni diszkrimináció. Nem csak azért tagjai a csoportnak ezek a fiatalok, mert ők is profitálnak a német társadalomból, hanem mert maguk is szeretnék hangjukat hallatni bizonyos témákban, és fontosnak tartják a beszélgetést különböző őket érintő kérdésekről. A [www.powerpolitik.de](http://www.powerpolitik.de) oldalon több információt is találhatunk erről a csoportról.

A „Menekültek arca” című projekt a csoport ötlete volt, hisz szinte kivétel nélkül egykor ők maguk is menekültként érkeztek néhány éve az országba, és tudják, milyen az, amikor valahol menekültként kezelnek valakit, vagy milyen az, amikor el kell hagyni az embernek a hazáját, és egy jobb országot kell keresni a megélhetéshez. Tudják milyen az, amikor mindent előlről kell kezdeni. Ezért volt számukra fontos, hogy egy olyan projekten dolgozhassanak, melynek keretében a menekültek saját maguk is szóhoz jutnak, és egyszerűen beszélhetnek magukról. Sokat segített a csoport tagjainak, hogy összetartoztak, valamint hogy gyorsan megtalálták helyüket Németországban.

Az az ötletük támadt, hogy fiatal menekültekkel készítenek interjúkat azzal a céllal, hogy megtudják: ők hogyan éltek hazájukban, milyen volt az az ország, milyen terveik voltak, miért hagyták el a hazájukat, és milyen volt a menekülés útja. Az interjúk során a hangsúlyt képességeikre, kompetenciákra fektették, meg akarták tudni: mi volt az álmuk, miben reménykedtek, mi a különbség az itteni és az otthoni tanulmányaik tekintetében, és változott-e valami további céljaik területén a menekülés folytán. 25 fiatallal készítették interjúkat. Az interjúalanyok 15-24 év közöttiek voltak, és néhány hónapja érkeztek Németországba. Az interjúkat a saját anyanyelvükön készítették, majd lefordították német nyelvre. Fotókat készítették, olyan portrékat, melyek a be-

szélgetések hangulatát tükrözték. Az egész projektet a csoport tervezte és vitte véghez.

A projekt azt akarta elérni:

- hogy a menekülteket is tiszteljék az emberek, értékeljék őket egyénileg, hisz nem lehet egy ember alapján megítélni egy egész csoportot, ha menekültekként is azonosíthatók valamennyien

- hogy éreztethessük a menekültekkel, hogy őket is elfogadják egyénileg a társadalomban.

Meg akartuk egyszerűen mutatni a menekülteknek, hogy vannak, akik érdeklődnek az ő életük iránt is, és hogy Lippstadt erős, aktív város, melyben olyan polgárok is élnek, akik szívesen hallanak másokról, emberekről, sorsokról, álmokról, célokról.

2015 szeptemberében indítottuk el a projektet és az interjúk során a következő kérdéseket tettük fel:

A személyről:

- Hogy hívnak?
- Hány éves vagy?
- Honnan érkezted?
- Milyen nyelven beszélsz?
- Hol laksz Lippstadtban (menekülttábor, lakóotthon, privát)?
- Hogy érzed magad itt?

A hazádról:

- Hogyan éltél a szülőhazádban (lakás, ház, iskola, pénzügyek)?
- Mit kellett feladnod, hogy itt lehess?
- El tudtál búcsúzni a szülőhazádtól, szeretteidtől?
- Miért jöttél el onnan?
- Milyen volt a menekülésed, voltak nehézségek az út során? Kaptál segítséget?
- Hogyan képzelted el Németországot?

Jelenlegi helyzeted Németországban:

- Mióta élsz Németországban?
- Mivel foglalkozol?
- Fel kellett adnod az álmaidat, terveidet?
- Hogyan látod, szerinted ugyanazokkal az esélyekkel rendelkezel Németországban, mint hazádban?
- Mi az, ami hiányzik neked?
- Mire van még itt szükséged, milyen nehézségeid vannak?

Terveid a jövőre nézve:

- Milyen álmaid és céljaid vannak? Mit szeretnél Németországban elérni?
- Szeretnél Németországban maradni?
- Mi az, amivel elégedett vagy, miben vagy tehetséges szerinted? Milyen hobbjaid vannak?

Milyen szituációt éltél át Németországban, amit nem fogsz elfelejteni?

2016. február és május között készültek az interjúk. A képeket a Lippstadti Városi Múzeumban állítottuk ki, és a polgármester vállalta a projekt patronálását. Ha-



marosan tudatossá vált a csoporton belül is, hogy mindenképpen hivatalosan is meg kell nyitni a kiállítást, nem kell, és nem is szabad sokáig beszélni, de kreatív módon és művészi módon megtervezve kell megmutatni, ki mit tud. Az AWO vezérigazgatója és a polgármester köszöntője után magyar zenészek kísérték zeneileg a programot. A megnyitón az interjúalanyok, tanárok, partnerek, különböző intézmények is részt vettek. A sikeres kiállítás után a közönség kérésére többször hosszabbítottunk, és ezután még 3 előadást megszervezése vált szükségessé. Lippstadt és vonzaskörzetében terveztük a kiállítást, de a sajtó jóvoltából több városból is kaptunk meghívást. Nem gondoltuk volna, hogy projektünk ekkora sikert arat, és ilyen népszerűségnek örvend majd mindaz, amit közösen alkottunk. Kiállítottuk a képeket Soestban, Berlinben, idén immáron másodjára Magyarországon is. Jelenleg több fellépés is tervezés alatt van Düsseldorfban, Hamburgban és Bocholtban.

Több helyi, regionális és országos díj mellett a legrangosabbnak mégis a 2017-es Integrációs Díj elnyerését tekintjük.

### **Der Jugendmigrationsdienst in Lippstadt Ein bescheidener Bericht nach unserem Auftritt in Sárospatak**

Der Zuständigkeitsbereich des Jugendmigrationsdienstes der AWO im UB Hochsauerland/Soest umfasst den Flächenkreis Soest mit insgesamt 14 Städten und Gemeinden (Anröchte, Bad Sassendorf, Ense, Erwitte, Geseke, Lippetal, Lippstadt, Möhnesee, Rüthen, Soest, Warstein, Welver, Werl, Wickede). 306.000 Einwohner/Innen prägen die Region am Hellweg. In hohem Maße setzt sich der JMD für eine gleichberechtigte Partizipation junger Migranten in allen gesellschaftlichen Bereichen ein. Dafür nehmen die Mitarbeiterinnen regelmäßig in relevanten Gremien und Arbeitskreisen teil, vertreten hier die Anliegen der Zielgruppe und geben dieser in diesem Rahmen auch selbst die Möglichkeit, ihre Anliegen vorzubringen. Eine Stimme der Reaktionen: „Vor der Aufführung basierte mein Wissen über Flüchtlinge auf Informationen aus den Medien. „Flüchtlingen ein Gesicht geben“ hat mir gezeigt, dass hinter jedem geflüchteten Menschen ein Schicksal, eine Geschichte steht und dass jede und jeder Einzelne von ihnen Talente hat, die unsere Gesellschaft bereichern! Die Aufführung hat mich sehr berührt und mir die Augen geöffnet. Die MMM ist eine tolle Gruppe und das was sie auf die Beine gestellt haben bewegt unglaublich viel! Daher sollten viel mehr Menschen von dem Projekt erfahren und die Aufführung sehen, damit sie genau wie ich, ein echtes Bild von Flüchtlingen bekommen! Ich bin sehr dankbar dafür, dass ich diese Menschen, ihre Geschichten und Talente kennen lernen durfte!“

Die Gruppe „Migranten mischen mit“ des JMD ist die Plattform für die Jugendlichen, um Partizipation für die Zielgruppe einzufordern, mitzureden, mitzubestimmen und zu handeln. (siehe auch [www.powerpolitik.de](http://www.powerpolitik.de))

*Fordította: Mirjám Tannen-Enghy*



7. kép. Ole Worm (1588 – 1654), latinus változatban Olaus Wormius dán természettudós „Wunderkammer”-ének egykorú metszete, 1655-ből. Az ilyen „Csodaszobák” (Kunstkabinett vagy Kunstkammer) a korszak ismert és népszerű intézményei voltak, melyekben a korszak tudósai, vagy tehető főurai, uralkodói a világ különböző tájáról származó különös, bizzar, ritka dolgokat, kuriózumokat gyűjtöttek és állítottak ki. A kép középpontjában itt egy különös viseletbe öltöztetett babát látunk, de akár egy kitömött ember is lehetne.

*Sánta Erika*

## **AMSZTERDAMI HANGOK – A MIGRÁCIÓ ÉS AZ EGYHÁZ MISSZIÓJA**

2016. július 5–10. között került sor az IRTI (International Reformed Theological Institute) szervezésében arra a nyári egyetemre, melynek témája a „Migráció és az egyház missziója” volt. Diákok közül négyen vettünk részt ezen a „képzésen” két professzor kíséretében. Rengeteg élménnyel, több új ismerőssel, valamint a világ más részein élő emberek szemléletének megismerésével is gazdagodtunk. Beszámolóm nem kíván az előadásokról tudósítani, inkább a benyomásokról szeretnék szólni benne.

Szeretném egy kis történettel kezdeni. Mielőtt húsvéti legációba mentem, ráakadtam egy videóra az egyik közösségi portálon. Ez egy népszerű és általam is nem először látott videó, de nagypénteken valahogy mélyebb tartalmat nyert számomra. Azt mutatja be, hogyan ölelik meg egymást különböző emberek egy monitor mögött. A képernyőn nem látszik semmi más, csak az emberek csontváza és sziluettje. Míg ki nem jönnek a monitor mögül, senki sem tudja, hogy milyen vallásúak, milyen neműek vagy korúak. Amint azonban kijönnek ezek az emberek, kiderül, hogy voltak a monitor mögött fiatal és idős párok, homoszexuálisok, vagy csak egyszerű barátok. De láthatunk egy zsidó rabbit is, ahogy egy muzulmán tanítót ölel meg, vagy egy protestáns lelkésznőt, ahogy egy indiai hölgyet karol át. A konklúzió: a szeretetnek nincs neme, kora vagy vallása. Őszintén bevallom, az előadások után a legnagyobb hiányérzetem abból fakadt, hogy nem beszéltünk a nagy bevándorlóáramlat Európára nézve negatív hozadékáról. Szó esett arról, hogy milyen nehéz nekik. Elhangzott, hogy az iszlám is sokrétűen tagolódik. Itt engedtessek meg nekem egy kis exkurzus: az egyik előadásban kifejtették, hogy hét nagyobb „felekezetre”, csoportra lehet őket osztani az egészen agresszíven konzervatívoktól a viszonylag befogadóbb és szabadabb elveket valló közösségekig. Ez a felosztás, differenciá-

lódás, különösen is felkeltette az érdeklődésem, és nyilván sokkal jobban árnyalja a kérdést. De ennek ellenére is hiányoltam, hogy nem esett szó arról, mennyi pusztítás történik. Aztán valahogy megfogalmazódott bennem, hogy miért is kellett volna erre olyan nagy hangsúlyt fektetni? Valóban. Persze, védenünk kell a családunkat és a népünket, de a szeretetnek még sincs neme, kora vagy vallása. Ebből kifolyólag felmerül az a kérdés is: valóban ilyen egyszerű a szeretet? Ha félreteszünk minden szociológiai, dogmatikai és egyéb szempontot, előítéletet, akkor nem ilyen egyszerű? Felmerült bennem, hogy vajon nem sírna-e amiatt Krisztus a kereszten, hogy egy keresztyén nyári egyetemmel kapcsolatban legfőbb hiányként azt éltem meg, hogy nem beszélünk többet az utálkozásról. S ezután a gondolatmenet után helyére kerültek a fejemben az előadások miértjei is.

Ahogy egy bölcs embertől tanultam, mi itt keletebben kicsit másképp gondolkodunk. Míg nyugaton megpróbálnak úgy fogalmazni, hogy senkit se bántsanak meg (ami nagyon becsülendő, tiszteletreméltó és végtelenül sok diplomáciát, kompromisszumot is igényel), mi itt konkrétabb véleménynyilvánításokkal dolgozunk. Tudjuk, hogy a másik nem megbántani akar azzal, amit mond, hanem egyszerűen más a véleménye. Nem rosszabb a másik véleménye, nem is jobb, mint az enyém, hanem más. Talán ez a különbözőség lehet annak a hátterében is, hogy olyan radikálisoknak látnak minket Európa nyugatabbra eső országai. Érdekes volt meglátni azt a kontrasztot, hogy míg az amerikai és holland diákokkal diplomatikusan próbáltunk mi is beszélgetéseket folytatni, addig mi, magyar diákok (kolozsvári, pataki, debreceni teológusok) egymás között sokkal gördülékenyebben, konkrétan tudtuk elmondani egymásnak meglátásainkat. Nem mintha a dolgokat egyformán láttuk volna, hanem egyszerűen csak azért, mert mindenki merte kifejtetni az elgondolásait, pro és kontra érvekkel. Ha pedig megtörtént, hogy valamelyikünk nem értett egyet, akkor megpróbálta elfogadni a másik véleményét oly módon, hogy a sajátját nem adta fel. Természetesen ezzel nem állítom azt, hogy a holland vagy amerikai diákok egymás között nem így kommunikálnának, csak számomra (akkor negyedéves teológusként, aki igen keveset látott még a világból) igen furcsa volt ezt látni. S mivel az előzőekben említettem, hogy konkrétabbak vagyunk, a következőkben néhány *konkrét* élményt fogok tárgyalni.

Az első: Mint már említettem, több ország képviselőiként vettünk részt a konferencián. Amikor szóba jött a nemzetiség és vallás kérdése, az egyik előadó arra kért bennünket, hogy a különböző országok képviselői üljenek össze egy-egy kiscsoportba. Nekünk könnyű dolgunk volt, hisz mi 4-en voltunk 3 országból. A feladat az volt, hogy beszéljük meg, a mi országunkban milyen kapcsolat van az állampolgárság (bár mi inkább nemzetiségként értelmeltük) és vallás vagy felekezetek között, vagyis mennyire van a kettő között kapcsolat, és mennyire függ az egyik a másiktól. Úgy érzem, a mi esetünkben ez azért volt érdekes, mert Mátyás a Felvidékről érkezett, Adrienn és én pedig Kárpátaljáról, így ezt a kérdést az anyaországi magyarokhoz képest igencsak másképp látjuk. Mivel a szláv országokban az ortodox egyház a legelterjedtebb, ezért a mi esetünkben a nemzetiségi hovatartozás szorosan összekapcsolódik

egy adott felekezethez tartozással. Hisz nálunk – természetesen nagy általánosságban beszélünk – aki magyar, az református, esetleg római katolikus. Utólag sajnálom, hogy nem csatlakozott hozzánk egy más országból származó diáktársunk, hogy megismerjük az ő szemszögét is.

A második: Amszterdamban beszélni a migrációról teljesen más, mint Magyarországon tenni ugyanezt. Hollandia olyan ország, ahol a más etnikumú lakosság nem újdonság, és nem is meglepő vagy meghökkentő valóság. Az egyik ebédünket a szervezők tudatosan a város – ahogy ők mondták – „gettósabb” részébe szervezték, ahol különböző színű, más népcsoporthoz tartozó emberek egy helyen, a maguk mentalitásával alkottak kavalkádot. Nekem hatalmas élmény volt: új, szokatlan, de nem ellenszenves.

A harmadik: Egyik „kirándulásunk” egy olyan lakónegyedbe vitt bennünket, ahol bevándorlóknak biztosítanak protestánsok által fenntartott lakhatást: segítenek nekik, szállást kapnak. Ezek az emberek magukra főztek, mostak, takarítottak. Nem tudom, hogy az étkezésben mennyire segítenek nekik, de ha jól emlékszem, akkor ilyen támogatásban is részesülnek. Fontos volt a szervezők számára, hogy mi, résztvevők, ne csak halljunk bevándorlókról, hanem lássuk is, hogy mit jelent ez. Más előadásokból vagy a médiából tájékozódni, és teljesen más meglátni azt, hogy mit tehet értük az egyház. Ez egy fontos tapasztalat volt számomra: változtat az ember gondolkodásán. Különösen, amikor meglátja, hogyan játszanak az udvaron egymással a különböző nemzetiségű gyerekek, akiknek én nem tudnám azt mondani, hogy menj, kérj mástól segítséget, nem segítek, mert te másmilyen vagy, mint én. De persze, lehet, hogy ez nálam is csak elméletben történik ilyen szépen. S itt újra felmerül a kérdés: valóban ilyen egyszerű a szeretet?

Az alkalmon részt vett előadók többnyire ugyanúgy csak a médiából, tanulmányokból, könyvekből tájékozódtak a bevándorlást illetően, mint a diákok többsége. Természetesen ezzel önmagában nincs is semmi baj, sőt úgy gondolom, ez így normális. Ezzel kapcsolatban azonban felmerült bennem a kérdés, hogy biztos hitelesen tudunk-e beszélni arról, amit valójában nem ismerünk, vagy amiről *csak* olvasunk és amiről esetleg csak sztereotípiák alapján gondolkodunk. Ha pedig csak *negatív* sztereotípiákban tudunk gondolkodni, akkor megtörténhet, hogy szemszögváltásra, de legalábbis -tágításra lenne szükség.

M. Speelman professzorasszony hozott egy videót, amely olyan embereket mutat be, akik mindent hátrahagyva, valóban elmenekültek hazájukból. Itt következik a váltás: ha nekünk kellene költözni, ha nekünk kellene olyan embertelen körülmények között létezni, mint amilyenek között több menedékhelyen nekik is kellett, ha rólunk beszélnének úgy gyakorlatilag, mint egy külön emberfajról – mi mit tennénk? Bennem ezeket a kérdéseket hozta felszínre ez a felvétel. Természetesen a dolgoknak van egy másik oldala, mely már a média és a propaganda területére visz minket, és amely területre ezen beszámoló keretei között nem szeretnék merészkedni.

Végezetül hadd legyenek ismét teológushallgató, akiben újra felmerülnek a kérdések: Jézus nem az életével hódított? Nem élete egészével missziózott? Tényleg a

szavaknak van itt a helye még mindig? Tényleg továbbra is csak beszédben és szavakban tudjuk elképzelni a missziót? Egyáltalán misszióban kell gondolkodnunk vagy diakóniában? Persze tudom, hogy egy nyári egyetemről van szó, amelynek fő szerepe az volt, hogy beszéljünk a témáról, de azért ezek a kérdések ott motoszkáltak és motoszkálnak az ember fejében.

És a fontos kérdés: Mit tehet az egyház? Természetesen van mindennek másik oldala is, a sok negatívummal, a támadásokkal, a halállal. De ha egy csoport ember határozottan azért megy valahova, mert háborút vagy pusztítást akar végezni, az ellen mit tehet az egyház? Mit tehet az egyház a Szíriában, Palesztinában, Ukrajnában dúló háborúk ellen? Beszél róla? Határozatokat és állásfoglalásokat publikál. Fontos és elengedhetetlen s akár szemléletformáló dolgok ezek. Azonban bennem és az előadások egy részében is megfogalmazódott, hogy hangsúlyosabbnak kell lennie annak a kérdésnek, mit tehet az egyház annak érdekében, hogy még inkább azokra fordítsa figyelmét, akiknek szüksége van a segítségre. Ez az öt nap jó példa volt arra, hogyan kell gondolkodási alapot biztosítani és utat készíteni a cselekvés számára.

Amint tovább gondolkodtunk és beszélgettünk a témáról, olyan kérdések is felmerültek, amelyeket már inkább tudunk magunkra vonatkoztatni. Amit inkább Adrienn (évfolyamtársam) fogalmazott meg aktuális kérdésként, hogy például mi magyarok itt a Kárpát-medencében, közelebbről Kelet-Magyarországon, beszélünk a bevándorlásról a nagyvilágban, de nem beszélünk, vagy nem beszélünk túl sokat, vagy *csak* beszélünk arról a népcsoportról, amellyel gyakorlatilag együtt élünk – nem beszélünk, vagy *csak* beszélünk a romákról. Velünk élnek már évtizedek óta, s még mindig egy óriási szakadék tátong sokszor köztünk és köztük. Ez is egy izgalmas kérdés.

Számomra rendkívül különös volt, hogy a konferencián nem mondtak kifejezetten véleményt. Nem volt határozott álláspont, nem volt újat mondó végkövetkeztetés (még lehet, csak én nem fedeztem fel). Az utolsó összegző előadásból ugyanazt tudtam csak leszűrni végkövetkeztetésként, amit Enghy professzor úr is elmondott már harmadik napi előadásában: mindannyian jövevények vagyunk ezen a földön.

Minden országban vannak olyan emberek, akik ellenzik a bevándorlók befogadását, és vannak olyanok is, akik teljes vállszélességgel mellette állnak. Az egyik előadó pont egy olyan videót vetített le, amelyben Hollandia ellenében reklámozzák Dániát, „Inkább válaszd Dániát!” felszólítással. Beskatulyázni egy országot, hogy rasszista – ahogy talán Magyarországgal is teszik –, olyan, mintha minden arab országból érkező emberre azt mondanánk, hogy terrorista. Ez nem járható út, és nem is elfogadható hozzáállás. Cetliket aggatni egymásra anélkül, hogy ismernénk a másikat, úgy, hogy csak egy alakot látunk a tömegben, ahelyett, hogy arcot látnánk, egyik oldalról sem helyes. S ez a nyári egyetem, a maga határozatlanságaival együtt és mellett, rámutatott arra, hogy nem olyan egyértelműek a különböző helyzetek, mint ahogy mi azt sokszor gondoljuk.

# TANULMÁNYOK

---

JAAP DOEDENS  
ENGHY SÁNDOR  
HAMVASNÉ NAGY ANNAMÁRIA  
MAROSZÁK DÁNIEL

---



8. kép. Kolumbusz Kristóf Amerika földjére lép. Johann Theodor de Bry metszete, 1594.  
A képen sajátos egyensúly alakul ki: a kincseiket Kolumbusznak nyújtó bennszülöttek tömegét a keresztet állító katonák alakja egyensúlyozza.



διὰ τοῦτο πάντα ὑπομένω  
 διὰ τοὺς ἐκλεκτοὺς,  
 ἵνα καὶ αὐτοὶ σωτηρίας τύχωσιν  
 τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ  
 μετὰ δόξης αἰωνίου  
 2Tim2,10

### *Bevezetés*

Néha egy kis szócskának hatalmas jelentősége van egy mondatban. Ez nem valami nagyon sokkolóan új felfedezés. De jellemzője ezeknek a kis szavaknak az, hogy az olvasó túl gyorsan átugrik rajtuk. Az újszövetségi exegézisben a *καὶ* szónak sokszor az a sorsa, hogy alig vesz-szük észre.

A 2Tim 2,10-ben márpedig muszáj észre-venni, mert nem a szokásos „és” értelemben van itt jelen, hanem hangsúlyosan szerepel: „*ἵνα καὶ αὐτοὶ*”, „hogy ők is”. De az exegézisben a kommentárok a gyakorlatban nem annyira veszik komolyan, hogy ennek az „is” szócskának itt komoly szerepe van abban, hogy értsük azt, hogy kikre utal Pál ebben a versben, amikor a „választottak”-ról beszél.

### *A kommentárok*

Pál – és ha itt Pálra hivatkozok, mindenki nyugodtan kicserélheti az apostol nevét azzal, hogy „az ismeretlen szerző”, ha úgy véli, hogy nem az ismert apostol ennek a levélnek az írója. Ennek a tanulmánynak a végén azért még visszatérek erre a témára, azzal az állítással, hogy „most talán már nem annyira nyugodt szívvel lehet mondani, hogy a szerző Pál egyik tanítványa vagy utánczója”. De ezt most még csak zárójelesen jegyzem meg.

Tehát Pál azt mondja Timóteusnak, hogy tartsa állandóan emlékezetében (*μνημόνευε*, praesens imperfectum!), hogy a Messiás Jézus, aki Dávid utóda, feltámadt a halottak közül (2,8). Ez Pál szerint az „én evangéliumom” összefoglalása. Számára ez a jó hír annyira fon-

*Jaap Doedens*

## „ŐK IS”: KIK A „VÁLASZTOTTAK” A 2 TIMÓTEUS 2,10-BEN?

tos, hogy még azt is tűri, hogy ezért az evangéliumért bilincsbe verjék őt, ráadásul azt is, hogy szenvedjen, mint egy közönséges bűnöző (2,9). A humora se hagyta el őt. Hasonló ez ahhoz, ahogy szólt Agrippa király előtt, amikor azt mondja, hogy kéri az Istentől, hogy előbb vagy utóbb nemcsak a király, hanem mindenki, aki őt hallgatja, olyanná legyen, mint ő. És akkor – mint egy utógondolat – önmagára néz, és egy mosollyal hozzát teszi, hogy: „Na, jó, természetesen arra gondoltam, hogy mindenki előbb-utóbb a Messiás követője lesz, nem arra, hogy bilincsbe vernek” (ApCsel 26,29). Hasonló humorral itt ezt írja, hogy annak ellenére, hogy most bilincsben van, az Isten igéje nincs megkötözve (2,9).

Ez után mutat arra, hogy honnan fakad számára az erő és a motiváció, hogy mindent a szenvedést kibírja. „Mindent elviselek a választottakért (διὰ τοὺς ἐκλεκτούς), hogy ők is (ἵνα καὶ αὐτοὶ) elnyerjék a Krisztus Jézusban való üdvösséget örök dicsőséggel” (2,10).

Kérdés az, hogy kikre gondol az apostol, amikor itt a választottakról beszél. A hagyományos megoldás kétféle. Az egyik magyarázat szerint itt a választottak a meghívott hívők, akik Pál apostol kintartásában kapnak egy példát, hogy ők ugyanígy végig tartsanak ki a hitben. A másik magyarázat abból indul ki, hogy a választottak azok az emberek, akiket Isten arra szánt, hogy Pál apostol missziója során hitre jussanak majd.

Ez már majdnem egy rendszeres teológiai vita, hogy most *már hívő* emberekre gondol a szerző, vagy *még nem hívőkről* van szó, akiket Isten kiválasztott. De ez exegetikailag nem nagy különbség, és főként nem ad választ arra a jelenségre, hogy Pál azt írja, hogy ők is elnyerjék a Krisztus Jézusban való üdvösséget. Ők is, akkor kik vannak még e mellett? A választottak – de van-e mellettük még egy másik kategória, amely elnyerheti az üdvösséget? Esetleg arra lehet gondolni, hogy Pál magára és Timóteusra gondol, és azt akarja mondani, hogy ne csak ő nyerje el a Messiásban való üdvösséget, hanem a választottak is. De akkor Pál nem tartozik ezekhez a választottakhoz? Vagy ha igen, miért nem mondja, hogy „a többi választottak is”? Ez a magyarázat túl sok megmagyarázhatatlan problémát hagy maga után.

### *A szövegkörnyezet*

Ha megnézzük a szövegkörnyezetet, akkor ez az irodalmi kontextus lehetségessé tesz egy sokkal elegánsabb megoldást. Mi történik, ha a „választottak”-on a zsidókat értjük? Úgy tűnik, hogy ebben az olvasatban hirtelen helyére kerülhet minden részlet.

Legalább munkahipotézisként mondjuk, hogy itt a „választottak” szó a zsidókra utal, akik Isten kiválasztott népét képzik (lásd Róm 9,3-5; 11,1-2.7.28), de még nem fogadták el Jézust Messiásként. A Római levélben nagyon is hasonló szavakat használ Pál: „Mi tehát a helyzet? Amire Izráel törekedett, azt nem érte el (τοῦτο οὐκ ἐπέτυχεν). A választottakazonban elérték (ἢ δὲ ἐκλογή ἐπέτυχεν)” (Róm 11,7). A „kiválasztás” szó szintén visszahangzik a Róm 11,28-ban: „a kiválasztás miatt kedveltek (κατὰ δὲ τὴν ἐκλογήν ἀγαπητοί) az ősatyákért”.

Ezért érthető, hogy Pál azt írja, hogy ők is elnyerjék (τύχωσιν) a Messiásban való üdvösséget örökre maradó dicsőséggel. Az „örök dicsőség” kifejezés azt jelenti,

hogy a Messiásban az ember újra mutatja Isten képmását (1Móz 1,27). A „Dávid utódja” (8. vers, ld. Róm 1,3-4) már előre utalt arra, hogy a „népek apostola” (Róm 11,13) ezt is feladatként látja, hogy a saját népét is elérje az evangélium üzenetével. Hisz éppen ezért került fogságba, mivel Jeruzsálemben a zsidók eretnekként és nagy veszélyként tekintettek Pálra. Itt nagyon tömören ugyanazt mondja az apostol, amit a Róm 9-11-ben is magyarázott: „Mert azt kívánom, hogy inkább én magam legyek átok alatt, Krisztustól elszakítva, az én testvéreim, az én test szerinti rokonaim helyett (Róm 9,3) [...] amennyiben tehát én a népek apostola vagyok, az válik szolgálatom dicsőségére, ha valamiképpen féltékennyé tehetem véreimet, és így megmenthetek közülük némelyeket” (Róm 11,13-14).

Ez az egész nemcsak Pál reménységére épül, hanem ő Isten ígéjére hivatkozhat is, ahogy ez kiderül a folytatásban (2Tim 2,11). A mondatot – „igaz beszéd ez” (πιστος ὁ λόγος) – inkább így kellene visszaadni, hogy „megbízható az íge”.<sup>1</sup> Tehát Pál itt az Ószövetség üzenetére és az evangélium hirdetésére hivatkozik (lásd 1Tim 1,15). Ennek a hirdetésének van jövője, akkor is, ha emberileg ez néha másként néz ki. Krisztussal együtt meghalni azt is jelenti, hogy vele együtt fogunk élni (2Tim2,11), ha ő a feltámadott (lásd Róm 6,8, Fil 3,8)! Ha végig kitarunk (lásd Mt 10,22), akkor Jézussal együtt fogunk uralkodni is (2Tim 2,12; ld. Róm 5,17). Ha megtagadjuk őt, akkor ő is megtagad minket (2Tim 2,12), ahogy Jézus ezt is mondta a Mt 10,33-ban. Csak zárójelben mondom, hogy itt is kiderül, hogy Pál sokkal többet tudott Jézusról, mint amit sokszor gondolunk.<sup>2</sup> Talán a legérdekesebb az, hogy még hozzátesszi: „Ha hűtlenek vagyunk, ő hű marad, mert önmagát meg nem tagadhatja” (2Tim 2,13). Első látásra ez az előző mondat ellentétének tűnik. Ha tagadjuk őt, akkor az minket is tagad; hogy van az, hogy ő mégis hű marad, ha mi hűtlenek vagyunk? Hiszen azt vártuk volna az előző mondat után, hogy „ha mi hűtlenek, akkor rá se számítsunk”. De itt arról van szó, hogy Isten hű marad ígéreteihez. A Deuteronomium könyvből lehet tanulni, hogy Isten mindig hű marad: ha akarata szerint élünk, akkor adja áldását, de ha akarata ellene fordulunk, akkor bekövetkezik az átok (5Móz 28-30). Más szóval, az emberek hűtlensége soha nem okozza, hogy Isten feladja a terveit. Pál ezt más helyen is írta: „De mi van akkor, ha némelyek hűtlenné váltak? Vajon az ő hűtlenségük hűtlenné tenné Istent? Szó sincs róla!” (Róm 3,3-4). Itt mutatja meg Pál az evangélium hirdetésének a reménységét és Istennek megbízhatóságát.

### *A szerzőség*

Ha tehát a „választottak” szó a zsidókra utal, akkor egy eléggé páli gondolatmenettel találkozunk itt. Ezzel természetesen nem tudjuk bebizonyítani, hogy maga Pál ennek a levélnek a szerzője. De legalább egy kicsivel valószínűbb lett ennek a lehetősége. Ezért még röviden kitérek egy pár témára, amely a levélszerzőséggel függ össze.

<sup>1</sup> Lásd VAN BRUGGEN, Jakob: Vaste grond onder de voeten: De formule *pistos ho logos* in de Pastorale Brieven, in *Bezielid verband*, Kampen, Van den Berg, 1984.

<sup>2</sup> DOEDENS, Jaap: Paul: The Only Stranger in Jerusalem Who Does Not Know the Things That Have Happened?, *Sárospataki Füzetek*, 19/2 (2015), 45–56.

Újra eszünkbe juthat, hogy rendkívül sok konkrét emberre és helyre utal a szerző:

- Loiszés Euniké (1,5)
- „az Ázsiában levők mind, köztük Figelosz és Hermogenész is” (1,15)
- Onésziforosz és a „házanépe” (1,16; 4,19)
- Róma (1,17)
- Himenaiosz és Filétoz (2,17)
- Antiókia, Ikónium, Lisztra (3,11)
- Démász, aki elment Thesszalonikába (4,10)
- Kreszcenz aki Galáciába ment (4,10)
- Titusz aki Dalmáciába ment (4,10)
- Lukács
- Márk (4,11)
- Tikhikosz, aki Efezusba ment (4,12)
- a köpeny és a könyvek, amelyekTróászban Karposznál maradtak (4,13)
- Alexandrosz, a részzműves (4,14)
- Priszka és Akvila (4,19)
- Erasztosz, aki Korinthusban maradt (4,20)
- Eubulosz (4,21)
- Pudenz (4,21)
- Linosz (4,21)
- Klaudia és a testvérek mind (4,21)

És akkor még nem említettem Trofimoszt, akiről azt írja, hogy „Trofimoszt pedig Milétozban hagytam betegen” (4,20). Ez a mondat önmagában pontosan az az utalás, amely alapján szinte lehetetlen, hogy Pál legyen a szerzője ennek a levélnek. Mert ha feltételezzük, hogy Rómában van fogságban, és hogy itt nem egy olyan második fogságról van szó, amelyről az Apostolok Cselekedetei könyvében nem olvasunk semmit, hanem éppen arról a fogságról van szó, amelyről Lukács is mesél a második könyvében (ApCsel 28,11-31), akkor hogyan hagyhatta Pál Trofimoszt betegen Milétozban, ha legalább két vagy talán három évvel ezelőtt járt utoljára Milétozban (ApCsel 20,17-38)? Ráadásul Trofimosz, aki Efezusból való volt, még Pállal együtt Jeruzsálemben volt; éppen az ő otléte okozta azt, hogy a zsidók azt gondolták, hogy Pál egy pogány származású férfit bevitt magával a templomba (ApCsel 21,29). Tehát az Apostolok Cselekedetei szerint Pál egyáltalán nem hagyta Trofimoszt Milétozban. Ellenkezőleg, Trofimosz Pál egyik útítársa volt, és legalább addig, ameddig Pált Jeruzsálemben nem veszik őrizetbe, vele együtt volt!

Természetesen azt lehet mondani, hogy valaki, aki utánozni akarja Pál stílusát, más leveleiből szedi ezeket a neveket. De érdekes módon ezeknek a neveknél a nagyobb része csak ebben a levélben fordul elő: Loisz, Euniké, Figelosz, Hermogenész, Onésziforosz, Filétoz, Kreszcenz, Karposz, Eubulosz, Pudenz, Linosz és Klaudia.

Akik más helyen is előfordulnak: Himenaiosz (1Tim 1,20), Démász (Kol 4,14; Flm 1,24), Titusz (2Kor 12,18; Gal 2,3; Tit 1,4), Lukács (Kol 4,14; Flm 1,24),

Márk (ApCsel 12,25; 15,37.39), Tichikosz (Tit 3,12), Alexandrosz (ApCsel 19,33? 1Tim 1,20?),<sup>3</sup> Priszka és Akvila (Róm 16,3), Erasztosz (Róm 16,3) és Trofimosz (ApCsel 21,29).

Összesen tizenkettő más helyről nem ismert névről van szó, és tizenegy máshonnan ismert névről, a felsorolt személyek több mint a fele tehát csak ebben a levélben fordul elő. Ha én hamisító lennék, inkább kerülném az ismeretlen neveket, mert lehet, hogy az olvasók között valaki lenne, aki azt mondaná, hogy ilyen emberekről még soha nem hallott. De szintén kerülném az ismert neveket, főként olyan kontextusban, hogy még a hollétüket is említeném. Hiszen biztos felbukkanhat valaki, aki ezt tudná cáfolni, vagy még szemtanúként, vagy történeti kutatások alapján. Röviden: aki hamisítani akar, annak minél inkább homályosan kell kifejeznie magát. Aki ezt a szabályt elfelejti, úgy jár, mint a zsidó tanács Jézus feltámadása után, amikor mondták a Jézus sírját őrző katonáknak, hogy mit mondjanak: „Tanítványai éjjel odajöttek, és ellopták őt, amíg mi aludtunk” (Mt 28,13). De mivel az ember általában csukott szemmel szokott aludni, elég furcsa, hogy pontosan tudják, hogy kik lopták ki a holttestet a sírból... Tehát vigyázni kell a túl sok konkrét adattal. A másik megoldás, amikor valakinek a stílusa szerint akarunk írni, a komoly történeti kutatás, amely sok utánajárással jár.

De ha maga Pál ennek a levélnek a szerzője, akkor teljesen logikus, hogy – főként most, amikor szinte egyedül maradt a fogságában – üdvözli munkatársait és tájékoztatja Timóteust, hogy mi a helyzet, sőt figyelmezteti őt is, hogy bizonyos régi munkatársak már nem megbízhatóak. Úgy tűnik, hogy Pálnak nem volt aktuális információja minden munkatársa hollétéről. Sokszor csak az utolsó helyüket tudja: talán Pál a sorok között azt akarja mondani Timóteusnak, hogy érdeklődjön, mi van velük.

A sok részletes személyes adat ezért inkább abba az irányba mutat, hogy itt igazából Pál apostol egyik valódi leveléről van szó – ha nem lenne az a furcsa Trofimoszról szóló mondat, hogy betegen hagyta őt Milétoszban. Csak az a baj, hogy itt alig lehet szó egy epigonírásról. Hiszen már az Apostolok Cselekedetei alapján megbukott volna. Mert ott olvassuk, hogy Pál már régóta nem volt Milétoszban, sőt Trofimosz még Jeruzsálemben is ott volt vele együtt. Itt lehet természetesen feltételezni egy második római fogságot, amelyben – mivel csupa spekuláció – bármilyen történelmi helyzet belefér.

Ezért, ha meg tudjuk oldani ezt a Trofimoszról szóló állítást, akkor valószínűleg közelebb jutottunk a páli szerzőséghez. Éppen ezért, mert ez a Trofimoszról szóló említés az, ami a legkevésbé fér bele egy történeti rekonstrukcióba. De ha megnézzük a térképet, akkor viszonylag könnyen rekonstruálható az egész helyzet.

Ahogy már említettem, Trofimosz Pállal együtt ment Jeruzsálembé (ApCsel 21,29). Valószínűleg onnan tért vissza Efézusba, a szülővárosába, mivel már nem olvassuk a nevét abban a csoportban, amely Pállal együtt ment Rómába (ApCsel 27,2). Pál útközben Róma felé nagyon közel került Milétoszhoz, mivel a hajója Knidoszban

<sup>3</sup> Mivel Alexandrosz egy sokszor előforduló név volt, nem tudjuk, hogy ezeken a helyeken ugyanerről az Alexandroszról van szó.

is kikötött (ApCsel 27,7). A két hely közti távolság légvonalban kevesebb, mint 100 kilométer. Ott hallhatta, hogy Trofimosz beteg volt Milétoszbán. Tehát elég közel kerültek egymáshoz, de nem tudtak találkozni. Pál nem, mivel fogolyként utazott, Trofimosz se, mivel beteg volt.<sup>4</sup>

Nem mondhatjuk azt, hogy száz százalékig lehet ezt bebizonyítani, de ez sokszor előfordul egy történeti rekonstrukciónál. A lényeg az, hogy ha a kirakó minél több részlete logikusan helyére kerül, akkor az összkép egyre hihetőbb lesz.

### “They Also”: Who Are the “Chosen Ones” in 2 Timothy 2:10?

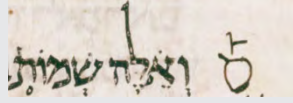
In this short study, I argue that a possible explanation for 2 Timothy 2:10 (“Therefore I endure everything for the sake of the chosen ones, that they also may obtain salvation in Christ Jesus with its eternal glory”) may be that the author was referring to the Jewish people with the words “the chosen ones”. In this vein, the wording “they *also*” receives a more natural place in the strain of thought of the verse. Moreover, this explanation fits into the way the apostle Paul expresses himself in his letter to the Romans. Based on this exegesis, and the references in the letter to many co-workers of Paul, there is reason to consider 2 Timothy as a genuine letter of Paul, were it not for the reference to Trophimus, whom he “left ill in Miletus” (2 Tim 4:20). This reference seems to defy any historical reconstruction. From Acts we know that Trophimus was with Paul on his last journey to Jerusalem, moreover, it was exactly because people in Jerusalem saw Trophimus in the city together with Paul, they supposed that Paul brought him into the temple (Acts 21:29). This became the main cause of Paul’s enduring imprisonment. However, the reference to Trophimus being left ill in Miletus fits into Paul’s journey to Rome. When his ship anchors at Cnidus, they were only some one hundred kilometres from Miletus. But the two could not meet; Paul not, because he was a prisoner, Trophimus not, because he happened to be ill. This possible reconstruction, thus, takes away the obstacle that because of the reference to Trophimus Paul cannot be the author of this letter.

---

<sup>4</sup> Lásd VAN HOUWELINGEN, P. H. R.: *Timoteüs en Titus: Pastoraleinstructiebrieven*, Kampen, Kok, 2009, 248.

Az üzenet megértéséhez elengedhetetlen masz-szóra Mózes második könyvében

A könyv első masszórája<sup>1</sup> a וְאֵלֶּה שְׁמוֹתֵי -ra vonatkozik a circellus szerint: י' בְּחֹרֶיךָ, vagyis a וְאֵלֶּה שְׁמוֹתֵי tízszer fordul elő a Héber Biblia Tóra szakaszában.<sup>2</sup> Ezt a tíz helyet felsorolja a legújabb kutatás irodalma is.<sup>3</sup> Vizsgáljuk meg, hogy milyen egység része a könyv! A Lenin-grádi kódex is tartalmazza azt a jelet a könyv kezdetén (ס), mely jelzi a palesztinai beosztás



határát:<sup>4</sup> . A jelnek megvan a szakirodalomban az értelmezése, mely szerint a ם a ס tetején nem mindig pázér, hanem estleg csak valamilyen díszítés.<sup>5</sup>

Engyh Sándor

# A NEVEKBEN REJTŐZŐ TÖRTÉNELEM

1 ELLIGER, K. – RUDOLPH, W. (Eds.): *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, quae ante ac operantibus Alt, A.... ed. Kittel, R., adjuvantibus Bardtke, H.... ed., Textum Masoreticum curavit Rüger, H. P., Masoram elaboravit Weil, G. E., Editio quinta emendata opera Schenker, A., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997, 86.

2 KELLEY, P. H. – MYNATT, D. S. – CRAWFORD, T. G.: *The Masorah of Biblia Hebraica Stuttgartensia, Introduction and Annotated Glossary*, Grand Rapids, MI [etc.], Eerdmans, 1998, 87, III.

3 URL: <http://www.mgketer.org/mikra/1/1/1/mg/70>. Utolsó letöltés: 2017. nov. 29.; MANDELKERN, S.: *Veteris Testamenti concordantiae hebraicae atque chaldaicae*, Tel-Aviv, Sumptibus Schocken Hierosolymis, MCM-LXXXVIII, 1285.

4 URL: <http://www.seforimonline.org/seforimdb/pdf/264.pdf> 31 Utolsó letöltés: 2017. nov. 30. „In Palestine, where... the Torah was divided into 154 or 167 סדרים... The beginning of each is marked by ס ... In Babylonia... the Thorah's being divided into 54 larger sections... (see פֶּרֶשׁ)”— KELLEY – MYNATT – CRAWFORD : *The Masorah of Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 155.

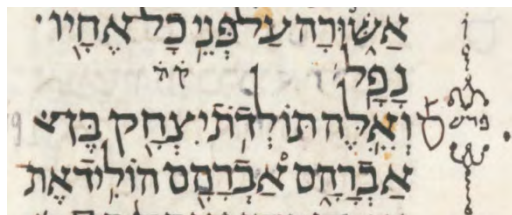
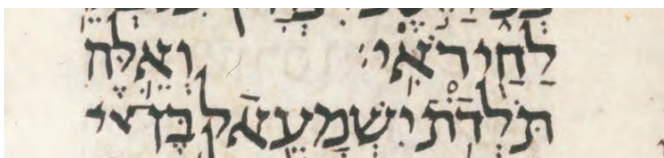
5 „often with some ornamentation” – YEIVIN, I.: *Introduction to the Tiberian Masorah*, Chico, Ca, Missoula, Mt, Scholars Press for the Society of Biblical Literature and the International Organization for Masoretic studies, 1980, 40.; פֶּזֶר – Pazer” – LETTINGA, J. P.: *Grammatik des biblischen Hebräisch*, Riehen, Basel, Immanuel-Verlag, 1992, 20.







<sup>10</sup> Izsák születése maga is csoda, hirdetve az áldást a lehetetlen körülmények ellénere is. Nem véletlenül nevetett Ábrahám és Sára Izsák születése hallatán.<sup>11</sup> Az áldásnak mégsem volt akadálya. Ezt hirdette már az Úr megjelenése önmagában véve is a Leningrádi kódex által jelzett szövegben: וַיִּרְא אֱלֹהֵי יְהוָה – „Azután megjelent neki az Úr” – 1Móz18,1.<sup>12</sup> Érthető módon koncentrálnál már a következő egység Izsákra, az áldás hordozójára, Izmaellel szemben. Nincs is ott genealógiájánál az újabb nagy kezdet díszes jelölése (1Móz 25,12) úgy, mint Izsáknál:



<sup>13</sup> A jelentőséggel bíró kezdet szövege tehát: וְאֵלֶּה תּוֹלְדֹת יִצְחָק בֶּן-אַבְרָהָם – „Ez Izsáknak, Ábrahám fiának a nemzetsége” (1Móz25,19).<sup>14</sup> Ennek az összefüggésnek azért van jelentősége, mert a 2Móz 1,1 első masszórájában (י בתור) megadott listában וְאֵלֶּה שְׁמוֹת תízszer fordul elő a Héber Biblia Tóra szakaszában,<sup>15</sup> és abban a sorban, amelynek része a 2Móz 1,1 is, pont Izmael fiai az elsők (Gn 25,13 וואלהש מות):<sup>16</sup>

<sup>10</sup> URL: <http://www.seforimonline.org/seforimdb/pdf/264.pdf> . 9. Utolsó letöltés: 2017. dec. 7.

<sup>11</sup> Rashi ismeri ugyan a két nevetés közötti különbséget, hogy Ábrahám Onkelos fordítása szerint hitből nevetett, Sára viszont megvetően, kételkedése miatt. Ezért haragudott az Úr Sárára, Ábrahámról viszont nem. „This word ויצחק Onkelos translates by ורדי which signifies joy (“and he rejoiced”) but the similar verb in the case of Sarah (ויצחק Genesis 18:12) he translates as meaning laughter. From this you may understand that Abraham had faith and rejoiced, and that Sarah had no faith and sneered, and that is why God was angry with Sarah (when she laughed) but was not angry with Abraham.” – URL: [https://www.sefaria.org/Rashi\\_on\\_Genesis.17.17.1?lang=bi&with=all&lang=en](https://www.sefaria.org/Rashi_on_Genesis.17.17.1?lang=bi&with=all&lang=en) Utolsó letöltés: 2017. dec. 7.

<sup>12</sup> ELLIGER–RUDOLPH: *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 24.; *Biblia*, 26.

<sup>13</sup> URL: <http://www.seforimonline.org/seforimdb/pdf/264.pdf> . Utolsó letöltés: 2017. dec. 7.

<sup>14</sup> ELLIGER–RUDOLPH: *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 38.; *Biblia*, 36.

<sup>15</sup> Uo., 86.

<sup>16</sup> Mandelkern: i. m., 1285.

Gn 25,13 ואלה שמות  
 Gn 36,40 ואלה שמות  
 Gn 46,8 ואלה שמות  
 Ex 1,1 ואלה שמות  
 Ex 6,16 ואלה שמות  
 Nu 1,5 ואלה שמות  
 Nu 3,2 ואלה שמות  
 Nu 3,18 ואלה שמות  
 Nu 27,1 ואלה שמות  
 Nu 34,19 ואלה שמות

Mintha a Teremtő által irányított történelemben nyilvánvaló lenne, hogy az Ábrahámiban megígért és kibontakozó áldás elindul ugyan az egyiptomi Hágáron keresztül, de ez a történet nem mentes emberi problémáktól és veszélyektől, ezért az soha nem magától értetődő. Tehát az Ábrahámiban kibontakozó áldás története nem Izmaellel vesz új lendületet – ואלה תולדתו שמעאל בן-אברהם (1Móz 25,12) –, hanem

פ  
 פ

Izsákkal – פ – ואלה תולדתו צחק בן-אברהם – 1Móz 25,19.<sup>17</sup> Az áldás vonalában maradvá az új kezdet előtt, természetes a másik vonal esetében csak egy nagy lezárása annak, ami nem az áldás egyenes története Izmaellel. Hát ezt a zárást fejezi ki a masszorával felállított sor tíz eleméből az első: ואלה שמות בני שמעאל – Gn 25,13 ואלה שמות.<sup>18</sup> Ezzel a vonallal szemben hangsúlyozza Mózes második könyvének kezdete az áldás történetét Izráellel: ואלה שמות בני ישראל – 2Móz 1,1. Nem véletlen a három

פ  
 פ

nagy, díszített jellel – פ – jelölt történelmi csomópont a teremtés után annak világos vonalvezetésével az áldás történetére utalva, (1. Nóé – 1Móz 6,9; 2. Ábrahám – 1Móz 12,1; 3. az Úr neki való megjelenése ígérete megerősítésével – 1Móz 18,1), mert ebben az összefüggésben van csak értelme Mózes második könyvének is a nevekkel, Izráel neveivel: 2Móz 1,1. Mielőtt azonban a történet odaér Egyiptomhoz – ואלה שמות בני ישראל – 2Móz 1,1 – Ex 1,1 ואלה שמות –, tisztázódik az áldásra leselkedő veszély Izmael személyében, összefoglalva ennek történetét – ואלה שמות בני שמעאל – Gn 25,13 ואלה שמות.<sup>19</sup>

17 TAL, A. (Prepared): בראשית Genesis, (Biblia Hebraica Quinta 1), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2015, 63.

18 TAL: בראשית Genesis, 62.; MANDELKERN: i. m., 1285.

19 TAL: בראשית Genesis, 16. 29. 40.; MANDELKERN: i. m., 1285.



A teremtéstől Egyiptomig haladó út viszont Izsákon keresztül vezet – 1Móz25,19.<sup>20</sup>

A masszóra által jelzett – Gn 36,40 **ואלה שמות** –, tudatosan felépített történet következő, második lánczeme Ézsau. A tőle származó nemzetségfők neveit sorolja fel az 1Móz 36,40: **וְאֵלֶּה שְׁמוֹת אֱלֹפֵי עֵשָׂו**.<sup>21</sup> Az ő neve azért fontos a sorban mert ő játszott a el az áldást. Épp az Ábrahámnak, Izsáknak és utódainak szóló ígéretek nem érdeklik, az áldás vonalán, mert érzeki rövidlátásában csak magára gondol, a saját életére, éhsége csillapítására, az elsőszülöttséghez kötődő áldás és az azzal járó felelősség, küldetés helyett.<sup>22</sup> Az **אֱלֹפֵי** mint törzsi vezető említése is fontos üzenetet hordoz, hiszen az áldáshoz hűtlen Ézsautól származó törzsi vezetés (**אֱלֹפֵי עֵשָׂו** – 1Móz 36,40) ellenére jut oda az áldás története, hogy Jeruzsálem az Úr védelmét élvezve ellenáll a népek apokaliptikus méretekben folytatott ostromának, és a maga helyén szilárdan maradva győzedelmeskedik ellenségei fölött. Nem is maradhat el ott a győzelem az áldással szembe helyezkedő ellenség fölött, ahol maga az Úr teszi győzedelmessé Júda törzsfőit: **בַּיּוֹם הַהוּא אֲשִׁים אֶת־אֱלֹפֵי הַנִּדְּחָה** – „Azon a napon olyanokká teszem Júda törzsfőit” – Zak 12,6.<sup>23</sup> Arra utal ez az összefüggés, hogy YHWH királyságában minden akadálytalán szemben kiteljesedik igaz, az áldásra vonatkozó ígért.

Mózes első könyvéből már csak egy ige hely van a masszóra szerinti sorban (Gn 46,8 **ואלה שמות**) 2Móz 1,1 előtt, mely már a legrövidebb úton halad Egyiptom felé, meghúzva a vonalat a kivonulásig, megteremtve annak feltételét, a bemenetelt:

<sup>20</sup> TAL: *בראשית Genesis*, 63.

<sup>21</sup> Az **אֱלֹפֵי** utalhat az ezerre, ezer ember fejére, vezetőjére: **אֶלֶף** „chief of a thousand” – KOEHLER, L. – BAUMGARTNER, W.: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, tran. and ed. M. E. J. Richardson et al; Oak Tree Software, Inc. Version 3. 4., Leiden, Koninklijke Brill N V, 1994, 1995, 1996, 1999, 2000, 54.; MANDELKERN: i. m.,1285.; TAL: *בראשית Genesis*, 98.

<sup>22</sup> „In zinnelijke kortzichtigheid bekomt hij zich in het geheel nie tom de rijke Goddelijke beloft en die aan Abraham en Izak voor hun nakroost zijn gegeven; hij denkt alle en aan zijn eigen leven, dat straks ten einde spoedt, en hecht daarom zo weinig aan zijne eerstgeboorte recht, dat hij op het ogen blik liever mar een flink maale ten heeft om zijn razende honger te stillen.” – AALDERS, G, CH. Dr.: *Hetboek Genesis*, Kampen, Uitgeversmij, Kok, 1976, 168.

<sup>23</sup> Vannak olyan szövegek, amelyekből kimarad a vers végén a **בִּירוּשָׁלַם**. Ez a helyzet a Szeptuagínával is. A szöveghűbb fordításokban azonban a szó megmarad. Valószínű ezek a fordítások érzékelik csak a lényegét: Jeruzsálem nem egyszerűen megmarad, hanem ott marad, ahol Jeruzsálem helye van.; „meg maradJeruzsálemmég az ő helyén Jerusálemben” – *Szent Biblia*, Ford. CÁROLI Gáspár, faximile, Budapest, M. Helikon, 1981, 214.; **וְיָשְׁבֵהוּ רוּשָׁלַם עוֹד תְּהִיָה בִּירוּשָׁלַם**; „Jeruzsálem pedig sérteletlenül megmarad a maga helyén.” (Zak 12,6) – *Biblia*, 1017. Az eredeti Károli hűségesebben őrzi a szöveget, mint ahogy a Pesitta is: „(in Jerusalem) **בְּרוּכָתָה (in itsplace) חוּב (Jerusalem) אורשלים (and shall settle) וְרוּחָתָה**” – BAUSCHER, G. D. Rev. (Transl.): *The Aramaic-English Interlinear Peshitta Holy Bible*, The Old Testament, An Interlinear Translation, New South Wales, Lulu Publishing, 2017, Zech127.; GELSTON, A. (Prepared): *תרי עשר The twelve minor prophets*, (Biblia Hebraica Quinta 13), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2010, 140.; RAHLFS, A. (Ed.): *Septuaginta: id est Vetus Testamentum graecaeiuxta LXX interpretes* Stuttgart, Volumen II, Württembergische Bibelanstalt, [1971, ©1935], 557.

„Így hívták Izráel utódait, akik elmentek Egyiptomba: Jákób és fiai.” – 2Móz 46,8.<sup>24</sup> Megint az ígélet a fontos neveken keresztül. Azok a nevek állnak itt, akiken keresztül előre halad az áldás története. Ábrahám Izsák után a legrövidebb az út Jákóbig és egyben a népig, Izráelig. Ennek a népnek lesz küldetése igazán a népek között, az Úr szolgálatában, aki népén mutatja meg dicsőségét: „עבדתי אתה ישראל אשר בך אתפאר: „Szolgám vagy, Izráel, rajtad mutatom meg dicsőségemet!” Ézs 49,3), és népek világosságává teszi Izráelt, hogy eljusson szabadítása mindenhova: „לא יור גוים להיות ישועתי עד-קצה הארץ: – „A népek világosságává teszek, hogy eljusson szabadításom a föld határáig.” Ézs 49,6).<sup>25</sup>

Isten népe szerepének leírásában innen is a legrövidebb út vezet az áldás történetének következő állomásához: Ex 1,1 **ואלה שמות**.<sup>26</sup> Hihetetlen a masszóra utalása az előző után (Gn 46,8 **ואלה שמות**). Gyakorlatilag **ואלה שמות** teremti meg a kapcsolatot Mózes első és második könyve között, noha a kapcsolat sokkal erősebb a két szónál:

ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה (1Móz 46,8)

ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה (2Móz 1,1).

A kapcsolat magyarázata abban van, hogy Izráel kivonulása Egyiptomból tulajdonképpen megpecsételése és helyreállítása a régi tulajdonviszonyoknak: Izráel YHWH tulajdona a teremtés jogán, történelmének minden mozzanatával együtt.<sup>27</sup> **ואלה שמות** valójában Mózes második könyvét a Teremtőhöz köti, úgy, amint az Ézsaiás könyvében is fontos összefüggés, csak itt a nép történelme még nem érkezett el ahhoz a ponthoz, ahol ezt ilyen módon hangsúlyozni kellett volna: „az ÚR, a te teremtőd, Jákób, a te formálód, Izráel: Ne félj, mert megváltottalak,” – יהנה בראך ועקבו יצרך ישראל אל-חירא כי גאלתיך (Ézs 43,1). A Szeptuaginta ezt a kapcsolatot nem érzékeli, amikor kihagyja a két könyv kapcsolatát biztosító **ו** kötőszót.<sup>28</sup>

Izráel történelmének ezt a szakaszát azok a nevek fémjelzik, akiről a könyv első versei szólnak. Nem véletlen tartalmazza a könyv héber nevét a 2Móz 1,1 (**ואלה שמות**). Minden azon áll vagy bukik Isten népe életében, hogy miként tudja felhasználni YHWH az embert akarata véghezvitelében. A nép nem gyszerűen megszabadul a rabszolgaságból, hanem istentiszteletbe torkollik az a szabadítás.<sup>29</sup> YHWH népét az különbözteti meg minden más néppel szemben, hogy Ő jelen van népe életében, és jelenléte népe életét egy nagy istentiszteletté teszi. YHWH jelenlétének áldása mu-

24 TAL: בראשית Genesis, 127.; MANDELKERN: i. m., 1285.; Biblia, 64.

25 ELLIGER– RUDOLPH: Biblia Hebraica Stuttgartensia, 752.; Biblia, 782.

26 MANDELKERN: i. m., 1285.

27 „גאל... die Auslösung eines Eigentums... Wiederherstellung eine salten Besitzverhältnisses.” – VON RAD, G.: Theologie des Alten Testaments, München, Chr. Kaiser Verlag, 1978, 191.

28 ELLIGER– RUDOLPH: Biblia Hebraica Stuttgartensia, 741.; Biblia, 774.; RAHLFS: Septuaginta, 86.; „These are the names of the sons of Israel” – PIETERSMA, A. – WRIGHT, B. G. (Eds.): A New English Translation of the Septuagint, New York – Oxford, Oxford University Press, 2007, 52.

29 „The general contours of the Book Exodus are erected around this movement from slavery to the concluding picture of worship. The transition from slavery to worship is accomplished through a very great redemption, which is at the center of the book” – Alexander, T. D.: Exodus, London, Apollos Inter Varsati Press, 2017, 3.

tatkozik meg azokban a nevekben, akik megszorodva a teremtésben kapott parancs áldását demonstrálják. Ezt hirdeti a könyv első verseinek egybecsengése a teremtés-történettel. A 2Móz 1, 7 igéi („Izrael fiai pedig szaporodtak פָּרוּ - פָּרָה, gyarapodtak והִרְבּוּ, megsokasodtak וַיִּשְׂרְצוּ שָׂרָץ, nagyon-nagyon megerősödtek וַיִּעֲצְמוּ עַצְמָם és megtelt מלא velük az ország.”) nem csupán közvetlenül a teremtés történetében találhatók meg, hanem az ahhoz kapcsolódó történetekben is, majd Ábrahám, Izsák és Jákób történetében: 1Móz 1,28; 9,1-2; 17,2. 6.; 22, 17; 26,4; 35,11; 48,4<sup>30</sup> Szoros kapcsolat van tehát Mózes első és második könyve között, mert ami a teremtéssel kezdődik, az Isten népe életében megy tovább neveken keresztül, még akkor is, ha ez az út Egyiptomon keresztül vezet. YHWH tudja, hogy a nép nem általános fogalom csupán, hanem amikor felelőssé teszi népe tagjait az áldás történetének kiteljesedésében, akkor biztosítja is őket afelől, hogy minden név hordozója az általa vezetett történelem része, az Ő őrizete alatt, melyben népe az Ő tulajdona (סְגוּלָה)<sup>31</sup> marad. Ez a viszony Isten népe számára nem felhőtlen élvezet, hanem léte gyakorlatilag istentiszteleti feladatot jelent számára, melyben mindig papi funkciója határozza meg őt,<sup>32</sup> YHWH királysága alatt. Ilyen értelemben lesz az exodus is a teremtési állapot visszaállítása, melynek során a szolgaság megkötözött állapota után a nép felszabadul arra, hogy átélje YHWH jelenlétének szent, semmivel nem összehasonlítható állapotát, annak etikai dimenzióival együtt, engedelmisségben.<sup>33</sup> Ebből adódón a nép YHWH-val való kapcsolata mentes mindenféle automatizmustól.

Ez a gondolatsor folytatódik Mózes második könyvében a masszóra utalása szerinti következő szöveggel: Ex 6,16 **וְאֵלֶּה שְׁמוֹת**.<sup>34</sup> A szöveg Lévi fiainak neveire koncentrálnak: **וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי לֵוִי לְהִתְרַחֵם**.<sup>35</sup> „Ezek pedig Lévi fiainak nevei, származásuk szerint”.<sup>35</sup> Semmi másra nem összpontosít a történet, mint arra, hogy Isten népének istentiszteleti funkciója minél pontosabban körvonalazódjon. Ez mutatkozik meg Lévi nevében, akinek kultuszban betöltött szerepe a lényeg. Még Mózes és Áron említése is ebben az összefüggésben történik: ők is Lévi törzséhez tartoznak mint testvérek.<sup>36</sup> Így helyezi a szöveg Isten népe létét istentiszteleti keretbe, amit majd a felépülő templom pecsétel meg. Mindez az ígéretek vonalán halad: Ábrahám–Izsák–Jákób–Lévi nevé-

30 Alexander: i. m., 42–43.

31 Izrael a 2Móz 19,5-ben a Préd 2,8 értelmében olyan, mint a király birtokában levő kincs: וְסִגְלָתָהּ כֶּסֶף – „treasured possession... Ecc1. 2:8 refer to a king's treasure” – ALEXANDER: i. m., 367.

32 Ez a **וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי לֵוִי לְהִתְרַחֵם** értelme a 2Móz 19,6-ban, hiszen a papok királysága kifejezésben a status absolutusban álló szó, a nomen rectum a meghatározó. – MÓDIS, LÁSZLÓ DR. SS.: *Rövid bibliai héber nyelvtan*, Sárospatak, SRTA, 2009, 23–24.

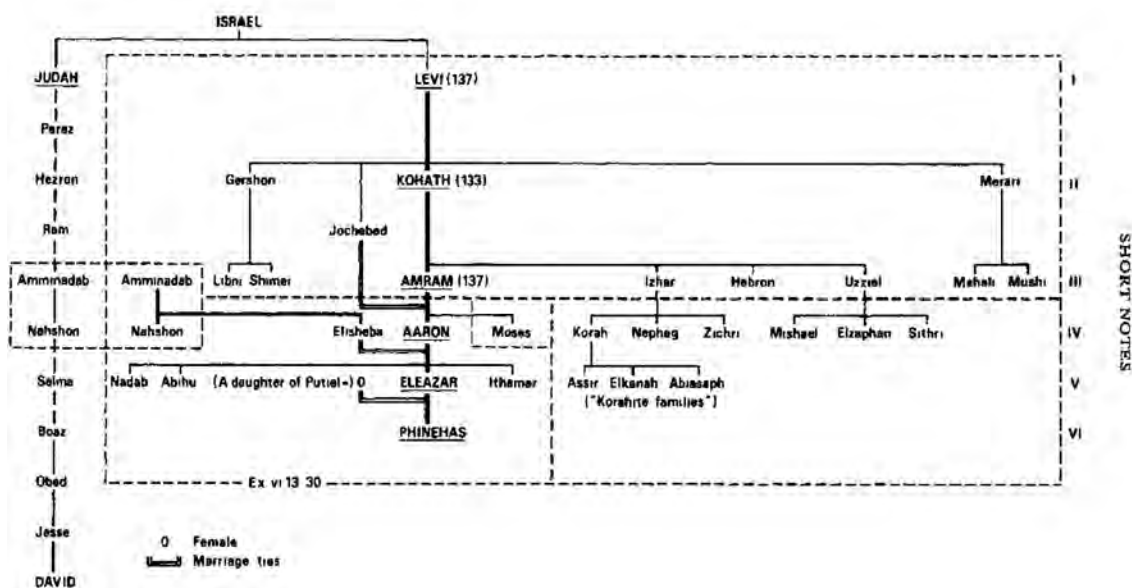
33 „The Israelites shall enjoy the status that Adam and Eve had prior to their betrayal of God in the Garden of Eden...access into the holy presence...ethical dimension of holiness is reflected in the obligations and instructions that God places upon the people...” Alexander: i. m., 369.

34 Mandelkern: i. m., 1285.

35 Elliger–Rudolph: *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 94.; *Biblia*, 75.

36 „is focused on Levi's descendants (vv.17-25). The selective nature of the information given in vv. 14-25 is undoubtedly designed (1) to confirm that Aaron and Moses, as brothers, belong to the tribe of Levi, and (2) anticipate later developments regarding the tribe of Levi's special role vis-à-vis cultic worship centred on the tabernacle.” – Alexander: i. m., 136.

keresztül. E vers kapcsán talán az sem mellékes, hogy Lévi Leától, a gyenge szeműtől, miután az Úr látta Lea megvetett voltát (1Móz 29,17. 31.). Tőle érkezik meg ez a vonal Júdáig is (1Móz 29,35). A masszóra utalása szerinti verset (Ex 6,16 **ואלה שמות**)<sup>37</sup> GALIL olyan összefüggésben látja, melynek lényege Júda és Áron fiainak kapcsolata, mert Áron elvette Elisebát, Amminadáb lányát, Nahsón testvérét (2Móz 6,23). Ez a Nahsón volt Júda fiainak feje (4Móz 2,3), de ezen túlmenően Dávid király őse is, hiszen a dávidi dinasztia egyik atyjaként tartják őt számon a nemzetségtáblázatok (Ruth 4,18-22). GALIL kimutatása szerint az ároni papság Júdához hasonlóan közelebb volt Dávidhoz, mint Izráel más törzsei:<sup>38</sup>



Nos, ismét nem véletlen ezen a ponton a masszóra utalása (Ex 6,16 **ואלה שמות**)<sup>39</sup> Lévi kultuszi szerepére koncentrálna, de ehhez hozzá jön még a júdai, dávidi vonal. Érdekes módon Amminadáb, Nahsón nevén keresztül érkezik meg Dávidhoz Ruth 4 19-22, sőt Mt 1,4-16 ezen a vonalon, ezekkel a nevekkkel egészen Jézusig.

<sup>37</sup> Mandelkern: i. m., 1285.

<sup>38</sup> „Yet Nahshon is not only presented as the head of the sons of Judah, but also as one of the ancestors of king David and of the Davidic dynasty (1 Chr. ii 10-17; Ruth iv 18-22). Therefore, it may be deduced that by mentioning the marriage of Aaron and Elisheba the authors hinted at the covenant between the kings of Judah, who were regarded as descendants of Nahshonson of Amminadab, and the priests, who were considered descendants of Aaron. According to this conception, all the priests were also descendants of a Judahite woman and were regarded as David's own flesh and blood... According to this conception, the Aaronite priesthood, like the tribe of Judah, was closer to David than the other tribes of Israel (cf 2 Sam xix 12-13, 43)” – Galil, G.: The sons of Judah and the sons of Aaron in biblical historiography, *Vetus Testamentum*, 35 no 4 Oct 1985, 488–495, 492–493, 495.

<sup>39</sup> Mandelkern: i. m., 1285.

Nem lenne értelme ennek a logikának, ha a 2Móz 6,16 után a masszóra utalása alapján nem a 4Móz 1,5 jönne közvetlenül: Nu 1,5 וַיֹּאמֶר שְׂמוֹתָם.<sup>40</sup> Ez csak azért lényeges, mert amikor Izráel fiainak közösségét kell számba venni az Egyiptomból való kivonuláshoz kapcsolódóan, akkor kiderül, hogy tulajdonképpen minden egy kultuszi közösség leírásáról szól. Ez abból derül ki, hogy minden húsz évesnél idősebb hadköteles (מִבְּנֵי עֹשְׂרִים שָׁנָה וְיָמֵעֵלָה כָּל־יִצְחָא צָבָא) – 4Móz 1,3) feladata volt, hogy a gyülekezetben folyó áldozatok biztosításához hozzájáruljon. Ezért kellett résztvennie Áronnak is az összeírásban (אַתְהוּן אֲהַרֹן: –4Móz1,3).<sup>41</sup> Ezt a kultuszi összefüggést bizonyítja annak a hatszázháromezer-ötszázötven embernek a hozzájárulása a hajlék munkálataihoz is (וְשֵׁלֶשֶׁת אֲלָפִים וְחֲמִשׁ מֵאוֹת וְחֲמִשִּׁים: – 2Móz 38,26), akiknek száma megegyezik a masszóra utalásában szereplő nevek összefüggésével, mert azok is pont hatszázháromezer-ötszázötvenen voltak (וְשֵׁלֶשֶׁת אֲלָפִים וְחֲמִשׁ מֵאוֹת וְחֲמִשִּׁים: – 4Móz 1,46), akik Mózesrel és Áronnal estek át az összeíráson. Nem véletlenül tér rá a szöveg a Lea gyermekeivel kezdődő összeírás után (Nu 1,5 וַיֹּאמֶר שְׂמוֹתָם) Lévi-re, akinek törzse a biztonság hajlékának szolgálatához kapcsolódott (4Móz 1,48-50).

A masszóra utalása szerinti szöveg tehát a 4Móz 1,5-tel is arra hívja fel a figyelmet, hogy Izráel kultuszi közösség, minden tekintetben.<sup>42</sup>

Az Egyiptomba menő népre vonatkozóan tehát a masszóra által jelzett összefüggések jelzik, hogy a történelem Urának célja nem változott népével kapcsolatban az első szövetségkötések óta, sőt Izráel kultuszi közössége Isten szándéka szerint alapvetően soha nem tér le a Júda és Dávid nevével fémjelzett útról. Ezt mutatja Mózes második könyve utolsó versének utolsó, ide vonatkozó ómasszórája, mely szerint az Izráel háza kifejezés (בֵּית־יִשְׂרָאֵל – 2Móz 40,38) húsz esetéből négy van a Tórában: וְיָבִיאוּ אֵת אֲבֹתֵיכֶם וְיָבִיאוּ אֵת אֲבֹתֵיכֶם וְיָבִיאוּ אֵת אֲבֹתֵיכֶם וְיָבִיאוּ אֵת אֲבֹתֵיכֶם.<sup>43</sup> Ezekből az utolsó, Mózes második könyvének utolsó verse, miután a könyv záró fejezete tudatosan érkezik meg a kultuszhoz a kijelentés sátrával, a papok felszentelésével és Isten dicsőségével, mely betölti a hajlékot. Ennek tanúja volt Izráel háza: látták annak jeleit, a felhőt és a tüzet, hogy az Úr dicsősége betöltötte a hajlékot. Weil listájának utolsó igehelye a בֵּית־יִשְׂרָאֵל masszóra szerinti húsz kifejezéséből a Ruth 4,11. A versben elhangzik Bóáz felé a jókívánság, hogy Ruth, akit feleségül vesz, olyan legyen, mint Ráhel és Lea, akik felépítették Izráel házát

40 Mandelkern: i. m., 1285.

41 „is sprake van het tellen der mannen in verband met het op te brengen hoofdgeld, waaruit de kosten der dagelijksche gemeente offers voort aan moesten bestreden worden.” – Noordtzijs, A.: Hetboek Numeri, Kampen, Korteverklaring der Heiligen Schrift, Uitg. KOK, 1980 ca., 29.

42 „It is more likely in the context of of the construction of the portable sanctuary that the census in Num. 1., and later in Num. 26, is concerned with cultic service rather than preparations for war.” – Alexander: i. m., 603.

43 ELLIGER–RUDOLPH: *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 157.; WEIL, G. E.: *Massorah gedolah iuxta codicem leningradensem B 19 a*, Vol. I: Catalogi Romae 1971, 117.; A masszórából most mi csak az Ex-ra koncentrálunk Weil listájából (Mm 953), és itt a בֵּית־יִשְׂרָאֵל a Tórában található négy igehelyéből valóban az Ex 40,38 az utolsó.

(בֵּיתֵי שְׂרָאֵל), Bóáznakpedig legyen híres a neve Betlehemben.<sup>44</sup> Labuschagne<sup>45</sup> a házasság termékenységének megfogalmazását lája a קרא־שם kifejezésben (Ruth 4,11), mivel Bóáz Júdához hasonlóan öreg lehetett, és szüksége volt a kívánságra. Ha ez így van, még nyomatékosabb a történeti összefüggés a versben: „lesz egy név Betlehemben” – így érti a LXX a szöveget (וְקָרָא שֵׁם בְּבֵית לְחֵם: – Ruth 4,11).<sup>46</sup> A LXX ezzel a fordítással megerősíti ugyan az ígélet vonalát Ruth 4,11-ben, de a 2Móz 40,38-ban pont a בֵּיתֵי szóthagyta ki a בֵּיתֵי־שְׂרָאֵל kifejezésből, és csak egész Izráelről, nem pedig Izráel egész házáról beszél.<sup>47</sup> Ezzel a szövegcsonkítással nem jutnánk el a 2Móz 40,38 masszórája által meghúzott összefüggésig, Betlehemig, pedig Betlehem Izráel háza számára hozzátartozott az egész úthoz. Erre az egész útra utalhat a könyv az utolsó szó jogán (בְּכָל־מִסְעֵיהֶם: – 2Móz 40,38), amit a masszóra nélkül nem fedeznénk fel. A verset a Pesitta<sup>48</sup> még jobban megpróbálja leegyszerűsíteni a gyermeki gondolkodás számára, amikor nem egyszerűen Izráelre vagy Izráel házára, hanem Izráel házának gyermekeire gondol, de Ábrahám gyermekeinek<sup>49</sup> története már az Újszövetségben megy tovább. Nekik Ábrahám cselekedetei útján halad tovább az ígélet beteljesedése, és ebben a felelősségben van küldetésük lényege.

### History hidden in names

#### *The essential Massorah for the understanding of the message in the second book of Moses*

According to the circellus, the first Massorah of the book is referring to the words וְאֵלֶּה שְׂמוֹת that is, these words occur ten times in the Hebrew Bible in the section of the Torah. In the division of it, the great beginnings of the world history reach back to the first beginning with the message, that somehow every name – שְׂמוֹת – is rooted in the creation – בְּרֵאשִׁית – that is to the name – הַשֵּׁם – of God who keeps all the threads of world history as its creator and former in his hands so, that the history led

44 WEIL: i. m., 117.; DE WAARD, J. – DIRKSEN, P.B. – GOLDMAN, Y.A. P. – SCHÄFER, R. – SÆBØ, M.: *General introduction and Megilloth*, Biblia Hebraica 18, quintaeditio, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2004, 9–10.; *Biblia*, 304.

45 „when the elders wished the elderly Boaz a fruitful marriage, they explicitly reminded him, in the third part the wish, the fruitful union between the elderly Judah and the young woman Tamar, who bore him twins. They not only wished Ruth to be as productive of offspring as Rachel and Leah, but they also wished Boaz in his old age to have such procreative power that his offspring may equal that of the elderly Judah.” – Labuschagne, C J.: *The Crux in Ruth 4:11*, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 79 no 3 1967, 364–367, 367.

46 Mert az וְקָרָא imperativust fordítja indicativuszal καὶ ἔσται (Ruth 4:11 WTT) – „and there shall be a name in Baithleem.” – PIETERSMA – WRIGHT: i. m., 243.

47 Tehát παντὸς Ἰσραήλα כָּל־בֵּיתֵי־שְׂרָאֵל fordítása. – ELLIGER–RUDOLPH: *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 157.; *Biblia*, 118.; „all Israel” – PIETERSMA – WRIGHT: i. m., 81.

48 (of Israel) לְאִי־רֵאֵל (the house) בֵּיתֵי (the children of) בְּנֵי – BAUSCHER: i. m., 124.

49 בְּנֵי אֲבֹרָהִם Jn 8,39 – *Hebrew New Testament*, Transl. Prof. Franz Delitzsch, Jerusalem, Keren Ahvah Meshihit, 2002, 111.



by the Creator makes clear the Creator's intent, that the blessing is an integral part of the history, it is prepared through Abraham to all, in greater contexts, not in particle.

In the list of the first Massorah of Exod 1,1, the sons of Izmael are the first (Gn 25,13 ואלה שמות). As if in the history directed by the Creator, it would be evident that the blessing promised and unfolded in Abraham would go through the Egyptian Hagar, but this story is never free of human problems and dangers, so it is never self-evident and straightforward.

Regarding the people who go to Egypt as it is shown by the connections indicated through the Massorah, the purpose of the Lord of history has not changed with respect to his people since the first covenants, and Israel should become a worship-community, and so makes sense of his survival.

According to the last, relevant Massorah of the last verse of the second book of Moses, there are four from the twenty occurrences of the words *בֵּית־יִשְׂרָאֵל* – house of Israel – in the Torah: *בַּיּוֹם הַהוּא מָנָה בְּתַרְוֹתָיִם*. The last of these is the verse of the second book of Moses.

The closing chapter of the book (Ex 40) comes consciously to the cult with the tabernacle of witness, with the sanctification of the priests, and with the glory of God that fills the tabernacle. The last Massorah of the last verse of the book (38.) refers to the words *בֵּית־יִשְׂרָאֵל*, and in WEIL's list is the last one from the twenty occurrences of this phrase Ruth 4,11, which gets to Bethlehem. Without the Massorah we could not discover these relationships and contexts, but their standpoint character could be outlined on the base of the first translations of the Bible, that the history of Abraham's children can go even more deliberately farther on the way of fulfillment of the promises on the pages of the New Testament.



9. kép. Kolumbusz a Guanahani szigeten. Bernard Picart metszete, 1732.  
A keresztállítás motívumával itt is találkozunk. A szinte barokkosan megformált, arányos testű, szép arcú bennszülöttek itt „nemes vademberként” jelennek meg.

„Az ember soha sem képes eljutni a  
tiszta önismeretre,  
ha előbb nem tekint fel Isten arcára,  
és nem onnan ereszkedik alá  
önmagá vizsgálatára.”  
(Kálvin)<sup>1</sup>

Hamvasné Nagy  
Annamária

## LÉLEKKÉPZETEK – A GÖRÖG FILOZÓFIÁTÓL A BIZÁNCI MISZTIKÁIG

Az önismeret az ember természetes igyekezete: mindig is tudni akarta, hogy ki ő, milyen részekből áll, milyen képességei vannak. Az ön-reflexivitás eme fokára emelkedve az emberek többsége előbb vagy utóbb felteszi magának életpkérdéseket. Ebből az ősi vágyból és a sokirányú vizsgálódásból tudományág is született: az antropológia. Ma már az antropológiának számos területét ismerjük, melyek az embert mint biológiai és mint társadalmi lényt is elemzik. Az antropológiai kérdések szerteágazóak, de egyik legérdekesebb és legvitatottabb kérdés, hogy milyen anyagi és anyagtalan részei vannak az embernek, illetve hogyan viszonyulnak azok egymáshoz. Milyen az emberi test és az emberi lélek kapcsolata, és mi történik az emberrel – különösen a lélekkel – a halál után? Ezekre a kérdésekre különböző elméletek születtek az évszázadok folyamán.

Ha a Szentírás emberképére vagyunk kíváncsiak, akkor azt láthatjuk, hogy a bibliai szövegekben a hangsúly nem ezen van, hanem az ember üdvösségén. A teológiai antropológia más szemmel értelmezi az embert: az ember helyzetét az Istenhez való viszonya határozza meg. Nem azt kérdezi, hogy mi az ember, milyen alkotóelemei vannak, hanem hogy *kié* az ember. Ha megvizsgáljuk a Szentírásban az emberre vonatkozó bibliai kifejezéseket, és azok szövegkörnyezetét, akkor láthatjuk, hogy az ember a Biblia szerint test és lélek *egysége*. Test révén ölt látható alakot, mely földi anyagokból bonyolult szerkezetet

<sup>1</sup> KÁLVIN János: *Institutio, A keresztyén vallás rendszere*, I. kötet, Budapest, Kálvin Kiadó, 2014, 33.

alkot. A test azonban még nem az ember maga, mert a lélek nélkül a test széthull. A lélek sem hagyhatja el vagy cserélgetheti a testet, mert csak a kettő kölcsönös egységében lehet ember az ember.<sup>2</sup> Mindezek mellett a teológiai antropológia válassza ezekre a létkérdésekre az, hogy az emberlét titok, s egyedül Isten az ismerője és tudója embervoltunk lényegének.

Ma, a pluralizmus időszakában egyénenként változó létképzetekkel találkozunk. Mégis hangsúlyozottan elterjedt az az elképzelés, hogy a lélek a halál pillanatában az utolsó lélegzettel eltávozik az emberből, s valamilyen módon tovább létezik. Ezen lélekképzeten erősen érződik a platóni dualizmus, amely felfedezhető az ezoterikus tanokban, a New Age-ben, s mindez beszűrődni látszik a keresztyén közösségek gondolkodásába is.

Hogy magyarázatot találjunk minderre, nem kerülhetjük meg a nyugati filozófia gondolkodástörténetét. A jelen gondolkodás gyökerei ugyanis a múltból erednek. Hasznos megismernünk elődeink elméleteit, s nem csupán azért, hogy tisztában legyünk gondolkodási sémáink eredetével, hanem hogy tanuljunk őseink hibáiból is, valamint a történelmi visszatekintés a szélesebb látásmódot is elősegíti.

Kutatásomban a nyugati kultúra test- és lélekképzeteit hasonlítom össze a bibliai emberképpel, s a fenti kálvini mottó fényében arra vállalkozom, hogy – Kálvin szavaival élve – az ember veleszületett kevélysége miatt bölcsnek, szentnek, tökéletesnek gondolt énképét<sup>3</sup> lerombolva bemutassam az emberi teremtmény Isten fenségéhez mért csekély voltát, hogy Teremtőnkön keresztül vizsgálva önmagunkat tisztább önismeretre juthassunk.

A következőkben – néhány jelentős gondolkodó kiemelésével – nézzük meg, hogyan és milyen hangsúllyal értelmezték az emberi lelket a nyugati kultúra legrégebbi idejében, és milyen hatása volt ennek később a keresztyénségre.

## 1. Az emberi lélek az antik görög hitvilágban

A görög vallás időszakát nehéz behatárolni. Általában a Kr. e. 10. századtól kezdve a hellenizmusig, vagyis a Kr. e. 4. századig szokás beszélni a görög kultúráról. Kréta szigetén, Kr. e. 2000 körül kezdődött az ún. mίνoszi civilizáció, amely öt évszázadig virágzott, majd ezt követte a mükénéi kultúra, amely kiterjedt a szárazföldi görög területekre is. A görög vallás kialakulását befolyásolta a különféle bevándorló törzsek (dórok, iónok, akhájok) és az őslakosok keveredése, de hatott rá a szomszédos egyiptomi és mezopotámiai vallás is.<sup>4</sup>

Már a korai görög vallásban is úgy tartották, hogy minden élőlény rendelkezik egy lényegi résszel (lélekkel), ami halhatatlan, független a múlandó fizikai testtől. Az antik görög világból lélekelképzelések írásos formában, legkorábban Homérosz és Hésziodosz korából maradtak fenn. Kr. e. a 18. század nagy költői

<sup>2</sup> TÖRÖK István: *Dogmatika*, [http://doulos.hu/torok\\_istvan.pdf](http://doulos.hu/torok_istvan.pdf) Utolsó letöltés: 2017. 03. 12.

<sup>3</sup> KÁLVIN: i. m., 33.

<sup>4</sup> PÜSÖK Sarolta: *Vallások, mítoszok, vallásfilozófiai irányzatok*, Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó, 2012, 59.

alkották meg azokat a műveket, amelyekből kialakult a görög istenek látványos, gazdag világa.

A görögök többsége ebben az időszakban nem kíváncszott a halál utáni életre, mert úgy tartották, hogy ott sivár, testetlen tengődés vár csak rájuk. Azt tartották, hogy a lélek, az ember éltető eleme az utolsó lehelettel a Holtak birodalmába repül. Az, hogy ez a hely hol található, nem mindegyik irodalmi írásban volt egységes. Az Odüsszeiában Hádész, az alvilág istene nem a föld alatt helyezkedik el, hanem az óceánon túl. Kr. e. a 6. századra azonban már elterjedt az a meggyőződés, hogy ez a birodalom a föld alatt található, majd egy évszázad múlva már részletes elképzelés alakult ki a túlvilági eseményekről.

A túlvilági elképzelések mellett szót érdemel a görögök halottkultusza is. A családok halottaikat a temetés után is minden szükséges dologgal ellátták, még étellel és itallal is. Sírjaikon hagytak egy lyukat, és azon keresztül „táplálták” őket. A halottaknak ez a fajta tisztelete azonban inkább félelemből fakadt, mert úgy tartották, hogy ha nem megfelelően helyezik őket nyugalomba, akkor kisértethetik őket, esetleg bosszút is állhatnak rajtuk. A görögök hiedelme szerint ugyanis a halottak lelke jelen volt a síroknál vagy a föld alatt, és figyelték az odafent élőket.<sup>5</sup>

## 2. Görög filozófusok a lélekről

A görög filozófusok a későbbiekben már a mitológiánál racionálisabb magyarázatot próbáltak találni a lét kérdéseire. A görög mítoszvilág ugyanis már olyan antropomorffá lett, hogy alig lehetett különbséget tenni az istenek és az emberek között. Ebből a kiábrándult állapotból születtek a filozófiai iskolák, amik az érzékelhető világból akarták megérteni a lét kérdéseit. Az első filozófiai kérdések a természetre, a kozmoszra irányultak, és arra próbáltak választ találni, hogy miből állnak elő a dolgok, és hogyan működnek. Még nem választották szét az anyagot és a szellemet. A milétoszi filozófusok kérdése például az volt, hogy miképpen jött létre a világegyetem. Ennek elméletét néhány alapvető elemre vezették vissza: a levegőre, tűzre, vízre, földre. Az anyagot öröknek tekintették, de nem tudták eldönteni, melyik az alapvető elem. Thálész szerint például a kozmosz alapeleme a víz, mert mindennek van köze a vízhez, annak háromféle halmazállapota miatt. Anaximénész a levegőt választotta alapanyagnak, hiszen a levegő vagy lélegzet az élet legvilágosabb jele. A preszókratikus materialisták nézetei tehát igen leszűkítették a lélekről alkotott elképzeléseket.<sup>6</sup>

Az a felismerés, hogy a valóság nem azonosítható a megtapasztalható valósággal, Püthagorasznál érzékelhető először. Innentől kezdve a hangsúly a láthatatlanra helyeződött át. A látható világ leértékelődött, illúzióvá, hamissá vált.

<sup>5</sup> FELTON, Debbie: *A halottak szerepe a görög vallásban és mitológiában*, [http://okorportal.hu/wp-content/uploads/2013/03/2009\\_3\\_4\\_felton.pdf](http://okorportal.hu/wp-content/uploads/2013/03/2009_3_4_felton.pdf) Utolsó letöltés: 2017. 03. 20.

<sup>6</sup> SAWYER, Frank: *Filozófiai perspektívák*, Görög & Római, Ford. FÜSTI-MOLNÁR Szilveszter, Sárospatak, SRTA, 1999, 23–26.

## 2.1 Püthagoras

Szamoszi Püthagorasz (Kr. e. 570–500) Dél-Itáliában alapított vallási közösséget. Követőit nevezzük püthagoreusoknak. A *filozófia* szó (jelentése: bölcsesség szerete-te) használata Püthagorasznál jelent meg először. Azt vallja, hogy szükség van egy tökéletes nyelvezetre, ami a filozófia elveit a legprecízebben tudja leírni. Számára ez a nyelvezet a matematika volt, amiben megragadhatjuk az állandót. A matematikai gondolkodás nem csak a megértés kulcsa lehet, hanem egy olyan út is, amelyen a lélek eléri az örökkévalóság szféráit. A fizikai dolgok ugyanis változnak, keletkeznek, elmúlnak. A metafizikai valóság láthatatlan esszencia, nem redukálható tovább az egyenél. Számára nem az anyag a legalapvetőbb valóság, hanem a szellem.

Nagy hatást gyakorolt tanaikra az orfikus vallási irányzat, amely a lélekvándorlás, a reinkarnáció tanát is magában foglalta. A reinkarnáció, a latin *re-in-carno* kifejezésből ered, ami annyit tesz: „vissza a húsba, testbe”, tehát ismételt testet öltés. A püthagoreusok számára a lélek sokkal fontosabb volt, mint a test. Úgy gondolták, hogy a különböző inkarnációkon keresztül a lélek fokozatosan megtisztul, míg végül a testet maga mögött hagyva hozzákapcsolódik a világlélekekhez. Püthagorasz szerint tehát a lélek halhatatlan és más élő szervezetekbe is átvándorolhat.<sup>7</sup>

## 2.2 Empedoklész

Az agrigentumi Empedoklész (Kr. e. 492–432) filozófiai műveit verses formában örökítette meg, melyek jelentős része fennmaradt. Az emberi lélekről azt vallja – a püthagoreusokhoz hasonlóan –, hogy az a test elpusztulása után átvándorol egy új testbe. A lélek a fizikai lét fogságában van, és az igazi lét csak ezen felül képzelhető el. A lélek folyamatosan megpróbál kitörni az anyagi dimenzióból.<sup>8</sup>

Empedoklész szerint az emberek nem szeretnek hallani az újjászületéssel kapcsolatos tanokról, hiszen az fájdalommal és szenvedéssel jár együtt. Az emberi világban való újjászületésen kívül az állat, illetve a növények világába való születés lehetőségét is vallja.

„Mert én egykor voltam már fiú is, leány is,  
bokor, madár és tengeri néma hal.”  
(Empedoklész: *Tisztulások*)<sup>9</sup>

## 2.3 Platón

Platón (Kr. e. 424–348), minden idők legismertebb filozófusa szerint a valóságról alkotott kép kétfelé osztható: létezik egy látható, és létezik egy láthatatlan világ. Az abszolútum a látható világon túl kell keresni. Szerinte csak az *ideák* (formák) bírnak

<sup>7</sup> SAWYER: i. m., 26.

<sup>8</sup> SAWYER: i. m., 40–41.

<sup>9</sup> NEMESKÉRI Péter: *Reinkarnáció az antik görög mitológiában és filozófiában, 1. rész*, <http://www.kagylokurt.hu/2522/tarsadalomtudomany/reinkarnacio-az-antik-gorog-mitologiaban-es-filozofia-ban-1-resz.html> Utolsó letöltés: 2017. 03. 20.

valódi léttel, minden földi dolog csupán csak ezeknek a képmása. Az ideák az érzékelhető világon túli valós elemek, amely formák között lelkünk is él, mielőtt testünk részévé válik. Azt mondja, hogy a világ megismerése lényegében visszaemlékezés, vagyis a lélek tudatosítja annak a tökéletes ismeretnek a részét, amit már akkor birtokolt, amikor az ideák világában létezett. A püthagorasziakat követve tehát ő is azt hangsúlyozza, hogy a lélek, mielőtt a testbe költözik, már létezik, és a test halála után is folytatódik léte. A filozófia célja: a lélek felszabadítása a testben való létezésről.<sup>10</sup>

Platónnak nem maradtak fenn az előadásai, viszont a dialógusai igen. A dialógus módszerét mesterétől, Szókratészről tanulta. A *Phaidón* című dialógusában Szókratésznek a gondolatait írja le, melyben a lélek halhatatlanságát próbálja bizonyítani:

„I. Bevezetés: Az ember testből és lélekből áll. A valódi ismeretekre a halhatatlan lélek tesz szert.

II. A lélek halhatatlansága mellett szóló érvek:

1. érv:

- a. A lélek nem pusztul el a halálban. Minden dolog az ellenlétéből származik. Következésképpen az élőnek a holtból kell származnia.
- b. A tudás: visszaemlékezés. Vannak fogalmaink, amelyeket nem meríthettünk a tapasztalatból. Ezeket születésünk előtt kellett a lelkünknek megismernie. Tehát a lelkünk létezett a születésünk előtt.

2. érv:

A lélek egyszerű, nem pedig összetett létező. A pusztulás nem más, mint az alkotórészek elkülönülése egymástól. Ha a lélek nem összetett, akkor nincsenek alkotórészei, következésképpen nem pusztulhat el.”<sup>11</sup>

Látjuk tehát, hogy ahogyan Platón dualista volt abban a tekintetben, hogy különbséget tett az érzékelhető világ és az örök ideák között, úgy létrehozott egy dualista szemléletet a test és a lélek között is. A lélek szerinte az emberben valamilyen lényeg, amely a testi világ láthatatlan dolgait szemléli, sőt azt kutatja, mi az állandó, változatlan ebben a világban. A lélek inkább gondolat, amely ebből az érzéki világból elviszi az embert egy tiszta, örökkévaló és halhatatlan világba.

## 2.4 Arisztotelész

Arisztotelész (Kr. e. 384–322), Platón tanítványa és később Nagy Sándor tanítója. Sok mindenben elhatárolta magát a platonizmustól és új iskolát alapított, a Lyceumot. Komplex filozófiai rendszert dolgozott ki, és sokak szerint tehetségesebb volt mesterétől.

A platóni ideák világa és evilági képmásaik közti megfelelés továbbgondolásaként Arisztotelész azt vallja, hogy a lélek potenciálisan azonos minden dologgal. Arisztote-

<sup>10</sup> SAWYER: i. m., 76–77.

<sup>11</sup> STEIGER Kornél (szerk): *Bevezetés a filozófiába, Szöveggyűjtemény*, Budapest, Holnap Kiadó, 1995, 46–47.

lésnél a formák már nem önmagukban létező absztraktumok, hanem elválaszthatatlanul *benne vannak* az egyes dolgokban.

Elutasította tehát a platóni dualizmust: az ember szerinte nem két önálló létezőből áll (lélekből és testből), hanem két *egymásra utalt* metafizikai lételvből. E két metafizikai lételv egysége alkotja a konkrét embert, akinek testi és szellemi megnyilvánulásai vannak. A lélek a test formája, azaz a test érthető és önmagáról is tudó szerkezete.

Arisztotelész szerint a lelki tulajdonságok mindig testi tevékenységekkel és tulajdonságokkal járnak együtt. Ezek a tulajdonságok tehát a test és lélek közös tulajdonságai. Megjegyzi azonban, hogy ha van a léleknek olyan tulajdonsága, amely függetleníthető a testtől, akkor ez el is választható a testtől, és így önállóan is létezhet a lélek. Általában azonban elmondható, hogy a lelki tulajdonságok: anyagban lévő szabályszerűségek.<sup>12</sup>

Míg Platón szerint a test és a lélek két külön élhető valami, a lélek magasabb rendű a testnél, s csak mozgásra használja azt, addig mindezzel szemben Arisztotelész tételéből tehát az következik, hogy a lélek nem lehet test nélkül. Ahogy a mesterember használja a szerszámot, úgy használja a lélek a testet. Nála a lélek sem nem anyagi természetű (ahogy a preszókratikusok gondolták), sem nem teljesen független a testtől (ahogy Platón vélte).

A lélek szerinte több részből áll: legalacsonyabb szintje a vegetatív vagy tápláló lélek, majd a szenzitív vagy érzékelő lélek, valamint az értelmes lélek (nousz). A növények a legalsó lélekrészt birtokolják, az állatok az érzékelő lélekrészt is, míg az ember kizárólagos sajátja a nousz birtoklása.<sup>13</sup>

### 3. A neoplatonizmus lélekfelfogása

A hellenizmus korára a filozófia ártértékelődött. A vizsgálódás központjában már nem ontológiai és episztemológiai kérdések álltak, hanem a filozófusok arra keresték inkább a választ, hogy mi szükséges az egyén számára, hogyan élhet az ember boldog életet. A filozófia így a társadalom szélesebb rétegeit is megszólította, és összekapcsolódott a vallásos aspirációval is. A filozófia székhelye áttevődött Athénból Alexandriába, ahol Kelet és Nyugat, görög és zsidó gondolatok találkoztak egymással.<sup>14</sup>

A zsidó és a görög gondolkodás találkozása az alexandriai Philo (Kr. e. 25–Kr. u. 40) elméletében jelenik meg. Azt gondolta, hogy a Szentírásban megfogalmazott igazság párhuzamba állítható a görög filozófiával. Azt vallotta, hogy a görög filozófusok hozzáférhettek a Szentíráshoz, és istenfogalmuk onnan származik. Szerinte

<sup>12</sup> ILYÉS Szilárd: A lélek-definíció ontológiai megalapozottsága Arisztotelész filozófiájában, *Kellék*, 8–9. szám, 1997. <http://kellek.adatbank.transindex.ro/pdf/8-9/008Ilyes.pdf> Utolsó letöltés: 2017. 04. 13.

<sup>13</sup> ORVOS Levente: *A lélek halhatatlansága, valamint a test eredeti és végső értékének alapvető szempontjai Aquinói Szent Tamásnál* (doktori disszertáció), Budapest, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, 2015, 64. [http://www.htk.ppke.hu/uploads/File/disszertaciok/ol\\_doktori\\_vegleges.pdf](http://www.htk.ppke.hu/uploads/File/disszertaciok/ol_doktori_vegleges.pdf) Utolsó letöltés: 2017. 04. 13.

<sup>14</sup> SAWYER: i. m., 141.



ahhoz, hogy Istent megértsük, Istenné kell válnunk, de mivel ez lehetetlen, valahogy kapcsolatot kell vele létesíteni, ez pedig intuíción vagy extázison keresztül megvalósítható. A Logosról (ami a görögöknél kozmikus alapelv, a világegyetem törvénye) úgy beszélt, mint legmagasabb létezőről, mint Isten hangjáról.<sup>15</sup>

Mindez Plótinosznál éri el csúcspontját. Az egyiptomi születésű Plótinosz (Kr. u. 204–270) Alexandriában tanult filozófiát, és őt nevezik az újplatonikus filozófia megalapítójának. Platón filozófiáját tekintette ugyanis szellemi ősné. Antropológiájában azt vallja, hogy az ember testénél fogva a természeti, lelkénél fogva a szellemi világhoz tartozik. A lélek már jelen van preegzisztens állapotában, amikor azonban a testbe költözik, akkor az alacsonyabb vagy bűnösebb részünk tagja lesz. A test halála után a lélek tovább él.

A neoplatonizmus sajátos tantétele a transzcendens intelligencia, az *Egy* létezéséről szól, amelynek intelligenciájától függ a valóság többi része. Az *Egy* kisugározza jóságát és hatalmát minden alacsonyabb rendű létezőbe. Plótinosz szerint minden dolog arra törekszik, hogy visszatérjen az *Egy*be. Az *Egy* alatt található az elme, majd a lélek. Az emberek közvetlenül az elme után következnek, tehát egyszerre isteni és anyagi jellegűek. Lelkük Istenhez hasonlatos, de átmenetileg a földi testbe van zárva. Éppen ezért az ember arra törekszik, hogy saját magát szabaddá tegye az érzékek és vágyak világától, és szellemében visszatérjen a transzcendensbe, ahová valójában tartozik.<sup>16</sup>

„Az Egy nem más, mint a Létezőn túli. [...] Őutána következik a létező és a szellem, harmadik természetként pedig a lélek. Mármost, amiképpen a dolgok természetében ez a hármasság érvényesül, azt kell gondolnunk, hogy mibennünk is ugyanígy van. [...] Tehát a mi lelkünk is isteni dolog, és más természetből való, ugyanolyanból, mint amilyen a lélek egyetemes természete.” (Plótinosz: *A három eredendő valóságról*)<sup>17</sup>

#### 4. Korai keresztyén gondolkodók

A görög filozófia segítségére volt a keresztyén gondolkodás terjedésének. Beszéltek ugyanis *Logos*ról mint ésszerű törvényről, az *Egy*ről mint isteni transzcendenciáról, foglalkoztak a dolgok rendjével, a lélek és a test kérdésével. Észrevették, hogy bizonyos tanokat a Szentírás is alátámaszt (például a transzcendentális valóságban és az örökkévalóságban való hit). A görög filozófia tehát a keresztyén üzenet felé vette az irányt, a hellén területeken egyre jobban terjedő keresztyénség pedig kénytelen volt alkalmazni az egyre bonyolultabb kérdések és félreértések miatt a görög filozófia kifejezéseit.

<sup>15</sup> SAWYER: i. m., 164–165.

<sup>16</sup> CLARK, K. J. – LINTS, R. – SMITH, J. K. A.: „neoplatonizmus”. in *Filozófiai-teológiai kislexikon*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2013, 100–101.

<sup>17</sup> STEIGER: i. m., 109–110.

A test és a lélek kapcsolatában ekkor olyan kérdések merültek fel, hogy van-e a léleknek időbeli kezdete, vagy öröktől fogva létezik-e; a testen kívülről költözik-e be a testbe a megtermékenyítéskor, vagy később.<sup>18</sup>

A kor jelentős gondolkodói többek között ezekre a kérdésekre igyekeztek választ találni.

#### 4.1 Origenész

Origenészt (kb. 185–255) a görög egyház legjelentősebb teológusának tekintették. Kortársa volt Plótinosznak – szokták őket úgy emlegetni, mint egyazon fának a gyümölcsseit –, és bizonyos források szerint hatással volt a neoplatonikus gondolkodóra. Origenész Platón eszmetanát elfogadva azt kereste, hogy mi a maradandó és értékes a keresztyén tanításban, és ezt hogyan tudja megmagyarázni a görög gondolkodás kifejezéseinek segítségével.

Origenész teológiájában az újplatonikus hatás mindenekelőtt a lélek preegzisztens létéről való tanításában fedezhető fel. Hite szerint nemcsak az Ige vagy az értelem (Logosz) létezik örökkévalóan, hanem minden értelmes lény is (logikoi). Bizonyos időben ezek a lelkek elbuktak, mert nem elmélkedtek Istenről, ezért angyalokká, emberré vagy démonokká lettek, annak megfelelően, hogy mennyire buktak el. A fizikai világ szerinte azért teremtett, hogy ezeknek a bukott lényeknek otthont adjon.<sup>19</sup>

A lelkek Istentől való lesüllyedése és a hozzá való felemelkedése az a folyamat, amely Origenész teológiáját meghatározza. A lélek átváltozásokat szenvedhet közben: vannak emberi lelkek, amelyek már ezen a világon az angyali lélek felé közelednek és vannak lelkek, amelyek még mélyebbre fognak süllyedni és démoni sorba jutnak. Amikor majd megszűnik a bűn, és a test is a nemlét világába süllyed, csak az Isten ismeretével bíró lélek él tovább.

Origenésznek tehát az eszkatológiai felfogásában is megfigyelhető a platóni filozófia és a keresztyén gondolkodás keveredése. Szerinte a tisztulásnak ez a folyamata nem ér véget a földön, hanem a halál után is folytatódik: a jók finom lelki testbe öltözve a paradicsomba kerülnek, ami valahol a földön van. A paradicsomot tűzfolyam veszi körül, de az igazak átmennek ezen, miközben Krisztus tűzkereszttségben részesíti őket. Innen a lélek felszáll a levegőnek egy olyan helyére, amely az ég és a föld között van, majd végül megérkezik a láthatatlan világba, elérve az istenképűséget.

Mindezek mellett Origenész küzdött a testi feltámadás tanáért, bár kritikusai szerint nyilvánvaló, hogy ő a léleknek tiszta szellemi létformájában látta inkább a beteljesedést, mint a test megújulásában.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> PERCEL István: Kora keresztyén lélekelméletek az evangéliumoktól a bizánci misztika fénykoráig, in SIMON-SZÉKELY Attila (szerk): *Lélekciklopédia, A lélek szerepe az emberiség szellemi fejlődésében*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2015, 43.

<sup>19</sup> LANE, Tony: *A keresztyén gondolkodás rövid története*, Budapest, Harmat-Kálvin Kiadó, 2003, 25.

<sup>20</sup> SZATHMÁRY Sándor: *A reménység etikája*, Budapest, Református Zsinati Iroda, 1990, 114–116.

## 4.2 Nisszai Gergely

Nisszai Gergely (Kb. 335–394) a kappadóki atyák egyike, a keleti teológia jeles képviselője, akit társainál (Bazilius Magnus és Nazianzoszi Gergely) jobban érdekelt a bölcselet. Teológiájában igen sajátos keveredését láthatjuk a keresztyén és az újplatonikus eszméknek. Origenésszel szembehelyezkedett abban, hogy ő tagadta a lélek preegzisztens létét. A kreacionizmus tanítását vallotta, vagyis hogy minden egyes lélek a testtől függetlenül lett teremtve.<sup>21</sup> A test és a lélek kapcsolatát az Ige megtestesülésével vonja párhuzamba. Lényegi különbség van a teremtett és a teremtetlen valóság között, és ilyen értelemben, mivel az ember a teremtett világ része, anyagi és szellemi valóságból áll: testből és lélekből.<sup>22</sup>

Elutasítja a lelkek fokozatairól vallott origenészi felfogást, és többször is hivatkozik a feltámadásra. A halált ugyanis jótéteménynek tartja, de elsősorban azért, mert azt a feltámadás követi.

Egy úgynevezett *misztikateológiát* alkotott, mely szerint, mivel az érzések nem a legteljesebben valóságosak, ezért a lélek a feszültség és a kétségbeesés állapotában van, amely létrehozza a misztikát, vagyis a lélek vágyódását Isten után. Az extatikus megtapasztalás az *Egy* nagyobb ismeretét jelenti, ami pedig az Isten iránti szeretet. Ugyanúgy vall a lélek felemelkedéséről, mint Plótinosz, de mégis krisztocentrikus, és azt mondja, hogy egy léleknek a felemelkedése áldást jelent a többiek számára is.<sup>23</sup>

## 4.3 Pontoszi Evagriosz

A 3. század végén s a 4. század elején egy új mozgalom jelent meg a keresztyén szeretesség között. Tagjai önmagukat Krisztus szerinti, lélek szerinti filozófusoknak nevezték. Céljuk a szerzetesi ideál megteremtése, vagyis az emberek és Isten szolgálatának tökélyre fejlesztése volt. Ennek a célnak útjában a bűnök és a kísértések állnak, amivel fel kellett venni a küzdelmet az ember lelkében.

Pontoszi Evagriosz ennek a mozgalomnak egyik képviselője, aki Nisszai Gergely tanítványa volt, és ismerte a kor filozófia irodalmát is. Azt vallotta, hogy a kísértéseket nem az emberi lélek szenved el, hanem az értelem, ahol megjelennek a gondolatok, a fogalmak. Az értelem azonban meg tud ettől tisztulni, hogy tiszta tükörként emelkedjen fel, amely először a természetes szemlélődés állapotába jut, majd a Szentháromság ismeretéhez. (Mai fogalmakkal élve Evagriosz kísértéértelmezése nem egyéb, mint a tudattalan tevékenysége, így a lélektan a tudattalan területének felfedezőjévé avatta.)

Lélekképzésében továbbfejlesztette Origenész elméletét a lelkek preegzisztens létéről. Szerinte a lelkek teremtése egy tiszta, testetlen értelmi lényekben történt, ahová az értelmes lények a különféle létformákon keresztül történő vándorlásuk után visszatérnek abba a lényegbe, ami a Szentháromság tiszta szem-

<sup>21</sup> SZATHMÁRY: i. m., 118–119.

<sup>22</sup> PAPP György: Egységes vagy részekre bontott ember? I. rész, *Református Szemle*, 109, 2016, 409.

<sup>23</sup> SAWYER, Frank: *Filozófiai perspektívák*, Pál apostoltól Aquinói Tamásig, Debrecen, Hernád Kiadó, 2006, 61–62.

lélete. A földi életben a kísértésekkel folytatott küzdelem során a szemlélődés elsajátítása ennek a helyreállítási állapotnak a megelőlegezése.

Evagriosz spekulációit 553-ban az egyház elítélte, de pszichológiai és spirituális tanítása a szerzetesi irodalom alapkövévé vált, és a keleti egyház ma is szentként tiszteli őt.<sup>24</sup>

#### 4.4 Mopszvesztiai Theodorosz

Mopszvesztiai Theodorosz (kb. 350–428) az antiochiai iskola teológusa, korának nagy műveltségű gondolkodója volt. Az antiochiai iskola híveinek krisztológiai álláspontja határozta meg az emberről alkotott felfogásukat is. Az arisztotelészi antropológiából kiindulva vallották a test és a lélek egységét. A Szentírást betű szerint értelmezték, és fokozott figyelmet szenteltek a történeti Jézusnak, Jézus emberi oldalának. Krisztus testi és lelki egységét vallották ugyan, de Theodorosz azt mondja, hogy a Jn 1,14 szerinti ígét („Az Ige testté lett”) nem úgy kell érteni, hogy a Logos testté változott, hanem a Fil 2,7 („megüresítette önmagát, szolgáló formát vett fel, emberekhez hasonlónak lett, és emberként élt.”) szerint testet öltött, emberi formát vett fel. A Logos tehát nem emberré változott, hanem isteni természete megtartásával lett emberré, isteni természete mellé vett fel emberi természetet, és a két természet egyesült. Krisztusban aztán változás, fejlődés ment végbe, egyre fokozottabb mértékben egyesült Istennel, amely egység a feltámadásban teljesedett be.

Szerintük az átistenülés (theószisz) az ember számára is lehetséges a kegyelem által. Később, a 8. században Maximus Confessor, misztikus tanító így ír erről: „A keresztény ember célja, hogy átistenüljön. Míg lelkében és testében a természet szerint teljességgel megmarad embernek, addig lelkében és testében teljességgel istenné válik a kegyelem által.” (*Műsztagógia*)<sup>25</sup>

Theodorosz továbbá azt vallja, hogy az értelmes lelket Isten a fogantatás utáni 40. napon bocsátja a magzatba. Ez nem jelenti azt, hogy Krisztusban az isteni nem volt jelen a magzatállapot 40. napjáig, hanem hogy a felvett emberi természet a maga törvényei szerint fejlődött, majd a 40. napon megjelent a lélek a magzatban csíráként benne rejlő emberi természetben. A Logos tehát egy konkrét, egyedi természettel egyesült. (Theodorosznak ez a szemlélete nemcsak Krisztussal, hanem minden emberrel kapcsolatban nagyobb hangsúlyt helyez arra, ami az emberi természetben egyedi, mint arra, ami közös. Emiatt az eredendő bűn tanát is elvetette. Szerinte a bűn nem örökölődik át az emberi természetbe, hanem mindenki csak az egyéni bűneiért felelős.)<sup>26</sup>

#### 4.5 Augustinus

Aurelius Augustinus (354–430) talán a legjelentősebb keresztény teológus Pál apostol óta. A nyugati teológiai gondolkodás legfontosabb alakja. Szigorúan Pál apostol gondolatait követte, bár saját bevallása szerint újplatonista volt. Platónban ugyanis

<sup>24</sup> PERCZEL: i. m., 49–52.

<sup>25</sup> LANE: i. m., 67.

<sup>26</sup> PERCZEL: i. m., 45.

nagyra értékelte, hogy a földi valóságokra nem tekint, hanem csak az égi ideákat tartja az emberi boldogság alapjának. *De Civitate Dei* című könyvében megvallja, hogy az emberi lélek értékesebb a testnél. A lélek a testben nem testi módon, azaz nem térbelileg van jelen, hanem a léleknek szellemi természetet tulajdonít. Istennek a lélekben való jelenlétéből az következik, hogy a léleknek saját magában kell Őt kutatnia. A boldogságot tehát a léleknek önmaga megismerésén keresztül kell keresnie, hogy aztán Istent szemlélve találja meg.<sup>27</sup>

A görögök számára a lélek az ész, az értelem megnyilvánulása volt. Augustinust zavarta, hogy a görög fölfogás szerint ugyanaz a lélek több embernek is hordozhatja a tudatát, mert így éppen a személy sorsa válik bizonytalanná. Nála ugyanis a személy egyedi, amely az időn keresztül halad az örökkévalóság felé. Ezért nem fogadta el azt a felfogást, mely szerint a lélek valami változatlan, merev entitás volna, hanem nála a lélek inkább az életet jelentette. Az életet pedig valamilyen isteni résznek tartotta az emberben.<sup>28</sup> A lélek változékonyságára azért van szükség, mert általa lehet lehetséges az erkölcsi fejlődés, vagyis a változékonysága miatt mozdulhat el a jó vagy a rossz irányába.<sup>29</sup>

A *De Civitate Dei* című művében kifejti továbbá azt is, hogyan rontotta meg a bűn a testnek és a léleknek az eredendően csodás egységét. A bűn miatt az ember számára terhessé vált a romlandó, halandó test, amely eredendő állapotában ugyanúgy hozzátartozott az ember nagyszerűségéhez, mint a lélek.

Ahogy azonban egyre érettebb lett a gondolkodása, az újplatonista dualizmustól eljutott a keresztényen holizmusig. Amikor Pál tanítását olvasta a test és a lélek harcáról (Gal 5 és Rm 7), azt gondolta, hogy csak egy kis lépést kell megtenni Platóntól Krisztusig. Krisztushoz térése Plótinoszon keresztül történt ugyan, de egyre letisztultabb lett gondolkodása, s így túljutott a neoplatonizmuson. Végül megtanulta értékelni a testet mint Isten alkotását, és hitte, hogy a test jó, és feltámad.<sup>30</sup>

A bűn és az eredendő test–lélek egységnek a romlandó testtel való szembeállítása vezette erre a meggyőződésre. Állítása szerint ugyanis a bűnben nem a test, hanem a lélek fordult el Istentől, vagyis a lélek tette romlandóvá a testet, és nem fordítva. Ennek az lett a következménye, hogy az ember nem tudja alárendelni a vágyait az értelmének, így válik rendezetlenné a vágy. A megigazulás célja az ember eredendő egységének helyreállítása, tehát az ember nem tekinthet ellenségesen a testére, még akkor sem, ha egész életében azért küzd, hogy fékezze rendezetlen vágyait.<sup>31</sup>

A lélek eredetének kérdésében nincs egyértelmű álláspontja. Szerinte a kreacionizmus nem kielégítő válasz. Ha Isten külön-külön teremt meg minden egyes lelket, és helyezi őket testbe, akkor azok nem Ádám lelkéből származnak, vagyis bűnösök sem lehetnek. Ez az elmélet értelmetlenné tenné az eredendő bűn doktrínáját, már-

<sup>27</sup> STEIGER: i. m., 117.

<sup>28</sup> GAÁL Botond: Az ember titka: test, lélek, szellem, *Debreceni Szemle*, 17. évf. 1. sz., 2009, 50.

<sup>29</sup> PAPP: i. m., 413.

<sup>30</sup> SAWYER: *Pál apostoltól...*, 83–102.

<sup>31</sup> SZENT ÁGOSTON: Írások a kegyelemről és az eleve elrendelésről, Ford. HAMVAS Endre, Budapest, KGRE-L'Harmattan Kiadó, 2015, 45–46.

pedig Augustinus szerint Ádám már szó szerint hordozta magában mindannyiunk természetét, benne már megvolt az emberi természet magva, amelyből mindannyian születünk. Ha pedig a lélek valami módon a nemzés útján öröklődik, akkor akár a bűn is öröklődhet nemzedékről nemzedékre. Ezzel az elmélettel pedig az a baj Augustinus szerint, hogy a lélek keletkezését a testi kapcsolathoz köti, így a lelket valamilyen materiális szubsztanciává teszi. A lélek eredetét illető kérdésekben tehát inkább a kételyek mellett maradt meg, mint hogy konkrét álláspontot képviselt volna.<sup>32</sup>

Érdekes meglátása van az első ember halhatatlanságával kapcsolatban. A *De Civitate Dei* című műve XIII. könyvében kifejti, miként értelmezi a halált. A lélek halála akkor következik be, amikor Isten elhagyja, a test halála pedig akkor, amikor azt elhagyja a lélek. A lélek ugyanis nem élhet Isten nélkül, a test pedig a lélek nélkül. Ezt nevezi első halálnak. A második halál pedig azokra vár, akik a feltámadáskor kárhozatra támadnak fel.

A görög gondolkodással szemben hangsúlyozza, hogy a léleknek nem a test van terhére, hanem a *romlandó* test. Az első emberpár testét a halandóságtól az Élet fája védte és tartotta fent fiatalságában. A bűneset következtében azonban az Éden fájától eltiltatott, és átadatott az emésztő időnek. „Most azért, hogy ki ne nyújthassa kezét, és ne szakíthasson az élet fájáról is, hogy egyen, és örökké éljen, kiűzte az Ūristen az Éden kertjéből [...], És miután kiűzte az embert, odaállította kelet felől az Éden kertjéhez a kerúbokat és a villogó lángpallost, hogy őrizték azt az utat, amely az élet fájához vezet.” (1Móz 3,22-23). Az első ember teste tehát nem úgy van alkotva, hogy nem halhatott volna meg, hanem hogy nem halt volna meg, ha nem vétkezik. Az ember lelkével kapcsolatban pedig kifejti, hogy az emberbe lehelt élet lehelete nem azonos az Isten lényegével. A Teremtő Isten a semmiből is alkothat leheletet, ami által életet teremt.

Augustinus kiemeli, hogy Krisztus ezt a halandó testet vette fel, nem szükségből, hanem hatalmánál fogva, hogy azt mennyei halhatatlansággal ruházza fel. „Mivel ember által van a halál, ember által van a halottak feltámadása is. Mert ahogyan Ádámban mindnyájan meghalnak, úgy Krisztusban is mindnyájan életre kelnek.” (1Kor 15,21-22)<sup>33</sup>

## 5. Összegzés

Talán máris párhuzamot tudunk vonni lélekfelfogásunkban valamelyik fent említett gondolkodóval. Izgalmas felfedező út lehet számunkra így egy-egy visszatekintés, s az ember újfent rájöhet, hogy „nincs új a nap alatt”.

Az emberi személyiség dualista felfogása és a lélek kultusza tehát a görög gondolkodásból származik, és ez nagymértékben befolyásolta a keresztény hitvilágot és gyakorlatot. A dualizmus azt vallja, hogy az emberi természet anyagból, halandó testből és spirituális, halhatatlan lélekből áll. Az a hit, hogy a test halandó, a lélek pedig

<sup>32</sup> SZENT ÁGOSTON: i. m., 47–49.

<sup>33</sup> SZENT ÁGOSTONNAK *Az Isten városáról írt huszonkét könyve*, [http://kt.lib.pte.hu/cgi-bin/kt.cgi?konyvtar/kt04022402/1\\_0\\_1\\_pg\\_xv.html](http://kt.lib.pte.hu/cgi-bin/kt.cgi?konyvtar/kt04022402/1_0_1_pg_xv.html) Utolsó letöltés: 2017. 03. 29.

halhatatlan, azt a felfogást eredményezte, hogy a halálban a halhatatlan lélek elválik a halandó testtől, és a paradicsomba, a pokolba vagy a tisztítóűzbe kerül. Ennek a dualista felfogásnak óriási hatása volt a keresztény életre és gondolkodásra, az emberek életszemléletére.

Ha tovább vizsgáljuk a nyugati kultúra testről és lélekről kialakult képzeit, akkor láthatjuk, hogy a reformáció egyik nagy vívmánya, hogy megtisztította az egyházat ezektől a hiedelmektől, ugyanakkor az, hogy elvetették a lelkek purgatóriumban való gyöttrődésére vonatkozó népi babonákat, kikövezték az emberi személyiségre vonatkozó nézetek felülvizsgálatának útját – amit a felvilágosodás racionalista gondolkodói el is végeztek.<sup>34</sup>

Megkérdőjeleztek ezért minden keresztény tanítást, és Isten nélkül magyarázták a világot, s benne az ember működését is, csupán az értelem segítségével. Mivel minden ismeret testi, érzékszervek általi észlelésből származik, a legtöbb ekkor élt gondolkodónál a lélek halhatatlanságának tana is értelmét veszítette.

A posztmodern korhoz érve azt láthatjuk, hogy az ember saját létértelmezésében is eltávolodott a keresztény európai életszemlélettől, egységes nézet már nem létezik, világnézetek és változó értékek keverednek az egyéni gondolkodásban.<sup>35</sup> A szubjektív relativizmus az egyén számára pedig azt eredményezi, hogy olyan létértelmezést hoz létre, ami egyedül az egyéné. Ennek az lesz az eredménye, hogy létrejön egy *individuális identitás*, ahol az egyén válik a valóság és az igazság alapjává, és saját létének értelmét önmagán belül teremti meg, és nem önmagán kívül fogja keresni.<sup>36</sup>

Újra előtérbe kerül a platóni dualista metafizika, de a hangsúly a testre helyeződik, sőt az bálványvá is válhat. A figyelem ráirányul a testi dolgokra, hangsúlyozott lesz a szépség és egészség kérdése. A lélek helyett a test dominál, úgy, hogy a test felértékelése közben bizonyos lelki tulajdonságokkal ruházza azt fel. Mára az egészség és a higiénia hajszolása ugyanis kultikus cselekedetté vált, s emellett bizonyos fajta vallási formákat is kezdett öltetni. (mint például jóga, agykontroll, bizonyos spirituális irányzatok, New Age stb.)<sup>37</sup> A test külső hatalomként nehezedik tehát az emberre, s ez a testtől elidegenedett állapot paradox módon azt eredményezi, hogy éppen az válik a spiritualitás célpontjává.

Teológiai magyarázata mindennek a folyamatnak az édenkerti eseményekig vezethető vissza. Az ember Istentől, vagyis saját létalapjától való elidegenedése önmagától való elidegenedéshez is vezetett (Tillich szavaival élve). Ennek következménye, hogy az ember Isten nélküli, emberfókuszú létértelmezései csakis deformáltak lehetnek.

Napjainkban is még az útkeresés jellemzi az embert, és nem alakult ki egységes megközelítés a testről, lélekről alkotott felfogásban. Elmondhatjuk azonban,

<sup>34</sup> BACCIOCCHI, Samuele: *Halhatatlanság vagy feltámadás*, <http://www.bibliai-kincsestar.hu/products/samuele-bacchiocchi-halhatatlansag-vagy-feltamadas/> Utolsó letöltés: 2017. 04. 26.

<sup>35</sup> SAWYER, Frank: *Filozófiai perspektívák, Kanttól Nietzscheig*, Sárospatak, SRTA, 2000, 178–180.

<sup>36</sup> FÜSTI-MOLNÁR Szilveszter: Posztmodern spiritualitás és a keresztény lelkiesség Kálvin teológiájának tükrében, *Sárospataki Füzetek*, 2009/3, 62.

<sup>37</sup> FARKAS Attila Márton – MUND Katalin: *Az egészség és tisztaság, mint új vallási cél*, <http://hps.elte.hu/~km/MOS.pdf> Utolsó letöltés: 2017. 04. 13.

hogy a lélek halhatatlanságáról általánosságban úgy gondolkodnak, mint amivel az ember természet szerint rendelkezik. Ez a hit arra bátorítja az embert, hogy önmagában higgyen.

A feltámadásban hinni azonban azt jelenti, hogy nem önmagunkban hiszünk, vagy abban, hogy halhatatlan lelkünk képes felszállni Istenhez, hanem Krisztusban, aki el fog jönni, hogy feltámassza a halottakat, és megelevenítse az élőket. Krisztus jön el tehát az emberhez, nem pedig az egyéni lélek megy fel Hozzá. Az emberi természet dualisztikus szemlélete nem fogja fel ezt a nagyszerű várakozást.

A teológiai antropológia szerint tehát a lényeg nem az ember *halhatatlanságán* van, hanem hogy a halált érdemlő ember azért élhet Krisztusban, mert Krisztus meghalt helyette.

A Kálvin által értelmezett önismeret célja tehát nem a posztmodern kor szülte szubjektív individuум megtalálása, hanem éppen, hogy az én elvesztése: a Krisztussal való titokzatos egyesülés által. Tiszta önismeretre csak az jut, aki ki tudja jelenteni: „Krisztussal együtt keresztre vagyok feszítve, többé tehát nem én élek, hanem Krisztus él bennem; azt az életet pedig, amelyet most testben élek, az Isten Fiában való hitben élem, aki szeretett engem, és önmagát adta értem.” (Gal 2,20)

### Soul-Images – From Greek Philosophy to Byzantine Mysticism

Self-knowledge is a natural endeavor of man: he always wanted to know who he was, what parts he is made of, what his abilities were. One of the most interesting and controversial issues is what corporeal and incorporeal parts of man are and how they relate to each other. What is the relationship between the human body and the human soul, and what happens to man, especially the soul, after death? Different theories have emerged on these questions over the centuries, which have influenced Christianity and the ideas of today's human spirit. Today, in the period of pluralism, we encounter different views of existence for each person, yet the most widespread view is that the soul leaves the human body at the moment of death with the last breath and continues to exist in some way.

This paper covers the period from ancient Greek philosophy to Byzantine mysticism, highlighting the major thinkers of the era. In retrospect, we can see that, for example, the dualistic perception of human personality and the cult of the soul comes from Greek thinking, which greatly influenced the Christian faith and practice. The question of the mortal or immortal nature of the soul divides Christians to this day. So how should we think of the human soul as a Christian? How can we get pure self-knowledge? To achieve this, it is not enough to know the history and the origins of our thinking schemes. It is necessary to know how the Scripture represents man, where man's position is determined by his relationship with God. According to theological anthropology. The focus is on who man belongs to and what is God's plan of salvation. For good self-knowledge, therefore, can only come to the one who first considers himself and understands that the point is not the immortality of man, but that the person deserving death can live in Christ because Christ died for him.



Marozsák Dániel

## DÉMONHIT ÉS ÖRDÖGŪZÉS AZ ÚJSZÖVETSÉGBEN

Goppelt két nagy csoportra osztja az evangéliumokban megtalálható csodákról szóló beszámolókat.<sup>1</sup> Az egyik kategóriába azokat sorolja, amelyek Jézuson történnek, mint például a születésénél, megkeresztelésénél, megdicsőülésénél stb. A másikba pedig azok az elbeszélések tartoznak, amelyekben a csodát Jézus viszi végbe. Ha sorra vesszük azokat a részeket, amelyek az utóbbiba tartoznak, akkor négy további típust különböztethetünk meg: 1. gyógyítások, 2. ördögűzések, 3. holtak feltámasztása, 4. természeti csodák. E jelen tanulmány elsősorban az ördögűzést hivatott közelebbről megvizsgálni. Bultmann az *Újszövetség és Mitológia* című írásában jól összegzi azt, ahogyan a felvilágosult ember viszonyul ehhez a kérdéshez: „a modern ember számára összeegyeztethetetlen az, hogy elektromos berendezéseket használjon, betegség esetén az orvostudománytól kérjen segítséget, és mindeközben higgyen a szellemek és démonok létezésében”.<sup>2</sup> Általános vélemény, hogy az ókori világban az ilyen természetfeletti lények létezése magától értetődő volt. Ez részben igaz, hiszen Plutarkhosz szerint a kozmikus világregend nélkülük elképzelhetetlen lenne.<sup>3</sup> Azonban meg kell említeni, hogy a csodákkal szemben a legkorábbi kritikai vélemény szintén az ókorból származik. Goppelt hívja fel a figyelmet Celsus azon írására, amely Kr. u. 160. körül keletkezett, és amelyben „a csodákról szóló beszámolókat megkérdőjelezi történetileg és előállításuk felől

<sup>1</sup> GOPPELT, Leonhard: *Az Újszövetség theológiája*, 1. kötet, Ford. DR. SZATHMÁRY Sándor, Budapest, Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, 1992, 149.

<sup>2</sup> BULTMANN, Rudolf: *Neues Testament und Mythologie: Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, München, Christian Kaiser Verlag, 1985 (1941), 18.

<sup>3</sup> COTTER, Wendy: *Miracles in Graeco-Roman Antiquity: A Sourcebook*, New York, Routledge, 1999, 78.

és tárgyilag az analógiák felől”.<sup>4</sup> Az újszövetségi iratok tehát ennek a kornak a világképét, nyelvezetét és képzetait használják. Így felmerül a kérdés, hogy milyen mértékben és hogyan határozták meg az ókeresztyén gyülekezetek hitét a démonhit és a különböző ördögűzési praktikák, illetve az is, hogy ezek hogyan befolyásolták azt, ahogyan Jézusról vélekedtek, és hogy mindezeknek milyen lenyomatai vannak az evangéliumi hagyományban.

### 1. A Szentírás szóhasználata az ördögűzésre és a démonokra

A magyar „démon” szavunk a görög δαιμων-ból ered. A szó eredete bizonytalan, csupán elméletek vannak. Egyesek a δαιεσθαι igével hozzák összefüggésbe, ami azt jelenti, hogy szétosztani, elosztani.<sup>5</sup> A görög filozófiában a δαιμων szónak van olyan jelentése, amely a földöntúli, mennyei erőt jelenti. Ez tehát személytelen, viszont szétosztható a „δαιμονες-ekben” (a δαιμονες már önmagában többes számú alak), akik személyes közvetítőkként szolgálnak az anyagi és a „szellemi”, azaz a nem materiális világ között. Ebben a hiedelemben, tehát nem föltétlenül gonosz lényként jelennek meg, de szeszélyesek, mert az anyaggal már érintkeztek, ezért nem tiszta szellemi lények. Érdekesség még, hogy egy a filozófiában fontos kifejezés, a boldogság (ευδαιμονια) is a démon szóból ered (magyarul talán a „boldog lélek/lelkűség” kifejezéssel lehet a legjobban visszaadni). A népszerű görög hiedelmekben pedig a δαιμονες az elhunytak lelkét jelenti, illetve azokat a kísérteteket, akik este magányos helyeken jelennek meg.<sup>6</sup> Az Ószövetségben szintén megtalálhatóak a mennyei és a földi szférát összekötő közvetítők, a görög fordítás azonban ezeket már sose jelöli a δαιμονες kifejezéssel, hanem általában az αγγελος-szal. A LXX pedig a δαιμων szót ritkán használja, és főleg idegen isteneket jelöl ezzel a titulussal. Ezt szemlélteti kitűnőképpen az Ézsaiás 65,11 szövege. A vers végén a magyar fordításban a következőt olvashatjuk: „Gádnak asztalt készítettek, és Meninek italáldozatot töltötök” (Ézs 65,11b). A Herbert Haag-féle *Bibliai Lexikon* szerint Gád és Meni a sorsnak, illetve a szerencsének a szemita istenségei.<sup>7</sup> A magyar fordítás nagyjából követi a maszoretikus szöveget: הַעֲרִיכִים לְגַדְשָׁחַן וְהַמְנִימָאִים לְמִנְיַמְסָרָה. A Septuaginta szövegében azonban már nem szerepel ennek a két istenségnek a neve. Egész egyszerűen ehelyett a két szó helyett a δαιμων-t használja: ΑΝΤΙΣΤΑΣΤΕΣ ΤΗΣ ΠΟΤΗΣΕΩΣ ΤΗΣ ΑΝΑΡΧΙΑΣ ΤΗΣ ΜΕΝΙΣ, azaz: „a démonoknak asztalt terítettek és a szerencsének kevert italt töltötök”. Az Újszövetségben pedig már sokszor a πνευμα kifejezés is előfordul, amikor megszállottakról olvasunk, és van, hogy a πονηρος (gonosz) vagy az ακαθαρτος (tisztátalan) jelzőt is hozzárakja, hogy még egyértelműbb legyen a leírás.

<sup>4</sup> GOPPELT: i. m., 150.

<sup>5</sup> *Merriam-Webster Dictionary*, „Demon” szócikk, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/demon>, Utolsó letöltés: 2018. január 25.

<sup>6</sup> KITTEL, Gerhard: *Theological Dictionary of the New Testament*, „δαιμων” szócikk, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1964, 137kk.

<sup>7</sup> HAAG, Herbert: *Bibliai Lexikon*, Ford. RUZSICZKY Éva, Budapest, Apostoli Szentszék Könyvkiadója, 1989. Gád szócikk, 471. Meni szócikk, 1224.

Magára az ördögűzés aktusára (az exorcizmusra) az *εξορκιστης* szót találhatjuk. Szó szerinti jelentése: kiesküdni, azaz valaki nevét segítségül hívni, általa kényszeríteni a másikat. Az Újszövetségben általában valamiféle mágikus formula áll az ilyen fajta ördögűzés mögött (lásd ApCsel 19,11kk). Jézus esetében azonban nem találjuk ezt a kifejezést, ő egész egyszerűen felszólítja a démont, és ráparancsol, hogy menjen ki a megszállottból (*εξελθε*). Amikor pedig saját maga beszél a tevékenységről, akkor sem az *εξορκιζω* szót használja, hanem az *εκβαλλω*-t (kivet, kidob, kihajt, pl. Lk 11,20). Az eltérő szóhasználat utalhat arra a tudatos szándékra, hogy Jézus tevékenységét elkülönítse az evangélium szerzője a vándor csodatevőkéktől, amelyeket a közhiedelem mágikus praktikáknak tekintett. Erről a későbbiekben bővebben is szó lesz majd.

## 2. Ördögűzés és a szinoptikusok hagyományrétegei

A formatörténeti iskola egyik főbb megállapítása, amelyet a csodatörténetekről mond ki az, hogy ezek túlnyomó többsége hellén behatásnak tudható be. Bultmann azt írja a *Die Geschichte der synoptischen Tradition* című művében, hogy

„ha a csodatörténetek teljesen hiányoznak a Q-ból, akkor ezt nem azzal kell magyarázni, hogy a Q nem tartalmaz narratív részeket; hiszen építő, intő, polemizáló és apoloizáló jellege miatt tartalmazhatna a Q csodatörténeteket is. A mélyebb indok, ami megmagyarázza, hogy miért hiányoznak, az az, hogy Jézust más fényben akarják megvilágítani. A Q-ban Jézus mindenképp a megtérésnek és az üdvösségnek az eszkatológiai prédikátora [...]. Márkban viszont Jézus egy *θειοσυνθηροπος*, sőt még ennél is több: ő Isten Fia, aki eljött a földre. [...] Ez a különbség Márk és Q között azt jelenti, hogy Q-ban a Jézusról alkotott kép alapvetően a palesztinai hagyományból származik, amíg Márkban és főként a csodatörténeteiben a hellenizmus nagyban hozzájárult [a hagyomány alakulásához].”<sup>8</sup>

Ebből az állításból számos következtetést lehet levonni, illetve megannyi kérdés támad. Ha azt állítjuk, hogy a Q dokumentumban Jézus a bölcsesség és a törvény prédikátora, akkor ezzel részben azt akarjuk elmondani, hogy milyen teológiai vonatkozásai vannak a Q-nak. Azonban ezt nehéz egyértelműen megállapítani. Már csak azért is, mert egy ilyen forrás léte csupán feltételezés (noha jól alátámasztható), de a szöveg eredeti kompozícióját egyáltalán nem ismerjük. Ezt legfeljebb csak rekonstruálni tudjuk Máté és Lukács alapján. Az szinte bizonyos, hogy főleg mondásokat tartalmazott ez a hagyomány, ezek át meg át szövik Lukácsot és Mátét egyaránt. Azonban ezeknek az eredeti sorrendje nem ismert, viszont „a nagyobb tömböknek a

<sup>8</sup> BULTMANN, Rudolf: *The History of the Synoptic Tradition*, eredeti cím: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, angolra fordította: John MARSH, New York, Harper & Row Publishers, 1968 (1931), 240–241. A *θειοσυνθηροπος* vagy *ανθηροπος* kifejezés olyan hús-vér emberre utal, aki isteni tulajdonságokkal rendelkezik, de nem mennyei lény.

sorrendje világos. [...] A Q Keresztelő Jánossal kezdődik, amint a küszöbön álló ítéletet hirdeti, majd ezt követik Jézusnak a különböző bölcsmondásai és próféciai, végül pedig a közelgő ítélet Jézus általi kihirdetésével végződik”.<sup>9</sup> Démonhit és ördögűzés ebben a forrásban bővebben csak a farizeusok és írástudók elleni polémiaiban jelenik meg (Mt 12,27-28; Mk. 3,22; Lk. 11,18-20). A következőkben ezt a szakaszt fogjuk alaposabban megvizsgálni.

A perikópában arról olvashatunk, hogy Jézust azzal vádolják, hogy démoni erők által képes parancsolni az ördögöknek. Az első dolog, amit megállapíthatunk, az az, hogy nem biztos, hogy ez a szakasz eredetileg is a farizeusok ellen szólt. Noha ezt látszik alátámasztani mind Márk, mind pedig Máté redakciós munkája. Lukácsnál viszont nem jelennek meg külön kiemelve a farizeusok, ott csak a sokaságról olvashatunk. Megemlítendő továbbá az is, hogy mind a három szinoptikusban a problémafelvetés közös ennél a résznél, tehát az, hogy Sátán a Sátánt nem űzheti ki, mert akkor meghasonlik önmagával. Az utána következő versek viszont eltérnek Máténál és Lukácsnál, Márknál pedig teljesen hiányoznak. Máténál tehát ez áll: „Ha viszont én Isten Lelkével űzöm ki az ördögöket, akkor bizony elérkezett hozzátok az Isten országa.” (28. vers) Míg Lukácsnál a következő: „Ha viszont én Isten ujjával űzöm ki az ördögöket, akkor bizony elérkezett hozzátok az Isten országa” (20. vers). A különbség tehát a külső segítség (Isten Lelke vagy Isten ujj), ami által Jézus ördögöket űz ki. Ez kíván némi magyarázatot maga után.

Lukács változatában görögül ez áll: ἐνδρακτύλῳ θεοῦ. Ennek a kifejezésnek az a különlegessége, hogy sehol máshol nem fordul elő az Újszövetségben. Az „Isten ujj” szókapcsolat Meier szerint „Isten erejének a szimbóluma, amely a csodát okozza emberi közvetítő által”.<sup>10</sup> Ha azt feltételezzük, hogy Lukács valamelyik ószövetségi iratból kölcsönzi a képet, akkor két lehetőség van. A LXX-ban két különböző esetben jelenik meg ez a kép. Az egyik a 2Móz 8,15-ben, amikor a fáraó mágusai nem tudják reprodukálni Áron csodatételét, a másik pedig a kőtáblák átadása Mózesnek, amelyek „Isten ujjával” lettek írva (2Móz 31,18; 5Móz 9,10). Mind a két lehetőségnek vannak propagálói és kritizálói is. A kőtáblák esetében Wall húz párhuzamot a Deuteronomium és Lukács evangéliuma szerkezeti felépítettsége között.<sup>11</sup> Ezzel akarja megalapozni azt a teóriát, hogy Lukács Mózes ötödik könyvéből merít, amikor ezt a szimbólumot használja. Vele szemben Couroyer, francia egyiptológus az egyiptomi vallásban található hagyományokra hívja fel a figyelmet (pl. Halottak Könyve), ahol egy ujjra hasonlító rituális eszközt, például egy pálcát vagy rudat, egy bizonyos isten ujjának neveznek.<sup>12</sup> Ebben az értelemben a 2Móz 8,15-ben a fáraó mágusai azt

<sup>9</sup> MEIER, John P.: *A Marginal Jew – Rethinking the Historical Jesus, Volume Two: Mentor, Message, and Miracles*, New York, Doubleday, 1994, 178.

<sup>10</sup> MEIER: i. m., 411.

<sup>11</sup> WALL, Robert W.: The Finger of God: Deuteronomy 9.10 and Luke 11.20, *New Testament Studies*, 33 (1987), 144–150.

<sup>12</sup> COUROYER tézisére MEIER a fejezet 56. lábjegyzetében utal: COUROYER B.: Quelques égyptianismes dans l’Exode in Exode VIII,15, *Revue Biblique* 63 (1956) 209-19. MEIER, i. m. 465.

mondják, hogy „Áron pálcája Isten uja”. Ez részben megmagyarázza, hogy miért az „ujj” szóval találkozunk itt, szemben az Ószövetségben is gyakran használt „Isten keze” antropomorfizmussal.

Az evangéliumi hagyományokban azonban ez a párhuzam nem föltétlen áll e szakasz mögött, hiszen már Máté sem az „Isten uja” kifejezést használja. A Márkban található parallel rész egyértelműen azt a teológiai üzenetet húzza alá, hogy Jézus csodatettei mögött nem ördögi (démoni) erő áll. Ezt támasztja alá az önmagával meghasonló ország példázata is (Mk 3,24-25). A mi vizsgálódásunk szempontjából ez azért fontos, mert két, egymással ellentétes gondolattal találkozunk itt. A farizeusok tulajdonképpen azt a vádat képviselik, hogy Jézus csupán egy szemfényvesztő, egy mágus, aki démoni segítséggel hajt végre rendkívüli tetteket. Ez a kornak egyfajta sztereotípiája, hiszen korabeli forrásokból számos vándor csodatevőről tudunk, akik a hiedelem szerint mágikus rítusokkal és varázslás gyakorlásával gyógyítottak, vagy éppen űztek ördögöket (ApCsel 19,19). A fentebb vizsgált szakasz fényében viszont kimondhatjuk, hogy már a korai keresztyén hagyományokban is (úgy, mint a Q-ban és Márk evangéliumában is) Jézust és az ő tevékenységét egyértelműen elhatárolják ezektől a praktikáktól. Bultmann-nak igaza lehet, amikor azt mondja, hogy a keresztyénség fejlődésének és terjedésének későbbi szakaszaiban a közösségeket egyre gyakrabban érthették olyan vádak, amelyek Jézust ilyen negatív fényben állították be. Ez valóban magyarázatot adhat arra, hogy miért sokszorozódik meg az ördögűzéses történetek száma a korai hagyományokhoz képest, hiszen Jézus földi szolgálatának elengedhetetlen része az ördögűzés, és a gyülekezetek számára tisztázni kell, hogy ez minőségében más a vándor csodatevők mágikus ördögűzéseitől.

### 3. Ördögűzés a nem keresztyén ókori forrásokból

Láthatjuk tehát, hogy a démonhit már a korai keresztyén közösségek hitére is hatással volt. Azonban ez a behatás nem föltétlenül egy forrásból való volt, vagyis nem csak a hellén kultúrából származhatott. Vermes Géza például azt állítja, hogy a Jézus korabeli zsidó vallásosság szerint az ördög volt a bűnnek és a betegségnek is a gyökere. Szerinte ez a gondolat „a babiloni fogságot követő korszakban hatolt be mélyen a zsidó vallásos gondolkozásba, kétségkívül az iráni behatás révén a Kr. e. 5. és 4. században, amikor Palesztina és a diaszpórában élő zsidóság közvetlen perzsa uralom alatt voltak”.<sup>13</sup> A Földközi-tenger térsége, kiváltképpen Palesztina, különböző vallások és hiedelmek olvasztótégelye volt az ókorban. Ezt tárgyi, illetve írásos leletek és emlékek is bizonyítják. Az alábbiakban két ilyen írásos emléket nézünk meg közelebbről, amelyekben ördögűzéssel is találkozhatunk.

#### a.) A görög mágikus papirusz

A kutatók számon tartanak egy a Krisztus utáni évszázadokban keletkezett görög nyelvű papiruszgyűjteményt, amelyben számos inkantáció és különböző vallásos

<sup>13</sup> VERMES Géza: *Jesus the Jew – A Historian's Reading of the Gospels*, Philadelphia, PA, Fortress Press, 1981 (1973), 61.

szertartások liturgiája található. A papiruszokat a PGM jelöléssel látták el (*Papyri Graecae Magicae*). A jelenlegi álláspont a papiruszokkal kapcsolatban az, hogy a gyűjtemény vándor csodatevők varázsigéit és gyakorlatait tartalmazza, akik főleg a társadalom alacsonyabb rétegeiből származtak, szemben például a nagyra becsült egyiptomi mágusokkal, akik magas műveltséggel rendelkeztek, és a kor társadalmi elitjéhez tartoztak. A szövegben számos vallásos elem keveredik, s így megtalálhatóak benne zsidó és keresztyén motívumok egyaránt. Az ókori világban emiatt számos kritika és vád érte a keresztyén hagyományban meglévő ördögűzést és egyéb csodateleket. Nem magát a rendkívüli tettet vonták kétségbe, hanem a mögötte álló erőt, amely segítségével az végbement (lásd a korábban tárgyalt Lk 11,20 és parallel részek). Az egyházatyák gyakran vitatkoztak ilyen agitálók ellen. Az egyik ilyen híres ellentét Órigenész és a már említett Celsus között volt. Celsus számára a mennyei megtestesülése a földön nem a műveletlen és alacsony társadalmi rangból jövő Jézus volt, hanem a görög Aszklépiosz. Jézus neve előfordul a PGM-ben mint olyan név, amelyet démonűzésnél segítségül kell hívni. Ezért tulajdoníthatja Celsus mágiának és varázslásnak a keresztyén hagyományban meglévő ördögűzést. Celsus számára ennél sokkal nemesebbek a „görög hagyományban szereplő emberek, akik a halhatatlanság rangjára emelkedtek, és akiknek a jó cselekedeteik és misztikus megjelenéseik [még Celsus] életében is tapasztalhatóak”.<sup>14</sup> Az ellentét ezen túl még abban is kiéleződik, hogy a szegényebb rétegekből jövő csodatevők a varázslást pénzért üzték, szemben olyanokkal, akik az emberek javára vittek végbe csodálatos tetteket. Megállapíthatjuk tehát, hogy noha a mágia és a varázslás erejében általánosan hittek az ókorban, mégis negatív fényben tekintettek rá a fentebb tárgyalt okok miatt.

A 20. század második felében született egy mű, amely konkrétan ezzel a kérdéssel foglalkozik, hogy Jézus mágiát űzött-e vagy sem. A szerző neve Morton Smith, a könyve pedig a *Jesus the Magician* címet viseli. Teóriáját, mely szerint Jézus és az ő tevékenysége a kor varázslói közé illeszthető be, a tudományos világ szinte egyöntetűen elveti, azonban nem hagyhatjuk figyelmen kívül azokat az ókorból származó írásos emlékeket (lásd például a fentebb említett vitát Órigenész és Celsus között – *Contra Celsum*), amelyekben Jézust egyértelműen ebbe a kategóriába sorolják be már az ókorban is. Morton Smith külön fejezetet szán az olyan korabeli forrásokra, amelyekben Jézus mint varázslást használó személy jelenik meg.<sup>15</sup> Most tehát vessünk egy pillantást az ördögűzés mikéntjére, ahogyan azt a PGM-ben találhatjuk leírva.

A PGM IV. 1227–1264 az egyik szakasz, amelyben exorcizumról olvashatunk.<sup>16</sup> Ezek a sorok azt írják le, hogy mi az ördögűzés menete. Ahhoz, hogy sikeres legyen a kísérlet, szükség van külső eszközökre: olajfa vesszőkre és egy amulettre. A szöveg

<sup>14</sup> KEE, Howard Clark: *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, 122.

<sup>15</sup> SMITH, Morton: *Jesus the Magician*, San Francisco, Harper Collins, 1993 (1978), 45–67.

<sup>16</sup> PREISENDANZ K. (szerk.): *Papyri Graecae Magicae: Die griechischen Zauberpapyri*, Leipzig, Teubner, 1928.

tartalmazza továbbá azt is, hogy mit kell mondani az ördögűzőnek. Az invokációban megjelenik Ábrahám Istene és Jézus neve is. Graham H. Twelftree szerint a PGM ezen sorai magát „az ördögűzést egy erő összeütköztetésként értelmezik”.<sup>17</sup> Az eljárás sikeressége tehát azon múlik, hogy ki bizonyul az erősebbnek, a démon vagy pedig az ördögűző és az ő praktikája. Hasonló véleményen van Vermes is, aki szerint „korabeli források szintén azt sugallják, hogy az ördögűző sikere a hiedelmek szerint azon múlott, hogy mennyire tartja be az előírt rítusokat és szabályokat”.<sup>18</sup> Azaz a csodatevőnek a megfelelő összetevőket kellett alkalmaznia, és a pontos inkantációkat elismernie. Noha a ránk maradt papiruszokat viszonylag későre datálják, feltételezhető, hogy azok a gyakorlatok, amelyeket összegyűjtöttek bennük, jóval korábbra nyúlnak vissza. Tehát feltehetőleg már az intertestamentális korban is léteztek hasonló módszerek, amelyek ismertek voltak a Földközi-tenger térségében, beleértve Palesztinát is. Meg kell azonban jegyezni, hogy a zsidó társadalomban a mágiaűzést és a varázslást mindig is tiltotta Mózes törvénye. Az ördögűzéseknek ebbe a mágikus irányba való billenése kényelmetlen helyzetbe hozhatta a rabbinikusi köröket, „ennek ellenére sosem tartották teljesen törvényen kívülinek, részben talán azért, mert a mindennapi élet elengedhetetlen elemévé vált” – írja Vermes.<sup>19</sup> Továbbá azt is meg kell említeni, hogy egyes előírások a tórából nagyon hasonlítanak bizonyos mágikus cselekedetekre, gondoljunk csak a tisztulási rítusokra (pl. vörös tehén hamva – 4Móz. 19).

A másik szakasz a PGM IV. 3007–3086. Itt megnevezi a szöveg azt, aki a technikát elsajátította: Pibecheis, aki feltehetőleg egy egyiptomi vándor csodatevő volt.<sup>20</sup> Az ördögűzés folyamata hasonló a korábbi szakaszban leírtakhoz; külső segédletként tartalmazza egy főzet elkészítését különböző növényekből, és itt is megjelenik a különleges módon elkészített amulett egy mágikus névvel belevésve, illetve a „varázsigék”, amelyeket mormolni kell a szertartás közben.

Az itt leírtakban jól láthatjuk tehát, hogy melyek az ismertető jegyei egy olyan rítusnak, amely mágikus elemeket tartalmaz. Ezzel szemben Jézus csodatevéleinél semmiféle szertartás leírásával nem találkozunk. A különbség nagyon is szembeütő, ha összevetjük az evangélium azon elbeszéléseit, ahol Jézus ördögöt űz, vagy éppen vakot, sántát, beteget gyógyít, azokkal a későbbi forrásokkal, ahol pedig azon praktikák leírásával találkozunk, hogy miként kell ilyen rendkívüli tetteket végbevinni. A kettő egybevetése után semmiféleképpen nem áll meg Smith (vagy éppen Cel-sus) azon állítása, hogy Jézus is a mágiát űzők kategóriájába illene bele, mivel Jézus gyógyító és ördögűző ereje nem varázsigék recitálásából és bizonyos rituálék pontos megtartásából ered, hanem pusztán szavának és érintésének az erejéből. Ha mindenféleképpen korabeli típusokba akarnánk elhelyezni Jézust eme tevékenysége alapján,

<sup>17</sup> TWELFTREE, Graham H.: *In the Name of Jesus: Exorcism among Early Christians*, Grand Rapids, MI, Baker Academic, 2007, 39.

<sup>18</sup> VERMES: i. m., 64.

<sup>19</sup> Uő., 64.

<sup>20</sup> JANOWITZ, Naomi: *Magic in the Roman World – Pagans, Jews and Christians*, London, Routledge, 2001, 41–42.

akkor közelebb lehet az igazsághoz Vermes, aki a zsidó karizmatikus csodatevőkkel lát rokonságot, és akiknek az archetípusát Illésben és Elizeusban látja. Vermes továbbá a Misnában megjelenő Honit és a szintén galileai Haninaben Dosát is ebbe a kategóriába sorolja, akik időben (és földrajzilag is!) közelebb álltak Jézushoz. Véleménye szerint „kétségtelen, hogy létezett egyfajta karizmatikus judaizmus a Második Templom utolsó századaiban. Ezeket a szent embereket ősi profetikus hagyomány örökösének tartották. Természetfeletti képességeiket pedig az Istenhez való közvetlen kapcsolatuknak tulajdonították. Úgy tisztelték őket, mint akik a menny és föld között közbenjáróként működnek, függetlenül mindenféle intézményesült közvetítéstől.”<sup>21</sup> Azonban egyértelműen ezt a típust sem lehet ráhúzni Jézusra, ugyanis a kettő nem teljesen fedi le egymást. Czire Szabolcs hangsúlyozza, hogy egyik ismert karizmatikus csodatevő sem tartott igényt a messiási címre, illetve tőlük ismeretlen volt Istennek az *Abba* megszólítása.<sup>22</sup> Továbbá Czire Meierre hivatkozik, amikor azt írja, hogy „e nagyon kései rabbinikusi források nem csodatevőket akarnak bemutatni, hanem a hatékony imádkozás kegyes példaképeit”.<sup>23</sup>

Azt tehát már világosan láthatjuk, hogy az evangéliumi ördögűzéses történetek különbek a mágikus csodatörténetektől. Azonban az ókori irodalomban találunk leírást olyan csodatevőről is, akinek a tevékenységét szintén elhatárolja a szerző a mágia gyakorlásától. Az egyik ilyen legismertebb személy Tüanai Apollonius, akinek életét Philostratus örökítette meg írásban, amely latinul a *Vita Apollonii* címet viseli. A következőkben ezt a művet fogjuk ismertetni.

### b.) Apollonius élete Philostratus szerint

Vizsgálódásunk szempontjából az ő műve nagyon fontos szerepet játszik. Noha Philostratus a Krisztus utáni 3. század első felében írja művét, a (feltehetőleg) történelmi Apollonius az első században élt, ami közel teszi őt időben (és helyben is) az első keresztyén gyülekezetekhez. Apollonius személye és tevékenysége, különös tekintettel az ördögűzéseire, kiváló alapját képezi egy olyan tanulmányozásnak, amely különös tekintettel van arra, hogy milyen egymással ellentétes nézetek voltak az ördögűzéssel kapcsolatban a Krisztus utáni századokban.

Philostratus maga írja, hogy Apollonius életét a császár (Lucius Septimius Severus) feleségének, Julia Domnának az utasítására kezdte el feldolgozni. A szerző saját elmondása szerint rendelkezésére állt egy jegyzet, amelyet Apollonius egyik tanítványának a leszármazottja őrzött meg. A ninivei Damisról van szó, akinek a személye, a kutatók szerint, csupán Philostratus szüleménye, egyfajta szerzői fortély, hogy így szerezzen autoritást életrajzában. Művét legkésőbb 238-ra be kellett, hogy fejezze, mert későbbi írásában említést tesz róla. A forrás eredetisége tehát, amelyből dolgozott, kétséges, és korábbi említése Apolloniusnak pedig nagyon ritka, személye homályba vész Philostratus írásán kívül. Samosatai Lukianos (Kr. u. 125–180) tesz róla említést,

<sup>21</sup> VERMES: i. m., 79.

<sup>22</sup> CZIRE Szabolcs: Jézus és az ókori csodatevők, *Keresztyén Magvető*, 2009/2, 165.

<sup>23</sup> CZIRE: i. m., 166.



illetve Cassius Dio (Kr. u. 155–235), a görög származású római történész, aki Apollonius látomását jegyezte fel, amelyben meglátja Domitianus császár (51–96) halálát. Ezenkívül már csak a szerző korából ismerünk olyan forrást, amely egyértelműen Apolloniusról szól. Órigenész írja, hogy egy bizonyos Moeragenes írta meg a tüanai csodatevő életét, ezt Philostratus is ismeri, azonban hiteltelennek tekinti ezt az írást, ezért el is veti. Érdeemes lesz majd erre a kérdésre még visszatérni, hogy megértsük, mi is van itt igazából a háttérben. A *Vita Apollini*ben a csodatevőről „az uralkodó nézet az, hogy a tüanai bölcs természetfeletti, isteni erővel bír. Philostratus ezt a benyomást az olvasók számára azoknak az embereknek a reakciójával éri el, akik Apollonius [csodatetteivel] konfrontálódnak, és őt mint szent embert (θειοςανηρ) ismerik fel.”<sup>24</sup> Ezzel szemben született olyan kritika is, mely szerint maga a θειοςανηρ (isteni ember) mint kategória Apollonius mintájára épült, és az ókorban ilyen nem létezett, legalábbis nem úgy, ahogyan ma a kutatók használják ezt a fogalmat.<sup>25</sup> D. H. Raynor szerint Philostratus tudatosan nem mágiát űzőként (μαγος) akarja bemutatni Apollonius, hanem mint bölcsöt (φιλοσοφος).<sup>26</sup> Gerd Petzke pedig egyenesen azt állítja, hogy a tüanai bölcs bemutatását nagyban befolyásolta az, ahogyan a korban Püthagorasról vélekedtek.<sup>27</sup>

A fentebbi gyors áttekintés után megállapíthatjuk, hogy Philostratusnak is volt olyan szándéka, hogy egy pogány csodatevő életének és tetteinek a leírásában elhárítsa őt a mágia gyakorlásától. Ebben az erőfeszítésében hasonlít ahhoz, ahogyan a szinoptikus evangéliumok kezelik Jézus ördögűzéseit. Felmerül a kérdés, hogy hogyan viszonyulnak egymáshoz Jézus és Apollonius ördögűzései. Vajon Philostratus ismerte az evangéliumi hagyományokat? Ha igen akkor ez mennyiben befolyásolta az Apolloniusról festett képét? Ezeknek a kérdéseknek a megválaszolása segíthet bennünket abban, hogy jobban megértsük azt, hogy a kor embere (legyen szó keresztényről vagy pogányról) hogyan viszonyult az ördögűzéshez.

A *Vita Apollini*ben számos csodás esetnek a leírása szerepel. Apollonius utazásai során bizonyosságot tesz bölcsességéről, a jövőbelátás képességéről, és a természetfeletti lények ismeretéről is, akikről tudja, hogy miként kell elűzni és semlegesíteni jelenlétüket. Az életét és utazását megörökítő művében találkozhatunk vérszívó lényekkel, hobgoblinokkal és egyéb mesés teremtményekkel. Két történetben azonban Philostratus a δαμμων szót is használja. Az első történet a harmadik könyv 18. fejezetében található (továbbiakban 3.18), ahol egy asszony keresi fel Apollonius, hogy segítsen a gyermekén, akiben egy „démon” lakozik. A második történet pedig a

<sup>24</sup> FLINTERMAN, Jaap-Jan: *Power, Paideia and Pythagoreanism – Greek Identity, Conceptions of the Relationship between Philosophers and Monarchs and Political Ideas in Philostratus’ Life of Apollonius*, Amsterdam, J. C. Gieben, 1995, 62.

<sup>25</sup> KOSKENNIEMI, Erkki: Apollonius of Tyana: A Typical θειοςανηρ?, *Journal of Biblical Literature*, Vol. 227, No. 3 (Autumn, 1998), 455–467.

<sup>26</sup> RAYNOR, D. H.: Moeragenes and Philostratus: Two Views of Apollonius of Tyana, *Classical Quarterly* 34 (1984), 222–226.

<sup>27</sup> PETZKE, Gerd: *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament*, Leiden, E. J. Brill, 1970, 47.

negyedik könyv 20. fejezetében található (továbbiakban 4.20), amelyben egy vita alkalmával Apolloniusból csúfot űz egy fiatal férfi, akiről felismeri a bölc, hogy démon szállta meg.<sup>28</sup> Ha közelebbről szemügyre vesszük a 3.18-ban leírt eseményeket, akkor láthatjuk, hogy Philostratus inkább a görög hiedelmekre épít, mintsem bibliai hagyományokra. Ez a következőből válik nyilvánvalóvá: az asszony, akinek a gyermeke a megszállott, azt állítja, hogy maga az „ördög” szállta meg fiát. A megszálló lénytől viszont Apollonius kideríti, hogy egy rég elesett katona szelleme, akit elválasztott hőn szeretett feleségétől a korai halál. A felesége pedig nem adta meg elhunyt kedvesének a tiszteletet, mert már három nap után más férjet talált magának. A „démon” ezért szállta meg a jóképű férfiút, és arra vezette, hogy ő is kerülje a nők társaságát. Az anya nem tudta magával elhozni Apolloniushoz a gyermeket, mert a szellem azzal fenyegette, hogy megöli fiát, ha mástól kér segítséget. A bölc egy levelet címez a szellemnek (a szöveg itt már nem a δαίμων kifejezést használja, hanem az εἰδωλον-t, ami azt jelenti, hogy kísértet).

A 4.20-ban nem olvasunk elhunytak a lelkéről, azonban itt is előfordul mind a két kifejezés (δαίμων és εἰδωλον), amikor az embert megszálló lényről van szó. Ebben a történetben Apollonius mereven ránéz a megszállott férfira, és ráparancsol mérgesen és erővel a démonra, hogy távozzék az emberből. A démonnak jelét kell adnia annak, hogy elment onnan. Ezt úgy teszi, hogy egy szobrot ledönt távozása közben. Ez a motívum gyakori a korabeli démonűzést elbeszélő történetekben. Josephus is beszámol egy hasonló esetről, amikor is egy Eleázár nevű férfi Vespasianus császár jelenlétében exorcizmust végez, aminek sikerességét egy vizes vödör felborítása jelzi, miközben a démon menekül az ördögűző elől.<sup>29</sup> Ebből a két történetből láthatjuk, hogy Apollonius esetében is hiányoznak a mágikus praktikák ismertető jegyei: a külső, tárgyi eszközök használata, mágikus igék recitálása stb. Sőt, első olvasatra úgy tűnik, hogy a tüanai bölc hatalommal bír a természetfeletti lények felett, és, mint Jézus esetében is, elég pusztán szavának az ereje, hogy kiharancsolja a megszállottból a gonosz lelket. Azonban figyelembe kell vennünk a mű egészét, nem csak az ördögűzéses történeteket ahhoz, hogy teljesebb képet kapjunk arról, hogy Philostratus hogyan kezeli a kor hiedelmeit.

A 4.31-ben egy fontos motívummal találkozunk. Korábban már említettem, hogy a *Vita Apollinii*-ben azok az emberek, akik tanúi a bölc csodálatos tetteinek, azt gondolják róla, hogy valamiféle isteni ember (θειοσάνηρ). Viszont Philostratus úgy írja le Apolloniuszt, hogy ezeket a titulusokat visszautasítja (lásd 4.31), és „azt gondolja azokról, akik őt isteni tulajdonságokkal ruházzák fel, hogy tévhitben élnek”.<sup>30</sup> Flintermann szerint erős párhuzam fedezhető fel aközött, ahogyan Samosatai Lu-

<sup>28</sup> A *Vita Apollinii* felosztása a Conybeare által szerkesztett fordítást követi: F. C. CONYBEARE (ford. és szerk.): *Philostratus' The Life of Apollonius of Tyana*, első és második kötet, London, Heinemann, 1912. Azonban más fordítások is ugyanezt a sémát követik, lásd pl. PHILOSTRATUS: *Life of Apollonius*, Ford. C. P. JONES, London, Penguin Books, 1970.

<sup>29</sup> Josephus. Ant. 8.48

<sup>30</sup> FLINTERMANN: i. m., 62.

kianos kezeli az ehhez hasonló „babonás” hiedelmeket, és hogy Philostratus milyen fényben világítja meg ezeket művében. Szerinte „a mágikus gyakorlatok hatékonyságának a vehemens tagadása, illetve a szerencse döntő befolyásának a hangsúlyozása az emberi cselekedetek kimenetelére erősen emlékeztet Lukianos állásfoglalására”.<sup>31</sup> Azt láthatjuk tehát, hogy az ördögűzéses történetek úgy vannak beleszerkesztve Philostratus művébe, hogy azok hiteltelensék a kor közhiedelmeit a mágikus praktikákkal kapcsolatban. Megállapíthatjuk továbbá, hogy a szerző egyfajta „mitológiátlanítást” végez úgy, hogy nem azt mondja, hogy démonok márpedig nincsenek, hanem, hogy azt mondja, hogy a velük kapcsolatos szokások és hiedelmek megtévesztik az embert.<sup>32</sup> Következésképpen ez azt jelentené, hogy maga a θειοσανηρ képzetét kritizálja Philostratus, legalábbis ezen a véleményen van Flintermann, aki, mint már korábban említettük, a görög filozófusokhoz hasonlítaná Apolloniust. És való igaz, hogy Apollonius misztikus és legendás alakja Püthagorasra emlékeztethette a kor olvasóit, ugyanakkor a Lukianost idéző nézetek, amelyek abban jelennek meg, ahogyan Philostratus reflektál a kor hiedelmeire, pedig inkább a cinikus irányt idézhették elő az emberek gondolataiban. Ezt az álláspontot támasztja alá Howard Clark Kee is, aki azt írja, hogy noha Philostratus „szerint [Apollonius] a püthagoraszi hagyományban gyökerezik, a sztoicizmus és a cinikusok hatása nyilvánvaló”.<sup>33</sup> Ilyen tekintetben ezt látszik szintén megerősíteni az Apollonius gyógyításaira adott magyarázat is, mely szerint „Philostratus mindig alaposan megmagyarázza, hogy az elért gyógyulások vagy természetes terápia, vagy pedig különleges tudás eredményei”.<sup>34</sup> Noha jelen vannak bizonyos csodás elemek is ezekben az elbeszélésekben, a hangsúly mégis ezeken az észszerű magyarázatokon van. Mindez pedig azt hivatott elérni, hogy a mágia gyakorlása merőben el legyen határolva magától a csodától. Erre egyértelműen rávilágít maga Philostratus is, amikor elveti Moeragenes forrását, amely Apolloniusról tudósít.

A szóban forgó hely az első könyv harmadik fejezete (1.3), amelyben említést tesz a szerző korábbi művekre, illetve forrásokra, amelyeket felhasznált az életrajz összeállításában. Ebben a fejezetben azt láthatjuk, hogy Philostratus ellenszenves a korábbi művel szemben, ezért szinte teljes mértékben elveti. Moeragenes írása nem maradt ránk, csupán töredékeket ismerünk, azokat is más szerzők tollából, akik utalnak erre a korábbi műre (például a már korábban említett Órigenész). D. H. Raynor a következőképpen összegzi Moeragenesnek a tüanai bölcsről alkotott képet: „úgy mutatta

<sup>31</sup> Uő., 65.

<sup>32</sup> Maga a mitológiátlanítás fogalma Bultmann „*Entmythologisierung*” nevű hermeneutikai megközelítéséből ered. Bolyki János az evangéliumokban megjelenő démonhitről mond hasonló: „Az Újszövetség nem hirdet semmiféle világgépet! Természetesen a maga kora világgépet, nyelvzetét, képzetait használja, de nem hirdeti. Pl. a démonok létét – az egész antik világgal egyezően – elfogadja, de nem azt hirdeti, hogy ezek vannak (ebben akkor senki sem kételkedett, ezzel semmi újat nem mondott volna), hanem azt hirdeti, hogy legyőzettek Krisztus által, ez viszont vadonatúj hír volt az antik világban.” – BOLYKI János, *Az újszövetségi írásmagyarázat elvei, módszerei és példái*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1998, 31.

<sup>33</sup> KEE: i. m., 85.

<sup>34</sup> Uő., 85.

be Apolloniust, mint egy nemkívánatos μαγος-t, mint egy varázslót vagy bűvészt, sőt még inkább, mint egy kuruzslót, aki azt tette, hogy μαγος”.<sup>35</sup> Nem csoda hát, hogy Philostratus, aki pozitív képet akar adni Apolloniusról, teljes mértékben elveti ezt a korábbi művet, alapvetően nem azért, mert nem értene egyet Moeragenesszel a mágiák és babonák megvetésében, hanem azért, mert az írásának az alanyát éppen ezzel hozza összefüggésbe.

Ha ezeket az ördögűzéses történeteket, azoknak a célját és az élettörténetben való elhelyezkedésüket figyelembe véve összevetjük a Lk 11,20-al, illetve az ezt megelőző versekkel (ahol a farizeusok Jézus csodatetteit ördögi erőnek tulajdonítják), akkor láthatjuk, hogy mind a két esetben egyfajta apológiát folytat az adott rész a csoda eredetét illetően. Azonban míg Jézus ördögűzése mögött egy eszkatológiai esemény rejtőzik, ti. Isten országának az elközelgette, amelynek maguk az ördögűzések és gyógyítások egyben a jelei is, addig Apollonius csodatételei mentesek mindenféle teológiai töltetől. Ennél a pontnál kénytelenek vagyunk egy picit visszakanyarodni eme tanulmány elejéhez. Pontosabban ahhoz a kijelentéshez, amelyet a formatörténeti iskola tett meg, mely szerint az evangéliumi csodatörténetek száma a későbbi hagyományokban a hellén kultúra behatása miatt nőtt meg. Ez az elmélet tehát azt feltételezi, hogy a hagyomány formálódását és alakulását a keresztyén gyülekezetek élethelyzete befolyásolta. Azonban azt a formatörténeti iskola sem vitatja, hogy a teológiai üzenet többé-kevésbe ugyanaz maradt, csupán a külső forma volt az, ami változott. A Lk 11,20-ban is, amelyről a bibliakritikusok is azt mondják, hogy a legrégebbi evangéliumi hagyományokhoz tartozik, láthatjuk, hogy a hangsúly nem magán az ördögűzésen, a csodás tetten van, hanem azon, aminek maga a csodás tett is a jele, Isten országának az eljövetele. Az ehhez hasonló elem pedig teljes mértékben hiányzik Apollonius történetéből.

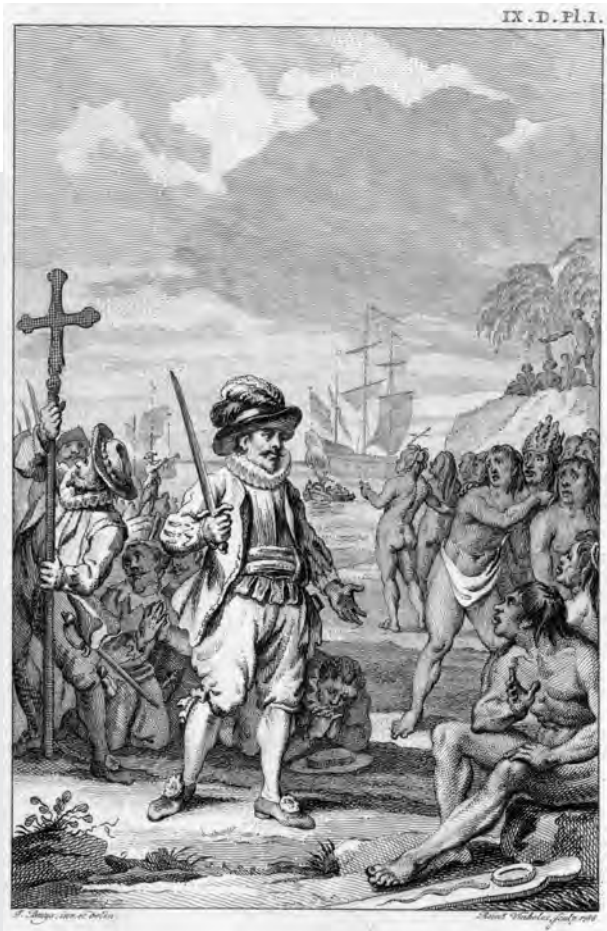
### The Belief in Demons and Feats of Exorcism in New Testament Times

Early Christian tradition shows that for the followers of Christ exorcism played a crucial role in the ministry of Jesus. And although the existence of such entities like demons and devils was widely accepted in the ancient world, there were many ways as to how the mediterranean people of the 1st Century AD thought about exorcizing them. The first part of this study looks at the different terms and expressions that the Bible uses for demons and for the action of exorcizing them. When it comes to Jesus, the authors of the Gospels and the Acts are always careful not to use the jargon of magical conjurings and spells, there by distancing Jesus' exorcisms from those of itinerant preachers and miracle-workers. The second part examines the problem around miracle stories which arises from source criticism.

---

<sup>35</sup> RAYNOR: i. m., 222.

According to this theory the miracle stories in the synoptic tradition proliferated when the first Christian communities were starting to be influenced more and more by hellenistic culture. According to form criticism Luke 11:14ff (and parallels) contains the only exorcism story that is included in the Q source. The reason this was handed down and kept in both the oral and the written tradition must have been to combat those attacks that attributed the miracles of Jesus to demonic powers. In the third part two non-Christian sources are considered for the treatment of exorcism stories. These are Philostratus' *Life of Apollonius* and the *Greek Magical Papyrus*. And although similarities can be found, yet Jesus' miracles are unique in the literature of the ancient world.



10. kép. Kolumbusz Kristóf Amerika földjére lép. Reinier Vinkeles (I) metszete, Jacobus Buys után, 1788. A bennszülöttek itt a hódítók jellemvonásainak ellentéteit hordozzák: testük, de kivált fejformájuk és arckifejezésük szellemi korlátoltságra utal.

# PRÉDIKÁCIÓS TÁRHÁZ

---

PÁSZTOR GYULA

---



A MISSIONARY PREACHING  
*in Hawaii, one of the Sandwich Islands. 1823*

11. kép. Misszionárius bennszülötteknek prédikál a Hawaii szigeteken, 1823.  
Színezett metszet. A missziós helyzet sematikus megjelenítése egy korabeli képeslapról.



Pásztor Gyula

# „HOGY KÖZTÜK LAKJAM” ALAPIGE: (2MÓZES 25 LEKCIÓ: MT 24,1-4)\*

*\*Változataiban elhangzott az SRTA akadémiai istentiszteletén 2018. március 22-én, valamint a Nagykárolyi Református Egyházmegye presbiterképzésének záró alkalmán március 24-én.*

Egy alsó tagozatos hittanórán megkérdezte a hitoktató a gyermekeket, hogy ki szeretne a mennybe jutni. Gyorsan emelkedtek a kezek, egyik a másik után. Volt, aki majd kiesett a padból, annyira jelentkezett, hiszen hogyné szeretne ő is a mennybe kerülni. Egy kisfiú maradt mindössze mozdulatlanul a helyén. Kíváncsian kérdezett rá a hitoktató: Charlie, te nem szeretnél a mennybe jutni? De igen – felelte –, csak nem ezekkel.

Hát, ha valaki, akkor Isten joggal mondhatott volna ilyet, hogy Ő szívesen lejön a földre, szívesen lakik itt, csak nem ezekkel, nem az emberekkel.

Az ellenkezőjét tette, s nem is akárhogyan. Erről szól ez a mai igeszakasz.

1. Az Egyiptomból való szabadulás után, amikor a nép berendezkedik az önálló életre, akkor Isten ezt parancsolja Mózesnek: „... *gyűjtsenek felajánlást nekem minden embertől, akit arra indít a szíve [...] Készítsenek nekem szentélyt, hogy köztük lakjam.*”

Valami különös igyekezet nyilvánul meg Isten részéről ezekben az igeverssekben, ami azt jelzi, hogy Isten mennyire vágyik együtt lakni az emberrel. Azzal a néppel, amellyel nemrégén szövetséget is kötött. Azokkal, akiket szeret. Nem azért szereti őket, mert annyira kiválóak, vagy Istennek annyira szüksége van rájuk, különben nincs, aki dicsőítse vagy szolgálja Őt. Nem. Az ok emberileg érthetetlen, megmagyarázhatatlan. Az indíték abban az Istenben van, aki az embert alkotta, aki ezt a népet Ábrahámiban kiválasztotta, akinek kezdettől fogva terve van velük minden bűnük ellenére.

Nem éri be annyival, hogy nappal felhőoszlop, éjjel pedig tűzoszlop képében vezeti vagy kíséri őket, ha úgy látszik célszerűnek, akkor tisztas távolságból. Ez nem lenne közösség. Ő köztük akar lakni.

Ennek érdekében kéri és várja, hogy az övéi is ugyanilyen igyekezettel fáradozzanak ezen. Gyűjtést rendel el Mózesen keresztül, felajánlásokat vár azoktól, akiket a szíve arra indít, aztán azt kéri, hogy készítsenek szentélyt az összegyűjtött adományokból.

Nagyon emberi képet használva hasonló ez, mint amikor fiatal házaspár együtt kezdenek otthont építeni. Egymásra találtak, együtt boldogok, ezért ehhez igyekeznek olyan külső keretet biztosítani, amely ezt segíti: otthont teremtenek.

Az Úr erre vágyik. S mennyire fájhat aztán neki, amikor később ez a szentély gyönyörűen kiépül, templom lesz belőle, de a nép hűtlensége miatt már nem otthon. Amikor Jézus szenvedése előtt kifelé jött a jeruzsálemi templomból, odaléptek hozzá a tanítványai, hogy megmutassák neki a templom épületeit. Az ő szemüket is már a szép épület kápráztatja el. Jézus így szólt hozzájuk: „Bizony, mondom nektek, hogy nem marad itt kő kövön, amit le ne rombolnának.” (Mt 24,4) Néhány nappal korábban ugyanitt mondta szomorúan: „Az én házam imádság házána neveztetik, ti pedig rablók barlangjává teszitek.” (Mt 21,13) Ez a ház már nem az imádság, nem az Istennel való közösség helye, nem otthon, így értéktelen lett, sorsa megpecsételődött.

De most Isten máson fáradozik. Több mint általános igazság, hogy amit együtt tervezünk, építünk, amin együtt fáradozunk, az lesz igazán a mienk, az lesz szép, fontos, az lesz otthon.

Isten ezt a folyamatos együttes, közös igyekezetet várja. Különös módon addig otthon ez a hajlék, amíg nem befejezett, amíg holnap nem jó úgy, ahogy ma van. Az Istennel való kapcsolat keretére soha nem mondhatja azt a hívő ember, hogy ez már így kitart, amíg élünk.

Készíts nekem szentélyt! – mondja az Úr. Ezen fáradozni naponkénti feladat. Ma is van aktuális része, hiszen Ő is továbbment. Nemcsak a szentéllyel nem érte be, hanem azzal sem, hogy Fiában emberi formában is közénk jött. Lelke által bennünk kíván lakni, a legszorosabb közösségre vágyik. (1Kor 6,19)

Ennek a szoros közösségnek lesznek aztán eszközei és jelei a szentély berendezési tárgyai, melyekről Isten Mózesen keresztül rendelkezik. Jelzik, hirdetik ezek, hogy Isten hogyan akar jelen lenni népe között. Amikor Isten ezeket elrendeli, akkor segít munkálni és megélni ezt a közösséget.

## 2.

a. „*Készítsenek [...] ládát akácfaából. Vond be arannyal. Tedd a ládába a Bizonyiságot.*”

A szövetség jele ott kell, hogy legyen a szentélyben, mert az Úr a maga szövetségével, az ebből következő hűséggel akar jelen lenni népe között. A maga részéről ezen soha nem változtat. „Ha hűtlenek vagyunk, Ő hű marad, mert Ő magát meg nem tagadhatja.” (2Tim 2,13) Ebből a szövetségi hűségből nemcsak a gondoskodás, a nép figyelmeztetése, akár fogságba engedése következik, hanem az is, hogy Isten ezt Fia, Jézus vérével pecsételi meg.

Előttünk lehet egy-egy olyan büszke fiatal, akinek sikerült valakit megnyernie, aki pedig nála talán sokkal szebb, tehetségesebb, esetleg gazdagabb. Milyen kiváltság,

megtiszteltetés így együtt járni. Ilyenkor persze kérdés, hogy meddig fog ez így tartani. Hát, ha van megtisztelő együtt járás, akkor ilyen az a lehetőség, hogy mi Krisztus által Istennel járhatunk, mert Ő vállalt minket. Ráadásul nem is mi nyertük meg Őt, hanem Ő keresett és nyert meg bennünket. És Ő biztosít a hűségéről. Erre emlékeztet a Bizonyosság.

A ládára nézve rendelkezik Isten egy másik beszédes részről is: *„Készíts [...] fedelet is színaranyból. Készíts két kérubot színaranyból. [...] a fődél két végére készítsétek a kérubokat. A kérubok kiterjesztett szárnyval legyenek rajta, betakarva szárnyukkal a fedelet, és egymás felé forduljanak. A kérubok arca a fődél felé forduljon. [...] Ott jelenek meg neked, és beszélek veled a fődélről a két kérub közül.”*

Kifejező a kérubok testtartása, ami hirdeti Isten jelenlétét. Ezek egymás felé fordulva mégsem egymásra néznek, hanem a szövetség okmányára, az Úr jelenlétének jelére. Mintegy körülállják, imádják, figyelik az Urat. Ebbe a körbe kívánja az Úr bevonni az ő népét. Áldott az a mindenkori gyülekezet, amely ugyanezt teszi. Akár egy-egy istentiszteleten – ha jelképesen is – körülállva, de nem egymásra, hanem az Úrra figyelve imádatlalt, várákozással, mert azt ígérte, hogy onnan szól, hogy szólni fog. Erre a magatartásra hív Jézus, amikor azt mondja: „Ahol ketten vagy hárman összegyűlnek az én nevemben, ott vagyok közöttük.” (Mt 18,20) Ha éppen vitás kérdésekben körülállnak, és nem egymásra néznek, várnak, hanem rám, meg fogok szólni közöttük.

**b.** Aztán így folytatta Isten: *„Készíttess egy [...] asztalt. [...] Készíttess hozzá tálakat, serpenyőket, korsókat és kelyheket. [...] Tégy elem az asztalra mindenkor szent kenyeret.”*

Ostoba dolog lenne Istenről azt gondolni, hogy neki szüksége van arra az ételre, melyet az asztalra elé tesznek. Ha fentebb azt mondtuk, Isten a szentély berendezési tárgyain keresztül kifejezi, hogyan akar népe között lenni, akkor most azt mondja: asztalközösségben.

Ebben az asztalközösségben egyfelől hétről hétre várja az odaszánt hálaáldozatot abból, amit népe tőle kapott. Hiszen a termés, a munka gyümölcse, áldása is az Úr hűséges jelenlétét hirdeti. Másfelől jelzi jó előre azt, hogy az övéi számára majd Ő terít asztalt, s Ő várja őket asztalához áldozata jegyeivel, az élet kenyérével.

Abban az időben nagyon megválogatták, kivel ülnek le egy asztalhoz. Akivel asztalközösséget vállalt valaki, azzal kész volt a puszta étkezésnél messze tovább elmenni. Isten ezt az asztalközösséget Jézusban nagyon messze kiterjesztette: életközösséget vállalt velünk. Egészen odáig, ahogyan erről Ézsaiás útján beszélt: „...betegségeinket viselte, fájdalmainkat hordozta. [...] bűneink miatt törték össze.” (Ézs 53,4-5)

Amikor Isten azt mondja: Készíts nekem asztalt, akkor arra biztat: életközösséget akarok vállalni veled ott, ahol vagy, abban, amiben vagy. Adj helyet az asztalodnál! Legyünk együtt akkor, amikor étkezel, amikor beszélgetsz, amikor tervezel, dolgozol, a gondjaidon töprengsz, kikapcsolódsz, társaságban vagy. Legyen az én asztalom a tied, és a tied az enyém.

c. Végül a mai szakasz utolsó parancsa így szól: „*Készíttess lámpatartót színaranyból. [...] Készíttess hozzá hét mécseset is, és rakd fel a mécseseket, hogy világítsanak maguk körül.*”

Az Úr a maga világosságával akar jelen lenni az övéi között. Beszédes, hogy nem nagy ablakokat kér a szentélyre, nem is azt, hogy a sátor elején minden nap nyissák szét teljes szélességében a sátorlapokat, hogy beáradjon a fény. Nem. A szentélynek nem külső fényre van szüksége, amely bejut oda, hanem fordítva. A szentélyt az Úr világossága kell, hogy betöltse, amely majd kiárad onnan. Ez nem keveredhet semmi mással.

Népével való kapcsolatában így akar jelen lenni az Úr. Az igaz és hamis, tiszta és tisztátalan, jó és rossz, bűn és engedelmesség kérdésben a közösség nem a közös megegyezést jelenti, hanem az Úr világosságának érvényesülését. Nincs olyan közös világosság, amelybe mindenki beteszi a magát. Akkor jó, ha a „közös” világosság, „közös” értékrend tisztán az övé, s ez nem megterheli, hanem meggazdagítja a kapcsolatunkat. Ha hálások tudunk lenni az övéért, s vágyunk arra, hogy az legyen mindenestől a mienk. Így teljesedik be az, amit Jézus magáról, majd az övéiről mond: „*Én vagyok a világ világossága*”, illetve „*Ti vagytok a világ világossága*”. Így az Úr világossága árad ki a szentélyből, s nem a világ „fénye” nyer teret a szentélyben.

Készíttess lámpatartót, rakd fel a mécseseket! Érdekes, hogy Isten ebben is feladatot bíz az emberre, felelőssé teszi. Nem csak Mózeset vagy azokat, akik a kivitelezést akkor elvégezték, hanem a mindenkori népét is. Készíts eszközt, amely hirdeti, sugározza az Úr világosságát. Legyenek ezek nálad ott, ahol ünnepeled, és ahol a hét-köznapjaidat éled. Készíts helyet a lakótereiden, ahol zavartalanul felragyoghat Isten világossága. Szentelj oda időt a napjaidból, heteidből, melyen át az élet világossága beragyoghatja a napod és a heted további részét. Kérj Istentől, és vigyél magaddal az istentiszteletről, az igelvasásból olyan igeverseket, melyek lámpássá lehetnek az aktuális élethelyzetekben: feladatokban, kérdésekben, kísértésekben. Legyenek a szemed előtt, a kezed ügyében, a szívedben emlékeztető, beszédes jelek, melyek hirdetik Isten jelenlétét és világosságát ott, ahol vagy, abban, amiben vagy. S ahol ez történik, ott ez a világosság majd éppen rajtad keresztül továbbragyoghat másokra is.

Társuk elvesztése idején sokan panaszkodnak így a lakásukra mutatva: Itt bármerre nézek, minden róla (az elveszítettéről) beszél. S hogy ez teljessé legyen, amikor elmennek hazulról, akkor is visznek magukkal valamilyen emléket, emlékeztetőt. A keresztyén embernek az Úrral kapcsolatban az ellenkezője adatott. Úgy élheti az életét, hogy akár merre fordul, akárhova megy, minden Róla beszéljen, minden az Ő jelenlétét és világosságát hirdesse. Kér, hogy rendezd be vele közösen így az életed. *Ámen.*

VITA

---

FEKETE ÁGNES

---



12. kép. Új angliai misszionárius prédikál a Hawaii szigeteken, egy kukui-ligetben. A kukui szó "fény"-t jelent, a hawaii bennszülöttek a kukui dió olajával világítottak. A kép szinte romantizáló természeti környezetbe állítja a missziós prédikáció jelenetét, úgy, hogy a prédikátort a kukui fa elé állítva, az általa hirdetett Igét a bennszülötteket megvilágosító evangéliummal azonosítja.

Fekete Ágnes

# A NÉGY SOLA ÉS AZ ÖRDÖGÖK

**Kodácsy Tamás**  
**Hogyan üzzük ki az**  
**egyházi démonokat**  
**című cikkének**  
**továbbgondolása** \*

\* KODÁCSY Tamás: *Hogyan üzzük ki az egyházi démonokat, Sárospataki Füzetek*, 19. évf., 2015/2, 57–67.

A születő egyházban, a III. századtól kezdve egy új helyzet állt elő. Lehetett valaki katona és keresztyén ember. Vagy lehetett állami funkcionárius és keresztyén, sőt Észak-Afrikában a színész és a keresztyénség közötti döntés is felvetődött (Tertullianus<sup>1</sup>). Amíg a Hermas Pastora korában az Ó- és Újszövetség közti különbségtétel volt még a fontos,<sup>2</sup> a III. századi szerzetesek már azt a kérdést teszik fel, vajon nem a szívünkben van-e az összekeveredés? Vajon akkor, amikor kísértésben vagyok, mert a világ hívása legyőzte Krisztus hívását, nem a saját szívem vált-e kísérhetővé? A pszichológiai tudomány keletkezése előtt több mint ezer évvel azt fejezték ki írásaik, hogy az ember azért esik kísértésbe, mert kísérhetővé válik. Mai nyelven: az embernek magának kell „dolgoznia” lelkében mindazon, amit kívülről jövő lelki tehernek érez, és nem a körülményeket kell megváltoztatnia. Erre tanít a pszichológia ma minket. Régen viszont ebből a gondolatból kiindulva vált fontossá a „lelkek megkülönböztetése” (1Kor 12,10).

A görög dokimadzo, illetve diakrino szót használja az Újszövetség arra a folyamatra, ahogyan Krisztus tanítványa megvizsgálja, megítéli, megkülönbözteti Isten akaratát. Ez a folyamat egyfelől tisztán intellektuális. Ezek a görög szavak a bírósági és a filozófiai szótárból kerültek bele a bibliai és teológiai, lelkiségi szavak közé, másfelől viszont inkább arról van szó, hogy egy már létező valóságot felismer az imádkozó ember, mintsem arról, hogy szétválasztja a jót és a rosszat. (Róma 12,2) Az Isten számunkra elkészített valóságát ismerjük fel, amikor a lelkek megkülönböztetésének ajándékával élünk. Megkülönböztetésre azért van szükség, mert Isten nem zárható be semmilyen

<sup>1</sup> TERTULLIEN: *De Spectaculis és De idololatria*, Sources Chrétiennes, Les Editions du Cerf, 1949.

<sup>2</sup> VANYÓ László (szerk.): *Ókeresztény írók*, III. kötet, Szent István Kiadó, 1988, 251.

elvbe, semmilyen földi rendszerbe, hanem állandó nyitottságot kér tőlünk. Nem elsősorban döntésről, inkább odafordulásról (2Kor 8,22), a jó felé való törekvésről, szándékról van szó. Úgy is mondhatjuk, hogy a Krisztus-követő ember szinte kiszitálja az értékeket a körülötte levő káoszról. Ez a választás csakis a kiválasztottságból következhet. (1Kor 4,7A)<sup>3</sup>

A lelkek megítélésének kérdése legélesebben a szerzetesi hagyományban fogalmazódott meg. A III. században Egyiptomban, Szíriában, Palesztinában, Kis-Ázsiában emberek ezrei vonultak ki magányosan a pusztákba, hogy imádságban éljenek. Nem az volt a céljuk, hogy a morális tökéletesedés útjára lépjenek, hanem hogy legyőzzék a démonokat. A kor elképzelése szerint a pusztaság a kísértés helye, ott erős a gonosz hatalma, és bár nem ott laknak az emberek, mégis onnan jönnek a kísértők.

Egy Antal nevű fiatalember árvaságra jutott. Előbb lánytestvéréről gondoskodott, majd meghallva az Igét: *Add el minden vagyonedat, és kincsed lesz a mennyben*, kivonult a pusztába. Ekkor kezdődtek el életében a kísértések. Minél inkább elhessegette ezeket a lelkéből, annál erősebben érezte például a pénz szeretetét, a dicsőségre való vágyakozást, különféle ételeket kívánt, és ehhez hasonló érzések árasztották el a lelkét. A későbbi szent Antalként ismert fiatal érezte, hogy mennyire irigy a Gonosz miatta, hiszen még fiatalember, de Krisztust akarja követni. Úgy látta, hogy ez az oka annak, hogy egy istenellenes erő minden erővel el akarja mozdítani őt arról az útról, amelyre Isten elhívta. Innen ered a lelkek megkülönböztetésének hagyományában az a gondolat, hogy mindig a gondolatok, szándékok végcélját kell megvizsgálni, amikor a különféle lelkekről beszélünk! A következő kísértés Antal számára az elkedvetlenedés volt. Egyre jobban azt érezte, hogy hiába ment ki a pusztába, terve úgysem fog sikerülni. Ebből az érzésből ered a szerzetesi irodalomban az „acedia”, a reménytelenség démona, illetve később a lustaság mint a hét főbűn egyike. Azt a tapasztalatot írják le ezzel a szóval, hogy az ember gyakran elveszíti életerejét. A remeték dél-időben jövő démonnak is hívták ezt a kísértést, amely a legkülönfélébb formában támad. Akár álomosság (ezért délben jön el), akár az olvasmányok elhanyagolása, akár a munkában való lustaság vagy a többiek becsmérése formájában. Ezek a gondolatok mind elhíthetik a remetével és minden emberrel azt, hogy életének így nincsen értelme.

Antal fő válasza a kísértésnek mind a két fő irányára ez volt: *Nem félek tőled!* Ezen kívül a következő lelki eszközöket használta: a hit, böjtölés, imádság és a lelkek megítélésének ajándéka, mellyel leleplezte a démon igazi szándékát.

Az Antal után benépesedett pusztai szerzetesek mondásai az úgynevezett apophtegma, melyek anekdotaszerű rövid írások, gondolatok. Mind e mögött az a kérdés rejlik, hogy hogyan kövessük a gyakorlatban Krisztust? Őket az elméletek nem érdekelték. Mivel az apophtegma a fiatal keresztyén egyház nagyon korai szövegei között vannak, hasonló mennyiségű gondolat a lelkek megítélésének ajándékáról nem olvasható, ezért bátran kimondhatjuk, hogy ez a fogalom nem tisztán teológiai, hanem

<sup>3</sup> CANEVET, Mariette: *Le discernement spirituel à travers les ages*, Edition du Cerf, 2015.



a gyakorlati keresztyén élettel kapcsolatos tapasztalat. Minden egyes történet más és más. Minden találkozás más és más megkülönböztetést takar, szó sincsen vegytiszta receptről! Olvasunk egy történetet, amikor testvérek keresték fel Ammosz abbát, ő pedig felfedte, hogy kísértésük nem a démontól való, hanem csak emberi szorongatás.<sup>4</sup> Mert a démon fő jellemzője az, hogy titkolózik.<sup>5</sup> Poimen abbának nem meri elmondani egy testvér a bánatát, de mire erre képes lesz, meggyógyult. A megkülönböztetésre éppen ezért van szükség. Különbéféle álcák mögött mindig az a cél, hogy az ember az igazi célt elhagyja.

*A lelkek megítélésének ajándéka* szerepel Pal apostol listáján, melyben a kegyelemi ajándékokat sorolja fel. E mögött az ajándék mögött ott lapul az a világszemlélet, melyben a földi világ dolgai mögött mind-mind lelkek vannak, jók vagy rosszak. Ha a mai korunktól idegen is ez a mitologikus világlátás, érdemes legalább a gyermekeinknek olvasott mesék erejével végiggondolni, vajon segíthet-e nekünk, ha mégis lelkek, démonok munkáját latjuk a földi gonoszságok mögött. Makariosz abba egyszer ezt mondta: Ha azokra a gonoszságokra emlékezünk, amelyeket emberek követtek el velünk szemben, megbénítjuk az Istenre való emlékezés képességét. Ha azonban a démonok gonosz tetteire emlékezünk, sebezhetetlenek leszünk.<sup>6</sup> A gonosz lélekkel való számolás tehát védelmet jelent számunkra attól, hogy megítéljük az embereket. Amikor ezt a mitologikus nyelvet használjuk, és démonokról beszélünk, akkor ezzel nem önmagunkat mentjük fel, hanem a másik embert! Ábraham abba egyszer megkérdezte Poimen abbát: Hogy lehetséges, hogy a démonok harcolnak velem? Mire ő ezt válaszolta: Addig nem harcolnak velünk, amíg a saját akaratumkat teljesítjük. Vágyaink lettek ugyanis gonosz szellemekké, és ezek gyötörnek bennünket.<sup>7</sup> Ebben a mondasban egészen világossá lesz, miért van szükség a démon kifejezésre. A bennünk szunnyadó ellenállás, egónk, akaratumk feltétlen birtoklásának a hatalma válik a saját rossz szellemünké, és ezt akkor ismerjük fel, amikor már kezdjük megérteni a földi élet lényegét. A pusztában a legjobbkat támadja erősen a démon – mondják az atyák. Az apophteg mákban azt olvassuk, hogy a támadások egyik fő oka az ember haragja. Pitürión abba írja, hogy a gonosz szellem tapad a haraghoz.<sup>8</sup> Ugyanakkor a harag is, mint minden a pusztai atyáknál, kétoldalú vizsgálatot igényel. Elvezet Istentől, ugyanakkor felébreszti a szunnyadó bűnöket, és így elvezet a megtisztuláshoz is. János abba háromszor körbejárja kunyhóját, miután hazaérkezett a templomból, mert az ott hallott vitatkozás annyira felhergelte, hogy így kellett megtisztítania lelkét.<sup>9</sup>

Most szeretném a reformáció fő üzeneteinek gyökerét az ő mondásaikban megkeresni. Ezt a tervemet az is megalapozza, hogy gondolataikat állandó paradoxonok kísérik ugyanúgy, ahogyan a reformáció üzenetének formanyelve is paradoxonokban

<sup>4</sup> *A szent Öregek könyve*, Ókeresztyén örökségünk XV., Jel kiadó, 2010, 117./65.

<sup>5</sup> Uo., 667./263.

<sup>6</sup> Uo., 204./489.

<sup>7</sup> Uo., 257./641.

<sup>8</sup> Uo., 290./780.

<sup>9</sup> Uo., 148./340.

fogalmazható meg, de általában a keresztyén gondolatiságnak velejárója ez: Isten akkor a leginkább Isten, amikor emberré lesz.

Sorra vizsgáltam minden olyan történetet, amelyben démonokkal való küzdelemről van szó. Ezeket megvizsgálva megállapítható, hogy négy területen éri őket a támadás. Ez a négy összefüggésbe hozható a reformáció négy Solájával.

### *1. A kunyhóban maradás, csak a Szent Írás!*

Az első, a cellában való megmaradás. Általában a megmaradás, ottmaradás, a hűség a feladatuk, és éppen ez az, amit a gondolatok, vágyak, kísértések ingerelnek.<sup>10</sup> Mózes abba egyszer felkeresi Isidorosz abbát, mert már nem bír ellenállni a kísértésnek, el akarja hagyni a kunyhóját és a pusztát is. Erre felvezette őt a tetőre, és kérte, nézzen Nyugatra. Ott töméntelen sok gonosz szellemet látott. Majd arra kérte, nézzen Keletre, ott meg több angyalt látott. A sok angyal mind segíti a szenteket. Ezzel megnyugodva visszatért saját helyére. Theodora amma, az egyik női remete, egyszer abba a kísértésbe esett, hogy elhagyja kunyhóját, de amikor felvette saruját, meglátta, hogy egy másik valaki is ezt teszi. Így szólt hozzá: Nemde miattam mész el? Nézd, én előtted megyek, bárhová is mész. A démon elől nem menekülhet el a szerzetes azzal, hogy enged neki, mert követi őt mindenhova, hacsak le nem győzi Krisztus erejével.<sup>11</sup>

A korai szerzetesek számára tehát alapvető, mindent meghatározó formai alapelv volt az, hogy a kunyhójukat nem hagyták el. Ez volt szinte az ő identitásuk. A mi kunyhónk az Írás. Sola Scriptura. Újra és újra erőt kell merítenünk arra, hogy abban megmaradjunk. Ez az a hajlék, amely minket az Istenben megtart. Az Írásban benne van mindaz, amitől értékes az életünk. Az a szívünkben féktelenül tomboló vágy, hogy a világ értékesnek tartson bennünket, csak itt, a Szent Írás kunyhójában tud beteljesedni.

De a démonok ma éppen itt támadnak bennünket. Mint ahogyan az apoph-tegmákban is mindig két oldalról támadják meg a pusztai remetét, bennünket is, kunyhónkban lakásunkat is két oldalról támadja meg ez a 21. századi démon. Az egyik, hogy elhagyjuk azt, a másik, hogy bálványá tesszük. Mózes abbával történt meg az, hogy egyiptomi testvérek látogatták meg. Ő kását főzött nekik. Amikor a szomszéd szerzetesek meglátták a füstöt, amely a házából felszállt, ezt mondták: Mózes megszegte a böjt parancsát! Majd beszélünk vele. De a végső tanulság mégis az lett, hogy Mózes ugyan megszegte az emberek parancsát, de Isten parancsát megtartotta. Mert a szeretet törvénye feljebb való, mint a böjt parancsa.<sup>12</sup> Hasonlóképpen vagyunk mi a Szent Írással. A szeretet ellenében nem lehet idézni! Akik leghangosabban védik az Írást, gyakran tagadó mondatokban fogalmaznak, és nem mellette, hanem védelmében érvelnek. A kunyhót azonban nem kell védeni. Ő ad védelmet. Mert miközben „védjük a Bibliát”, pedig az nem szorul rá, a világ szélhámoságaival szemben elhanyagoljuk. Minden csuda dolgot művelünk, de nem a Szent Írás az igazi

<sup>10</sup> Uo., 207./495.

<sup>11</sup> Uo., 315./140.

<sup>12</sup> Uo., 499./208.

forrása életünk perceinek. Lótunk és futunk. Igen, a kunyhó csak egy szerény hajlék. Abban kell megmaradni.

Fájdalmas tapasztalatom egyházközségi lelkészkedésemben, hogy a Szent Írás magyarázata, az a fölötti imádság mennyire nem volt népszerű. Számos gyülekezetben van ez így. Egy látványos rendezvényre több száz embert is sikerül odavonzani, de egy bibliaiskolába nem valószínű. Fontos feladat volt a mi presbitériumunkban is, hogy az építkezés minden részletében demokratikus döntési folyamat legyen, és az is, hogy el ne felejtsek valakinek valamit megköszönni. Senki sem rótt fel azonban sem nekem, sem magának, hogy a Szent Írás szavai nem szentek közöttünk. Elolvastunk sorokat a Bibliából, hallottunk a szeretetről, és ezek ellillantak a homályba. Lelkészek tömege nem készül az igehirdetésekre. Olyan mondatfüzereket hallhatunk, amelyeknek semmi köze sincsen sem a lelkész életéhez, sem a gyülekezet mindennapjaihoz. Az Ige jó mottó ahhoz, hogy saját dolgainkat tegyük. Elhagytuk a Sola Scriptura kunyhóját. Nem melengetnek fel bennünket szavai. A skanzenben egy szép, mutogatni való építmény lett hivatásunk kunyhója. Hiába olvassuk, ne ítélj, azért mi folytonosan ócsároljuk egymást, hiába olvassuk, gyógyítsd, állj mellé. Pedig a Szent Írás szövege friss valóság lehetne köztünk!

## *2. Az alázatban maradás, csak a kegyelem!*

A sivatagi atyák démonainak másik nagy támadási felülete az alázat volt. Egyszer Arseniosz abba megkérte testvéreit, hogy legyenek mellette, nehogy elbóbiskoljon, és álmában a démonok háborgassák. A mellette virrasztók elaludtak ugyan, de ő nem. Hajnalban aztán úgy tett, mintha egy kicsit elaludna, szusszant egyet, majd ezt mondta: Elbóbiskoltam, bizony! A testvérek erre azt felelték, nem tudtunk róla. Tetével azon volt, hogy testvérei gyengeségét elleplezze. Több alkalommal olvashatjuk azt, hogy egyik remete a másikat mentegeti. Egyszer még ezt is olvassuk: Perzsa János abba látta, ahogyan egy testvér vétkezett, de nem fedtte meg, hanem így szolt: Ha az őket teremtő Isten látja, de nem égeti meg, ki vagyok én, hogy megfeddjem őket!<sup>13</sup>

Alázat nélkül nincs küzdelem a démonok ellen. Sőt, a démonok azt állítják Makariosz abbának, hogy mindenben utánozni tudják a szerzeteseket, csak az alázatban nem.<sup>14</sup>

A mi ragaszkodásunk az alázathoz a Sola Gratia, az „egyedül kegyelem által” vallása. Nem tudjuk kiérdemelni, nem tudjuk elvégezni, nem tudjuk megszervezni, megoldani az egyházat. Nincs kivel kiegyezni, nincs az a klientúra, politikai szövetség, lelkészegyesület és presbiteri szövetség, bármely egylet, amely képes lenne megoldani egyházunk jelen helyzetét. Csak egy oszlopra állhatunk fel, a kegyelem tartópillérére, és várhatjuk Isten ajándékait.

Mégis fájdalmas tapasztalatom, hogy a gyülekezetben a pénzügyi helyzetelemzés minden lelki elemzés fölé tud emelkedni. Nem a kegyelem megtartó értéke mögé rendeljük a földi eszközöket, hanem éppen fordítva van ez. Ha valaki már semmit sem tud mondani, ha nincs érv, ami elfogadhatóvá tenné azt, amiért valamit meg

<sup>13</sup> Uo., 170./416.

<sup>14</sup> Uo., 204./488.

kell akadályozni, akkor halljuk a mondatot: Békességem van Istentől. De a kegyelem alapelve nem azt jelenti, hogy miután minden emberi eszközt bevetettünk, megállapítjuk, hogy Isten is megáldhatja dolgainkat, hanem éppen fordítva. Kegyelem az, hogy létezőnk, ezért én csak meghajthatom magam. Nincs más mozdulat, nem tehetek semmit. Mégis megtörténhet az, hogy egy lelkésszel szemben az a vád, hogy nem felelt meg a helyiek ízlésének. Az egyik lelkésztől lekerül a palást, ha elválik, a másik átkerül egy módos gyülekezetbe. Attól függ, hogy hogyan sikerül a papírokat intézni. Ha sikerül aláírtni a feleséggel, hogy ő akart válni, akkor a férj maradhat. Ez ritkán fordítva is megtörténhet. Ha közös a megegyezés, abból palástvesztés is lehet.

Az alázat mély meghajlás. Igen, nagy bajban vagyunk. Igen, a világ szétfoslásával bennünk, közöttünk is szertefoszlik minden, ami szent. Ezért jobban járunk, ha testvéreinket magunk elé engedjük, ha egymást különbnek akarjuk tartani! Egyszer Longinosz atyához vittek egy megszállott fiút, de ő azt mondta, én semmit sem tudok érte tenni, vigyetek Zénon atyához. Ő azonban folyton könyörgött a gyermekért. A démon kiáltozott, amikor elhagyta a gyermeket, és ezt mondta: Azt gondolod Zénon abba, hogy miattad megyek ki? Íme Longinosz abba imádkozik ott ellenem. Az ő imáitól való félelmemben megyek ki, mert téged feleletre sem méltattalak volna.<sup>15</sup> A sola gratia elve térdre kényszerít minket. A sola gratia elve kiveszi kezünkől eszközeinket, egymás mellé állít. Hajolj meg azelőtt az Isten előtt, aki testvéred által az alázat kegyelmével ajándékozott meg.

### *3. Személyre szabott tanács, csak a hit!*

A harmadik nagy területe a démonok küzdelmének az a kérdés, hogy megmarad-e a szerzetes ebben a küzdelemben? Mert a démonok irigyek.<sup>16</sup> Ez a küzdelem nem sémák szerint működik. Poimen Abba egyszer megkérdezte József abbát, hogy mit tegyen, ha rátörnek a szenvedélyek: Ellenálljak, vagy beengedjem őket? Az öreg ezt válaszolta: Engedd be őket, és harcolj meg velük. Aztán érkezett egy thébai szerzetes Szkéitiszbe, és azt mondta, hogy megkérdezte József abbát: Ha közeledik hozzám a szenvedély, ellenálljak neki, vagy engedjem be? És ő azt válaszolta, hogy semmi esetre se engedjem be!<sup>17</sup> Mert mindenkinek a maga helyzetében, a maga eszközei szerint kell tapasztalatokat szereznie. Sára amma tizenhárom éven át imádkozott, mert támadta a paráznaság démona, de nem azt kérte, hogy menjen el a démon, hanem hogy erőt kapjon.<sup>18</sup>

Ez a Sola fide elvének a lényege is. Semmi megfogható dolog nem segíthet nekünk. Nincs az a törvény, nincs az a modell, nincs az a szempontrendszer és jó cselekedet, amely alapján eljuthatunk a hit útjára: ez így van rendben. Egy széteső kultúrában, ilyen nagy változások között, mint amiben élünk, talán a középkorinál is nagyobb kísértés az, hogy emberi eszközökkel igyekezzünk megtartani szervezetünket,

<sup>15</sup> Uo., 187./452.

<sup>16</sup> Uo., 70./129.

<sup>17</sup> Uo., 162./386.

<sup>18</sup> Uo., 329./884.

egyházunkat, közösségeinket. Ez az erőlködés azonban csak oda vezet bennünket, hogy egyre formalistább, egyre felszínesebb lesz minden, végül az embernek az a benyomása, hogy már a cégtáblánkat is kicserélhetjük a falon. Tapasztalat szerint az a látens szerződés az egyházban, hogy mi, az itt élő emberek nem bántják egymást, békességben élnek. Ezért nem tanácsos bármit is élesen kimondani. Az egyházi értéktrend egyik első megkérdőjelezése az, ha az itteni közösségekben valaki megbán-tódik. Csak semmi túlzás! Csak semmi békétlenség! Olyan programokat szervezünk, amelyeket mindenki szeret, egyáltalán mindent úgy teszünk, hogy az a legtöbb ember kedvére legyen. Mert ha nem, akkor leszavazunk téged, de minimum elzárjuk a pénzcsoportot. Ismerek egy lelkészt, aki ellen az volt a vád, hogy „nem tud kijönni az emberekkel”. Egyáltalán nem volt szükség arra sem az egyházvezetés számára, sem a helyiek számára, hogy a vádaskodást bárki tisztázza, hogy ki derüljön, mit és miképpen kellene változtatni, elég volt az a tudat, hogy a gyülekezetben a „nagy adakozók” nem támogatják őt. A sivatagi atyáknak nem volt más eszközük, mint a saját hitük, az ima, a hűség. A lelkeket azért tudták megkülönböztetni, mert teljes eszköztelenségben éltek. Egyszer Nikon atyára ráfogták, hogy megszeplősített egy lányt. Az apa meg akarta ölni, de végül ő kikönyörögte, hogy hadd tartson bünbánatot. Három évre kiközösítették. Nikon mégsem kezdett el magyarázkodni, magára vállalta az el nem követett tettet. Ettől a gonosz szellem kénytelen volt megadni magát. Az illető bevallotta régi gonosz tettetét, az emberek pedig leborultak Nikon abba előtt mondván, bocsáss meg nekünk! Erre Nikon így szólt: Ami a megbocsátást illeti, már rég bocsánatot nyertetek, maradni azonban nem maradok veletek tovább, mert egy sem akadt, aki olyan megkülönböztető képességgel rendelkezett volna, hogy együtt érzett volna velem.<sup>19</sup> A hit az alázatban való állandó harc. Az atyák örökké eszköztelenül, semmiféle pajzsot, védelmet nem használva küzdöttek az egyetlen célért, Krisztus követéséért. A hit annak az elfogadása, hogy nincsenek emberi garanciáink egymással szemben.

#### ***4. A szeretetben maradás, csak Krisztus!***

Végül a negyedik terület, amelyen a démonok támadtak egykor a szerzetesek pusztáiban, az a szeretet elhagyása volt. Pontosabban az imádság, a hűség, hivatásuk elhagyása, hiszen ezek mind csak szeretetben voltak valóságosak. A szerzetességnek az értelme nem az volt, hogy valami nagy vallásos teljesítményt nyújtsanak. Az akkori korszakban világos is volt ez az emberek számára. A keresztyénségben nem hősök voltak, nem félistenek, hanem emberszerető lelkek. Egyszer Zakariás abbát egy látomás kerítette hatalmába. Azonnal elmondta lelki atyjának, aki azonban tapasztalatlan volt. Azt mondta, a démonoktól van a látomás. Erre Zakariás elment éjjel Poimen abbához, és elmondta, hogy nem hagyja békén egy gondolat. Poimen rájött, hogy a gondolat Istentől volt, és tovább küldte még egy öreghez. Az teljes bizonyosságot adott neki arról, hogy látomása Istentől volt, és visszaküldte eredeti lelki atyjához.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Uo., 230./561.

<sup>20</sup> Uo., 117./246.

Mondhatnánk ezt így is: Szükség van sok ember tanácsára, de főként az eredeti hivatásodra! A lelkek megítélésének az ajándéka mindig szeretetbe van csomagolva a pusztai atyáknál. Nem az a fontos, hogy önmagukat építsék. Poimen abba kétszer is azt a tanácsot adja a hozzá forduló kérdező remetének, hogy ne méricskélj magadat!<sup>21</sup> Semmit sem ér számukra az önmegtagadás, a sok lelki erőlködés szeretet nélkül. Ez kapcsolódik a Solus Christus hitelvhez. Csak Krisztus szeretete menthet meg minket. Bár a démonok akkor is és ma is azt akarják, hogy hitvány dolgokkal foglalkozzunk.<sup>22</sup> Azt mondta egyszer Törpe Janos abba: Nem lehet felülről lefele építeni a házat. Első a felebarát, hogy őt nyerd meg, s vele kezdjed. Rajta függ ugyanis Krisztus összes parancsa.<sup>23</sup> A pusztai remeték azért tudták észrevenni a démonok munkáját, mert szeretet volt bennük.

Pótcselekvések garmada jellemez ma minket. Gyülekezetünkben a missziói munkaterv vitája a többórás gyűlésből tíz percig tartott, senkinek nem volt különösebb felvetése. Minden jó úgy, ahogy van, vagy éppen lesz, alapvetően mindegy! A misszióknak esetleg az egyház státuszával kapcsolatos része érdekes lehet: Mit mondanak az emberek? Hogyan érinti a megítélésünket mindaz, amit teszünk? Lesz-e esetleg valamiből feszültség? Ezek valóságos problémák. De annak a végiggondolása, hogy Jézus Krisztus szeretetének a megélése miként lehet ma hiteles, az legfeljebb pár percnyi rövidzárlatos megoldásra vezet, például így: Tegyük a szegényekért! A mai válaszokkal szemben a pusztába kivonult szerzetesek azt állították, hogy minden egyes tett lehet jó és rossz. Nem maga a tett minősít, hanem a mögöttes viszonyulás. Mindegy, hogy hallgatsz vagy beszélsz. Az a kérdés, hogy Isten szeretete benne van-e?<sup>24</sup> Nem a látványos szeretet-tetteink minősítenek bennünket, hanem a Krisztus szeretetéhez való kötődésünk. Jelen egyházi önértelmezésünkben folytonos keveredés van a közösségi, hatékonyságot feltételező jövőképünk és a jelenben megvalósuló önértékelésünk között. Pedig az egész egyháztörténetet meghatározta az a fajta önértelmezés, amelyet a pusztai atyák képviseltek, akik a saját üdvösségüket keresték, és kizárólag a saját tapasztalatuk által adhatták át közösségi tapasztalataikat. A démonok csak egymagukban küzdöttek le, mégis ezáltal az egész keresztyénség démonait küzdöttek le. Ráadásul, ennek lett egy olyan nagyszerű következménye, hogy igen gyakran a pusztai remeték később püspökökké lettek, és ezt a szellemiséget értékékként beemelték az egyház keringésébe. Nincs is az egyháznak más útja, mint ez. Az egyes ember küzdelme önmagával, az alázatnak ez a formája tud csak másokhoz csatlakozni és iskolákat teremteni. Egyszer Mózes abbát meghívták Szkétiszbe két bűnbeesett testvér ügyében. Először nem akart elmenni, majd fogott egy kosarat, beleöntött homokot, és elvitte magával. Ők megkérdezték, miért hoztad ezt el? Mire a válasz: Bűneim ömlenek mögöttem, és nem látom őket. Ma viszont eljöttem, hogy idegen bűnök fölött ítélkezsem.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Uo., 259./647., 653.

<sup>22</sup> Uo., 122./262.

<sup>23</sup> Uo., 152./354.

<sup>24</sup> Uo., 249./601.

<sup>25</sup> Uo., 207./496.

Mai társadalmunk egy hatalmas függelmi rendszer. Sokkal erősebben az, mint amennyire a III. században az volt. A kérdés, hogy ki lehet-e ebből lépni? Van-e olyan bátor tett, létezik-e olyan gesztus, amely megszakítja az függések, addikciók kötelékét? Bizonyára sok kicsi ilyen tett tartja még életben az egyházat. Sok Longinosz abba imádkozik, és a démonok bizonyára ma is azt mondják, nem a nagyszájúak miatt, hanem a névtelen, hűséges emberek miatt van még református egyház. De a függelmi viszonyok feltérképezése ennek ellenére fontos. Mint ahogyan a sivatag bölcsei számára is fontos volt az a sok tapasztalat, amelyek alapján a rossz lelkeket ki tudták zárni az életünkből, és segíteni tudtak másoknak is ebben a folyamatban.

Ez a feltérképezés, tisztulás nem valósulhat meg demokratikus eszközökkel. A kegyelem nem szavazás útján valósul meg. Rendkívüli zsákutca az, hogy ma a többségi elvet egyenértékűsítjük a közösségi elvvel. A református egyháznak, amennyiben a Solák alapján képzeli el jövőjét, pontosabban ha a benne élők és szolgálók ezen az ösvényen szeretnének maradni, akkor a demokratikus berendezkedést felül kell vizsgálniuk.

A másik, hasonlóan komoly kérdés a humán erőforrás. Krisztus követése úgy valósul meg, hogy elkötelezett emberek erőit merítenek erre. Jó döntéseket hoznak, egyszerűen jól élnek. Ha nem vesszük észre azt, hogy a lelkész személyisége, hitelessége, lelki táplálása a legkomolyabb kihívás, akkor nem tudjuk éltetni, segíteni az egyházat. Ehhez a tápláláshoz pedig elengedhetetlenül szükséges az, hogy a valódi értékekben gyökerezzünk meg. Hogy ezek szerint valódi párbeszéd alakuljon ki közöttünk a bunkerharc helyett.

Amíg kis érdekcsoportok létrejöttét támogatjuk, mert így tudunk a nyertes oldalán maradni, addig eleve nincs köztünk talaja semmiféle érték melletti döntésnek. Egy ifjúsági egyházi rendezvényen olvastam: Imádkozz úgy, ahogy szeretnél, de másokat ne zavarj! Az ima is kis érdekcsoportok lelki szövetsége – ezek szerint. Az érdekek pedig távolságot követelnek. Ezek a körök minden valóságos, krisztusi szóból szóló alkotáshoz. Odaírjuk a leveleink végére, hogy testvéri köszöntéssel, de valójában ez azt fogja jelenteni, hogy hagyjál békén. Így egyetlen sola sem fog élni.

Az eddig elmondottak a bátorságunkra kérdeznék rá, amelyről Kodácsy Tamás is írt. Mindent az dönt el, vajon a református egyház valóban hisz-e a saját elveiben?

Egyetlen dolog van Kodácsy Tamás akkori cikkében, amit egy kicsit tovább gondolnék: Ugyanaz a természete az én démonomnak és a püspökeinkének. Sőt, ugyanaz a démonunk. Amikor meglátja magát egy hatalmas ember és egy kirúgott ember, és engednek indulataiknak, akkor szaporítják a démonokat. Mi mindnyájan részt veszünk a démonszaporításban. Mintha a legtermékenyebb laboratóriumi táptalaj lennénk, amelyen a hatalmaskodás kísérletei zajlanak.

A korai egyházban életmentő műtétet végeztek a szerzetesek. A figyelmet Krisztusra terelték a maguk szélsőséges életmódjával. Ugyanezt tette később Benedek Európában. Nem a struktúrákban, nem a keretekben, nem a haderőben, nem a nagypolitika változásában, hanem saját magukban keresték meg azt a felületet, ahol a démonok tanyáznak.

Ma, úgy látom, hogy az elfogadottságra való igény az a termékeny talaj, ami miatt Krisztus valósága nem válik megélhetővé. Fontosabb számunkra az, hogy az emberek elfogadjanak és szeressenek, mint az, hogy megmaradjunk a kunyhóinkban, a Szent Írás igazságánál. Fontosabb az, hogy mindenki jót mondjon rólunk, hogy mindenki értékesnek tartson, mint az, hogy mi meghajoljunk, és a másikat a szívünk legmélyén magunk elé helyezzük. Vajon lehetséges-e az, hogy látszat-tettek helyett igazán azt gondoljuk: ő külön ember, mint amilyen én vagyok. Hol van Luther döntése, aki a kötelező rend ellenében Isten rendjére apellált!? Annyira szeretnénk azt a tükröképet látni, hogy mi igenis jók vagyunk, és minket szeretnek, hogy maga a szeretet vész ki belőlünk. Vajon mikor élte át a lelkesi karban valaki azt, hogy a bajban valódi szolidáris tapasztalat születhetett? Soha nem felejttem el azt a néma csendet, a szolidaritás egyetlen lehetséges megnyilvánulását, amelyben részem lehetett, amikor valakiről levették a palástot. A földi törvény szigora akkor ezt követelte. Mi pedig néztük csendben, mellette voltunk, más utat nem találtunk. Mert egyedül a csend maradt. A másik oldalon pedig egyedül a szív megkeményedése, egyedül a félelmes gondolatok és egyedül a rend maradt meg nekünk. Ezért most szeretnek visszalépni a négy nagy oszlophoz, erősen megfogni őket, mert állnak!



# // IDŐVONAL

---

KÁDÁR FERENC  
ENGY SÁNDOR  
MARJOVSZKY TIBOR

---



13. kép. Hawaii bennszülött származású misszionárius család fényképe 1878-ból.

*Kádár Ferenc*

# ADÓSSÁG- TÖRLESZTÉS EGY SZÓSZÉKI ELŐD IRÁNT\*

Sokat töprengtem, milyen témát válasszak erre az utolsó, elköszönő előadásra. Melyik diszciplínát helyezzem előtérbe, mi az, amire még egyszer hangsúlyt tegyek, vagy mi az a kérdés, amit oktatói munkám idején nem tudtam eléggé kifejtetni.

Húsz éve, 1997 szeptemberében kezdtem Patakra átjárni, s kezdetben a homiletikai gyakorlatot vezettem a II-III. évfolyamokon. Aztán egy-két év elteltével már tantárgyakat is kaptam, a homiletikát, a liturgikát és persze az ekkleziasztikát, amelyről doktori dolgozatom is szólt. S volt olyan idő, amikor a szükség és a tanárhiány úgy hozta, hogy még missziológiát, diakónikát, sőt poimenikát is tanítottam. Órák százait és ezreit tartottam a különböző képzéseken, ez év nyaráig. Szinte mindent elmondhattam, amit szívem szerint fontosnak véltem, s minden olyan tudást és tapasztalatot igyekeztem átadni, amit szükségesnek ítéltem azok oktatásában, akik a szent szolgálatra, különösen a lelkészi hivatásra készülnek.<sup>1</sup>

Amit meg nem mondtam el eddig, azt ne a búcsúelőadásban akarjam pótolni... Ezért a témaválasztáskor más irányba fordultam. Ez a más irány egy szószéki elődöm iránt fennálló adósságom törlesztése. Remélem, hogy ezzel nemcsak a saját lelkiismeretemen könnyíték, hanem hallgatóimmal is meg tudok osztani néhány fontos, átgondolandó vagy újragondolandó tanítást.

Bizonyára sokan emlékeznek arra, hogy az ekkleziasztikában és más tantárgyak tanításánál is nagy hangsúlyt helyeztem a gyülekezet múltjának ismeretére. Ha valaki lelkészként

\* Elhangzott a Sárospataki Református Teológiai Akadémián, 2017. november 17-én.

<sup>1</sup> Úgy érzem, hogy a homiletika területén maradtam leginkább adós itt Patakon, mert készültem ugyan egy jegyzet kiadására, ami aztán ebben az évben nem sikerült. Vigasztal a tudat, hogy a Kálvin Kiadó gondozásában nemsokára megjelenik (1980 után másodsor!) a *Hirdesd az Igét, Igehirdetők kézikönyve*. Ebbe a kiadványba én is írtam néhány fejezetet.

egy gyülekezetbe kerül, fontos, hogy utánanézzon a gyülekezet történetének, ezen belül az előd, elődök szolgálata nyomainak.

A sátoraljaújhelyi gyülekezetben nagyhírű elődök nyomdokain járva végezzük szolgálatainkat feleségemmel és munkatársainkkal együtt. Az elődök közül most Dr. Nagy Sándor Béláról szeretnék megemlékezni, aki a XX. század emberpróbáló időszakában, 1938-tól 1970-ig állt a gyülekezet élén. Szolgálatának, lelki-szellemi örökségének feltérképezése és ápolása rendkívül fontos, nem csak azért, mert nagyszerű lelkipásztor, kiváló igehirdető volt, hanem nemzetközileg elismert Kálvin-kutató is egyben.

E nemes örökség ápolása terén Dr. Fodor Ferenc tanár úr oly sokat tett például azzal, hogy kiadatta Nagy Sándor Béla *Hitünk pajzsa* című művét,<sup>3</sup> a neves lelkipásztor kátémagyarázatos kötetét, s e könyv végén nagyszerűen összefoglalja élettörténetét és munkásságának lényegét. Szeretettel ajánlom e könyvet a tiszteletes ifjúság és a gyakorló lelkipásztorok figyelmébe!

Én magam is igyekeztem már tenni valamit a nemes örökség ápolása érdekében. Gyülekezetünkben megemlékezést tartottunk egy évfordulón, és akkor a Nagy család tagjait is egybe tudtuk gyűjteni még. A 2000-ben kiadott gyülekezettörténetről szóló könyvben is méltó helyet adtunk emlékezetének.<sup>4</sup> Később egy tanulmánnyal tisztelegtem Nagy Sándor Béla gyülekezettörténet-írói műve előtt.<sup>5</sup> De további adósságom van még vele szemben.

A neves igehirdető fia, Dr. Nagy Tibor nyugalmazott lelkész (és ny. egyházkerületi főjegyző) egy alkalommal egy kartondobozt juttatott el hozzám. Ebben a dobozban Nagy Sándor Béla írásai találhatóak jegyzetfüzetekben, dossziékban, kézírással vagy géppel. Belenéztem a dobozba, de utána évekig érintetlenül hagytam. Most viszont eljött az ideje, hogy valamit törlesszek az adósságból. Alaposabban megnéztem a doboz tartalmát, sok személyes jegyzet, igehirdetési vázlat és sok megírt dolgozat, tanulmány... Ezek közül választottam – egy kicsit a reformáció 500. évfordulójára is gondolva – egy Kálvinról szóló előadást.

Nagy Sándor Béla igen sokat írt Kálvinról. Legismertebb műve Kálvin istentisztelet-felfogásáról szóló disszertációja, amely a *Theologiai Szemle* különnyomataként

<sup>2</sup> NAGY Sándor Béla az Ung megyei Nagykaposon született 1902-ben. Iskoláit Nagykaposon, Ungváron és Sárospatakon járta. A pataki teológián szerzett lelkészi diplomát 1924-ben. Külföldi útjai (Franciaország, Svájc, Németország stb.) után egy évig Sárospatakon (Forgács Gyula mellett) vallásoktató lelkész, majd 1927-től Vámosújfalun, 1933-tól Bodrogolászán lelkész. 1938-ban választják meg Sátoraljaújhelyen, ahol 1970-ig szolgált. Két házasságából 4 gyermek született. 1970-ben nyugdíjba ment, Püspökladányban telepedett le legkisebb lányánál. 1983-ban hunyt el. Itt, Sárospatakon található a sírja.

<sup>3</sup> NAGY Sándor Béla: *Hitünk pajzsa, Igéihirdetések a Heidelbergi Káté 129 kérdésének útmutatása nyomán*, szerk. FODOR Ferenc, Pápa–Komárom, Dunántúli Református Egyházkerület – Szlovákiai Református Keresztyén Egyház, 2013.

<sup>4</sup> Dr. HÖGYE István – KÁDÁR Ferenc: *A hegyen épült város, A Sátoraljaújhelyi Református Egyházközség története*, Sátoraljaújhely–Sárospatak, 2000., 79–94.

<sup>5</sup> KÁDÁR Ferenc: Az újhelyi eklézsia történetének krónikásai, *Zempléni Múzsá*, 2004/2, 93–97.

jelent meg 1937-ben.<sup>6</sup> Emellett számos publikációját találjuk meg egyházi folyóiratokban. A kartondobozban is jó tucatnyi előadása, dolgozata szól a nagy reformátor életművéről. Csak néhány címet hadd említsek meg: *Istenfélelem a kálvinizmusban*; *A családi élet Kálvin igehirdetéseinek tükrében*; *Társadalmi kérdések Kálvin igeszolgáltatásban*; *Kálvin és a tudomány* stb.

Ezek közül a dolgozatok közül most egyet emelek ki és mutatok be. Címe: *Kálvin elfelejtett tanításai*.<sup>7</sup> Ezt az előadást Alcsúton mondta el egy lelkészkonferencián. A gépirat első lapján egy 1949-es dátum van felírva ceruzával, ugyanakkor a szerző egy más helyen azt írja, hogy 1950-ben volt ez az országos lelkészkonferencia, ahol elmondta az előadást.<sup>8</sup> Azért választottam ki ezt az írást, mert tudtommal ez még sehol sem jelent meg, és azért is, mert itt a legsokrétűbb módon mutatja be Kálvin tanításait.

Azzal a megállapítással kezdi tanulmányát a szerző, hogy Kálvin megítélése szokatlanul ellentmondásos: „A keresztyén világ vezető személyiségei közül talán még senkinek sem voltak oly nagy számban rajongó hódolói és fanatikus ellenségei egy időben, mint éppen Kálvin Jánosnak” – mondja (1).<sup>9</sup> De azt is hozzáteszi, hogy a szélsőséges megítélésnél még különösebb a félreértések és félremagyarázások nagy mértéke Kálvin tanításaival kapcsolatban. Ezen a ponton érezhették az előadás hallgatói, és érezhetjük mi is, hogy ez a témaválasztás nagy bátorságra vall. Kálvin életművével kapcsolatban rámutatni a félreértett részletekre, s megfogalmazni azt, amit Kálvin eredetileg tanított, vagyis kiigazítani, helyesbíteni a közvéleményben élő Kálvin-képet – erre azok bátoríthatnak, akiknek alapos tárgyismeretük van. Nagy Sándor Béla ilyen lelkipásztor és ilyen tudós volt. A Kálvin-életművet eredetiben olvasta, naprakész volt kora Kálvin-kutatása eredményeinek ismeretében. Sokat tett azért, hogy a magyar református egyházban ne csak „nimbusza” legyen Kálvinnak, hanem valódi ismerete és elfogadottsága is.

Ebben a tisztázó célzatú előadásban sorra veszi azokat a félreértéseket, hamisan rögzült kliséket, amelyek nálunk abban az időben, közel hetven éve (és talán azóta is...) jellemzőek voltak. Megállapítja, hogy „a magyar református egyházban kezdettől fogva nagy megbecsülésben volt része és vitathatatlan tekintélye volt a genfi reformátornak. Az pedig egyenesen csodálatos, de egyben örvendetes jelenség, hogy az egyházi élet jelentős eseményeinek fordulópontjain, theologiai vagy ébredési mozgalmak megindulásánál és harcainál a Kálvin tekintélye mindig megerősödik és az idők távolának arányával egyre nő” (1).

Mi lehet ennek az oka? Az, mutat rá az előadó, hogy „Kálvin János – amellett hogy műveiben a legrendszeresebb elméleti alapvetését adta meg Krisztus tudomá-

<sup>6</sup> NAGY Sándor Béla: *A református istentisztelet Kálvin felfogása szerint*, Debrecen, 1937.

<sup>7</sup> NAGY Sándor Béla: *Kálvin elfelejtett tanításai*, Alcsút, 1950 (?), Előadás lelkészkonferencián, gépirat, 20 oldal

<sup>8</sup> NAGY Sándor Béla: *Adalékok a Sátoraljajuhelyi Református Egyházközség történetéhez 1950–1970*, gépirat, 38.

<sup>9</sup> Az előadásból való idézetek helyét a szövegben zárójelbe tett oldalszámmal jelzem, külön lábjegyzetek nélkül.

nyának –, teljesen gyakorlati érzékű ember volt úgy is, mint theologus és úgy is, mint egyházszervező” (1).

Nagy Sándor Béla már itt a bevezetőben tisztáz egy félreértést, miszerint a reformátor elméleti síkon mozgó, életidegen teológiát képviselt volna. Ezzel szemben: „Kálvin gondolata szerint csak a gyakorlati jelentőségű tanok az igaziak...” Hiszen maga a reformátor mondja: „minden olyan tanítás, amelyet gyümölcsstelenül és minden üdvhaszon nélkül adnak elő, nem más, mint kicsinyes locsogás, és haszontalan légvárépítés” (1–2).

Az előadás három témakörben mutat rá azokra a pontokra, ahol jobban és tisztábban kell értenünk a kálvini tanokat.

Az I. témakör a lelkipásztori tisztséggel kapcsolatos tanítás. A reformáció egyházából teljesen hiányzik a papi rend. Az előadó kritikusan jegyzi meg kollégái előtt, hogy mi is „papoknak” nevezzük magunkat (ez talán ma már kevésbé jellemző). Kálvin felfogása és egyházszervezői gyakorlata szerint a nem lelkészi képviselőknek aktív és nélkülözhetetlen szerepe volt. „Genfben szabály volt, hogy ha a lelkipásztorok nem hozzák magukkal az egyházak »laikus« képviselőit, akkor nemcsak szavazati joguk nincs, de még csak az ülésen sem vehetnek részt” (2).

A papi rend elutasításával egy időben kerül hangsúly az egyetemes papság igei gondolatára Kálvin teológiájában. Hogyan is érti ő ezt? A Lk 2,22-23-ról szóló prédikációjából kiderül: „minden egyháztagnak áldozópapnak kell lennie abban az értelemben, hogy életét, s életének minden javát hálaáldozatul mutatja be Istennek, mert így gyakorolja a legteljesebb és legigazibb istentiszteletet” (2). A lelkipásztor annyiban különbözik a többi egyháztagtól, hogy sajátos megbízatása van: „Ő az Ige szolgálója, aki a szent tudományt tanítja és védelmezi minden ellenség ellen” (3). – Megjegyzem, a presbiterválasztás időszakában érdemes mindnyájunknak újragondolni az egyetemes papság igazi értelmét!

Nagy Sándor Béla utalást tesz az akkori (1950) egyházalkotmányi reformra, amely során kérdésessé vált, legyen-e püspöke a magyar református egyháznak (ez a kérdés néha azóta is felmerült...) Ezzel kapcsolatban kifejti: vannak helyek a kálvini életműben, ahol a lelkipásztor és püspök kifejezések szinonimaként szerepelnek, máshol viszont külön említi a két szolgálatot. Kálvin tehát lehetségesnek tartotta a lelkipásztori tisztségen kívül vagy ezen felül a püspöki tisztséget is. Egy levelében részletesen ír arról, hogy milyen nagy felelősség és milyen „nagy dolog előljárónak lenni Krisztus egyházában” (3–4).

A Kálvin-kutató szerint a lelkipásztori életről és annak hiteléről sok tanítása van a nagy reformátornak. A lelkipásztort a családja, a gyermekei magaviselete minősíti. Hasonlóan kritikus az anyagiakkal kapcsolatban: az Ige hirdetője nem vágyhat a vagyonygyűjtésre. Az olyan lelkipásztoroknak, akiknek a pénz a mindene, inkább „lőkupeceknek” kellene lenniük (4–5). Ugyanakkor vallotta, méltó a munkás (a lelki munkás is) a maga bérére. Kálvin a genfi városi tanácsot többször sürgette, hogy a többi lelkésznek is legalább olyan fizetést adjanak, mint az övé (5).

„Kálvinnak szívügye volt a lelkipásztori tekintély fenntartása Isten egyházában”, ennek alapja a személyes hívő életpélda és az Istentől nyert megbízás (5). Éppen ezért – mutat rá az előadó – Kálvin felfogása szerint az egyházfegyelem gyakorlásának első területe a lelkipásztorok élete és szolgálata. Az 1541-es *Ordonnance*-okban ennek indoklását így olvassuk: „hogya a lelkési szolgálat tiszteletben tartassék, és az Isten Igéjét gyalázat és megvetés ne érje a lelkipásztorok rossz híre miatt” (6).

Megszívlelendőnek tartja a szerző Kálvinnak azt az igyekezetét, hogy a lelkési tisztséget és szolgálat minőségének megőrzése érdekében a lelkipásztorokat közösségekbe akarta vonni. A genfi egyházi szabályrendelet rendszeres (heti) közös Szentírás-tanulmányozást írt elő az együtt szolgáló prédikátoroknak (7). – Ennek mérlegére téve híjával találtatnak „kutyafuttában” megtartott egyházmegyei gyűléseink. A lelkési kisköröknek – ha jól működnek – mindenkor itt van az ideje, csak ehhez át kellene rendeznünk heti beosztásunkat...

A nők lelkési szolgálata kérdésében két dologra hívja fel a szerző a figyelmet. Az egyik az, amit Kálvin egy prédikációjában<sup>10</sup> fejt ki: „Isten az evangélium hirdetésének kezdetén az ő Szentlelkét éppúgy kitöltötte a nőkre, mint a férfiakra és [...] a nők között voltak némelyek, akikben megvolt a prófétálás Lelke is” (8). A másik az a megállapítás, hogy „sehol sem találunk arra példát, hogy Kálvin a sákramentumok kiszolgáltatását, vagy a nyilvános istentiszteletek vezetését nőkre bízta volna” (8). – Ez egy olyan pont, amelyben Kálvin korához, sőt Nagy Sándor Béla előadásának a korához képest is új meglátásokra vezetett Isten az egyházat.

Az én korosztályom tagjai nagyon jól emlékeznek azokra az ádáz vitákra, szóváltásokra, amelyek kísérték a nők egyházi ordinációjának kérdését. Arra mindnyájan emlékszünk, hogy a szükséghelyzet (lelkészhiány, pályák elnöiesedése stb.) is diktálta a teológiai alapvetés elkészítését, ugyanakkor sok lelkész és gyülekezet elutasítása is övezte a női lelkészség elterjedését. Azóta csendesedtek a viták, nem problémamentes ez a terület, de sok áldott példa mutatja, hogy szükség volt e döntés meghozatalára. E viták korából, 1981-ből hadd szóljon egy bölcs hang Dr. Tóth Kálmán dékáni jelentéséből: „...méltatlan dolog, hogy ugyanolyan szintű tanulásra, és ugyanolyan minőségű képzésre nyújtva lehetőséget, mégsem tekintjük egyenlő rangú lelkészeknek azokat, akik »csak« nők...” „A döntő dolog végül is az, hogy aki hitben él, és aki Istennek akar szolgálni, az ebben a hitben és a szolgálat készségében válhat alkalmassá a lelkipásztori tisztre, legyen bár férfi vagy nő.”<sup>11</sup>

Nagy Sándor Béla előadásának II. témaköre az istentisztelet ügye, illetve ezzel együtt a keresztyén ember külső életének kérdéseivel foglalkozó kálvini tanításokat vizsgálja meg. Ez a témakör – mondhatni – Nagy Sándor Béla kedvencei közé tartozott, mert a már említett doktori disszertációját<sup>12</sup> készítve nagyon sokat kutatott ezen a területen. Az előadó leszögezi: Kálvin számára az istentisztelet sohasem valami

<sup>10</sup> 1Tim 2,13-15

<sup>11</sup> Dr. TÓTH Kálmán: Nők a Teológiai Akadémián és a lelkési szolgálatban, *Református Egyház*, XXIII. évf., 8. sz., 1981. augusztus, 188–189.

<sup>12</sup> NAGY: i. m., 1937.

szertartás, hanem az élet istentisztelete (9). Templomra az egyház jó rendje miatt van szükség, de Istent imádni bárhol lehet. Kálvin az üldözött keresztyéneknek azt ajánlja, hogy kisebb csoportokban jöjjenek össze, s ha lehet, saját házaikat ajánlják fel az Isten neve imáadására (9).

Nagy rámutat egy elfeledett kálvini tanításra: a reformátor az istentisztelet kezdetén szükségesnek tartotta a „*confessio*”-t és „*absolutio*”-t (10). Ez a *coram Deo* liturgia valóban kimaradt a későbbi liturgiákból – a mi korunkban tér lassan vissza. Fontos ez, hiszen a bűnvallás „kulcs”, amely megnyitja a könyörgés, illetve az istentisztelet ajtaját.

A keresztséggel kapcsolatban a keresztszülőkről szóló kálvini tanítást tartja a szerző elfeledettnek: a reformátor csak a gyülekezet közösségéből választott hívő emberek felkérését tartotta elfogadhatónak (10). – Milyen messi járunk ma ezektől?!...

Kálvin úrvacsoratanából egy sajátos gyakorlati vonatkozásra hívja fel a figyelmet az előadó: ez pedig a jó rend, illetve az egyházfegyelem kérdése. Az úrasztalától való eltiltást – Kálvin szerint – nem lehet önmagában értelmezni. Az exkommunikáció a gyülekezet közösségéből való kizárást jelent, amelynek pusztán csak egyik következménye az úrasztalától való eltiltás (10–11).

A temetést tekintve – mint minden más kérdésben – Kálvin óvott a pompától, az önmagukért való szertartásoktól. Egy 1543-as levelében így ír: „A temetésre vonatkozólag azt óhajtom, hogy a holttestet ne vigyék a templomba, hanem egyenesen a temetőbe. Kívánatos, hogy itt legyen egy buzdító beszéd, hogy mindazok, akik részt vesznek a temetésen, megértsék, hogy mire tanít ez az alkalom minket” (11).

A szerző szerint gyakran érte vád Kálvint, hogy a házasság és válás kérdésében túlzottan megengedő. Pedig ő ebben a kérdésben is szigorú volt. Erre mutat, hogy a válást a polgári hatóságokra bízta. A házasságot, de még a jegyességet is, valódi szerződésként értelmezte, amely Isten és emberek előtt is kötelez. A vegyes házasságot erőteljesen tiltotta (11–12). – Ilyen fellépés ma nehezen képzelhető el. Azt azért komolyan kell vennünk, hogy a családi étellel kapcsolatos szolgálatainknak erőteljes missziói és lelkigondozói vonatkozásai vannak.

Az eskü kérdésében Kálvin azt vallja, hogy csak akkor folyamodjunk hozzá, ha Isten dicsősége, felebarátaink érdeke, illetve a hatóság parancsa ezt megköveteli (12). Az ünnepekről szólva pedig kifejti: az ószövetségi ünnepek Krisztusban árnyképekké váltak. Nem bizonyos napokat, hanem egész életünket kell az Úrnak szentelnünk (13). A különféle vallásos ceremóniákat és mozdulatokat a reformátor szerint az Ige mérlegére kell tennünk – nincs szükség különféle szabályozásokra. A térdeplés, kalaplevétel vagy éppen a böjt (16) esetében azon az állásponton van, hogy ha ezek az áhítat, az Isten előtti alázat eszközei, akkor helyesek és jók lehetnek. A szerző megjegyzi: „A cseh testvérek egyházából egy külföldön tanuló ifjú 1540-ben járt Strasbourgban, és részt vett a Kálvin egyházában egy úrvacsoraosztáson. S ezt az élményét szemléletesen írja le s azt is megemlíti, hogy a hívek az úrasztala előtti lépcsőre térdelve vették át a szent jegyeket” (14).

Kálvin szerint a feszület használata viszont káros, mert a bálványozás veszélyét hordja magában (14–15). Ugyanakkor tudnunk kell, hogy Kálvin a *corpus* nélküli



egyszerű keresztyelvény használatát nem ellenezte. A római katolikus egyházban oly elterjedt papi egyenruha viselését elvetette, mondván: a lelkipásztoroknak „nem kell jelmezt öltetniük” – ő maga az egyszerű professzori talárt viselte a szolgálatban és a hétköznapiakban is (15).

Az előadás III. pontjában Kálvinnak a kegyességgel, a lelki élet dolgaival kapcsolatos tanítását foglalja össze a szerző. Leszögezi: a közvélekedés ellenére Kálvin nem a „hideg ész” embere. Írásaiban, különösen prédikációiban láthatjuk meg igazán, hogy mennyire a szív embere volt ő (17). Amit a reformátor mindenek elé helyezett ebben a kérdésben, az a gyakorlati kegyesség volt.

Látható, milyen szív szerinti szavakkal írja le a kegyesség fontosságát: „Valamely egyházat [...] meg lehet ismerni hitéről, amely annak mintegy a gyökere, a szervezetéről, amely mintegy a törzse, és kegyességéről, amely olyan, mint a virág és gyümölcs. S valamint a gyökér és az ágak a gyümölcsökért és a virágokért vannak, úgy szolgál a hit és szervezet is a kegyesség céljaira. A kegyesség tehát a legfőbb – bizonyos értelemben az egyetlen – ismertető jele a keresztyén embernek és egyháznak” (17).

Kálvinról az a tévképzet alakult ki, hogy mint aszkéta típusú ember, könyörtelen ellensége volt a világi jónak. Érdemes őt magát meghallgatni ebben a kérdésben – mondja Nagy Sándor Béla. „A hívő szórakozik, mert Isten nem olyan, mint valami fősvény, aki még a szorosán vett szükségéseket sem ajándékozza nekünk. Ő bőkezűen adakozó Atya, aki kész örömmel még fölöslegest is juttat számunkra. Nem ő az, aki a természetben szemeink gyönyörűségét hintette el? Ő akarta, hogy a gyümölcsöt virág előzze meg, amelynek szépségét és illatát élveznünk engedti.” Kálvin az e földi örömeikkel való élésben csak egyre figyelmeztet, hogy mindezekben keressük Isten akaratát (18).

Az államhatalommal szembeni magatartás kérdésében Kálvin a Róm 13 alapján áll – az engedelmességet nem csak a keresztyén vezetőkkel szemben, hanem minden hatalommal szemben fontosnak tartja.

Az egyéni kegyesség kiemelkedő megnyilvánulása az Igével való naponkénti élés. De ez a magányos kegyesség akkor érheti el igazán a célját, ha közösséget keres. És ezt a közösséget a gyülekezetben, az anyaszentegyházban lehet megtalálni: „azok, akik az igaz kegyességben élnek, keresik egymás társaságát” (19).

Az előadás végén az utolsó mozaikkocka is felkerül Kálvin életének és személyiségének képére. Ez pedig a nagy reformátor végrendeletében olvasható, s ez az ő személyes üdvbizonyossága. „Hálát adok Istennek – szól a végrendelet –, hogy ő, aki teremtett, és a világra helyezett engem, rajtam megkönyörülvén, a bálványimádás sötét mélységéből, amelyben el voltam merülve, kiragadott, hogy elvezéreljen az ő Evangéliuma világosságára, azután részeltetett az üdvösség tudományában, amire teljesen méltatlan voltam. Lelkem teljességéből vallom, hogy nincs is az én üdvösségemnek semmi más oltalma és menedéke, mint az, hogy ő ingyen kegyelemből örökösének fogadott. Ez az én üdvösségemnek egyedüli alapja, és lelkem teljességéből megragadom azon irgalmát, amelyben a Jézus Krisztusért részesít.” Az előadó mindehhez csak annyit tesz hozzá: „Aki a halálra készülve, életének utolsó napjaiban, Isten

színe előtt elcsendesedve így tudott bizonyosságot tenni, arról bárki megítélheti, hogy volt-e valóban üdvbizonyossága” (20).

1950 óta, az előadás elhangzása óta nagyon sokat fejlődött a reformációkutatás, és ezen belül a Kálvin-kutatás. Cikkek, tanulmányok, könyvek, könyvsorozatok jelentek meg e témában. Sokan sokat tettek azért, hogy a reformátor arcéle tisztábban jelenjen meg előttünk. Jó viszont megemlékezni azokról, akik egy-két emberöltővel ezelőtt lerakták mindennek az alapjait. Így köszönjük meg Urunknak szószéki elődöm, Dr. Nagy Sándor Béla életét és szolgálatát. Isten áldja meg emlékét!

*Engly Sándor*

## MARJOVSZKY TIBOR LAUDÁCIÓJA

Dr. Marjovszky Tibor 1953-ban született. A középiskola elvégzése után először dolgozott, majd megkezdte tanulmányait a budapesti teológián. Itt szerezte meg diplomáját, lelkészi képesítését és doktori címét. Budapesten kívül Hollandiában tanult ösztöndíjas-ként, Utrechtben (1981–1982), ahol nemcsak a holland nyelvet tanulta meg magas szinten, hanem szert tett egy sajátos teológiai gondolkodásmódra is. Teológusként hamar kedves tanára, Dr. Pákozdy László Márton hatása alá került, s amit tőle a tudomány területén kapott, meghatározta későbbi egész pályáját, mint ahogy az is, amit Dr. Tóth Kálmántól tanult, akinek éveken keresztül kollégája is volt.

Dr. Marjovszky Tibor lelkipásztorként került teológiai katedrára, és végig lelkipásztor is maradt. Több gyülekezetben szolgált Baranyában. Volt pécsi segédlelkész, de kis falu lelkésze is (Diósviszló), majd hidasi és bajai lelkipásztor. 1993-ban költöztek Üllőre, ahol felesége, Dr. Kun Mária volt a gyülekezet lelkipásztora, s férje, Dr. Marjovszky Tibor saját szavai szerint a helyi papné.

Dr. Marjovszky Tibor aktív teológiai tanári pályája a nyolcvanas években kezdődött, és mintegy harminc éven át tartott. Ez idő alatt tanított különböző meghívásoknak eleget téve Budapesten, a református teológián, a Baptista Teológiai Akadémián, valamint a Sárospataki Református Teológiai Akadémián. Ezeket messze felülmúlta számára – pataki forgolódása felől nézve nyilván csupán csak időben – a Debreceni Református Hittudományi Egyetem, ahol 1995-től 2015-ig vezette a Bibliai teológiai és vallástörténeti tanszéket.

Dr. Marjovszky Tibor tudományos pályafutása során különös érdeklődéssel fordult az Ószövetség nyelvi és teológiai kérdései, valamint az intertestamentális kor és a posztbiblikus zsidóság irodalma felé, de érdeklődése soha nem korlátozódott pusztán ezekre a te-

rületekre, hiszen széles körű olvasottsága előadásiban és írásaiban minden teológiai diszciplínában megnyilvánul, és arra törekedett, hogy az általa átadott teológiai ismeretek a teológia egészét tekintve könnyen integrálható módon jelenhessenek meg. Követte a rendszeres teológiai irodalmat, foglalkoztatták egyháztörténeti kérdések, bár ezen a téren inkább a kuriózumokat igyekezett felmutatni, de ezeknél is fontosabbnak tartotta a biblikum gyakorlati alkalmazását, elsősorban homiletikai megoldások keresésére törekedve. Dr. Marjovszky Tibort tehát sajátos teológiai látásmódját tekintve nem lehet könnyen kategóriákba helyezni, úgyhogy ezt meg sem próbáljuk, hanem inkább hálásak vagyunk különleges, egyedi, tudatosan felvállalt teológiai munkásságáért.

Laudációmat kicsit személyesebb hangnemben fejezem be. Tiszteletbeli tanáraink panteonjában történelmi tény már, hogy helye van Professzor Úrnak Akadémiánk nagyjai között. Nem egyháztörténészként, hanem a Biblia felől szemlélődve, tehát reálisan, Akadémiánk életének két csúcspontja volt történelmi távlatokban. Az egyik, hogy elmentem egy évre tanulni Hollandiába, és így végre nélkülözhetett engem a teológia, a másik pedig, hogy Te, kedves Tibor, immáron tíz éve, engem helyettesítettél, megtartottad több órát, melyek végre jó kezekbe kerültek. A rabbinikus irodalom szerint Jeremiás Siralmainak varázslatos akrosztikonjában a héber ÁBC két betűje (א – ם) felcserélődött, mert így hozza az Írás kapcsolatba a kémek történetét Jeruzsálem pusztulásával. A kémek ugyanis szájukat (הַפֶּה) helyezték előtérbe szemükkel (הַעֵינַיִם) szemben, amikor olyasmit mondtak a népnek, amit éppen hogy nem láttak. Vagyis hamarabb mondták a rosszat, hogy nincs értelme felvonulni az ígéret földje meghódítására, minthogy látták volna a valóságot. Kivárhatták volna, amíg látják a győzelmet. Ugyanez volt a probléma Jeruzsálem pusztulásakor: az ellenség hirdethette győzelmét Isten népe fölött, de amit a szemek később láthattak, az később Övéi győzelmét mutatta, de addig a szenvedés kohójában formálódott ki Isten igazsága elismerésének aranya népe szívében, s szólalt meg a siralom, mely YHWH-t sürgette, hogy ősi szövetsége szerint cselekedjen népével a jövőben.

Nos a két héber betű cseréjéhez hasonlóan kettőnk cseréje az Örökkévaló rendjében üzenetet hordozott már tíz éve, hogy magvetéssé lehessen sokak szívében az az üzenet, amit a Te óráid közvetítetek Patakon a jövőre nézve Istennek arról a szeretetéről, mely kibontakoztatja a jövőt. Azt a jövőt, melyet szem nem látott, amit Ő készít az Őt szeretőknak, köztük Neked – kedves Tibor. Nem csupán tiszteletbeli tanáraink között, hanem az Ő országában ott, ahol az a *halandó*, aki azt mondja magáról: „Én vagyok az Isten!”, leveszi koronáját azon *halandó* előtt, aki azt mondja: „Én vagyok az ember!”

**Források:**

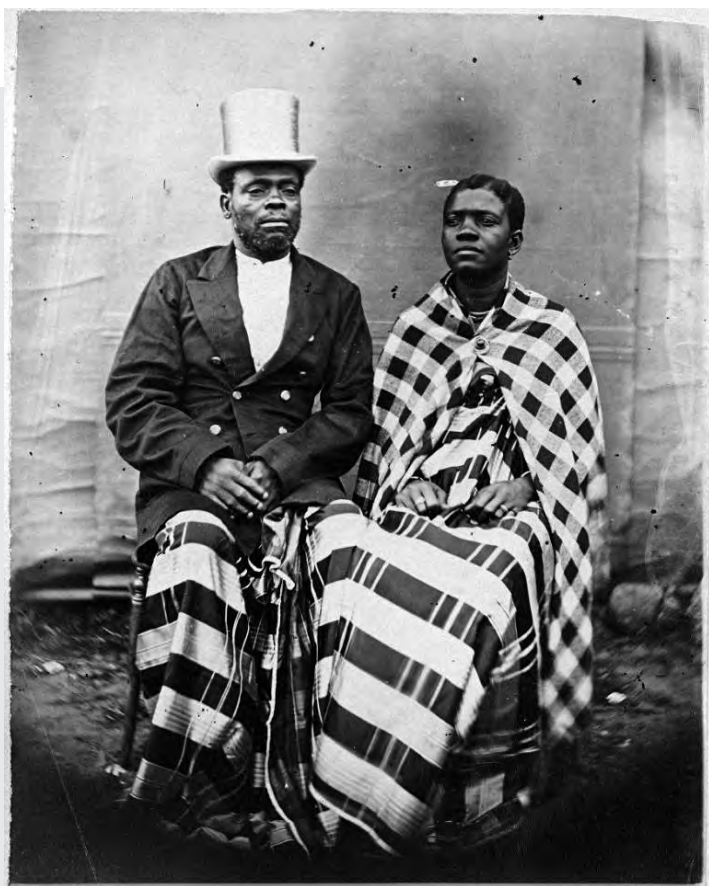
<http://ttre.hu/hirek/keruleti/aranygyurus-teologiai-doktor-cimmel-tuntettek-ki-dr-marjovszky-tibort>

<http://mek.oszk.hu/00800/00846/html/jokai1.htm>

<https://www.sefaria.org/Sotah.35a-36a?lang=bi>

תלמוד בבלי מסכת סנהדרין *The Schottenstein Edition Talmud Bavli Tractate Sanhedrin*, A Project of Mesorah Heritage Foundation Rabbi Hersch Goldwurm General Editor, Brooklyn, New York, Mesorah Publications, 2002, 104b<sup>3</sup>

HEATER, H. JR.: *Structure and Meaning in Lamentations Bibliotheca sacra*, 149 no 595 Jul–Sep 1992, 304–315, 315.



14. kép. „Keresztény fekete és felesége”. Ghána 19. sz. vége vagy 20. sz. eleje.

*Marjovszky Tibor*

**„ÜDVÖZÖLD NEVEM BEN AZ  
IGEN TISZTELT TANÁROKAT,  
A NYELVSZERETŐK EGÉSZ  
KÖZÖSSÉGÉVEL EGYÜTT!”**

## **ERASMUS NÉGY LEVELÉNEK (1526–1528) MAGYAR FORDÍTÁSA**

„Mélységes mély a múltnak kútja” – írta Thomas Mann, s ez igaz a reneszánsz kor levelezéseire is. Egyfajta időutazással tekinthetünk be az akkori idők szinte minden rétegébe, legyen az tudomány, irodalom, teológia, művészet, vagy a mindennapi élet szenzációi, terhei és örömei. Desiderius Erasmus levelezése még ezek közül is kiemelkedik: a háromezret meghaladó mennyiség tiszteletet és némi riadalmat is ébreszt. Így van ez akkor is, ha ebbe a mennyiségbe a hozzá írottak is beletartoznak. A kortársak leveleiből tudjuk, hogy a fent nem maradt levelek száma a legóvatosabb becslések szerint is több százra rúghat. Az alábbi négy levél ízelítő ebből a világból. A címzett Nicolas Wary, Mareville-ben született, ami az akkori Luxemburgban (ma: Franciaországban, Meurthe-et-Moselle tartományban) található, pontos születési dátuma ismeretlen. A leuveni egyetemre 1508. augusztus 30-án iratkozott be. Fokozatait 1510. január 26-án (BA) és 1511. április 1-én (MA) szerezte meg kiváló eredménnyel. Ezután arisztotelészi logikát és fizikát tanult, 1515-1527 között kollégái különböző egyházi javadalmakra javasolták, s az egyszemeszteres dékáni tisztséget többször betöltötte (1517, 1520, 1525). Kilencszer választották meg a francia nemzetiségű hallgatók egyesületének elnökévé.<sup>1</sup>

Diplomáciai szolgálata is jelentős, 1521-ben Rómába utazott, hogy az egyetem számára a pápától a régi privilégiumok megerősítését kieszközölje, s a támadásoktól megvédelmezze azt a jogot, hogy az egyetem gyakorolhassa az üresedésben lévő egyházi javadalmak adományozását. A dolog jó úton haladt, mert a reg-

<sup>1</sup> Procurator of the Gallic nation (BIETENHOLZ, Peter G. – BRIAN, Thomas [eds]: *Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, Vols. 1–3, A–Z, Deutscher University Press of Toronto Press, 2003, Vol. 3, 432.). A kifejezés azonosításában Ferenc Postma barátom volt segítségemre.

náló holland pápa, VI. Hadrián Erasmus tanára volt Leuvenben, így valószínűleg a kérés nem ütközött nehézségekbe. Azonban a pápa váratlan halála (1523. szeptember 14.) új helyzetet teremtett: amikor a dolog megfenekleni látszott, hosszabb idő után maga Erasmus is közbenjárt az ügyben,<sup>2</sup> s a leuveni egyetem végül megkapta a kívánt – s részben már gyakorolt – előjogokat. Wary 1525-ben visszatért Leuvenbe.

Jelentős szerepet töltött be a Collegium Trilingue (Leuven) életében annak megalapításától kezdve. A kollégiumról – bár története, működése igen jelentős és felettébb érdekes – itt most elég tudnunk annyit, hogy Európában ebben az időben az egyetlen olyan hely volt, ahol egy intézményen belül egyszerre lehetett tanulni a héber, görög és latin nyelvet. A Kollégiumot Jeroen Busleyden (Hieronymus van Busleyden) alapította, végrendeletében biztosítva annak anyagi feltételeit, amely végrendeletet egyik tanúként éppen Wary írta alá. A másik tanú, Jan Stercke, a Háromnyelvű Kollégium első elnöke, akit visszavonulása után Wary követett ebben a tisztségben a négy esztendő múlva bekövetkező haláláig (1526. január 21 – 1530. november 30.).

Erasmus 1521-ben elhagyta Leuvent, valószínűleg ismeretségük közvetlen előtt Busleyden környezetében kezdődött. Csak Erasmus négy levele maradt fent Waryhoz, Warytól egy viszontválasz sem. Ebből a négyből is világos azonban, hogy bizalmas viszonyban lehettek, hiszen Erasmus a napi eseményekről, a mások számára nem publikus dolgokról, benső érzéseiről is nyíltan beszél vele, s mindenképp a szívének olyan kedves kollégiumról.

### Epistola 1756.<sup>3</sup>

*[Egyéb média nem lévén, ezt a szerepet (is) a levelezés töltötte be. Ha létezett volna ekkor a „bulvárhír” fogalma, a levél kétharmada biztosan az lett volna, persze erasmusi köritéssel. A maradék némi egházkritika, s egy oldalvágás a németeknek.]*

Kedves Nicolásom, a mi Afrikánk<sup>4</sup> itt mindennap sok váratlan eseményt okoz. Egyesek ezek közül olyan mélyrehatóak, hogy – véleményem szerint – számodra nem kellemes ezekről olvasni, s nekem nem biztonságos róluk írni. Halld, mi történt! Szeptember 20-án<sup>5</sup> a tetszetős időjárás kicsalogatott a szabadba, visszahúzódva abba a nagy és pompás kertbe, amelyet Johannes Frobenius ösztönzésemre vásárolt. Ha

<sup>2</sup> Cf. ERASMUS: *Epistolae*, 1481, 1509.

<sup>3</sup> ALLEN, P. S.: *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, Tom. VI, Oxonii, 1926, 1992,<sup>2</sup> 417–420; *De correspondentie van Desiderius Erasmus*, deel 12: Brieven 1658–1801, vert.: Jan BEDAUX, Rotterdam, Ad Donker, 2014 (dbnl-editie), 209–212.

<sup>4</sup> Afrika mint egyfajta *terra incognita* olyan helynek számított ahol – a híresztelések szerint – mindenféle különös és ámulatba ejtő dolog megeshetett. Ez a metafora itt Bázélre vonatkozik.

<sup>5</sup> A dátum hibás, a kortársak feljegyzései szerint szeptember 19-éről van szó. Amerbach szeptember 20-án kelt levelében már ír róla. A torony korabeli neve „Schniderthurn”, a robbanás reggel 6-kor történt, s több áldozatot követelt. A név arra utal, hogy ebben a toronyban tartotta összejöveteleit a szabók céhe.



csalogat a jó idő, néhány délutáni órát szoktam eltölteni ott, hogy a hozzám lopakodó álmot elhárítsam, vagy folyamatos munkámtól visszavonuljak. Kis séta után felkapaszkodtam a kerti lakhoz, s hozzákezdtam Chrysostomostól fordítani valamit, amikor az ablaküvegekre hang és fény nélküli villám sújtott le. Először úgy véltem, hogy a szemem tévedett, de amikor ismét egy-két villámvillanás látszott, meglepődtem, s körbenéztem, hogy időváltozás történt e, s ezért vastag felhők, eső és vihar fenyeget. Veszélyt nem látva, visszatértem a könyvemhez. Ezután hallottam hangot, de tompán. A költők azt állítják, hogy Jupiter tréfál ekkor, amikor egyszer-egyszer felélénkül, mert azok a villámok, amelyekkel a gigászok<sup>6</sup> építményeit megsemmisítette, s Salmoneust<sup>7</sup> és Ixiont<sup>8</sup> az alvilágba küldte le, teljesen mások voltak. Röviddel ezután hatalmas villanást láttam, s rémületkeltő recsegést hallottam, amely lármát akkor hall az ember, ha villám valami szilárdat erőszakkal beszakít.

Egykor Firenzében időztem, amikor [II.] Gyula pápa<sup>9</sup> a földi Bologna ellen menydörgött és villámlott, ekkor a nap nagy részében hevesen dörgött és villámlott, s nagy eső esett. Visszahúzódtam dolgomat végezni, amikor rémületkeltő recsegés visszhangzott. Megrémülve sebesen visszatértem a többiekhez. „Ha nem tévedek nagyot – szoltam –, e lárma után kevésbé örvendetes hírt hallotok majd.” S lásd, nem sokkal ezután egy felcser hozta a hírt, hogy a villám egy kolostorban három apácát talált el. Az egyik gyorsan meghalt, a másik haldoklik, a harmadikat úgy találta el, hogy – amint mondja – nem volt reménye arra, hogy életben marad. Ezért egy ehhez hasonló hangnál felálltam, s megnéztem, hogyan fest az ég. Balra világos volt, de jobbra egy szokatlan formájú felhőt pillantottam meg, amely, hogy úgy mondjam, a földről a magasba tartott, szinte hamuszínű volt, s legfelső része ívben haladt lefele. Úgy tűnhetett, mint egy szikla, amely csúcsával a tengerbe zuhant. Azonban ahogyan megnéztem, egyre kevésbé tűnt hasonlónak egy felhőhöz. Miközben megdöbbsentem ezen a színjátékon, megérkezett egyik otthon hátrahagyott szolgálóm, lihegve hozzám sietett, s azt mondta, azonnal haza kell mennem. A városban mindenki felfegyverkezett, s zűrzavar uralkodott. A városban az a szokás, ha valahol tűz üt ki, hogy az emberek felfegyverkezve kivonulnak a kapuk és a falak védelmére. Ezeket nem veszélytelen lecsillapítani, hiszen a merészeket az acél harciassá teszi, főleg ha nem fenyeget [egyéb] veszély. A kert, amelyben dolgoztam, a falak mögött feküdt. Hazafutottam, sok felfegyverzett ember jött szembe.

<sup>6</sup> Γίγαντες] Torz óriások, Uranosz kasztrálás utáni vércseppjeiből születtek, halandók, gyakran deréktől lefelé kígyóformájú lábúak. Hegyeket egymásra halmozva – mások szerint egymásra halmozott fatörzseken állva, s sziklákat hajigálva – ostromolták az eget, s ez nem maradt büntetés nélkül.

<sup>7</sup> Σαλμωνεύς] Salmone város alapítója, aki mesterséges villámokat volt képes előidézni, ezzel megsértve Zeust, aki villámcsapással megölte, s a várost – ugyancsak villámokkal – elpusztította.

<sup>8</sup> Ἴξιον] Apósát – izzó szénrel teli gödörbe lökve – megölte, ennek ellenére Zeus meghívta az Olümposzra vacsorázni. Itt szemet vetett Hérára. Ezért Zeus felhőből megalkotta Héra hasonmását, ebből a nászból születtek a kentaurok. A bűnöst Zeus az alvilágba számúzta, ahol egy megállás nélkül forgó tüzes kerékre kötözték.

<sup>9</sup> II. Gyula pápa 1506 novemberében vette be Bolognát (cf. ERASMUS: *Epistolae*, 200, 203).

Kis idő múlva tisztában voltam az előzményekkel. A következő történt: Néhány nappal korábban az egyik toronyhoz azok közül, amelyek egyenlő távolságban erősítették a falakat, néhány hordó puskaport szállítottak. Bár a magisztrátus elrendelte, hogy vigyék a torony felső szobájába, de pár fickó figyelmetlenségéből egészen a torony aljába rakta le. A felül található adag lőpor csak a tetőt emelte meg, az alatta lévő maradék sértetlen maradt. Egy csodálatos véletlen folytán a lecsapó villám a kémlelőnyílásokon át eltalálta a lőport, úgyhogy minden hordó lángra kapott. A vad tűz először kipróbálta, hogy elég erős-e a terhet a magasba mozdítani, s ezt a monstrumot megemelni. Azok, akik látták, hogy a tornyok alján egyszer-kétszer hasadások mutatkoztak, majd [a torony] ismét a helyére került, megerősítik ezt. Amint a hatalmas tűz látta, hogy a monstrum túl nehéz ahhoz, hogy teljes egészében megemelje, ezzel a kísérlettel felhagyott, s a tornyot hatalmas lármával négyfelé hasította, de olyan egyformán, hogy az embernek az a benyomása támadt, hogy a földmérő mérőruájával tette ezt. Ezután [ezek] a részek különböző irányokban a levegőben szétszóródtak. A lőpor lángra lobbant, s magától a magasba emelkedett, a tűz megcsendesedésekor hamufelhő alakját mutatta. Ahol a levegőben szabad tér volt, ott a darabok kétszáz [lábra is] eljutottak, mások pedig hosszú röppálya után polgárok házait semmisítették meg. A magisztrátus nem messze a toronytól házakat építtetett, amelybe olyan nőcskék lakhattak, akik költségeiket inkább testükkel, mint fonással és szövással akarták megkeresni. A viharzó [torony]darabokat [ezek a házak] egyik oldalról felfogták. A zaj olyan nagy volt, s olyan váratlanul támadt, hogy a környéken lévőket azt gondolták, hogy az ég meghasadt, s a világ káosszá válik. A mondás, „Kitör be az egekbe?”,<sup>10</sup> egyáltalán nem tűnt nevetségesnek. A szántóföldeken sokakat eltemetett a törmelék, elvesztették testrészeiket, vagy annyira megsebesültek, hogy azok számára, akik találkoztak velük, szánalomra méltó látványt nyújtottak. Azt mondják, tizenkettő közülük meghalt, s tizennégy súlyosan megsebesült. Néhányan azt hitték, hogy ez valami jövőben bekövetkezőnek az előjele. Magam olyan vagyok, aki korábban utólag mondtam<sup>11</sup> volna azt, hogy előjel, de ez nem jelentett mást, mint néhány fickó figyelmetlenségét, akik e nem olyan ritka szerencsétlenség ellen, nem hoztak védőintézkedéseket. Az, hogy a pillékönnyű lőpor a kőépületet felrobbantotta, nem csoda, még ha a tornyot minden oldalról kétszáz lábnyi fal vette is körül, a váratlan és hatalmas tűz minden akadályt eltávolított, hogy utat törhessen magának. De ki jobb barátod a szélnél? A Boreasok a föld üregeibe rekesztesznek, s ennek ellenére nem rázkódtatnak-e meg teljes hegyeket, hasítják-e meg a földet, s néha kiterjedt síkságokat változtatnak dombokká? Ki gondolhat el ilyen eszközöket? Régen az ókor az isteneknek tulajdonította azoknak a művészeteknek a felfedezését, amelyek az emberi élethez tartoztak, mint például a gyógyítást Apollónak, a földművelést Ceresnek, a szőlőművelést Bacchusnak s a lopás művészetét Mercuriusnak. Magam azt

<sup>10</sup> ERASMUS: *Adagia*, 464. Τι εις ὃ οὐρανός ἐμπεσός? Itt Erasmus egy eredetileg terentiusi latin sort fordít görögre: [*Quid si redeo ad illos, qui aiunt:*] *Quid si coelum ruat?*

<sup>11</sup> Erasmus a προφήτης mellett egy általa alkotott görög szót használ: επιφήτης. A latin eredetiben mindkét szó görög betűkkel áll.

gondolom, hogy mindezekért a felfedezésekért nem más illet a dicséret, mint egy éppen olyan találékony, mint gonosztevő szellemet. Ha Salmoneus ilyet kitalálni lett volna képes, nyugodtan középső ujját mutathatta<sup>12</sup> volna Jupiternek. Olyan valami ez, amelyben a keresztyének együtt játszanak a gyermekekkel. Műveltségünk ennyire visszaszorult, s az eltévelyedés növekszik.

Korábban a korybasok<sup>13</sup> tamburáik és fuvoláik lármájával vitték az embereket az örületbe. Ennek a hangnak csodálatos ereje volt, amely a lelkeket eufóriába ejtette. A mi tamburáink azonban réműletes hangot adnak, s inkább anapestusként,<sup>14</sup> mint pirrichiusként csapnak nagy lármát. Háborúban mi keresztyének úgy használjuk ezeket, mint trombitákat, amikor a bátorság nem elegendő, s az embernek túl kell tennie önmagán. Miért is beszélünk háborúról? Esküvőkkor, ünnepnapokon s az egyházban is használjuk ezeket. A vakmerő hangtól a lányok kiszaladnak az utcára, a frissen férjhezment asszony táncra perdül, azt hiszi, ünnepnap van, amely akkor sikeres, ha egész nap tömeg özönlik a városon keresztül, s ez rosszabb a korybasoknál. Úgy vélem, a pokol ünnepnapjain – ha egyáltalán vannak ilyenek – sem ünnepelnek mással. Platón szerint<sup>15</sup> igen fontos az, hogy az állam milyen zenét használ. Vajon a keresztyéneknél ezt a zenét hallva mit mondott volna? Ez a fúvósokon és ütősökön játszott zene, amelyet a miséken játszanak, egyes embereknek csak akkor tetszik, ha a harci trombitánál harsányabban szól. Az apácák is hallják ezt a szörnyű hangot a mise folyamán. Ez még nem elég: Egy pap ezt a hangot mennydörgéshez hasonlította, s a többi papok, akik ezt nem tették, nem nyerték el néhány német fejedelem tetszését. Ez nem annyira örvendetes azoknak a lelkeknek, akiknek nincs ínyére a háború. Na, de felhagyok a tréfálkozással!

Minden jót!

Basel 1526. szeptember 26.

<sup>12</sup> Nincs mit szépíteni, ugyanazt jelenti, amit a mai szlengben, így áll például JUVENALIS: *Szatirák*, 10,53-ban, s az *Adagiában* is: *Et digitum porrigito medium*. (Erasmus, Adag. 1368). Ugyanitt Martialis ezt szemérmetlenségnek (*impudicum*) nevezi.

<sup>13</sup> Κορυβαυτες] Kübelé istenasszony kísérői, fúvós hangszerral és dobbal kísérték táncukat, később őrző feladatot is elláttak például a gyermek Zeus és dajkája mellett. A lexikonok általában együtt tárgyalják őket a Κουρῆτες-ekkel, akik kilencen voltak, és a krétai Rea istennőt kísérték.

<sup>14</sup> Az anapestus 2 rövid és 1 hosszú szótagból álló versláb, a pirrichius 2 rövid – többnyire hangsúlytalan – szótagot tartalmaz. Erasmus szerint a zaj túl hosszú.

<sup>15</sup> *Politeia* III, 400–412.

Epistola 1806a<sup>16</sup>

*[A végtelenül tehetséges Rutgerus Rescius – a Collegium Trilingue görög tanára – érdekében kifejtett apológia. Rescius házassága Anna Moonsszal és kiköltözése a Kollégiumból nyugtalanságot keltett, és már-már a kollégákkal való szakításhoz vezetett. A dolog végül – nem minden további konfliktus nélkül – megoldódott, s ebben Erasmusnak döntő szerep jutott. A levél másik része a Kollégium dicsérete s elvi eligazítás.]*

Szívélyes üdvözet!

Hallom, azon vagytok, hogy a görög nyelv tanárát lecseréljétek. Remélem, jó vége lesz. Egy bizonyos Spartanus<sup>17</sup> írt nekem Rómából, rögtönözve görögül Hovius barátom jelenlétében, aki azt állítja, hogy az illető latinul is tud. Szerény fizetéssel [is] megelégedne, de mindig kockázatos, ha egy ismeretlen érkezik. Esetleg olyan szokásokat hoz magával, amelyek az irodalom egész ügyét fenekestől felforgatják. Amennyiben nincs olyan valakitek, aki Resciust mindenben felülmúlja, okosabbnak tartanám ifjú feleségét egy ideig elviselni. Mást találni sokkal könnyebb, mint egy jobbat. Rescius ismert és szeretett az ifjak körében. A Kollégium eszközei még mindig szerények. Az újdonság gyakran előre nem látható hátrányt hoz magával. Amennyiben feleségén kívül súlyosabb kifogások nincsenek ellene, úgy vélem, egyelőre nem kell lecserélni. Ha egyéb olyan dolgok is vannak, amelyek ilyen döntést kívánnak, arra kérlek benneteket, hogy eljárások hasznos legyen a tanulmányok és a Kollégium számára.

Resciust arra kell biztatni, hogy Évájának káros hatását gondossággal kompenzálja az előadások során. Semmi kétségem sincs afelől, hogy így tesz. Ajánlom szinte mindannyiótoknak az előadások idején a szeplőtelen viselkedést, és gondosságot a tanulmányok megbecsülésének növelésére. Nem létezik ennél jobb módszer arra, hogy a zoilusokat<sup>18</sup> – akik valami pompásra inkább irigykednek, mint követik azt – tanácstalanságba taszítsuk. De tudom, hogy már eddig is gondosan és sikeresen tettétek ezt. Meg kell, hogy értsétek, hogy fontos szerepet játszottok az egész világ szemelőtt, s ez az, amit valójában tesztek. Egy ilyen színműnél, amelynek nézői nemcsak ez a nemzedék, hanem a következők is, nem aludhatsz el. Ahogy a teológusok, jogászok, orvosok, filozófusok, matematikusok és nyelvészek között jobb és tisztább fajta tanulmányok virágoznak, s az uralkodók udvarai még jobban díszlenek az ékesszólás és a tudományosság csillagaival, amint Chrysostomos, Atanasius, Basilios s az egész sereg, saját nyelvükön kezdenek szólni a latin világhoz, s ekkor neveitek mindenütt – a tudósok tetszése közepette – magasztalják, hiszen ott álltatok a kezdet[ek]nél, s alapot vetettetek egy ilyen hatalmas [dolognak]. Ennél is fontosabb, hogy az előadás során tanúsított figyelmesség és hibátlan viselkedés egyetértéssel párosuljon: [Néha]

<sup>16</sup> *De correspondentie van Desiderius Erasmus*, deel 13: Brieven 1802–1925, vert.: TERMEER, Tineke L., Rotterdam, Ad Donker 2016 (dbnl-editie), 44–45.

<sup>17</sup> *Spartanus quidam*] A személy nem azonosítható.

<sup>18</sup> Ζωίλος] Szofista filozófus és szónok (Kr.e. 4. sz.), keményen kritizálta a homéroszi himnuszokat.

előfordul, hogy ha a legnagyobb ingatag, akkor a legkisebb [bizonytalanságot is] megnöveszti.<sup>19</sup> Nem akadály, ha egymással egyetértő emberek különböző nyelven beszélnek. Bábel tornya a nyelvzavar miatt semmisült meg.<sup>20</sup> Az egyház is különböző nyelvű emberek által épült, de egyek voltak lélekben.

Légy meggyőződve arról, hogy tiszta magaviseleted által olyan értékes vagy, mint talán senki más. A sötét arcú és tisztaszívű Hébernek üdvözlét, aki görögökhöz hasonló lenne, ha nem hordana övig érő szakállat.<sup>21</sup> Ha közületek mindenki házas lenne, a Kollégium gyorsabban növekedne, ehhez a lehető legnagyobb termékenységet kívánom! Kérlek, add át Gilles de Busleyden úrnak, mindkettőnk közös védelmezőjének szívélyes üdvözlömetem!

Bázel, 1527. március 30.

Rotterdami Erasmus saját kezével írva. Az igen tisztelt Nicolas van Marville magiszter úrnak, a Busleyden Kollégium elnökének, Leuven.

## Epistola 1856<sup>22</sup>

[Erasmus egyik szeretett szerzője, Chrysostomos könyvét ajánlja (*De Babyla martyre*, Bázel, 1527), de valójában ennek ürügyén a nyelvtanulásról, annak szükségességéről s módszereiről értekezik. Ezeknek az elveknek a letéteményesét a *Collegium Trilingueben* látja. Nem véletlen, hogy a kötet címlapján ez a mondat is rajta van: *Epistola Erasmi de modestia profitendi linguas* (Erasmus levele a nyelvtanítás elégtelen voltáról).]

Rotterdami Erasmus Nicolas van Marville-nek, a leuveni Busleyden Kollégium elnökének, üdvözlét!

Jogosan hozhatod elő, igen tanult Nicolas, az ismert mondást: „vizet hordani a tengerbe”,<sup>23</sup> úgymond, mivel egy ilyen parányi cseppecskét küldök a nyelvek forrásához, de hiszen az evangélium is arra biztat bennünket, hogy akinek van, adjunk annak, hogy legyen neki bőségesen.<sup>24</sup> Chrysostomosnak ezt a könyvecskéjét, bármilyen vékony is, számos okból érdemesnek tartom arra, hogy kollégiumodban foglalkozzanak vele. Rendkívüli kegyességének és meglepő ékesszólásának kombinációja, alkalmassá teszi arra, hogy az ifjakat [különböző] témákkal való foglalkozáskor, gyakoroltassa. Gondolatom szerint, erre jobb példát nem találhatunk. Mi lelhető fel

<sup>19</sup> SALLUSTIUS: *Bellum Iugurthinum*, 10,6.

<sup>20</sup> 1Móz 11,1–9.

<sup>21</sup> Jan van Campen (1491–1538), leuveni hebraista.

<sup>22</sup> *De correspondentie van Desiderius Erasmus*, deel 13: Brieven 1802–1925, vert.: TERMEER, Tineke L., Rotterdam, Ad Donker 2016 (dbnl-editie), 178–180.

<sup>23</sup> ERASMUS: *Adagia*, 657: *In mare deferre aquam*. Régebbi hollandsággal: *Water in de zee brengen*, mai nyelvhasználatban: *Water naar de zee dragen*. Magyar megfelelője: *Dunába vízfordás*.

<sup>24</sup> Mt 13,12; 25,29.

Aphthoniusnál, Lysiasnál vagy Libaniusnál, amely kiállja az összehasonlítást ezzel az elbeszéléssel? A kegyesség területére gondolok (ez sajátos tulajdonsága ennek), a gondos nyelvhasználatra, az érvelés élességére, s a kifejezőeszközök gazdagságára. Ebben az életkorban mi lehetne használatosabb arra, hogy egyszerre sajátítsák el a nyelvet és az ékesszólást annak az írónak a segítségével, akinek szavai nem kevésbé vannak telve Krisztussal, mint Demostenesszel?

Az elbeszélés egyszerű: Babylas, Antiókia püspöke, megtiltotta a császárnak<sup>25</sup> – aki egy istentelen gyilkossággal mocskolta be magát, – hogy a templom legszentebb részébe belépjen. Ezért a püspököt megölték, s a városon kívül temették el, s később [testét] a városba vitték. Ez a téma kevés változatosságot kínál, és nem tartalmaz valami impozánsat s feltűnőt, mégis hihetetlen, amit ez a valóban aranyból való mester [Chrysostomos] az ékesszólás színeivel lefesteni képes, s tehetségének adományaival feldíszít. Számosakat ismerek e műfaj kedvelői közül, akik nem használták ezeket mint olyan valamiket, amelyek Krisztustól teljességgel idegenek.<sup>26</sup> Magam is úgy vélem, hogy a nem keresztyén szerzőket maguknak a tanároknak kell olvasniuk stílusuk javítására, ahelyett, hogy ezeket együtt tanulmányoznák az ifjakkal. Ezzel kapcsolatban mindig örvendtem elhatározásodnak, hogy ilyen módon ajánlod a nyelvek ismeretét az embereknek, akár iskolázottak, akár nem. Kérdezheted: Mi végre? Azért, hogy a szülők gyermekeiket ne csak ékesszólóbban, hanem kegyesebben és jobb jellemmel kapják vissza, amikor azok ezt a kiváló Kollégiumot elhagyják. Hiszen még a legjobb is békétlenséggel párosul, ha valami új történik, a tömeg a mai erkölcsöt a tanulmányoknak tulajdonítja, pedig [ez az állapot] nem is ebből származik.

Ugyanilyen okból nagy csodálatot érzek az olyan tanárok iránt, akik figyelmesen észben tartják, hogy ne nyújtsanak fogódzót a nyelvgyűlölők rosszindulatú vádaskodásaihoz. Semmi sem olyan szeplőtelen és mértékletes, mint [az ilyen tanárok] viselkedése, elsősorban inkább a hit tanárainak nevezheted őket, mintsem a nyelvekének. Senki munkamezejét sem gúnyolják ki, azokkal ellentétben, akik ezzel a tudománynak komoly károkat okoznak. A nyelvek elsajátítása ismét napirendre került, de nem azzal a céllal, hogy a szokásos szakokat kiszorítsa, hanem hogy tisztábban és gyorsabban lehessen tanulni ezeket. Nem csak azért tanulunk nyelveket, hogy beszéljük azokat, hanem azért is, hogy a legtanultabb szerzőket jobban megérthessük. Azt, hogy a nyelvek tökéletes elsajátítása hozzájárul ehhez, régóta tudtam, de nem olyan régóta még biztosabb vagyok benne. A tények azt bizonyítják, amit sosem hittem volna, hogy a minap néhány visszataszító fickó rosszindulatú vádaskodása sok nyugtalanságot keltett, s ennek oka a görög és latin nyelv ismeretének hiánya. Bárki, aki elolvassa, amit Noél Bedának válaszoltam,<sup>27</sup> elismerheti ezt. S mivel ti ilyen hatalmas módon hozzájárultok az ilyenfajta tanulmányokhoz, eszesek legyetek, s arra is figyel-

<sup>25</sup> A császár személye nem azonosítható.

<sup>26</sup> Az ún. ciceronisták, akik szolgálgaik követték Cicero nyelvhasználatát. Ebben az időben Itália volt ennek központja. Erasmus külön művet írt ellenük (*Ciceronianus*, Bázél, 1528).

<sup>27</sup> Cf. ERASMUS: *Epistolae*, 1804. Az ellenvetések összegyűjtve is megjelentek: *Supputationes errorum in censuris Natalis Bedae* (Bázél, 1527).

jetek, hogy ezt sikeres és taktikus módon segítsétek elő. Nem ritkán egy jótett véghezvivője hibájából megy tönkre az, mert nem tudja, hogyan valósítsa meg. Úgy helyes, hogy a véghezvivő és az elfogadó egy jótett esetében egymás iránt kölcsönös készséget tanúsítson, mint egy labdajátékban.<sup>28</sup> A szülőknek és a tanároknak egyaránt feladata, hogy a tanulók ellenállását s hálátlanságát egy ideig tolerálja, amíg az életkor és a tapasztalat által világossá lesz számukra, milyen nagy az az ajándék, amelyet kaptak. Meg fogod látni, hogy akik most az ilyen tanulmányok ellen rugódoznak, később majd helyeselnek. A tanulmányok a legrosszabbak az olyan emberek számára, akik újdonság gyűlésére és a brutalitásra még az istentelenség gyanúját is halmozzák, ahogyan ezt Németországban megtalálhatod. Ami benneteket illet, eddig igen éberek voltatok, s távol tartottátok magatokat ezektől, Kollégiumotok Isten támogatásával messze a legjobbá fejlődött, s még jobban fog fejlődni, ha tovább haladtok azon az úton, amelyre tértetek. Bizonyos vagyok benne, hogy ennek a pompás eredménynek a gondolata az üdvözült Jérôme de Busleyden lelkét hálával tölti el. Kétségtelenül egy jóindulatú istenség ihlette arra, hogy hazánknak ezt a gyönyörű ajándékot adja. Tanácsaid ehhez nem csekély módon járultak hozzá. Üdvözöld nevemben az igen tisztelt tanárokat, a nyelvszeretők egész közösségével együtt!

Bázel, 1527. augusztus 14.

### Epistola 1973<sup>29</sup>

*[Erasmus – sok barátja s kortársa sorsához hasonlóan – Wary pályáját is figyelemmel kísérte. Ebben a rövidke levélben emellett keményen kritizálja korának egyik túlzóan vakbuzgó irányát. Ellenlábasai közül nem éppen hízelgően szól a ferencesek obszerváns ágáról.]*

Rotterdami Erasmus a marville-i Nicolas Warynak, üdvözlét!

Azt mondod, nem volt semmi sem, amiről írhattál volna, ezzel ellentétben magam igen szórakoztatónak tartom, amit írsz, hogy ott nálad minden jó és boldog, s hogy általános elismerés közepette az irodalom ügyét szíveden viseled. Leveledből látva azt megértettem,<sup>30</sup> hogy a viszály nem vádaskodásból vagy gyanúsításból származik. Néha mégis kissé félek, hogy elfogulatlanságod, amelyről látom, hogy természeted sajátja, némi okot szolgáltat a megütközésre azoknál, akiknek csak egy okra van szükségük ahhoz, hogy sértegensenek. amint a régi közmondás mondja.<sup>31</sup> Azt

<sup>28</sup> A hasonlat Senecától származik: *De beneficiis* (2,17; 32; 7,18).

<sup>29</sup> *De correspondentie van Desiderius Erasmus*, deel 14: Brieven 1926–2081, vert.: Robin BUNING en Jan BEDAUX, Rotterdam, Ad Donker, 2017 (dbnl-edite).

<sup>30</sup> A levél nem maradt fenn.

<sup>31</sup> ERASMUS: *Adagia*, 1068. *Male facere qui vult, nusquam non causa minuenit*, Publilius Syr. M 28.

hallottam, hogy Johannes Campester<sup>32</sup> is bír egy ilyenfajta egyenességgel. Ettől még jobban félelem [tölt el], hiszen olyan gyakran tapasztaltam, hogy mennyit szenvedett szerény lelkem, s hátrányt szenvedtem az őszinte beszéd miatt. De örvendek, hogy ez a félelmem alaptalan.

Az evangéliumi névvel élőket<sup>33</sup> számos ok miatt gyűlölöm, de különösen amiatt, hogy az irodalom tanulmányozását mindenütt elsorvasztják, kegyelemből elértéktelenítik, alámerítik. Mit ér az emberi élet ezek nélkül?<sup>34</sup> Van útiköltségük és asszonyuk, a többit nem veszik semmibe. Úgy találom, hogy ezeket a szélhámosokat közösségedtől távol kell tartani. Már eleget halottam ezt: Evangélium, evangélium, evangélium! Én az élet evangéliumi módjára vágyakozom. Azt, hogy feléd a szerzetesek mennyire hallgatók, nem tudom. Spanyolországban többet mint eleget beszélnek, s vannak fecsegők is, legfőbbképpen a lábbeli nélküliek között.<sup>35</sup> Nem tudom, mi mozgatja őket, de teherhordó szamarukat maguk számára málházzák fel gonoszsággal.<sup>36</sup> Minden jót! Üdvözet Mercebanusnak, Resciusnak, Van Campennek, valamint Gocleniusnak, akinek nem volt időm írni.

Bázel, 1528. március 29.

---

<sup>32</sup> Jan van Campen, lásd 21. jegyzet.

<sup>33</sup> *Euangelicos*] A szó fordítása nem egyszerű, a holland kiadás is ezt a szót használja (Evangelici), ami félreértésre adhat okot. Nagy valószínűséggel Erasmus egyfajta pietisztikus csoportot ért ezen, túlbuzgó rajongókat. (Az angol nyelvű torontói kiadás megfelelő kötete sajnos számomra nem volt elérhető.)

<sup>34</sup> SENECA: *Epistolae morales*, 82,3.

<sup>35</sup> Utalás a ferences rend obszerváns ágára.

<sup>36</sup> ERASMUS: *Adagia*, 50: *Atque hunc telo suo sibi, malitia sua, a foribus pelere.* (Plautus, *Amphytrion*).



# SZEMLE

---

OLÁH RÓBERT

---



15. kép. „Igehirdetés kannibáloknak”. Wilhelm Zürcher felvétele. Kamerun, Nyasoso, 1932-1937 között.

Ittzés Gábor (szerk.):  
*Viszály és együttélés, Vallások és felekezetek a török hódoltság korában,*  
 Bp., Universitas, 2017, 623 p. – ISBN 978-963-9671-63-8

A reformáció ötszáz éves jubileumához kapcsolódó könyvek hamarosan felkerülnek a téma iránt érdeklődők polcaira, s ezúttal egy olyan kötetet ajánlunk az olvasók figyelmébe, amely az állami Reformáció Emlékbizottság Tudományos Munkacsoportjának gondozásában készült. A szerzők között van irodalmár, művészettörténész, levéltáros, nyelvész, régész, egyháztörténész, építészmérnök, egyházzenész, ami már önmagában is garancia az interdiszciplinaritásra. Az Ittzés Gábor szerkesztésében megjelent gyűjtemény hat tematikus egységben húsz tanulmányt foglal magában, közülük azt a tizennégyet ismertetjük, amelyek valamilyen (történeti) szöveget állítanak a vizsgálat középpontjába.

Elsőként négy egyháztörténeti írásból tájékozódhatunk a protestantizmus és a katolicizmus kapcsolatáról a Hódoltságban. Csepregi Zoltán (Evangélikus Hittudományi Egyetem) ezúttal annak a megállapításnak eredt a nyomába, miszerint a frissen megszállt területeken a török jelentős szerepet játszott a protestantizmus elterjedésében. Írásából megtudhatjuk, hogy kezdetben a hódítók valóban tettek engedményeket a protestánsoknak (például a vallásgyakorlat és a gyülekezetszervezés terén), sőt: praktikus okokból kedvezményekkel csalogatták a hódoltsági területekre az adózókat. Melanchthon, Matthias Flacius Illyricus és Bullinger a magyarországi forrásaikra támaszkodva eleinte az igaz hit terjedését segítő isteni eszközként tekintettek a hódítókra. Melanchthon optimizmusa odáig terjedt, hogy az „Isten egyházának maradéka” segítségével esélyt látott a muszlim világban végzett keresztyén misszió teljes sikerére is – szemben a magyar levelezőpartnerekkel, akik helyzetükből adódóan reálisan mérték fel ennek az esélyeit.

Az előzővel egybecseng Varga Szabolcsnak (PPHF) a dél-dunántúli reformáció kezdeteiről szóló tanulmánya. Varga elsősorban Sztárai Mihály és Eszéki Zigerius Imre beszámolóinak kritikai vizsgálatával igyekezett árnyalni a korábban kialakult képet, miszerint már 1551-ben győzedelmeskedett a reformáció a pécsi egyházmegye területén. Felhívja a figyelmet például arra, hogy a protestantizmus győzelmét hirdető források jelentős részben inkább lehettek humanista erudícióval megszerkesztett propagandisztikus művek, mint tényszerű leírások. A töröknél tapasztalt kezdeti engedékenység (amelynek célja a hatalomátvétel zökkenőmentes lebonyolítása volt) erősíthette fel az Erasmusnál és másoknál is felbukkanó sikeres protestáns misszió gondolatát. Ha összevetjük a humanista szövegeket a Varga által idézett írott forrásokkal és régészeti eredményekkel, azt tapasztaljuk, hogy Tolnán, Pécsen és a környékbeli falvakban is aktív katolikus hitéletről beszélhetünk a 16–17. században.

A tanulság az, hogy a protestáns egyházszervezet kiépülése sem ment végbe olyan könnyen és dinamikusan, mint arra az említett beszámolók utalnak. Ideje továbbá leszámolni a református egyházi sajtóban is gyakran visszatérő toposszal, miszerint a reformáció századának végére az ország 85–90%-a protestánssá vált – erre több kutató is figyelmeztetett bennünket az elmúlt években.

Ács Pál (MTA ITI) arra keresi a választ, hogy milyen volt a reformáció korának bibliaismerete Magyarországon. A középkori eretnekmozgalmaktól a 17. század első harmadáig ívelő gondolatmenete rávilágít a reformációban létező értelmezési irányzatok közötti különbségekre. Rámutat arra is, hogy a korai bibliafordítóink a *sensus literalis* (a történeti, szó szerinti szövegértelmezés), valamint az (ószövetségi mozzanatokban az újszövetségi előképét kereső) tipologizálás „megzabolázott” változata mellett tették le a voksukat. Ács Pál személyében értő kalauzzal indulhatunk a bibliafordítói módszerek feltérképezésére Székely Istvántól Káldi Györgyig, majd a bibliai tárgyú magyar irodalomról kapunk egy rövid összegzést.

Muntán Emese (CEU) a 17. századi vegyes házasságok problémás eseteit tárja fel a Temesközben és a Szörénységben. A szerző forrásait a katolikus misszionáriusok által írott levelek jelentik a vallási (ortodox, katolikus, protestáns, muszlim), etnikai (magyarok, románok, délszlávok, törökök lakta) és nyelvi szempontból egyaránt sokszínű közegekben. A tapasztalt visszasságok elemzéséből elsőként a házasság szentségének problematikájáról olvashatunk, nem volt ritkaság ugyanis az ortodox pápa vagy kádi előtt megkötött (a kánonjog szerint érvénytelen) házasság, az endogámia, a poligámia, a válás, s az ortodox–muszlim vegyes házasságok kötése. A kevert népesség együttélésében a természetes szükségletek felülírták a tridenti zsinat rendelkezéseit, a katolikus közösségek megtartása érdekében a misszionáriusok is kénytelenek voltak szemet hunyni a devianciák felett.

A tanulmányok második egységében a katolikus szerzők kora újkori iszlámismeretébe nyerhetünk bepillantást. Dobrovits Mihály (BHKA) és Óze Sándor (PPKE) közös tanulmánya tárja fel a 16. század második felének és a 17. század első harmadának hazai iszlámismeretét. Előbb beszédes példákat közölnek a Délvidék, Erdély és a Partium reformáció korabeli vallásközi érintkezéséről, például arról, hogy a török helytartók igyekeztek magyarra fordíttatni a Koránt a térítés szándékával. A Magyar Királyság területén két munka is született az iszlám szent könyvének cáfolatára: Szántó Arator István és Pázmány Péter tollából. Az utóbbit három szempontból vizsgálják: milyennek ismerhető meg belőle az iszlám túlvilágképe, Jézus szerepe, valamint Mohamed próféta-sága. Konklúziójuk: Pázmány iszlámismerete áttételesnek és pontatlannak tekinthető, célja részben a protestantizmus elleni fegyverkovácslás volt. Figyelmet fordítanak az alsó vallási rétegek együttélésére is. A 16. század második felében kialakulhatott egy olyan közvélekedés a paraszti sorban élők között, miszerint a török az Isten küldötte, aki megszabadítja őket az uraiktól. Erre született hathatós felelet a wittenbergi történelemszemlélet részeként: a török Isten eszköze, amellyel a bűnei miatt sújtja és inti megtérésre a keresztényeket.

Bitskey István (DE) szélesebb körben vizsgálja a katolikus szerzők iszlámképét, a középkori örökségtől a kora újkorig vezető áttekintéssel. Tanulmánya nagyobb részét Pázmány, Szántó Arator és Káldi György munkásságának ide vonatkozó részének bemutatása teszi ki. Pázmánynál az Úr a pogányok „súlyosabb csapásával” a bűnei elhagyására serkenti a keresztényeket. Az ide vonatkozó vitáirátának forrásaira és tartalmára vonatkozó ismertetése után annak lényegi elemeinek a *Kalauz*ba történő beépülését is bemutatja, majd Szántó Arator István szenvedélyes hitvitázó jellemének nyomát mutatja ki a Korán-cáfolatán. Végül Káldi György egyik prédikációjának elemzésével válik tejjé a kör, aki a hódítókkal való mindenféle együttműködést (így Bethlen Gábor külpolitikáját is) elutasította. A szerző konklúziója: a katolikus szerzőknél az iszlámmal szembeni tollforgatás összekapcsolódott a protestánsokkal vívott csetepatékkal.

Ezt a gondolatot járja körül Varsányi Orsolya (PPKE) tanulmánya is a Pázmány-életmű vonatkozásában, azonban – *A Mahomet vallása hamisságáru* című munkát mellőzve – a *Kalauz* vizsgálatával. Az első témakör az üdvösség kérdése az iszlám hitben, amelyet Pázmány több alkalommal is cáfol, s a széles körben elterjedt grádicselméletet is kijátszotta ütőkártyaként: aki protestánsná válik, az könnyen válhat törökké is. Pázmány célja nem a hiteles tájékoztatás volt, hanem az ellenfél befekéttetésének (retorikai) eszközével élt, a törökkel kapcsolatot fenntartók (például Bocskai hajdú) nála maguk is törökké lesznek. A protestánsok és az iszlám között (szerinte) fennálló dogmatikai hasonlóság bizonyítására előszeretettel alkalmazta a protestánsok egymás között folytatott vitáinak termését (mint annyi más alkalommal is).

Az utolsó Pázmány-tanulmányban Tusor Péter (MTA–PPKE „Lendület” Egyháztörténeti Kutatócsoport) a kortársak vallomásain keresztül mutatja be a kardinális származására, áttérésére és misszionálására vonatkozó adatokat. Forrásául a püspökek szentelés előtti „tanúkihallgatások” iratai szolgálnak. A tanúk kiemelték Pázmány prédikációinak rendkívüli népszerűségét, pasztorációs leveleinek, politikai szolgálatainak jelentőségét. Ugyanakkor meglepő, hogy polemikus munkássága még a katolikus klérus vezetői előtt sem volt eléggé ismert. Választ kapunk továbbá arra is, hogy hol és mikor katolizált a református ifjú, s kiderül, hogy az „eretnekségben” töltött évek számát utólag csökkenteni igyekvő Pázmány maga vezethette félre a kutatókat.

A harmadik egység szerzői a kora újkori unitarizmus-kritika toposzait és narratíváit tárják fel. Elsőként Balázs Mihály (SzTE) a heidelbergi, protestánsból mohamedáná lett Adam Neuser kapcsán végzett kutatásainak eredményét tárja elénk. Az egy ideig Erdélyen is gyökeret verni szándékozó, majd a lélek halhatatlanságának tagadása miatt elűzött Neuser végül a temesvári pasa segítségével tért át (színleg), s jutott el Konstantinápolyba, ahol haláláig tolmácsként működött. Balázs Mihály több forrást is bemutat Neusernek az iszlámhoz fűződő viszonyáról szólva (például Palaeologus és Neuser párbeszédének leírását), hangsúlyozva a megromlott kereszténység jó útra térítésének közös szándékát. Neuser személyében tehát egy újabb nikodémival bővíthetett a reformációkutatás tere.

Lovas Borbála (MTA–ELTE „Lendület” Kutatócsoport) Enyedi Györgynek és az unitarizmus kritikájának szentelt egy tanulmányt. Először sorra veszi, hogy a püspök hogyan verte vissza ellenfelei támadását (főként a zsidózás és a megkeresztelkedés elhagyásának vádjait), a megfogyatkozott maroknyi igaz hitű kereszténynek egyházának láttatva az unitáriusokat. Majd a velük vitázó Geleji Katona István *Titkok titka* című munkájából, gúnyversekből, valamint Enyedi-féle *Explicationes* példányaiba írott kéziratok megjegyzésekből kiindulva sorra veszi azokat az elnevezéseket, amelyek az említett felekezetre alkalmaztak a 17. században.

A tanulmányok negyedik csoportja a *Vallás a politika, diplomácia és a háború kontextusában* címet viseli. Balogh Judit (EKE) írásában a török–magyar együttélés egy speciális formájáról értekezik: a követjárásról. Az erdélyi diplomáciában Apafi idején kerültek túlsúlyba a reformátusok, mind a tanácsosok, mind a portai követek között, s jellemző, hogy a fejedelem két erdélyi főkövete is székelyföldi református családból származott. Nemes János és sógora, Daczó János működéséről tájékozódhatunk elsőként, majd az alkalmi megbízásokkal Konstantinápolyba indított követek és kapitihák törökélményét ismerhetjük meg: hogyan élték meg az erdélyiek a pogányok között töltött éveket.

H. Németh István (MNL OL) egy többnemzetiségű régió központjába, Kassára kalauzolja el olvasóit. A kassai reformáció első évtizedeinek felvázolása után tér rá tulajdonképpen mondanivalójára, a városban egymás mellett élő felekezetek viszonyára. A megerősödő ellenreformációs nyomás Kassán is ellenálláshoz vezetett, s a század első felében kibontakozó ellenreformációs lépésekre válaszul a polgárság rendre a református fejedelmek oldalára állt. Önálló református egyházközség ugyanakkor csak I. Rákóczi György támogatásával létesülhetett. A betelepülő jezsuitákkal folyamatosan harcban álltak a protestánsok, majd a század utolsó harmadára kiszorultak a városból. Az állami tisztviselők a városvezetésben is kikényszerítették a katolikusok térnyerését, sőt: a 18. századra a teljes tanács katolikusává vált. Kassa példája nagyszerű bizonyíték arra, hogy a tolerancia a kora újkorban nem valamiféle belülről fakadó attitűd volt, hanem politikai és gazdasági alkuk és kényszerek szövevényes hálózata, amelyet alkalomadtán bármelyik fél lelkiismeret-furdalás nélkül rúgott fel, hogy a saját pozícióját megerősítse.

J. Újváry Zsuzsanna (PPKE) a török fennhatóság alá került Bars vármegyei református falvak 1599. évi tatárpusztítás során elszenvedett veszteségeit mérte fel. A reformációt támogató települések fele (főként a megye déli részén) a 16. század végére már református volt. Az egyes falvak egyházi felmérései és a korábbi szakirodalom alapján végzett áttekintés számos hasznos részlettel szolgál, például értékes könyves adatokra is rávilágít. A hadiszerecse függvényében török fennhatóság alá kerülő vagy éppen felszabaduló közösségek életéről sokat elárulnak az adóösszeírások, s a szerző jól kiaknázza ezeket. Az 1599. évi tatárdúlásról tanúskodó összeírásokat táblázatos formában közli, térképen is szemléltetve, hogy a falvak fele teljesen megsemmisült, s a megmaradtok is közel jártak hozzá.

Bagi Zoltán Péter (MNL CsML) a bécsi zsidó közösség és Mordehai (Marx) Meisl pénzügyi szerepvállalását hasonlítja össze a tizenöt éves háború finanszírozásában. Az általa felvázolt helyzet szerint a magyarországi végek védelme messze meghaladta a Habsburg befolyás alá került területekről befolyó adókat, ami a rendszeresen megszavazott (majd késve kifizetett) birodalmi segélyekkel együtt sem fedezte a kiadásokat. Ebben a helyzetben az udvar hitelfelvételre kényszerült, a fizetésre kevés hajlandóságot mutató bécsi zsidókkal szemben a nagy hitelezők egyike volt a prágai izraelita Meisl. 1597 és 1600 között nem kevesebb, mint 340.000 forintot hitelezett az udvarnak (csaknem a teljes magyarországi éves adó felét!), többnyire 24,8%-os uzsorakamatra. Bár haláláig kivételezett helyzetben volt a szolgálataiért, az 1601-ben elhunyt hitelező vagyonát végül az udvar saját céljaira lefoglalta.

Itt ér véget a szövegek központú kutatásokon alapuló tanulmányok sora, amelyek számos paradigmát megkérdőjeleztek, vagy eddig ismeretlen forrásokat hasznosítottak, esetleg közismert szövegeket értékelték át. A továbbiakban már az építészeti és a művészettörténeti írók terepére tévednénk, amelyek ismertetését átengedjük az avatottabb recenzenseknek. Mindössze annyit jegyeznénk meg, hogy olyan izgalmas kérdésekről tájékozódhatunk, mint a muszlim imahellyé átalakított keresztény templomok történetje, a mezővárosi ötvösmunkákon előforduló arabeszk díszek gazdagsága, valamint a protestáns éneklésben továbbélő gregorián dallam-örökség.

A tanulmányokat az angol és német nyelvű összefoglalók követik, a rezümék kétnyelvűsége ma még inkább kivételnek számít. A kötetet a szerzők életrajza, a főként az épített örökségre vonatkozó (fekete-fehér és színes) illusztrációk gyűjteménye, valamint a névmutató zárja. Sajnálatos módon hiányzik a helynevek mutatója (összevonható lett volna a névmutatóval is), amely nagyban megkönnyítette volna a szakirodalomban ritkán szereplő kisebb falvak visszakeresését, (mint például Csiffár vagy Kiskoszmály), vagy az ugyanazon településre vonatkozó összes említés feltalálását (például Pécs esetében).

A tanulmányok jól adatoltak, a feltárt levéltári források, vagy a korabeli nyomtatványok meghálálták a befektetett energiát. A szövegek többnyire olvasmányosak, így a kevésbé szakavatott érdeklődő is eligazodhat bennük. Az eredmények tekintetében elegendő csak első két (egyház-történeti) tanulmányra utalni, amelyek arra figyelmeztetnek, hogy a reformáció kezdetével kapcsolatos vélekedéseinket több területen is felül kellene vizsgálnunk.

Végigtekintve a tanulmányokat, elmondhatjuk, hogy a török hódoltság idején a vallások és felekezetek együttéléséről tanúskodó szövegek között jelentős túlsúlyban voltak azok, amelyek a viszálykodásról vallanak. Valószínűleg jobban is feltárható az összeütközések története (például az anyagiakban és emberéletben jól kifejezhető veszteség), mivel több nyomot hagyhattak maguk után az írott, épített és énekelt örökségben, mint a kevésbé fordulatos, és így nehezebben kimutatható békés egymás mellett élés jelensége.

A szerkesztői munkát dicséri, hogy az egyes fejezeteken belül úgy sikerült egymásba fűzni a tanulmányokat, hogy több esetben folytatják, és/vagy kiegészítik egymás

gondolatmenetét. Végül említést érdemel, hogy a *Reformáció Emlékbizottság* támogatásának köszönhetően a kötet ára nem éri el a 3.500 forintot, ami – figyelembe véve a több mint hatszáz oldalt kitevő szövegek hasznosságát, a tartós kötést, valamint az illusztrációkat – feltétlenül megéri az árát. A kora újkori egyház-, művelődés-, irodalom-, és gazdaságtörténelem iránt érdeklődők számára kihagyhatatlan darab.



## *Sárospataki Füzetek – Stíluslap*

Minden hivatkozást lábjegyzetben kell feltüntetni. Az idézett és hivatkozott művekre így kell hivatkozni: első előfordulásakor minden azonosító adatot és az idézett oldalszámot fel kell tüntetni lábjegyzetben, az idézett vagy hivatkozott szöveggel azonos oldalon. A továbbiakban rövid lábjegyzet használatos (lásd a 2. pontot). A bekezdéseket behúzással, nem pedig üres sor beszúrásával kell jelölni. A szöveg közbeni idegen szavakat és címekeket kurzívval kell szedni, de a szövegidézetekeket *nem* szedjük dőlttel.

### A szöveg stílusa/formázás

A főszövegben:

Betűtípus: Times New Roman

Betűméret: 12-es

Bekezdés: szimpla sorköz

Igazítás: Sorkizárt

A lábjegyzetben:

Betűtípus: Times New Roman

Betűméret: 10-es

Bekezdés: szimpla sorköz

Igazítás: Sorkizárt

Amennyiben az idézni kívánt szövegrész idegen nyelven van, az idézés eredeti nyelven a lábjegyzetben történik, a főszövegben a kötet nyelve (általában magyar) használatos.

### A periodika műfajai / rovatai

Szerkesztői előszó

Igei ráhangolódás (*Oktass, hogy éljek!* rovat)

*Tanulmányok*: az adott szám tematikusan összefüggő nagyobb lélegzetű írásai (terjedelmük egy szerzői ív, azaz 40.000 n).

Ha mód van rá, teret engedünk egy *Vita* rovatnak (terjedelme 10–12.000 n), amelyben vagy egyetlen probléma több nézőpontú és hasonló terjedelmű bemutatása történik, vagy egy vitaindító vezércikkre (terjedelme 10-12.000 n) érkező korreferátumokat (terjedelmük 8000 n) közlünk.

Közreadunk kisebb *Közleményeket* (terjedelme 20–30.000 n): cikket, konferenciabeszámolót, az SRTA aktuális hirdetéseit.

Az *Idővonal* rovatban (terjedelme 1–2000 n) emlékezni és emlékeztetni szeretnénk

a pataki történelem, a protestáns iskolatörténet jeles eseményeire, személyeire és alkalmaira, ünnepeinkre.

A *Szemle* rovat (terjedelme 4–6000 n) adja közre a recenziókat.

## Hivatkozás

### **1. Hivatkozás teljes lábjegyzetben**

A szerzők vezetéknevét KISKAPITÁLIS betűvel jelöljük. Külföldi szerzők esetében a vezetéknevet a keresztnév előtt, vesszővel elválasztva kell feltüntetni.

Az idézett lapszámok után **nincs** semmiféle rövidítés (l., p., o., old. stb.). Ha több egymást követő lapra hivatkozunk, közéljük nagyköötőjelet szedünk, a lapszámokat pedig nem rövidítjük, tehát nem 973–83 szerepel, hanem 973–983. Ha több egymással nem érintkező lapszámot adunk meg, akkor ezek közt vessző áll: 33, 52, 97. Az utolsó lapszám után a címléírás lezárásaként pont áll.

#### *A, Könyvek esetében*

SZERZŐ: *Cím*, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldal.

Példa: KERTÉSZ Imre: *Sorstalanság*, Budapest, Magvető, 1975.

SZERZŐ: *Cím*, FORDÍTOTTA, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldal.

Példa: MILLER, Henry: *Baktérió*, Ford. BARTOS Tibor, Budapest, Európa, 1990.

SZERZŐ: *Cím*, Kötetszám, FORDÍTOTTA, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldal.

Példa: TOLKIEN, J. R. R.: *A Gyűrűk Ura*, 1–3. kötet, Ford. GÖNCZ Árpád, Budapest, Európa, 2002.

SZERZŐ: *Cím*, *Alcím*, Kötetszám, *Kötet Címe*, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldalak.

Példa: MÓRICZ Zsigmond: *Erdély*, 1. kötet, *Tündérkert*, Budapest, Európa, 1992, 349–440.

SZERZŐ: *Cím*, *Alcím*, Kiadás helye, Kiadó, *Sorozat*, Évszám, Hivatkozott oldal.

Példa: HANKISS Elemér: *Egy ország arcai, Válogatott szociológiai tanulmányok 1977–2012*, Budapest, L'Harmattan, *Ars Sociologica*, 2012.

#### *B, Gyűjteményes kötetek esetében*

SZERKESZTŐ: *Cím*, *Alcím*, Kiadás helye, Kiadó, Kiadás ideje, Hivatkozott oldal.

Példa: SEPSI Enikő (szerk.): *Studia Caroliensia, A Károli Gáspár Református Egyetem*

2011-es évkönyve, *Európa*, Budapest, L'Harmattan, 2012.

### C, Gyűjteményes kötetekben megjelent írások esetében

SZERZŐ: Cím, in SZERKESZTŐ: *Cím, Alcím*, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldalak.

Példa: TÓTH J. Zoltán: A halálbüntetés abolíciója Európában, in SEPSI Enikő (szerk.): *Studia Caroliensia, A Károli Gáspár Református Egyetem Évkönyve 2011-es évkönyve, Európa*, Budapest, L'Harmattan, 2012, 111–142.

### D, Folyóiratok esetében

SZERZŐ: Cím, *Folyóirat neve*, Évfolyam, Évszám/Lap sorszáma, Hivatkozott oldalszám.

Példa: MIHÁLYI Gábor: Költészet és valóság, *Nagyvilág*, XXXIII. évfolyam, 1988/7, 971–973.

### E, Heti- és napilapok esetében

SZERZŐ: Cím, *Lap neve*, Évfolyam, Lap száma, Évszám. Hónap. Nap., Oldalszám.

Példa: VÁRADI Ferenc: Hiteles példákra vágva, *Reformátusok Lapja*, LVII. évfolyam, 35. szám, 2013. szeptember 1., 9.

SZERZŐ: Cím, Alcím, *Lap neve*, Évfolyam, Lap száma, Kiadás helye, Évszám. Hónap. Nap., A hét napja, Oldalszám.

Példa: P. SZABÓ Ernő: Madár repül át az ágak között, Ha minden ecsetvonás érdekel, Tárlatvezetés gyerekeknek a Nemzeti Galériában, *Magyar Nemzet*, LXXVI. évfolyam, 240. szám, Budapesti kiadás, 2013. szeptember 3., kedd, 15.

### F, Elektronikus források esetében

Elektronikus források esetén a hivatkozás logikája és formai megoldása azonos a fentiekkel. Attól függően, hogy mi deríthető ki az egyes anyagokról, mindenképp kell a szerző neve, a dokumentum címe, a megjelenés helye (amennyire azonosítható). Ezt követően utána a teljes URL és az utolsó letöltés dátuma (év. hónap. nap.).

Pl.: egy többé-kevésbé rendszeresen publikáló blogbejegyzésére történő hivatkozás esetén:

KÖNTÖS László: Ügynök voltál? *reposzt.hu*, 2017. 05. 14. URL: <http://reposzt.hu/blog/kontos-laszlo/2017-05-13/ugynok-voltal> Utolsó letöltés: 2017. 05. 15.

## 2. Hivatkozás rövid lábjegyzetben

Ha egy megelőző lábjegyzet már tartalmazta a teljes hivatkozást, rövid lábjegyzetet használunk:

SZERZŐ: i. m., hivatkozott oldalszám.

Ha a megelőző lábjegyzet ugyanerre a műre hivatkozott, akkor a következő jelölést kérjük:

Uo., hivatkozott oldalszám.

Ha ugyanattól a szerzőtől korábban több kötetre/cikkre is hivatkoztunk, akkor az alábbi módon pontosítsuk a rövidített jegyzetet:

SZERZŐ: Cím egésze (hosszabb cím esetén annak első néhány jellemző szava), hivatkozott oldalszám.

Pl. MÓRICZ: *Erdély*, 26.

Pl.2. MIHÁLYI: *Költészet és valóság*, 972.

## 3. Jelölések használata a hivatkozásban

- Könyvek, gyűjteményes kötetek címének, folyóiratok, heti- és napilapok nevének megkülönböztetésére dőlt betű használatos.
- Szerkesztői megjegyzések/jelölések jegyzetbe történő beékelésére [szögletes zárójel] használatos.
- Idegen nyelvű kiadványok adatsorában az adott nyelven közöljük a szerkesztő/szerkesztette, a kötet, és a fordította szavakat. A cím után és a kötet szerkesztőjének neve előtt szerk. szócska áll, ha az idézett kötet magyar nyelvű; ed., ha angol, olasz vagy latin; éd., ha francia; Hrsg. vagy Hg. (= Herausgeber), ill. hrsg. vagy hg. (= herausgegeben), ha német nyelvű. Több szerkesztővel bíró angol könyvek idézésekor az ed. helyett a többes számot jelző eds. szócska áll. Több szerkesztő esetében azok neve között nagyköötőjel van.
- Az öt sornál hosszabb idézetek a margótól 1-1 cm-re behúzendóak, és idézőjel ez esetben is szükséges. Idézetben belüli idézet jelölése a » « jelekkel történik.

#### 4. Rövidítések

c. n.	cím nélkül
é. n.	év nélkül
évf.	évfolyam
ford.	fordította
i. h.	idézett hely
ill.	1. illetve, illetőleg 2. illusztrált, illusztrálta
i. m.	idézett mű
in	-ban/-ben
l.	lásd
o.	oldal
s. a. rend.	sajtó alá rendezte, sajtó alá rendezés
sk.	és a következő
s. k.	saját kezével, saját kezűleg
skk.	és a következők
szerk.	szerkesztő, szerkesztette
ua.	ugyanaz
ui.	ugyanis
úm.	úgy mint
ún.	úgynevezett
uo.	ugyanott
uő.	ugyanő

#### 5. Angol nyelvű rövidlet (*abstract*) készítése

Az angol rövidlet (*abstract*) minimum 10, maximum 15 soros. A cikk/tanulmány főszövege után illesztendő be. A rövidlet tartalmazza a cikk címének fordítását és a főbb tézisek összefoglalását.

## SZERZŐINK / AUTHORS

**Csorba Dávid, PhD** – főiskolai docens (SRTA)

**Engly Sándor, PhD, dr. hab** – egyetemi tanár (SRTA)

**Mirjám Tannen-Engly** – szociális kompetenciatréner (Lippstadt, AWO)

**Fekete Ágnes, PhD** – rádiós szerkesztő (Budapest)

**Fodor Ferenc, PhD** – református lelkipásztor, főiskolai docens (SRTA)

**Bea Geisen** – szociális pedagógus, intézményvezető (Lippstadt, AWO, JMD)

**Hamvasné Nagy Annamária** – teológus, hitoktató (Tiszavasvári)

**Jaap Doedens, PhD** – főiskolai docens (PRTA)

**Kádár Ferenc, PhD** – református lelkipásztor (Sátoraljaújhely)

**Kustár György** – főiskolai tanársegéd (SRTA)

**Marjovszky Tibor, PhD** – ny. teológiai tanár (DRHE)

**Marozsák Dániel** – teológus hallgató (SRTA)

**Nagy Károly Zsolt, PhD** – főiskolai adjunktus (SRTA)

**Oláh Róbert, PhD** – könyvtárigazgató (DRK)

**Pásztor Gyula** – akadémiai lelkész (SRTA)

**Sánta Erika** – teológus hallgató (SRTA)