

Sárospataki Füzetek

A KIADVÁNY SZERZŐI/AUTHORS :	
BOLVÁRI-TAKÁCS GÁBOR	Magyar Táncművészeti Főiskola, Budapest
BOZZAY RÉKA	Debreceni Egyetem, Debrecen
ENGHY SÁNDOR	Sárospataki Református Teológiai Akadémia, Sárospatak
FEKETE CSABA	Debreceni Kollégium Nagykönyvtára, Debrecen
FÜSTI-MOLNÁR SZILVESZTER	Sárospataki Református Teológiai Akadémia, Sárospatak
MARJOVSZKY TIBOR	Debreceni Hittudományi Egyetem, Debrecen
POSTMA, FERENC	(Hollandia) Károli Gáspár Református Egyetem, Budapest
SOHAJDA LEVENTE	Göncruszka-Hejce-Vilmány
SZALAY LÁSZLÓ PÁL	Telkibánya
SZENTIMREI MÁRK	Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei, Sárospatak
SAWYER, FRANK	Sárospataki Református Teológiai Akadémia, Sárospatak

KIADJA: A Sárospataki Református Teológiai Akadémia
FELELŐS KIADÓ/PUBLISHER: Kádár Ferenc

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG/EDITORIAL BOARD:

elnöke/ Editor-in-Chief: Dienes Dénes

A. Molnár Ferenc (Miskolc)

Buzogány Dezső (Cluj/Kolozsvár)

Petrőczy Éva (Budapest)

Börzsönyi József (Sárospatak)

Enghy Sándor (Sárospatak)

Frank Sawyer (Sárospatak)

Kádár Ferenc (Sárospatak)

Győri István (Sárospatak)

Szerkesztők/Editors: Füsti-Molnár Szilveszter (Sárospatak)

Rácsok Gabriella (Sárospatak)

NYELVI LEKTOR: Kovács Józsefné

TÖRDELTE : Rácsok Gabriella

KÉSZÜLT: A Maxima CS–A Kft. nyomdájában, Miskolc

FELELŐS VEZETŐ: Kundráth Csilla

ISSN 1416-9878

Szerkesztőség címe: Sárospataki Református Teológiai Akadémia

3950 Sárospatak, Rákóczi út 1.; Tel / Fax: 47 312 947;

email: fustis@t-online.hu

PÉLDÁNYONKÉNTI ÁRA : 300 Ft

ÉVES ELŐFIZETÉSI DÍJ: 1200 Ft

TARTALOM

OKTASS, HOGY ÉLJEK!		
<i>Szentimrei Márk</i>	Textus: Ézsaiás 29,13. Meditation on Isaiah 29:13	7
TANULMÁNYOK		
<i>Marjouszky Tibor</i>	Kálvin és az Ószövetség Calvin and the Old Testament	11
<i>Szalay László Pál</i>	Kálvin és Hamvas az egyházzól Calvin and Hamvas on the Church	21
<i>Sohajda Levente</i>	Keresztyén egzisztencia mint cselekvés Christian Existence as Action	33
<i>Füsti-Molnár Szilveszter</i>	Posztmodern spiritualitás és a keresztyén lelkiség Kálvin teológiájának tükrében Postmodern Spirituality and Christian Spirituality in the Light of Calvin's Theology	59
<i>Fekete Csaba</i>	A Bélyei graduál leírói The Copyists of the Bellye Gradual	77
<i>Sawyer Frank</i>	Szókratész dialógusainak olvasása – teológus szemmel Reading some Socratic Dialogues with Attention to Theology	95
<i>Enghy Sándor</i>	Új utakon a bibliai teológiai oktatás Sárospatakon News Ways of Teaching New Testament Theology in Sárospatak	117
KÖZLEMÉNYEK		
<i>Postma Ferenc – Bozzay Réka</i>	Die Eintragungen aus den Niederlanden (1740-1743) im Stammbuch (<i>Album Amicorum</i>) von Stephanus Bányai [F. Bányai István] (1711-1767)	123
<i>Postma Ferenc – Bozzay Réka</i>	Die Briefe von Stephanus Bányai [F. Bányai István] (1711-1767) an Prof. Ludovicus Casparus Valckenaer in Franeker, 1742-1760	145
RECENZIO		
<i>Bolvári-Takács Gábor</i>	Ugrai János: <i>Professzorok a „pataki reformkorban”. A sárospataki kollégium és négy tanára a XIX. század első harmadában.</i> Új Helikon Bt, Budapest, 2007	169



OKTASS, HOGY ÉLJER!

Szentimrei Márk

Textus: Ézsaiás 29, 13.

„... ez a nép csak szájával közeledik hozzám, és ajkával dicsőít engem, de szíve távol van tőlem, istenfélelme pedig csupán betanult emberi parancsolat...”

Beletörődve, közhelyként vesszük már tudomásul, hogy korunk embere egyre felületesebben viszonyul az élet, a valóság egyik feléhez. Ahhoz, amelyik láthatatlan, megvehetetlen és eladhatatlan, ehetetlen és elfogyaszthatatlan kincsek-ből, tényekből áll. Ahhoz, amelyikre jobb híján a szellemi vagy a lelki jelzőt szoktuk aggatni. S az is tapasztalható, hogy a felületesség nagyon könnyen csaphat át igénytelenségbe, flegmatikus nemtörődömségbe, tagadásba. Mert nemcsak a hétköznapi és triviális szférát lehet igénytelenül és minőség nélkül élni, hanem ezt a másikat is. Persze mindez talán elmondható minden egyes időszakról és nemzedékről, de ez sem vigasz, ha a fenti megállapítás tényleg helyénvalónak tűnik mai korunkra nézve.

Az élet magasabb szintű, olykor szentnek is nevezett területének felületes és igénytelen módon való megélése nem csak a kultúrtörténészeket, filozófusokat, felelősségtudattal bíró „írástudókat”, azaz nem csak az embert foglalkoztatja és aggasztja. Ehhez a jelenséghez mindig volt mondandója, hozzáfűzni valója Istennek is. Ászáf, Ézsaiás, majd Jézus által mondja ki az Atya ugyanazokkal a szavakkal egy adott korszak lesújtó és kijózanító társadalmi analízisét: *„... ez a nép csak szájával közeledik hozzám, és ajkával dicsőít engem, de szíve távol van tőlem, istenfélelme pedig csupán betanult emberi parancsolat...”* Csak úgy tesztek, mintha... Közeledtek, de vigyáztok arra, hogy távol maradjatok. Füstöltök, de nem lángoltok. Tanultok, de nem tőlem, engedelmeskedtek, de nem nekem.

A helyzet tragikumuma ilyen esetekben legtöbbször az, hogy nem a tétlenség, nem a kultusz vagy a kegyesség teljes hiánya a gond. Mert hiszen van kultusz, van vallás, van elmélet és van gyakorlat, van dicsőítés, illetve istenfélelem, csak éppen rossz megalapozással, rossz kivitelezésben. Elvileg megvan minden – a maga módján –, csak éppen minőségileg tarthatatlan az állapot. Aminek mélynek kellene lennie, az sekélyes, aminek egyedinek, az tömegszerű, aminek megfontoltnak, az rutinszerű, aminek szentnek, az profán. A rossz minőség így öli meg a tartalmat.

A reformációt ebben a megvilágításban úgy is lehet értelmezni, mint a nagy lelepleződés alkalmát. Hiszen a reformátorok nem tettek mást, mint elkiáltották magukat Európa szerte, hogy *„a király meztelen!”* Kiáltották, és papírra írták, hogy nem lehet hazugságokban, kiváltképp nem kegyes, tömjénfüsttel átítatott hazugságokban élni. Nem lehet felületesen, igénytelenül, nemtörődöm álláspontra helyezkedve szeretni az Istent. Nem elég szájjal, begyakorolt mozdulatokkal, szokással, tradícióval menni az utolsó ítélet felé. Így hát igyekeztek mindent megtenni annak érdekében, hogy Európa felébredjen ve-

szélyes álmából, s igyekeztek mindent megtenni annak érdekében, hogy a be-tanult emberi parancsokat felválthassa az Evangélium üzenete. Mert nem elég füstölgni, lángolni kell az Úrért.

Persze nagy kérdés, hogy korunk embere mit kezd mindezzel. Mire jut Is-tennel, önmagával és hitével kapcsolatban. Mert úgy tűnik, hogy a király ma is meztelen. Ma sem vagyunk híjával lelkiismeretet nyugtató – egészen pontosan szólva: tompító – hazugságoknak. Legtöbbször megszokásból mentenénk a menthetetlent. Ma sem könnyű az Ászáfon, Ézsaiáson és Krisztuson keresztül megszólaló Atya velünk kapcsolatos „aggályait” hirdetni. Hiszen a felületesség és igénytelenség kultúrájában arról kell bizonytságot tenni, hogy nem elég az Istennek a bővli kegyesség, a tömegkeresztyénség, nem elég a magam módján vallásosnak lenni. Mert a tanítványság alapvetően szívkérdés. Hol a szíved, hol a kincsed?

Az elmúlt évek statisztikája szerint hazánkban a legtöbb ember szív- és érrendszeri betegségek valamelyikében hal meg. Baj van a szívünkkel – mond-ják az orvosok. Nem vigyázunk rá eléggé. Mintha testi betegségek azt jelez-nék, hogy másfajta értelemben is baj lehet a szívünkkel. Az Istennel szembeni három, vagy ki tudja hány lépésnyi távolság bizony ártalmára van a szívnek, így is, meg úgy is. Milyen jó hír, hogy Isten Jézusban közeledik az emberhez. Nem képmutató és hazug módon, hanem szeretettel, őszintén. Közeledik, hogy gyógyítsa az ember szívét, így is, meg úgy is. Aki ezt már megtapasztalta, az képes egy alapvetően felületes és minőség tekintetében problémás korban is nem csak füstölögni, hanem lángolni az Úrért.



TANULMÁNYOK

Marjovszky Tibor

Kálvin és az Ószövetség

KÁLVIN az ószövetségi könyvek közül először az Ézsaiás könyvéhez írt kommentárt. A kötet 1551-ben jelent meg.¹ A szerzőséggel azonban akadhat némi gondunk, ha ezalatt az írásba foglalót értjük. A feljegyző *NICOLAS DE GALLARS*, aki rész vett a prófétáról szóló előadásokon [1549], feljegyzéseket készített, s otthon ezeket kidolgozta, majd KÁLVIN rendelkezésére bocsájtotta, akinek jóváhagyása és javításai után öltöttek végleges formát.

Az Előszóban a művet KÁLVIN VI. Edward királynak ajánlja,² s elismeri, hogy a kommentár nem saját kezétől származik, de gondos kéz állította össze. De mint mondja, a próféta maga is királyi vérből való, s Krisztusnak a királyok Királyának szolgálatában áll, s ezért jogos az angol királynak címzett ajánlás.³ Azt a kérdést nyitva hagyja, hogy Edward az Ézsaiás működése alatti öt király közül melyikben ismerhet magára. A mű sikeresnek bizonyult, s elfogyott. KÁLVIN új magyarázatot írt, amely Genfben jelent meg 1559-ben, s lényegesen terjedelmesebb volt az előzőnél.⁴ A francia fordítás előszava (1572) tudunkra is adja, hogy a bővítés közel egyharmada az előzőnek. A kommentár bevezetéséből megismerhetjük KÁLVIN véleményét a prófétai tisztról. Szerinte a próféták elsősorban törvényt magyarázóak voltak. Őrizték annak tekintélyét, de nem fűzhetek hozzá semmit. Másik feladatuk az Ige helyes hirdetése volt saját korukra nézve. Éppen ezért, bár ezek az igehirdetések nem a mai kor számára szóló jövendölések, érdemes párhuzamot vonni az akkor és most között, hiszen amit Isten akkor rossznak ítélt, azt ma is így ítéli meg. Az ajánlás már önmagában sem volt használható, mert a király 1553-ban meghalt. Testvére, Mária királynő követte, de uralkodása a protestánsok számára csak üldöztetést és nyomorúságot hozott. Őt esztendő után ő is meghalt, s Erzsébet került a trónra. Uralkodása több reménnyel kecsegtetett, s hogy ez mennyire így volt, az kitűnik egy KÁLVINhoz írt levélből, amely úgy véli, most hogy Jezábel [Má-

¹ *Commentarii in Isaiam Prophetam. Ad Eduardum VI. Angliae Regem. Aditus est sententiarum et et locorum index, Genevae 1551. Egy évvel később franciául: Commentaires sur le Prophete Isaïe. Par M. Iean Calvin [...] A Geneve 1552.*

² A reformátorok kapcsolattartás tekintetében „felosztották” egymás között a birodalmakat, így jutott Kávinnak Anglia s Lengyelország, Bullingernek pedig Magyarország. (Dr. Ferencz Árpád szóbeli közlése.)

³ Az ajánlás dátuma: 1550. december 25. (CO 13, 669-674.l.)

⁴ *Ioannis Calvini Commentarii in Isaiam Prophetam. Nunc demum ab ipso auctore recogniti locupletati, magnoque labore et cura expoliti. [...] Genevae 1559 [CO 36, 19-672; CO 37, 1-454].*

ria királynő] meghalt, remény van arra, hogy Jeruzsálem fala [az igaz Egyház] újra megépüljön.⁵

Így érthető, hogy az új kiadást bevezető levélben (1559. január 15.⁶) az ajánlás címzettje – az elhunyt Edward király mellett – I. Erzsébet. KÁLVIN azt reméli, hogy a királynő kezébe veszi az Egyház megújulásának ügyét. Utal arra is, hogy – Ézsaiás szerint – királynőknek/királynéknak az egyház támaszaivá kell lenniük. A királynő nem mutatott túl nagy lelkesedést a feladat iránt, de ez nem KÁLVIN hibája. Az ok JOHN KNOX egyik művében keresendő, amelyet genfi tartózkodása alatt jelentetett meg, s amelynek már a címe sem túl hízelgő: *The first blast of the trumpet against the monstrous regiment and empire of Women*. Ebben vehemensen támadja és veti el az asszonyi kormányzást. Bár KÁLVIN egy levélben háritja el magától a felelősséget,⁷ de elutasító választ kap a kancellártól.⁸

Tartozunk annyival az igazságnak, hogy a női uralkodásról KÁLVINnak is többféle véleménye volt: Mint annyi minden rossz, ez is a bűneset következménye, másrészt azonban vannak olyan tehetséges asszonyok, akik uralkodásuk alatt áldást sugároznak, ebből pedig világos, hogy Isten akaratából uralkodnak. Leginkább azért, hogy példájukkal megszegyenítsék a férfiakat, de ez nem sok eredményre vezetett. KÁLVIN még egyszer kísérletet tett arra, hogy levélben tisztázza a helyzetet, amelyben a rossz kapcsolatért KNOX-ot teszi felelőssé, de ez nem sok eredményre vezetett.⁹

Időrendben a következő a Genézis kommentár (1554).¹⁰ A francia fordítás gyorsan követte. Az ajánlás címzettjei Johann Friedrich szász választófejedelem három fia.¹¹ KÁLVIN szándéka szerint az ajánlás feltételezhetően eredetileg a fejedelemnek szólt volna, de ő 1554-ben már nem élt. Kiemeli annak fontosságát, hogy össze kell fogniuk azoknak, akik Rómával szemben a tiszta tant fel tudják mutatni. De evvel az ajánlással sem volt szerencséje. Az örökösök lutheránus teológusok tanácsát kérték az ügyben, s az KÁLVINra nézve nem volt kedvező. Nincs ezen mit csodálkoznunk, ha figyelembe vesszük KÁLVIN erős kritikái észrevételeit LUTHER úrvacsoratanával szemben. Az ügy egy, az udvari kancellárral történő levélváltás után megfeneklett.¹²

A Genézis magyarázatát olyan kommentár követi, amely formájában és tartalmában is elüt az eddigiektől. KÁLVIN egy könyvben magyarázza Mózes utolsó négy könyvét. Ezt a Genézis újonnan kiadott magyarázatával egybekötve jelenteti meg.¹³ Az ajánlás az igen fiatal HENRI de BOURBONNAK, Navarra hercegének szól, aki ekkor még nem töltötte be tizenharmadik életévét. Mi-

⁵ Vermigli levele, 1558. december 1. [CO 17, 391].

⁶ CO 17, 413-415.

⁷ 1559. január 29. [CO 17, 419-420].

⁸ W.C. Burleigh levele [CO 17, 490-492].

⁹ 1559. június 22. [CO 17, 565-566].

¹⁰ *In primum librum, qui Genesis vulgo dicitur, Commentarius Iohannis Calvini, [Geneve] 1554. [CO 23, 1-622].*

¹¹ 1554. július 31. [CO 15, 196-201]

¹² BURCKHARDT kancellár levele: CO 15, 260-261; KÁLVIN válasza, 1555. február 27-én: CO 15, 454.

¹³ *Mosis Libri V, cum Ioannis Calvini Commentariis. Genesis seorsum: reliqui quatuor in formam harmoniae digesti ... Genevae 1563 [CO 25, 1-416].*

vel a szász választófejedelem fiainál az előző kiadással kudarcot vallott, így most emlékezteti a herceget arra, hogy már édesanyja példája is mutatja, hogy egy asszony bátorsága megszégyenítheti a férfiakat. A 2Móz-tól a kommentár formája is megváltozik, KÁLVIN nem követi a korábbi, fejezetről fejezetre történő magyarázási módot, hanem az anyagot saját szempontjainak megfelelően átcsoportosítja. Ennek oka, hogy segítséget akar nyújtani az olvasónak, hogy a szövegeket jobban megérthesse. Erősen megkülönböztet történetet/történelmet és tanítást. Először a történeti anyagot kommentálja, majd ezután a didaktikait. A második középpontját a Tízparancsolat képezi, ezt azonban megelőzi olyan részletek kommentálása, amelyek kapcsolatba hozhatók a Dekalógussal. A Tízparancsolat magyarázata után azok a szövegek kerülnek sorra, amelyek összefoglalják a Törvényt. Ezt követik az ígérek, majd lezárásképpen újabb történeti anyag. A francia fordítás 1564-ben jelent meg.¹⁴

Ekkor már Józsué könyvének magyarázatából is megvan három fejezet, azért csak annyi, mert bár sokan kérik tőle ennek magyarázatát, nem tud csak ezzel foglalkozni, írja egy THRECIUS-nak szóló levélben.¹⁵ A kommentár megjelenését már nem érte meg, érdekesség, hogy először a francia kiadás jelent meg¹⁶ BÉZA előszavával, amelyben összefoglalja KÁLVIN életét, és megemlékezik haláláról is. Még ebben az évben megjelent a latin nyelvű kiadás.¹⁷

Jelentős ószövetségi anyag maradt fent az előadásaiban [*praelectiones*]. Amíg Strassburgban az ilyen jellegű előadások témája újszövetségi volt,¹⁸ addig Genfben túlnyomórészt ószövetségi könyvek voltak soron. Ezek közül nem mind maradt fent nyomtatásban. Azokról, amelyek nincsenek meg, másodlagos forrásból tudunk, nevezetesen a Colladon által írt KÁLVIN életrajzból.¹⁹ Szerinte az elemzett könyvek: Ézsaiás (1549), Genézis (1550), Zsoltárok (1551-?). Ezután keletkeztek a nyomtatásban kiadottak. Később sokszor ezeket is kommentárokként említik, s adják ki még ma is.²⁰ A két műfajt világosan meg kell különböztetnünk, hiszen céljuk és célközönségük is különböző. A kiadottak elején tehát Hóseás áll. 1557-ben jelent meg latinul²¹ és franciául egyaránt.²² Az előszó szerint KÁLVIN nem túlzottan lelkesedett a kiadásért. De mivel kommentár írására nem volt ideje, hozzájárult a megjelenéséhez. Azt, hogy nem volt a kiadvánnyal megelégedve, egy BULLINGER-hez írott leveléből tud-

¹⁴ *Commentaires de M. Iean Calvin, sur le cinq livres de Moyse. Genesis est mis à part, les quatre livres sont disposez en forme d'Harmonie...*, Geneve 1564.

¹⁵ CO 20, 199.

¹⁶ *Commentaires de M. Iean Calvin, sur le livre de Iosué, Avec une préface de Theodore de Besze, contenant brief l'histoire de la vie et mort d'iceluy...*, Geneve 1564.

¹⁷ *Ioannis Calvini in librum Iosue brevis Commentarius, quem paulo ante mortem absolvit. Addita sunt quaedam de eius morbo et obitu...*, Genevae 564. [CO 25, 417-570].

¹⁸ Ján. ev., 1Kor.

¹⁹ CO 21, 71-96.

²⁰ Ilyenek például az interneten (www.ccel.org) hozzáférhető kommentárok.

²¹ *In Hoseam prophetam, Io. Calvini praelectiones, a Ioanne Budaeo, et sociis auditoribus assiduis bona fide exceptae, Genevae 1557* [CO 42, 183-514.]

²² *Leçons de Iean Calvin sur le prophete Hosee, recueillies fidelement de mot par Iehan Budé, et autres ses compaignos auditeurs. A Geneve 1557.*

juk.²³ A Kispróféták (1558) előadását betegség szakította meg, ezért az utolsó két előadást KÁLVIN otthon tartotta meg. Az ajánlás címzettje GUSTAF svéd király. Kifejti, hogy a helyes írásmagyarázatnak egyszerűséget kell tanúsítania, s reméli, hogy másoknak is hasznára lesz. Ezért életének hátralévő részét az exegézisnek kívánná szentelni.²⁴ Evvel az ajánlással sem volt szerencséje, pedig még a király fiához is intézett levelet, hogy számára az uralkodó jóindulatát kieszközölje.²⁵ A kommentár 1559-ben jelent meg latinul²⁶ és 1560-ban franciául.²⁷ Dániel könyvének ajánlása²⁸ nem személyre szóló, talán szerepet játszott a korábbiak kudarca, hanem a francia hívőket szólítja meg, s erősíti általában. A latin²⁹ és francia kiadás között egy esztendő telik el (1561-1562).

Jeremiás és a Siralmak következik ezután III. Frigyes pfalzi választófejedelemnek szóló ajánlással, amelynek témája az úrvacsorában történő részvétel módja. Mellékesen felhívja a figyelmet egy eretnektől való elhatárolódásra.³⁰ Ezékiel könyvét – egészségének megromlása miatt – már nem tudja végigmagyarázni, csak az Ez 20,44-ig jut el. A kiadvány nagyobb részét még maga ellenőrizte. 1565-ben jelent meg latinul,³¹ és BÉZA írta az ajánlást, amelynek címzettje a francia hugenották vezére, a tengernagy.

KÁLVIN ószövetségi prédikációinak vizsgálata egy külön tanulmányt érdemelne, itt csak egy áttekintésre van módunk az ószövetségi könyvek szerint. Mivel léteznek olyan igehirdetések, amelyek elvesztek – bár tudunk róluk –, és olyanok, amelyek megmaradtak ugyan, de nyomtatásban nem jelentek meg, ezért az áttekintés csak hozzávetőleges.

Kiadott prédikációk: **1Móz (23db.** [CO 23, 641-682³²]), **5Móz (200db.** [CO 25, 573-CO 29,232]), **1Sám (107db.** [CO 29,233-CO 30]), **Zsolt (28db.** [CO 8, 369-452; CO 32,451-752]), **Jób (159db.** [CO 33-CO 35, 514]), **Ézs 38 (4db.** [CO 35, 517-580]), **Ézs 52 (7db.** [CO 35,581-688]), **Dán 5-12 (47db.** [CO 41, 305-CO 42 174]).

A Kiegészítésben (*Supplementa*) kiadott prédikációk: **2Sám (87db.** [SC 133]), **Zsolt (10db.** [SC 7]), **Ézs 13-29 (66db.** [SC 2]), **Ézs 30-41 (67db.** [SC 3]), **Jer (25db.** [SC 6]), **JSir (2db.** [SC 6]), **Mik (28db.** [SC 5]).

²³ 1557. február 17. [CO 16, 412-413].

²⁴ CO 17, 445-448.

²⁵ CO 17, 450-451.

²⁶ *Ioannis Calvinii praelectiones in duodecim Prophetas (quos vocant) minores. ... Genavae 1559.* [CO 42, 176-600; CO, 43-44].

²⁷ *Leçons et expositions familiares de Iehan Calvin sur le douze petis Prophetes..., A Geneve 1560.*

²⁸ 1561. augusztus 19. [CO 18, 614-624].

²⁹ *Ioannis Calvinii praelectiones in librum prophetiarum Danielis, Ioannis Budaei et Caroli Ionvillaei labore et industria exceptae. Genevae 1561* [CO 40, 529-722].

³⁰ CO 37, CO 34, 469-706; CO 38-39. Az eretnek Francois Baudouin.

³¹ *Ioannis Calvinii in vignetis*

³² *Ioannis Calvinii Opera quae supersunt omnia* (Corpus Reformatorum Tom. 29-88. W. Baum, E. Cunitz és E. Reuss (Braunschweig, 1863-1900).

³³ *Supplementa Calviniana.* Strassbourg 1956-

Még nem publikált prédikációk: **Ézs 42-51 (57db.)**, **Ézs 52-57 (?)**, **Ez 1-15 (55db.)**, **Ez 23-48 (69db.)**.

Létező, de elveszett/nem feltalálható prédikációk: **Ézs 1-12 (?)**, **Jer 1-14 és 19-52 (?)**, **JSir (23db.)** **Ez 16-22 (?)**, **Ám (43db.)**, **Hós (65db.)**, **Jóél (17db.)**, **Zóf, Abd, Jón (28db.)**.³⁴

II.

KÁLVIN zsoltár-kommentárját úgy is vizsgálhatjuk, mint cseppet a tengerben, amely megmutatja munkamódszerét, a Szentíráshoz való viszonyát, s jellemző forrásait is. A kommentár 1557-ben jelent meg.³⁵ Egy év múlva napvilágot látott franciául.³⁶ Talán a fordítás színvonala nem lehetett megfelelő, s ezért követte három éven belül egy másik francia fordítás, amelyben az előzőnél nagyobb terjedelmű magyarázat volt olvasható.³⁷ A július 23-án írt előszó azért is érdekes, mert önéletrajzi elemeket tartalmaz, többek között arról, hogyan magyarázzák Genfben a zsoltárokat.

Eredetileg KÁLVIN nem kívánt zsoltárkommentárt írni több okból sem. Bucer munkája már megjelent, s több kiadást is megélt, ezen kívül 1551-ben is született egy másik – MUSCULUS-tól származó – magyarázat is. Emellett KÁLVIN a vasárnap délutáni istentiszteleten zsoltárokat magyarázott. Mivel féltő volt, hogy előadásainak (*congregations*) anyagát mások használják fel, végül mégis ráállt a magyarázat megírására.

Izgalmas kérdés: Mennyire használta KÁLVIN a zsidó írásmagyarázók munkáit, illetve kommentárjában hogyan jelenik meg az eredeti nyelvre alapozott írásmagyarázat?

KÁLVIN héber nyelvi ismereteiről viszonylag kevés információval rendelkezünk, de néhány dolog bizonyos. Héber tanulmányainak első lehetséges helyszíne Párizs. 1531-ben lehetett ez, s a lehetséges tanárok: François és/vagy Agathias GUIDACERIUS. Őket I. FERENC nevezte ki a Collège de Trois Langues³⁸ tanárává. BUCER tanúsága szerint Bázelen KÁLVIN héber tudását MÜNSTER-nél gyarapította.³⁹

Bár a héber nyelvet nem ismerte a legmagasabb szinten, de tény – amint azt Zsoltárkommentárja alapján biztonsággal megállapíthatjuk –, hogy ismeretei meghaladták az átlagosat. Ismer más kéziratokban szereplő eltérő olvasa-

³⁴ A listát és KÁLVIN prédikációinak elemzését, lásd: Wulfert de Greef: *Johannes Calvijn zijn leven en geschriften*, 2^e herziende druk, KOK Kampen 2006. 137-148. l. Még ebben az évben megjelent a kiadatlan Ezékiel prédikációk egy része néhai NAGY Barna fordításában. *Jean Calvin, Sermons sur le Livre des Revelations du prophete Ezechiel Chaptires 36-48* (édités par Erik Alexander de Boer, Barnabas Nagy, Neukirchner Verlag, Neukirchen-Vuyn, 2006).

³⁵ *In librum Psalmorum, Iohannis Calvini commentarius, Geneavae 1557. CO 31-32.*

³⁶ *Le Livre des Psaumes exposé par Jean Calvin [...], Geneve 1558.*

³⁷ *Commentaires de M. Iean Calvin sur le livre des Psaumes. Ceste traduction est tellement reveuë et si fidelment conferee sur le Latin qu'on la peut juger estre nouvelle [...] Geneve 1560.*

³⁸ A király 1530-ban alapította a latin, héber és görög nyelvek tanítására. Latin neve: *Collegium Trilinguae*, ma: *Collège de France*. Jelszava: *Omnia docet*.

³⁹ CO 10B, 124.

tokat: „... más talán egyéb olvasatot jobbnak tart, mert más kéziratok[ban], különbséget tesz az igeidők között: „A *mahér* ige qal ragozásban *megmérgezni* és *adni*, azonban hífil ragozásban *járni* és *sietni* [...]”⁴⁰

A kommentárból már első pillantásra is világos, hogy ismerte és figyelembe vette ezeket. Az írásmagyarázókat különböző néven említi: „A miktám szó [jelentéséről], a héber írás magyarázók [*hebraei interpretes*] nem egységesen vélekednek. Némelyek a *ketem*-ből vezetik le, s ekkor `finom aranyat` jelentene. Mások úgy gondolják, hogy ez egy akkoriban ismert költemény kezdete.”⁴¹ „Nem értek egyet, néhány zsidó írásmagyarázóval [*hebraei*], hogy ezzel a szóval a tekintélyeseket jelölik.”⁴² „Ha elfogadjuk azoknak a héber tudósoknak [*hebraei doctores*] megérzését, akik szerint ez a mondatrész a jelen időt múlt idejűre fordítja, a mondat simán folyik.”⁴³ „Innen látható, hogy némely óvatlan rabbi [*Rabbini*] feltételezi, hogy ennek a zsoltárnak Ádám a szerzője.”⁴⁴ „Mert, ahogy a zsidók [*Judaei*], elcsavarják ezt a helyet, hogy a szó Istenre vonatkozik, [túlzott] aprólékosság.”⁴⁵ „A héber nyelvtudósok [*hebraei grammatic]* úgy vélik, hogy a szó összevonás, s ezt jelentené: A halál árnyéka.”⁴⁶

Bár többször hivatkozik rájuk, de név szerint csak egyet említi: KIMCHIT. Pozitívan értékeli, ezt írja: „Úgy veszem, hogy a *dábár* szó a sor végén *dolgot* jelent, ahogyan David Kimchi-nél is [áll], aki a rabbik közt a legmegbízhatóbb.”⁴⁷ Ő is írt kommentárt a Zsoltárok könyvéhez, amely hetvenöt év alatt különböző helyeken háromszor jelent meg.⁴⁸ Bucer saját magyarázatában KIMCHI-t elsődleges forrásként használja fel. KÁLVIN KIMCHI munkáját másodkézből is ismerhette, hiszen ekkor már megjelent az ún. *Biblia Rabbini-ca/Biblia Bombergiana*. Ez a héber szöveg mellett tartalmazta a különböző rabbinikus kommentárokat is, a Zsoltárok könyvéhez KIMCHI-ét.⁴⁹ KÁLVIN-nak volt egy példánya, amelyhez OLIVETANUS hagyatékából jutott.⁵⁰ Szóba jöhet még MÜNSTER kétkötetes, Bázelen kiadott Bibliája is, annál inkább, hiszen KÁLVIN bázeli tartózkodásakor [1535-1536] tőle tanult héberül. Lehetőséges forrás még a *Biblia cum Annotationibus Vatabli* [1545] is.

Azonban nem csak idézi véleményüket, hanem polemizál is velük. Ez különösen jól látható a 2., 23. és a 110. zsoltár magyarázatában. Ezek a zsoltárok régóta vita tárgyai zsidó és keresztyén írásmagyarázók között, s ez KÁLVIN idejében sem volt másképpen. Feltételezve, hogy ő is ismerte KIMCHI zsoltármagyarázatát, azt is tudta, hogy milyen kritikát gyakorol(t) a keresztyén magyarázatokkal szemben. Ez a kritika, leginkább arra vonatkozott, ahol a zsoltár szöveget Jézus személyével hozták kapcsolatba. Kimchi a 2. zsoltár megfelelő

⁴⁰ Zsolt 16,4

⁴¹ Zsolt 16,1 [CO 31,149].

⁴² Zsolt 4,3 [CO 31,59].

⁴³ Zsolt 126,2 [CO 32,317].

⁴⁴ Zsolt 92,10-12 [CO 32,15].

⁴⁵ Zsolt 45,7 [CO 31,453].

⁴⁶ Zsolt 23,4 [CO 31,240].

⁴⁷ Zsolt 112,5 [CO 32,174].

⁴⁸ Bologna (1477), Nápoly (1487), Isny (1541-1542).

⁴⁹ Velence 1516-1517, D. Bomberg nyomdájában.

⁵⁰ KÁLVIN egyik leveléből tudjuk, hogy nem vásárlással jutott hozzá, hanem a hagyatékából megkapta. [CO 10b, 371-372].

versét – „Fiam vagy, ma nemzetelek téged” – Dávid személyére vonatkoztatja, bár nem hallgatja el, hogy a zsidó magyarázók között is található olyanok, akik a fiú alatt a messiás-királyt értik. Mégis alapvető tévedésnek tartja, hogy a „nazarénusok” (sic!) a 7. verset használják fel arra, hogy Jézus személyét messiásként legitimizálják.⁵¹ Receptet is ajánl a keresztyénekkal való diszkusszióhoz: „Ha véleményedet kérlek erről a zsoltárról, egy vagy két módon magyarázd, választásod szerint, Dávidra vagy a Messiás-királyra vonatkozóan, ahogyan számodra [én is] tettem”.⁵² A 22. zsoltár magyarázatában is ezt a vonalat követi. A „körülmetéletlenek” [= keresztyének] itt is Jézusra vonatkozóként értelmezik a szöveget, mint a Fiú imádságát az Atyához. Ezért mindazt a rosszat, ami a zsoltárban említve van – szerintük – Izráel követte el Jézus ellen.⁵³

Mivel ez mindhárom zsoltár esetében így van, a keresztyének magyarázata hibás, s ennek több oka van. Rosszul olvassák, illetve fordítják az eredeti szöveget. Például a Zsolt 22,17-ben, ahol az oroszánokról szóló verset félreértelmezik, amikor ezt olvassák/fordítják: Átfürtök kezeimet, lábaimat. Más helyeket szó szerint értelmeznek, pedig valójában csak metaforáról van szó. Ilyen a Zsolt 2,7, ahol – KIMCHI szerint – az „Isten fia” kifejezés nem vonatkoztatható Jézusra, hiszen ha ő szólna, hogyan mondhatná: „Mi atyánk” és „testvéreim”?

Ha szemügyre vesszük azt, ahogyan KÁLVIN ezeket a problémákat értelmezte és magyarázta, megértjük, hogy ezek a „kritikák” nem mindig jogosak vele szemben. A 110. zsoltár magyarázatában ragaszkodik legjobban a krisztológiai megközelítéshez és értelmezéshez. „Mivel Krisztus maga mondja, hogy ez a költemény rá vonatkozik [...] harcoltunk a világ keménynyakú zsidóival s ellentmondást nem tűrően bizonyítottuk [...] hogy amit itt mondanak, nem vonatkoztatható sem Dávidra, sem pedig valaki másra, csak a Közbenjáróra”.⁵⁴ Nem tagadja, hogy Dávid személye Krisztus Országának árnyképe lehet, de amit Dávid mond a Melkisédek rendje szerint való papról, az csak Krisztusra illik igazán. A 4. vers magyarázatában különösen világosan mondja: „Jehova megesküdt – Legvilágosabban látszik ebből a versből, hogy itt nem másról van szó, mint Krisztusról. Mert az, hogy a zsidók azért, hogy ezt a próféciát elhomályosítsák, a „kóhén” szót [„pap helyett”] „fejedelemnek” fordítják, gyenge és semmitmondó”.

Mivel ennek a versnek a magyarázata igen jellemző, s nem csak szisztematikai, hanem többféle filológiai érvelést is tartalmaz, érdemes további részleteket is idéznünk:

Elismerem, hogy a tekintélyes királyi családhoz tartozó tagokat és személyeket héberül „kohánim”-nek nevezik, de amit Dávid mond, az Krisztusra vonatkoztatható, de [hogyan lehetne Krisztusnak] csak fejedelmi címet tulajdonítani, hiszen az kisebb, mint a királyi méltóság? Ezen kívül, mit jelenthetne az, hogy ő Fejedelem, mégpedig a Melkisédek rendje szerint? Nem kértelkedhetünk abban, hogy a Szentlélek mutat itt rá valami nagyon különlegesre, ami által ez a Király minden földi királytól különbözik és elkülönül. A

⁵¹ R.G. Finch-G.H., *The Longer Commentary of R.David Kimchi on the First Book of Psalms (1-10, 15-17,19, 22 and 24)*, London-New York 1919.

⁵² Wulfert de Greef, *Calvijn en zijn uitleg van de Psalmen, een onderzoek naar zijn exegetische methode*, Kok Kampen 2006. 281.l., 52. jegyzet.

⁵³ Lásd, 21. jegyzet.

⁵⁴ Zsolt 110,1 [CO 32,159].

Mózes által Melkisédeknek adományozott cím ismeretes. Isten nem óhajtotta, hogy ez a két tisztség templomában összekeveredjen. Ezért történt, hogy Uzziás, aki Dávid törvényes utóda volt, poklossággal veretett meg⁵⁵, mert megpróbált Istennek áldozni. A Dávid nemzetségében tehát egészen másképpen volt, mint a Melkisédekében. A különbséget könnyű felfedezni, mert ez az új király a papi tisztelet összekapcsolja a koronával, s a királyi méltósággal. Bizonyos, hogy a királyi fenség nem olyan nagy és ragyogó egy olyan apró és jelentéktelen király esetében, mint Melkisédek. Aki nem egyébként lett ismeretvé, csak a tény miatt, hogy példává lett. Hiszen Sáleem uralkodásának helye apró, jelentéktelen városka volt, ahol csak felhatalmazással uralkodott, s nem volt [személyében] semmi érdekes, csak annyi, hogy a papi tisztelet a királyi méltósággal összekapcsolta. A pogány királyokat a hódolat iránti vágy hajtotta arra, hogy a papi tisztelet [a maguk számára] megszerezzék. De Isten parancsára Melkisédek mindkét tisztelet magára öltötte. [...]

Némelyek a „díbrati” szót így fordítják: szavammal megegyezően, amit nem vetek el, mert Dávid mondhatta, hogy a Melkisédek rendje szerinti papság alapja Isten ígéjének hívása. Valójában [a szóban] a jod felesleges, a szót szívesebben fordítom egyszerűbben: módján vagy rendjén, amely véleményhez a legtöbb magyarázó csatlakozik.

Más zsoldtárak esetében megengedi a nem primér krisztológiai értelmezést, mint például a 2. zsoldtár magyarázatában. Itt nem vitatja, hogy a zsoldtár legszorosabban Dávidra vonatkozik, aki Isten akaratából király, s így joggal nevezhető Isten fiának. A zsoldtár itt az emberek fogalmihoz és ismeretéhez igazodik.⁵⁶ A 22. zsoldtár magyarázatában ugyanezt a vonalat követi. Bár a zsoldtár tartalma Dávid panasza, de ő nem egyéb, mint Krisztus [elő]képe. Elmondható, hogy KÁLVIN ahol csak lehetett és szükséges volt, figyelmet szentelt annak, hogy a zsidó írásmagyarázók miként értelmezik, adott esetben magyarázzák az eredeti szöveget. A Zsolt 21,13-hoz: „Az itt használt héber szó [šækæm] tulajdonképpen vállat jelent, ezért némelyek úgy gondolják, mintha azt mondaná, hogy fejük lehorgadna, olyannyira, hogy meggörbült testük vállait kidomborítaná, s ezt átvitt értelemben vennék, mint az ellenségnek való jövődomborítást”.⁵⁷ Vagy például [Zsolt 126,2]: „Megtelik a szánk nevetéssel – Általában az ’az határozószót majdnem mindig akkor-ra fordítják, mert az ígék jövő időben állnak. Ezért érzésem szerint visszaadható így: Most meg fog telni, s [most] mondják majd. Azonban ha figyelembe vesszük egyes héber tudósok véleményét, akik szerint, hogy ha ennek a [beszéd]résznek az ereje a jövő időt múlt idővé fordítja, akkor a mondat sima folyású lesz.”⁵⁸

Ennyiből is látható, hogy KÁLVIN a hebraica veritást végtelenül komolyan vette, s figyelemmel volt a zsidó írásmagyarázók munkájára és véleményére, attól függetlenül, hogy egyetértett velük vagy sem. Talán ebben a csekély számú példában is látjuk írásmagyarázatának egyik legfontosabb jellemzőjét: Kora szintjén maximális tájékozottság s az információk kritikus vizsgálata.

⁵⁵ 2Krón 26,21.

⁵⁶ Zsolt 2,7 [CO 31,46].]

⁵⁷ CO 31,218.

⁵⁸ CO 32,317.

Végül pedig egy kérdés: Vajon milyen volt Kálvin szerint egy jó kommentár? A kérdés nem költői és megválaszolhatatlan, mivel erről világosan állást foglal egy GRZYNEUS-hoz⁵⁹ írt levélben. Ezt a levelet 1539. október 19-én írta egy évvel első, a Római levélhez írt kommentárja előtt. Fontosságát mutatja, hogy az írást csatolta a kommentárhoz.⁶⁰

„Mert mindketten úgy vélekedtünk, hogy a magyarázó legfőbb erénye az áttekinthető rövideg [perspicua brevisitas], s valóban, minthogy szinte az egyetlen feladata, hogy feltárja annak az írónak gondolatát [mens scriptoris], akinek magyarázására vállalkozott.” A terjedelemtől pedig ezt írja: „...én mégsem tudok tágítani a rövideg iránti vonzalmamtól. De mivel az emberi szellem természetével velejár az a különfésesség, hogy egyesek inkább ehhez, mások meg inkább ahhoz vonzódnak: e tekintetben valóban meglehet mindenkinek a maga véleménye, csak senki se akarja a többiekét mind a maga nézetének elfogadására kényszeríteni. Így azután sem mi, akik jobb szeretjük a rövideget, nem vetjük el, vagy nem vetjük meg azokat, akik a szentkönyveket bővebben vagy terjedősebben magyarázzák, s ők viszont szintén elviselnek minket, még ha úgy vélekednek is, hogy nagyon rövidnek és tömörnek vagyunk.”⁶¹

Zárjuk egy mai – véleményünk szerint – jó úton járó véleménnyel: *Mit tanulhatunk Kálvintól a Bibliához való hozzáállásunkra nézve? Ezt illetően Kálvinnak egy olyan 1546-os levelére utalok, amelyet csatoltak Olivetanus átdolgozott bibliafordításához. Az „Olvasóknak” szóló levélben Kálvin a Bibliához való hozzáállásunk helyes módjának szentel figyelmet. [...] A levél olyan szakasszal kezdődik, amelyben Kálvin a Biblia különleges jelentőségét hangsúlyozza. Feltűnik néhány dolog. Az első az a mód, ahogyan Kálvin a Biblia jelentőségét megfogalmazza. Nem fejtegetésként, hiszen az túl nagy távolságtartást okozna. A Bibliáról kincsként beszél. Ennek a kincznek a hatalmas értékét pompás, magával ragadó stílusban foglalja szavakba.*⁶²

Felhasznált irodalom:

Greef, W.de: *Calvijn en zijn uitleg van de Psalmen, een onderzoek naar zijn exegetische methode*, Kok Kampen 2006.

Greef, W.de: *Johannes Calvijn zijn leven en geschriften*, 2^e herziende druk, KOK Kampen 2006.

⁵⁹ Kálvin János, *A Római Levél magyarázata*, fordította Rábold Gusztáv, a fordítást átdolgozta és sajtó alá rendezte Nagy Barna, Budapest 1954. (Református Egyházi Könyvtár XXVI.) XIII. l.

⁶⁰ CO 10b, 402-406.

⁶¹ Kálvin János, *A Római Levél magyarázata*, fordította Rábold Gusztáv, a fordítást átdolgozta és sajtó alá rendezte Nagy Barna, Budapest 1954. (Református Egyházi Könyvtár XXVI.) XIII. l.

⁶² W.de Greef-M.van Campen: *Calvijn na 500 jaar, een lees – en gesprekboek*, Boekencentrum 2009. 15. l.

Greef, W. de-Campen, M.van: *Calvijn na 500 jaar, een lees – en gesprekboek*, Boekencentrum 2009.

Calvijn, J.: *Het boek der Psalmen, vertaald van J. Boer Knottnerus, V.D.M., 1-2., derde druk, De Groot-Goudrian 1979.*

In librum Psalmorum, Iohannis Calvini commentarius, Geneavae 1557. (Corpus Ioannis Calvini: Reformatorum Tom. 31-32. W. Baum, E. Cunitz és E. Reuss (Braunschweig, 1863-1900).

Kálvin János: *A Római Levél magyarázata*, fordította Rábold Gusztáv, a fordítást átdolgozta és sajtó alá rendezte Nagy Barna, Budapest 1954. (Református Egyházi Könyvtár XXVI.)

Summary

Calvin and the Old Testament

This article has a double purpose. First, it intends to provide information on the circumstances of writing and publishing Calvin's commentaries on the Old Testament. Second, through some examples, it gives some insight into Calvin's relationship with Jewish commentators and the Biblical Hebrew language.

Szalay László Pál

Két dudás egy csárdában: Kálvin és Hamvas az egyházzól

„Ami nem Egyház, az ergastulum, vagyis rabszolgaistálló.”¹

Terepszemle

Aköd ólmos nehézséggel száll fel a kicsiny falu hegybe metszett utcácskáiról. A kanyargós hegyi ösvényen elő-előtűnik egy alak. Mozgása lassú, vontatott, mint akinek az ízületeibe költözött a nedves levegő. Bal karján és a hóna alatt terhet cipel, így járása óvatos kilengést mutat. Arcán piros foltocskákban tündöklök az élet. Tekintetével egy magas, fa építményt nyel el, oda igyekszik. Terehétől egy mozdulattal megszabadul, ráhelyezve azt egy vastag gerendára. A következő pillanatban már a faépítmény aljában áll, és nekiveselkedik a közepén árválkodó kötélnek. A magasból először félénk nyöszörgés hallik, majd a völgyet elárasztva csendül meg a másfél mázsás harang. Ötpercnyi jeladás után emberünk vállára veti palástját, és három hollófeketébe öltözött, töpörödött nénikével belép Isten házába.

Egyház a végeken vagy az egyház vége? – tehetjük fel a kérdést nem csak hipotetikus módon, egy pohár bor mellett baráti társaságban, és nem csak hivatalból az egyházlátogatási jegyzőkönyvek statisztikáit böngészve, hanem bátor igazságkereséssel beoltva. Nem hiszek a nagy szólamokban és a konzerv válaszokban. A társadalomban bizonyára további kíváncsi szemek, jóézésű lelkek, hitvédők és polemizálók szeretnének tisztábban látni ebben a kérdésben. Mi az egyház? Hol vannak a határai? Milyen viszonyrendszerben helyezhető el? Mitől és meddig egyház az egyház?

Az előzőekben felvázolt romantikusnak tűnő, de egyáltalán nem szívderítő kép magyar valóság. Abaújban, Baranyában, Somogyban több tucat gyülekezet szembesül vasárnapról vasárnapra megroppant erejével. Ott ők képviselik az egyházat. „A legfontosabb dolgok úgy is megtörténnek: a halottakat eltemetik, a gyermekeket megkeresztelik, azt a kevés fiatal párt összeadják, a még kevesebb fiatal konfirmál, tehát az egyház él.”² Nyáridőben, a turistaszazon derekán, vasárnapi istentiszteleti együttlét során bennem is felmerül, hogy milyen szerepet szán a gyülekezetünknek az Úr Isten. Az idegenek némelyike bekukkant a nyitott ajtón, és elkerekedett szemmel figyeli a közös liturgikus cselekményt. Mások tíz perc erejéig megmártóznak a „hangulatban”, majd tovább folytatják a település felfedezését. Különleges esetekben idegenvezetést

¹ Hamvas Béla: *Scientia sacra* III., 173. p.

² Dr. Nagy István: A gyülekezetek anyaegyházközsége erősödésének tennivalói, in: *Ostivm in Caelo*, 204. p.

kérnek, mert felkeltette az érdeklődésüket a gótikus vártemplom. Ekkor már rajtam áll, hogy oda tudom-e fordítani a figyelmüket a templomról annak használóira és az ő Istenükre. „A templomra a gyülekezeti istentisztelet miatt van szükség és nem azért, hogy a falu dísze legyen.”³ Kálvin az Intitúcióban Hilariust idézve ír arról, hogy „balga szeretet fogott el titeket a festett falak iránt; balgatagul meglepett benneteket a pusztá kőfalak szeretete; balga módon állítjátok, hogy azok alatt a béke székel.”⁴

Elgondolkodtató az egyház útkeresése, amikor a különböző kistelepülések szervezésében megrendezésre kerülő fesztiválok – Művészetek Völgye, Gömör-Tornai Fesztivál – programjában szerepel a vasárnapi istentisztelet. Sőt ebben az időszakban koncertek, előadások, író-olvasó találkozók színhelyét biztosítják az ősi falak. Ezeket a kezdeményezéseket mind üdvözlendőnek és követendőnek tartom, kivéve, ha a rendezvény nem méltó a hely Szelleméhez.⁵ 2009 nyarán a Gömör-Tornai Fesztivál programjában mint látványosság szerepel az egyházi esküvő. A Kárpátok Alapítvány nemzetközi szervezet támogatásával Abaúj több kis falujában készítenek felmérést a helyi emberek bevonásával, településük élhetőségéről kérdezik őket. A kérdőívben a kérdésre, hogy milyen szokásokat tart falujában fontosnak, megőrzésre méltónak, a következő válaszvariációk ikszelhetők: lekvár főzés, kántálás, keresztelő, stb.

Mi is tehát az egyház? Szokás, hagyomány, érdekesség, múzeumi darab, egyesület, klub? Hogyan tekintenek az egyházra az emberek? „Az egyház a keresztyén hagyomány társadalmunk által elismert és fizetett képviselője.”⁶ – mondja Zarhnt Heinz. Azonban rögtön hozzáteszi, hogy ebben a szerepében nem áll a helyzet magaslatán. A pszichoanalízisben használt kifejezéssel élve arra a megállapításra jut, hogy identitászavarral küzd. „Magával, lényével és feladatával szemben – hogy mi ő, mire való – a legteljesebb mértékben bizonytalan.”⁷ Ha az identitás fogalmát négy pontban akarom összefoglalni, akkor azok a következő kérdések: mi az igényem önmagammal szemben, mit képviselek most, miben szeretnék fejlődni, mi az, amit elérhetek és mi az, amit nem?⁸

Hamvas Béla szerint arra, hogy betölts-e az egyház a küldetését, legjobban az irritációból következtethetünk, amit környezetéből kivált. Nem lehet meg nem történné tenni az evangélium jézusi meghirdetését. Isten elől az ember nem térhet ki, válaszolnia kell szavára. Az Antikrisztus mindent elkövet, hogy ezt az eseményt elbagatellizálja, homályba borítsa.⁹ Max Weber nagyon hasonló módon fogalmazza meg ezt a gondolatot a vallási etika és a világ kapcsolatát elemezve. Minél inkább személyessé válik a hit, minél valóságosabbá válik az üdvbizonyosság, annál nagyobb lesz a feszültség a vallás és a világ realitása között.¹⁰

³ I.m. 207. p.

⁴ Kálvin János: A keresztyén vallás rendszere, (Hilarius: Contra auxentium) 25. p.

⁵ Szomorúan jegyzem meg, hogy 2004 nyarán Kapolcson a katolikus templomban tanúja voltam, ahogy kortárs írók oda nem illő, erkölcstelen, több esetben blaszfémikus műveik felolvasásával szórakoztatták a nagyközönséget. Sic!

⁶ Zahrnt, Heinz: Mire jó a keresztyénség?, 15. p.

⁷ I.m. 15. p.

⁸ Benesch, Hellmuth: SH Atlasz, Pszichológia, 456. p.

⁹ Hamvas Béla: Scientia sacra III., 141. p.

¹⁰ Weber, Max: Vallásszociológia, 250. p.

Kálvin az Intitúció bevezetésben teszi fel a kérdést, hogy *„hogyan őrizhető meg Isten dicsősége itt a Földön, hogyan tartsa meg Isten igazsága a maga méltóságát, s hogyan maradjon meg közöttünk sértetlenül és állandóan Krisztus országlása.”*¹¹ Az előzőekben elhangzott vélemények nyomán kimondhatjuk, hogy a határvonalak meghúzása elengedhetetlen. Megalkuvás nélkül kell képviselnie azt az ügyet, amire Urától a felhatalmazását kapta. A világ nyomása természetesen nem könnyíti meg az egyház dolgát. Különböző okok miatt időről időre a világ számára „vonzóvá” válik az egyház, egyesek figyelemre éhesek, mások az érvényesülés alternatíváját fedezik fel benne. Bármilyen okok folytán, de az egyház *„tagjai között egy csomó hitetlen pogány él. Az egyházon belül lévő, megkeresztelt emberekből toborzott óriási pogánysággal szemben a hivatalos egyház tehetetlen.”*¹² – emlékezik meg Ravasz László Wichernnek a belmissziót előkészítő felismeréséről. Viszont ne csodálkozunk az egyház erőtlén állapotán, ha félreérthető jeleket is küld a világ felé. Jézus kommunikációja egyértelmű: *„Ha a világból volnátok, a világ szeretné azt, ami az övé, de mivel nem vagytok a világból, hanem én választottalak ki magamnak titeket e világból, ezért gyűlöl titeket a világ.”*¹³

A következőkben arra vállalkozom, hogy a fent említett identitáskereséshez némi segítséget nyújtsak. A vezérfonalat Kálvin János és Hamvas Béla szempontjai fogják ehhez szolgáltatni. Tudom, merész kezdeményezés a reformáció nagy alakját a keresztyén körökben nem egységes megítélésű gondolkodó mellé állítani. Féltő, hogy Kálvin a nagy egyházszerző, és későbbi hatása túlharsogja e témában Hamvast. Hiszen Hamvasnak más szimfóniái híresek, amelyek nemzetközileg is versenyképesek, úgymint a válság, a hagyomány és a realizálás. Azonban így sem kerülheti el a figyelmünket, mert ha nyomokban is, de írásaiban megjelenik az egyház fogalma. Bátorodom tehát a Biblia és a kálvinizmus tengelyét keresztezni a hamvasi egyházképpel. Teszem ezt annak reményében, hogy a felszálló köd nyomán körvonalazódik előttünk az egyház dicsőséges teste. Ezáltal elkerülhetjük Kálvin ítéletes megállapítását: *„Az, hogy az egyház nem látható, ez borzasztó büntetése Istennek a világra.”*¹⁴

Az állam

Arisztotelész „asztaltársaságot”, „jászoltársakat” és tejtestvéreket emleget, amikor az első közösségek szerveződéséről ír. A különféle szinteken létrejött alá- és felérendelt viszonyok – legyen az családfő vagy király – az élet fenntartása és a boldog élet megteremtése szempontjából szükségesek. Az állam – itt speciálisan városállam – az emberi élet természetes állapota, amelyben lehetősége nyílik a jót, igazságot jutalmazni, a rosszat féken tartani és büntetni.¹⁵ A kezdeti időkben kialakult állami berendezkedésnek, amiről Arisztotelész beszél, mára már nyoma sincs. Azt a felállást nevezhetjük egyszerűen „régii államnak”, a mostanit pedig, ami kb. 400 éves, „új államnak”. Mi is igazán a két berendezkedés között a lényegi különbség? A régii állam sem territoriális, sem szuverén nem volt, ami jellemezte, az a politikum és a társadalmi megformáltság, de ennek

¹¹ Kálvin János: A keresztyén vallás rendszere, 10. p.

¹² Ravasz László: Egyház és egyesület, in: Legyen világosság I. 441-442. p.

¹³ Jn 15:19

¹⁴ Kálvin János: A keresztyén vallás rendszere, 25. p.

¹⁵ Arisztotelész: Politika, 79-82. p.

nincsenek definiált körvonalai. Az új állam szigorú határokat húz, törekszik a központi irányításra és amennyire megvalósítható, az autonómiára.¹⁶

Amikor az a kérdés fogalmazódik meg bennem, hogy milyen viszonyrendszerben helyezhető el az egyház, akkor az állam jelenik meg párként a képzeletben. „*Két tökéletes társaság van (societas perfecta): az állam és az egyház.*”¹⁷ Fogantatásuk pillanatában valóban a tökéletesség övezhette körül őket, ahogyan Hamvas Béla a Protektorátus c. esszéjében fogalmaz: „*Az aranykorban a létezés nem a törvény és az intézmény szabályozta, hanem a tökéletességben való boldogság.*”¹⁸

Hibátlan volt a harmónia, amíg nem volt dolga egymással a törvénynek és az intézménynek. Aztán elkezdtek méregetni egymást, hol, melyik területen tudnának a másik felé kerekedni. Viszont „*ha az egyházfő az egyházat és a király a világi államot elárulja a hatalomnak, akkor nincs egyház, sem állam.*”¹⁹ A megromlott gondolkodás következtében az emberiség nemzetekre bomlott, melyek potenciális hódítókká váltak. Például Kálvin Genfje városállam volt, ahol polgári önkormányzat és kiegyensúlyozott közigazgatás működött. Viszont két szempontból is ki volt téve a város a hatalom pusztító megtestesülésének. Az egyik ok, amiért a hatalom látókörébe került, az a gazdagsága volt, emiatt a Savoyai Hercegség többször politikai és fegyveres kísérletet is tett a megszerzésére. A másik tényező az idegenek áramlásából adódott, mivel a hitük miatt üldözött protestánsok tömegesen telepedtek le Genfben. A város tősgyökeres lakói féltették önállóságukat, nehogy a faképnél hagyott Francia Királyság büntetesként odahasson.²⁰

A 2001. szeptember 11-ei támadás után Amerikát, az amerikai külpolitikát egyes sajtóorgánokban úgy jellemezték, hogy birodalmi attitűddel lépett fel a helyzet megoldása érdekében. A Bush által meghirdetett háború mint egy metafora viselkedik, hiszen a terrorizmus nem lokalizálható. Ez a háború Amerika hatalmi céljairól szól. Egy nemzetközi, fedett hálózattal szemben vívott totális háború – amibe, fogadjuk el, a szintén fedett és szabadon mozgó titkos szolgák bicskájára beletört – azt kívánja, hogy a nemzetközi dekrétumok és megállapodások felett Amerika bárhol beavatkozhatson hatalmi korlátozás nélkül.²¹

Ezekből a példákból is érzékelhetjük, hogy az államok elveszítették gondviselői, protektori tisztüket, és a totalitarizmus mezejére léptek. Kuyper Abraham ezt így fogalmazta meg: „*Nagy Sándoroknak, Augustusoknak és Napóleonoknak nem az volt a tévedése, hogy elbűvölte őket egy világbirodalom gondolata, hanem az, hogy törekedtek megvalósítani a gondolatot.*”²² Tegyük hozzá, hogy nem valamiféle nemes ideákkal törekedtek a világ szebbé, élhetőbbé, egységesebbé tételére, hanem fegyverrel, könnybe és vérbe borítva azt.

Az állam elkorcsosulásáról Hamvas a következő cinikus gondolatot vetette papírra: „*Az államok kialakulása: A völgy összeszűkül, és az utasoknak,*

¹⁶ Gombár Csaba: Írások az államról, 26-37. p.

¹⁷ Semjén Zsolt: Egyház, politika, egyházpolitika, in: Magyar Szemle, 2008. február, 53. p.

¹⁸ Hamvas Béla: Protektorátus, in: Patmosz I. 202. p.

¹⁹ Hamvas Béla: Tabula smaragdina, 174. p.

²⁰ Huszár Pál: Kálvin János, 42-45. p.

²¹ Sontag, Susan: Egy évvel később in: Egyidőben, 134-141. p.

²² Rodgers, R.E.L.: Abraham Kuyper és a holland oktatás, 45. p.

*messze földről, a szorosan kell áthaladniuk. A sok utasra megjelentek az árusok, a sok árusra megjelentek a zsványok, a sok zsványra megjelentek a rendőrök, a rendőrök törvényesítésére megjelentek a hivatalnokok, a hivatalnokok védelmére megjelentek a katonák, a sok katonára megjelentek a kurvák, a kurvák dicsőítésére megjelentek a költők.*²³

Természetesen, sejtve a hatalom természetét, érteni véljük Hamvas okfejtését és összekacsintunk. Mindent csak a kényszer, a szükség szült, semmi okunk a szándékosságot keresni. Vajon hasonló kétkedéssel nézte Safranski az emberiség ténykedését, Augustinust és Schopenhauert megidézve, amikor úgy ítélte meg, hogy az ember kockázatos, veszélyes társulásokat hoz létre? Az államra pedig csak azért van szükség, hogy az emberiség ne kerüljön lejjebb a maga számára ásott gödörben?²⁴

Arnold Gehlen puhatestű állatnak aposztrofálja az emberiséget – milyen jól nevelt, hogy nem férget mond –, akinek az államra és annak intézményeire égető szüksége van, mert ezek a héjak, a kitinpáncél, ami tartást és védelmet biztosít a számára. Véleménye szerint az állam egyedül maradt az emberért való küzdelem mezején, a szekularizáció folyamatában az ég kiürült, és csak a Föld lehet a végső mentstár.²⁵

Hamvas Hobbes-tól kölcsönözve Leviatánnak, szörnynek nevezi azt, ami az államból lett. Hiszen ez már csak az állam karikatúrája. Itt nem egy organizmussal, valóságos életközösséggel találkozunk, hanem egy szervezettel, amit kívülről építenek. A szerves társadalom megszűnt, Hamvas szerint a helyébe a következő három alternatíva lépett: politikai, részvénytársasági vagy hivatali állam. Ennek talán legmegátalkodottabb válfaja a politikai klerikalizmus, ahol a papság a hagyományos hierarchia csúcsa helyett annak alján helyezkedik el, és kiszolgálja a hatalmat. Az államesíny által hatalomra került diktátor hivatalának eszmei igazolása a feladata.²⁶

Kálvinnak genfi tartózkodásai ideje alatt sokszor meg kellett küzdenie azal a jelenséggel, hogy az állam karmait lefeszítse az egyházzól. A problémát az okozta, hogy a XVI. században nem volt tisztázva az állam és az egyház kapcsolatának jellege. Így történhetett meg, hogy a Konzisztórium egyházfegyelmi döntését a Városi Tanács felülbírálta. Philibert Berthelie nagyvilági életet élt, és a Konzisztórium eltiltotta az úrvacsorától. Ő ezt nem tartván magára érvényesnek a Tanács véleményét kérte, amely Berthelie belátására bízta, él-e az úrvacsorával. Kálvin nem fogadta el a beavatkozását, és nyíltan, a szószékről utasítja el az egyház belső ügyeinek állami revízióját. Ezt a csatát végül Kálvin nyeri meg.²⁷

Nincs mit csodálkozni azon, hogy hová jutunk akkor, ha elfeledkezünk az állam valóságos szerepéről. Az egyház és az állam között megbillent kényes egyensúly szereptévesztést, a hatáskörök átlépését, hatalommal történő visszaélést von maga után. A kálvini felfogás szerint az egyház és az állam azonos szinten áll, mivel felhatalmazásukat Istentől kapták. Nem szemben álló felek, hanem kölcsönösen kiegészítik egymást. Kálvin úgy igyekezett teológiáját ki-

²³ Hamvas Béla: Az államok kialakulása, in: Patmosz I. 200. p.

²⁴ Safranski, Rüdiger: A gonosz, avagy a szabadság drámája, 99-100. p.

²⁵ I. m. 104. p.

²⁶ Hamvas Béla: Értekezés a közigazgatásról, in: Patmosz I. 391-430. p.

²⁷ Cadier, Jean: Kálvin - Egy ember Isten igájában, 107-109. p.

alakítani, hogy benne az egyház és az állam egymást erősítsék. Az ő felfogásában az állami kormányzás első renden arra van, hogy segítse a vallás gyakorlását, és biztosítsa a társadalom jólétét és békéjét.²⁸

Kuyper a kálvinizmust továbbgondolva, az államot Isten általános kegyelme ajándékának tekinti, ami a bűn miatt jött létre, és az a megbízatása, hogy visszaszorítsa az istentelen cselekedeteket, és megőrizze a törvényt és a rendet. Az állam beavatkozási lehetőségei szerinte három általános esetre terjednek ki, amelyek a következők: I. Amikor különböző területek összeütköznek. II. Megvédeni a gyengébb területet az erősebbel szemben. III. Mindenki egyenlő mértékben hordozza az anyagi terheket, a természetes egység megőrzése érdekében.²⁹

Az állam, ahogyan az egyház is, Isten szuverenitásától kap, azonban egyiküknek sincs szuverenitása Istennel szemben. Ebből továbbá az is következik, hogy egymás szuverenitását el kell ismerniük és tiszteletben kell tartaniuk.³⁰ Jézusnak e helyzetet magyarázó szavai a következők: „*Adjátok meg a császárnak, ami a császáré és Istennek, ami az Istené.*”³¹

Az egyház

Az államról szóló gondolataimat azzal vezettem be, hogy az eklézsiát, a kihívottak közösségét párhuzamba állítottam vele. S valóban nem tévedek, amikor egymás mellé teszem a kettőt, hiszen Augustinus az egyházat „Isten állama”-ként definiálja. S így tesz különbséget a két egység között: „*Eszerint a két államot kétféle szeretet alapozza meg, a földit az önszeretet, mely Isten megvetéséig terjed, az égít Isten szeretete, mely az önmegvetésig emelkedik.*”³² Gombár Csaba szerint az államról Augustinushoz hasonló borúlátással csak Machiavelli rendelkezett. Természetesen számára az államvezetés nem morális, hanem technikai kérdés volt.³³

Az egyház más terveket ápolva kezdi meg működését, ahogy az a Heidelbergi Káté 54. kérdés-feleletéből ki is derül: „*Hiszem, hogy Isten Fia a világ kezdetétől fogva annak végéig az egész emberi nemzetségből Szentlelke és igéje által az igaz hit egységében magának egy kiválasztott gyülekezetet gyűjt egybe, azt oltalmazza és megőrzi.*”³⁴ Tehát nem véletlenül, esetlegesen választanak eltérő utat a közösségek, hanem a fundamentumukban, céljukban, küldetésükben és eszközeikben is megmutatkozik a különbség. Isten közvetlen közelségével számolva és azt óhajtva teszi meg az első lépéseket az egyház. Először még az államhoz hasonlóan nemzeti köntösben, az ószövetségi időben Izraelnek kellett volna áldásul lenni a többi nemzet számára. Ábrahám ezt az ígéretet kapta: „*Általad nyer áldást a föld minden nemzetsége.*”³⁵ Isten üzenete már ekkor is szólt a népekhez, pünkösöd után viszont az egyetemesség igénye visszavonhatatlan! Jeruzsálemből az apostolok tanítása nyomán szertevitték a

²⁸ Osterhaven, M. Eugene: Az egyház hite, 220-222. p.

²⁹ Rodgers R.E.L.: Abraham Kuyper és a holland oktatás, 45-48. p.

³⁰ Kuiper, Reink Bouke: Az egyház: Krisztus dicsőséges teste, 227-229. p.

³¹ Mt 22:21

³² Safranski, Rüdiger: A gonosz, avagy a szabadság drámája, 101-102. p.

³³ Gombár Csaba: Írások az államról, 53-54. p.

³⁴ Heidelbergi Káté, XXI. 54.

³⁵ I. Móz 12:3

világba a különböző népek fiai – pártusok, médek, elámiták, rómaiak, zsidók, krétaiak és arabok stb. – az evangéliumot mint élet és egyházalakító erőt.

Hamvas az egyházat és Bábelt egymással szemben elhelyezkedő pólusoknak látja. Az egyház ellentéte a zavarodottság, dadogás, ami hamis próféták, sarlatánok és dilettánsok száját hagyja el. *„Ha az egyház nem az egész emberiség egységét valósítja meg, akkor megvalósítja a nyelvzavart.”*³⁶ Pünkösöd ennek a feloldását a nyelveken való szólás ajándékában valósította meg, amikor az ott lévők a saját nyelvükön értették az elhangzottakat.

Hamvas a reformációt mintegy támadást fogja fel az egyház ellen. Talán furcsálljuk ezt a nézetet, hiszen maga a reformáció az egyház helyreállítására tett kísérlet. Hamvas úgy érzi, a kitűzött cél, hogy a klérusban érjen el változást és ne szakadásra kerüljön a sor, megfelelő irány volt. Az egyház egysége, univerzális képe viszont a nemzetiségekre bomlott mozgalom miatt elveszett. A latin, az egyetemes egyház nyelve képes volt átadni azokat a centrális fogalmakat, melyek az egyház üzenetét képezték. A nemzeti nyelveken ezek a fogalmak nem léteznek!³⁷ Abban egyetérthetünk Hamvassal, hogy Luther nem volt egy nyelvtehetség, előadásait latin nyelven tartotta, amit némettel „színesített”. Diákjai közül többen ezt nem tartották szimpatikusnak, ezért átpártoltak Melanchthonhoz. Kálvin nyelvi zsenialitásához viszont nem férhet kétség. Igyekezett francia honfitársai számára elérhetővé tenni latinul elkészített munkáit, és ezért saját maga fordította le őket. Ezeket az alkalmakat kihasználta arra, hogy a leírtakat tökéletesítse.³⁸

Schleiermacher 1813-ban megírta „A fordítás különféle módszerei” c. értekezését, amiben kiemeli, hogy fontos különbséget tennünk irodalmi és profán fordítás között, az utóbbit inkább nevezzük tolmácsolásnak. A nyelv kérdése nála merőben összefonódik a személyiség identitásával. Szerinte az anyanyelv adja meg azt a belső többletet, amitől önmagunk lehetünk, megfogalmazva rajta az életben elfoglalt helyzetünket. A latin megőrzését ő is pártfogásába veszi, mondván, hogy az őseink tudós, megszentelt nyelve. Úgy véli, a szöveg átültetése csak akkor lehet jó, ha az fordítás ízűnek hat, de akkor is a legfontosabb vész el belőle, a nyelv szellemisége, az az eszmeiség, amiben született.³⁹

A reformáció üdvös változást hozott az egyházban, még ha a kételyeket nem is lehet teljesen eloszlatni, Isten Igéje újra a középpontba került. Amelyik országban bibliafordítás készült, ott a nyelv teljesen megújult. Lehet, hogy azt kellene mondanunk, hogy ugyan vesztettünk valamit a Szentírás központi fogalmainak konvertálásán, de maga a nyelv gazdagodott a fordítás próbatétele alatt. Nyújtózkodnia kellett, hogy megközelítse az áhított mondanivalót. S bizony a lelkipásztoroknak folyamatosan nyújtózkodniuk kell az igehirdetés közben, ha a szószéken nem akarnak beledőlni az Ige kardjába. Kálvin alapvető kritériumként jelölte meg az egyházban az ige helyes hasogatását. A Dunamelléki Egyházkerület 2007-ben díjat alapított „Az év igehirdetése” néven. Az elvárások a biblikusságot és a korszerűséget emelik ki, aminek meg kell felelni. A jelöléshez mindössze tíz egyháztag együttes ajánlására van szükség. Az igehirdetés szolgálatának szent terhét mutatja Váradvari Zsolt: Hol a legény, hol

³⁶ Hamvas Béla: *Tabula smaragdina*, 204. p.

³⁷ Hamvas Béla: *Németség*, in: *Patmosz I.* 83-84. p.

³⁸ Huszár Pál: *Kálvin János*, 207. p.

³⁹ Sontag Susan: *A világ mint India*, in: *Egyidőben*, 190-192. p.

a gát c. írása, amelyben a 2008-ban esedékes díj kiosztását hiányolja. Nem lennénk hűek a hivatkozáshoz, ha elhallgatnánk, hogy Várudvari bizony a pályázók nyelvi és teológiai igénytelenségének és hanyagságának a rovására írja a bedőlt kitüntetését.⁴⁰ A Doktorok Kollégiumának elnöki székfoglaló beszédében dr. Bölcskei Gusztáv püspök úr külön kitért a konzerv prédikáció jelenségére, amely a társadalom időszerű kérdéseinek a megválaszolására alkalmatlan.⁴¹

Őszintének kell lennünk önmagunkhoz ebben a kérdésben, amikor ki-mondjuk, lehet még rosszabb a helyzet. Lesz ez még így se! A nyugati keresztyénség gyakorlatában, vegyük a hétköznapi gyülekezeti életet vagy a teológiai tudományok fellegráit, az ígehirdetés krízise valóságos. Nem véletlen, ha a „keleti-blokkból” érkező teológusokat bizonyos gyülekezetek szívesen látnák a szószékükön. Miért? Mert legalább az evangéliumról beszélnek! Gyakori probléma, hogy az ige csak mintegy mottó hangzik el a „prédikáció” elején, majd következik az emberi bölcselkedés, és nem az Ige kibontása. Ennél rosszabb, amikor ige nem is hangzik el, csak egy olvasmányélmény reflexióit hallgathatjuk.

Hamvas a reformációt megelőző állapotokról a következőket mondta: A középkorban az egyház nem vette komolyan a szerepét. Ígéretett, de nem váltott be semmit. Az egyház a betöltött tisztét csak a még nagyobb hatalom megszerzésére használta. A vezetés már rég nem a szellemi kaszt kezében volt, hanem a végrehajtóéban.⁴² Kálvin mély megrendültségét tükrözik a szavak, melyek az előzőekben elhangzott nyomorúságra utalnak: *„De mily gyakran megtörtént, hogy a zsidó nép körében is oly állapotba jutott az egyház, hogy már szinte egyetlen igaz vonása sem maradt fenn! Mily fénylő alakja lehetett akkor, mikor Illés arról panaszkodik, hogy egyedül maradt. Krisztus eljövetele óta hányszor rejtőzött alaktalanul.”*⁴³

Illés sem látta azt a hétezer lelket, aki nem hajtott térdet a Baal előtt. Kálvinnak szintén nehéz lehetett a szíve, amikor 1537. január 16-án sikerült átvinnie a Genfi Kis Tanácson a hitújító cikkelyeit és a Kétszázak Tanácsa egy fél év múltán törvényként fogantatosította az elképzeléseit. A városlakók valami oknál fogva nem fogadták kitörő lelkesedéssel az új, Szentírás alapuló cikkelyeket. A városvezetés több alkalommal meghirdette az ünnepélyes eskütételt, de még mindig voltak távolmaradók. A végén az állam a hatalom eszközéhez nyúlt, és Genfből való kitiltással fenyegette meg a rebelliseket. Az egyház tagjainak nagy része a liturgia külsőségeihez, a megszokott szertartáshoz ragaszkodott, és nem a Szentírás tiszta tanításához.⁴⁴

Az egyháznak nemcsak a történelemben megjelenő szeplőkkel tarkított arca van, hanem egy rejtett is, ennek a megnevezésére használjuk a láthatatlan egyház fogalmát. A látható egyházhoz azok számlálhatnak, akik a gyülekezetekben regisztrálva vannak. Ahhoz, hogy valaki a láthatatlan egyházhoz is tartozzék, nem elég, hogy földi könyvekbe a neve be van vezetve. A láthatatlan egyházhoz csak az tartozhat, aki újjászületett ember.⁴⁵ Hamvas szintén felismerte ezt a különbséget: *„Az egyház vallás fölötti egység, ezért a történeti egyházat*

⁴⁰ Várudvari György: Hol a legény, hol a gát, in: Református Élet 2009. február, 2. p.

⁴¹ http://www.reformatus.hu/folytat_hirek.php?cikk=1251371361

⁴² Hamvas Béla: Messianizmus és diktatúra, in: Patmosz I. 151. p.

⁴³ Kálvin János: A keresztyén vallás rendszere, 24. p.

⁴⁴ Huszár Pál: Kálvin János, 55-57. p.

⁴⁵ Kuiper, Reink Bouke: Az egyház: Krisztus dicsőséges teste, 13-14. p.

*a vallásfölötti evangéliumi egyházzal nem szabad összetéveszteni.*⁴⁶Másutt a következőt állapítja meg páratlan pontossággal: „A megtértek az alacsonyabb értékeket elhagyják a magasabbért, ami a többség számára megvalósíthatatlan. De a megtisztultak, megtértek sem alapíthatnak közösséget, mert létük súlya messze a társadalmon túl esik. Az egyetlen lehetőség, hogy a szellem embere az organizációban helyet foglal, és a közösséget belülről érleli.”⁴⁷

Kálvin számára a láthatatlan egyház különösen is kedves volt a predestináció tana miatt. Úgy is tekinthetünk erre, mintha Kálvin a szomorú valóság elől menekülne a láthatatlan egyházba. Ezek mellett továbbra is hittel tekint a látható egyházra. Fontos szerepe van gyengeségei ellenére is, mert azt a munkát, amit elvégez az egyház, Krisztus visszajövetelekor Ő maga fogja befejezni. Kálvin az igaz egyház ismertetőjeleinek a következőket tartotta: hűséges igehirdetés, a sákramentumok helyes kiszolgálása és az egyházfegyelem.⁴⁸

A fegyelmezés lelkiülete mind Hamvasnál, mind Kálvinnál fontos szempont. Kálvint sokan diktátornak tartották, aki Genfet a kezében tartotta, és mindenki úgy táncolt, ahogy ő fütyült. Ennek a megállapításnak az lehet az alapja, hogy Genfből történő elűzése után a város visszahívta. Ebből arra a következtetésre juthatunk, hogy azzal a feltétellel jött vissza, ha szabad kezét kap. A városállam vezetése bármennyire is örült Kálvin döntésének, nem helyezte a saját nyakába egy diktátort. Ezekkel az érvekkel szembe helyezhetjük még azt, hogy Kálvin nem volt tagja a városi tanácsnak, halála előtt négy évvel lett csak a város teljes jogú polgára, a magisztrátus jelölte ki az elnököt az egyházi kérdésekben döntő Konzisztórium élére.⁴⁹

Hamvas szerint a diktátor az, aki messiási ambíciókat dédelget magában, de rájön, hogy szép szóval nem megy semmire. Így az emberiség üdvéhez először megpróbál paranccsal közelebb kerülni, ha így sem sikerül, börtönnel és kényszermunkával, ha ennek sincs eredménye, akkor kerül elő a gépfegyver.⁵⁰ Az első diktátor megjelölésében Titus Livius jön a segítségünkre, aki T. Larcus-t ruhazza fel e félelmetes címmel, akit Kr.e. 501-ben a latinok és a tartiniak elleni háború idejére neveztek ki Rómában. Azonban Rómában is eljött egyszer az ideje annak, hogy eltöröljék a diktátori tisztelet, amit a birodalom nehéz helyzetekben léptettek életbe. Kr.e. 44-ben, a diktátor elnevezését a princeps, caesar, imperator foglalták el. A későbbiekben ez a hagyomány tovább élt, gondoljunk csak a következő elnevezésekre: Vezér, Vezető, Leader, Duce, Dutor, Führer, Conducator, Caudillo. C. G. Jung egy archetípusban találja meg a diktátort, akit „Mana-személyiségnek” nevez el. Egy olyan erős vezetőnek, aki a tömeget az érzelmein keresztül, mintegy „szakrális cselekményben” a maga oldalára állítja. A diktátor valami abszolútum földi megnyilatkozása, vagyis egy megjátszott isten.⁵¹ Ha a hatalom nem a megfelelő kézben összpontosul, akkor a kimenetele kétséges. A hatalom birtoklásához az a tudás is szükséges, hogy tisztában vagyok az eredetével. Amikor Pilátus kihallgatja Jézust, azzal próbálja szóra bírni, hogy döntéshozói jogkörére hivatkozik,

⁴⁶ Hamvas Béla: Tabula smaragdina, 166-167. p.

⁴⁷ Hamvas Béla: Scientia sacra III., 173. p.

⁴⁸ Colijn, Jos: Egyháztörténelem, 210-213. p.

⁴⁹ Cadier, Jean: Kálvin – Egy ember Isten igájában, 101-102. p.

⁵⁰ Hamvas Béla: Messianizmus és diktatúra, in: Patmosz I. 119-120. p.

⁵¹ Vulliemín, Alain: A diktátor avagy a megjátszott isten, 16-47. p.

amely kedvező is lehet rá nézve. Jézus egyszerű válasza: „*Semmi hatalmad nem volna énrajtam, ha nem adatott volna meg neked felülről.*”⁵²

Az egyházfegyelem, ha nem is diktatórikus módon, de hiányzik ma is az egyház életéből. Kálvin korában sem örültek annak, ha valaki meg akarta mondani az embereknek, hogyan teljenek a hétköznapok és az ünnepek. Ennek a kérdésnek a kényessége azt hiszem, nagyban hozzájárul a téma kerüléséhez, de egyházunk erőtlen állapotához is. Kálvin az egyházfegyelem feladásának következményét magának az egyház létezésének veszélybe kerülésében látta.⁵³ Ennek a problémának az érintésével érkezünk vissza a terepszemlében felvetett kérdéshez: mi az egyház identitása? Nem szabad abba a csapdába esnünk, hogy az egyház nagyon hasonlít az államra, csak más a neve. Bármennyire is szeretnénk, nem ikrek. Jézus a főpapi imájában azt kéri az Atyától: „*Nem azt kérem, hogy vedd ki őket a világból, hanem hogy őrizd meg őket a gonosztól.*”⁵⁴ Tehát elkülönülés, de nem a világból való tevőleges vagy jelképes kivonulás által. Az egyház nem elvegyül, beleolvad, asszimilálódik, hasonló, mert olyan feladata van, amit senki nem tud helyette elvégezni. Ez a feladat az evangélium, az Istentől kapott Ige hirdetése, proklamálása. Ahelyett, hogy az egyház az állam, ill. a világ kegyeit keresi, s közben saját üdvösségével játszik, a különös kegyelemre, annak egyetemessé tételére kellene a hangsúlyt fektetnie. A világ elismerése nem ugyanaz, mint Jézus igenlése. Az alkalmaink eredményességét és sikerét nem egy koncert, fesztivál, májális, bál, felvonulás, vetélkedő hőfokával, statisztikáival mérhetjük le, hanem Kálvin szavát megszívlelve: „*Valahányszor zavarba ejt a hívők csekély száma, az is jusson eszünkbe, hogy Isten titkait csak azok foghatják fel, akiknek az adatott.*”⁵⁵

Hamvas a fegyelem evangéliumi lelkületét hiányolja. Szerinte már az egyház első közössége a kezdetek kezdetén csődöt mondott az egyházfegyelem alkalmazásában. Anániás és Szafira történetét hozza fel, akik eltitkolták a gyülekezet elől bevételük egy részét. Az apostolok pedig farizeusi módon kezelték botlásukat. Hamvas visszaadta volna a pénzüket, és ezekkel a szavakkal bocsátotta volna el őket: „*Eredj, és pénzedért a házadat vedd vissza, iparkodj tiszta életet élni, s ne hidd, hogy üdvödet úgy meg tudod vásárolni, mint a piacon a bárányhúst, mert úgysem más valamiért jöttél ide, csak mert hallottad, hogy az örök mennyei boldogságot itt olcsón árusítják.*”⁵⁶

Mi se gondoljuk azt, hogy megspórolhatjuk a fáradságot, és piaci ár alatt megkapjuk a válaszokat az egyház és saját magunk önazonosságának kérdésében. Mert nem az a kérdés végül, hogy Kálvinnak vagy Hamvasnak mit jelentett az egyház, hanem az, hogy neked mit jelent. Ne érezd biztonságban magad, hogy elméddel az igazságot birtoklod, ettől még nem vagy az igazság részese!⁵⁷

⁵² Jn 19:11

⁵³ Cadier, Jean: Kálvin – Egy ember Isten igájában, 103-104. p.

⁵⁴ Jn 17:15

⁵⁵ Kálvin János: A keresztyén vallás rendszere, 74. p.

⁵⁶ Hamvas Béla: Scientia sacra III., 172. p.

⁵⁷ Hamvas Béla: Messianizmus és diktatúra, in: Patmosz I. 123. p.

Felhasznált irodalom

- Arisztotelész: Politika, Gondolat Kiadó, Bp. 1969.
- Benesch, Hellmuth: SH Atlasz, Pszichológia, Springer-Verlag, Bp. 1994.
- Cadier, Jean: Kálvin – Egy ember Isten igájában, Kálvin János Kiadó, Bp. 1996.
- Colijn, Jos: Egyháztörténelem, Sárospataki Református Teológiai Akadémia, Sp. 1996.
- Gombár Csaba: Írások az államról, Új Palatinus Könyvesház, Bp. 2009.
- Hamvas Béla: Patmosz I., Medio Kiadó, Szentendre
- Hamvas Béla: Scientia sacra III., Medio Kiadó, Szentendre
- Hamvas Béla: Tabula smaragdina, Medio Kiadó, Szentendre
- Heidelbergi Káté, Kálvin János Kiadó, Bp. 1996.
- Huszár Pál dr.: Kálvin János, Kálvin János Kiadó, Bp. 2009.
- Kálvin János: A keresztyén vallás rendszere, Ref. Főiskolai Könyvnyomda, Pápa 1909.
- Kuiper, Rienk Bouke: Az egyház: Krisztus dicsőséges teste, Kálvin János Kiadó, Bp. 1994.
- Magyar Szemle, új évfolyam XVII. 1-2. szám, Bp. 2008. február
- Osterhaven, M. Eugene: Az egyház hite, Kálvin János Kiadó, Bp. 1995.
- Ravasz László: Legyen világosság I. Franklin – Társulat, Bp. 1938.
- Református Élet, Exodus Kiadó, 2009. február, 2. szám.
- Rodgers, R.E.L.: Abraham Kuyper és a Holland oktatás, Drumcree House Publishers, Miskolc 1999.
- Safranski, Rüdiger: A gonosz avagy a szabadság drámája, Európa Könyvkiadó, Bp. 1999.
- Sontag, Susan: Egyidőben, Európa Könyvkiadó, Bp. 2008.
- Ostivm in caleo, K.G.R.E. Hittudományi Kar és a Ráday Könyvesház, Bp. 2006.
- Zahrnt, Heinz: Mire jó a keresztyénség? Luther Kiadó, Bp. 2002.
- Vuillemin, Alain: A diktátor avagy a megjátszott isten, Palamart Kiadó, Bp. 2000.
- Weber, Max: Vallásszociológia, Helikon Kiadó, 2005.

Summary

Calvin and Hamvas on the Church

The study introduces the present situation of the Hungarian Reformed Church which is partly characterised by a notable amount of identity crisis. In order to realize this situation and finding ways out, the study contrasts Calvin's Biblical view on the Church with Béla Hamvas' Church view.

Sohajda Levente

Keresztyén egzisztencia¹ mint cselekvés – A bibliai ámentől a szakrális gazdaságig

„A kobryni Móse rabbi tanította:
- Ha Istennek mondasz egy szót,
igyekezzél minden porcikáddal abba a szóba belehatolni.
Egyik hallgatója megkérdezte:
- Hogyan lehetséges, hogy egy nagy ember olyan kis szóba belefér?
- Aki magát nagyobbna képzei, mint a szó, arról mi nem beszélünk
- mondta a caddik.”²

Gondolkodás a szóról és a tettről.³ Így is összefoglalható ennek a dolgozatnak a tartalma, s egyben célja is. A gondolkodás azt a nyitottságot vetíti elénk, amely képes a *Logos* határait megpróbálni, amely az emberi és az isteni bemutatkozások, kijelentések között húzódik, ugyanakkor soha nem gondolja magát a cselekedetet, s az embert mint cselekvőt többnek a szónál. A gondolkodás egyben utat nyit, és alkalmat teremt a párbeszédre. Életre hív impulzusokat, melyek megóvnak attól, hogy „gondolati köreink” bezáruljanak, s csak végtelen számú, önmagukba záródó útjukat róják jól ismert pályájukon. A gondolkodás ugyanakkor elkerülhetetlen konfrontáció is. Találkozás a feloldhatatlannal, fizikai és szellemi határainkkal, ugyanakkor konfrontáció a határtalan, örökkévaló, teremtő *szóval* is. Ez egyszerre lenyűgöz, s egyszerre rettent meg. Ha nem így történik, akkor a *Mysterium Tremendum* valahol eltűnt, vagy már nem tud meglepni bennünket: eltévedtünk.⁴

1. *Actio és reactio*

Szóról és tettről a *dbr*⁵ felhatalmazásával gondolkodunk elválaszthatatlanul együtt. A megközelítés azonban ezúttal nem az Isten *actio*jának vonalát követi, hanem az ember *reactio*jára figyel. Első megállapításunkat itt fogalmazzuk meg a bibliai teológia szemszögéből: a keresztyén etika tárgya a *re-*

¹ Bonhoeffernek a „követésre” vonatkozó megállapítása: az egzisztencia mint „kilépés” a szó eredeti értelméből következően. Bonhoeffer, Dietrich: *Követés*, Luther Kiadó, Budapest, 2007. 38.o.

² Buber, Martin: *Haszid történetek*, Atlantisz- Budapest, 617.o.

³ Honecker, Martin: *Glaube, als Grund christlicher Theologie*, Kohlhammer-Stuttgart, 2005.15.o. A dolgozat alapötletét ez a munka adta.

⁴ Otto, Rudolf: *A szent*, Osiris Kiadó, Budapest, 2001. 22.o.

⁵ Botterweck, G. Johannes – Ringgren, Helmer: *Theologischer Wörterbuch zum Alten Testament II. Band*, Kohlhammer, Stuttgart, 1974. 90.o.

actio. „Történetisége csak a szabadságban létező embernek van. A természetnek és a természetbe ágyazott ember-voltnak nincs története. A szabadság azonban csak mint alábukás tárulkozhat fel. Mindaddig ugyanis, amíg a szabadság az isteni-természeti körforgás pályáján mozog, Isten és a természet szükségszerűségének van alávetve. Valamiféle non posse peccare, semmiben sem különbözik a jó kényszerétől. Csak az embernek Isten szavára adott válaszsava – mely lényege szerint: nem – tanúsítja az emberi szabadságot. A történelem alapja ekként a tagadás szabadsága. Akárcsak a történelem lényege, az igazság lényege is a szabadságon alapszik.”⁶ Taubes a *reactio* negatív előjelével determinálja az ember mozgását, cselekvését, illetve képtelenségét, mely dogmatikai összhangot mutathat, ugyanakkor számára a szabadság reális igazolása csak ebben az „öntudatos nem”-ben érhető tetten. A pozitív *reactio* nem eredhet máshonnan, mint az emberi „öntudatos nem” világán túlról. Ez az Isten igenje – válasz önmaga és az ember számára, mely a teremtett világban hangzik el. A hely és idő egyáltalán nem mellékes. Itt és nem máshol, a *most*-ban történik. A „*most*” ebben a tekintetben eszkatológiai kifejezés, a hely pedig nem eshet kívül a teremtett világon, tehát mindenképpen velünk történik.

A szó és tett összefüggése azonban a *reactio*-ban már nem „idézi” a *db* elválaszthatatlan jellegzetességét.⁷ Szavunk nem ráismerő, felismerő, nem is teremtő, csupán utánzó szó. Walter Benjamin ezt a teológiai felismerést módítja tovább: „Az Isten által teremtett világban vajon a tudás fája mit jelenthetett? Nem pusztán jónak és rossznak tudásáról van szó, hanem egy úgynevezett külső, Istentől független tudásról. Miután szert tettünk erre a tudásra, már nem ismerjük fel azt, amit Isten számunkra megjelölt. Innentől kezdve a szó nem önmagában, hanem önmagán kívül, túl is hordoz valamit: külsőleg lesz közlő. Nem a dolgok szellemét ismerjük fel többé, hanem a dolgok használatát.”⁸ A teológia maga is, mint az Istenről alkotott emberi szó áll előttünk.⁹ János prológusa éppen ezért ragadja meg az alapvető különbséget: a *logos testté lett* nem pusztá felismerés, ez a nyilvánvalóvá válás ideje.

⁶ Taubes, Jacob: Nyugati eszkatológia, Atlantisz, 2004. 10.o.

⁷ Jenni, Ernst – Westermann, Claus: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament I. Band, CHR. Kaiser-München, 1971. 438.o.

⁸ Heller, Ágnes: Imhol Vagyok, Múlt és Jövő, Budapest, 2006. 202.o.

⁹ Honecker, Martin: Glaube, als Grund christlicher Theologie, Kohlhammer, Stuttgart, 2005.18.o. „Theologie unterwegs” fordulattal adja vissza azt a folyamatot, melyben az Istent megfogalmazni, kifejezni akaró emberi szó különböző időkben és körülmények között úton van. Az útközben azt is elárulja, hogy az indulás és az érkezési oldal között jelöl elvárt aktivitást, szemlélődést, figyelmet, de az utazás élményének élvezetét is kínálja. Walter Benjamin épp a XX. századi tudomány kifejezőmódjára csodálkozva mondja: a tudományos tudásnak nincs élmény értéke. Honecker más aspektusból, de ugyanerre a veszélyre hívja fel a figyelmet, ha az út közben lévő, reflektáló, argumentáló ember elveszíti befelé és kifelé irányuló aktivitását és rezisztenssé válik az őt érő ingerekre.

1.2. Általános és konkrét

„Úton lenni” – ahogy M. Honecker fogalmaz nagyon szemléletesen – nem egy választható létforma-adottság.¹⁰ A gondolkodás útjának irányát – etikai szempontból legalábbis – megválaszthatjuk az általánostól a konkrétig vagy épp fordítva, ahogy aktuálisan célravezetőbbnek tűnik. A cselekvés keresztyén teológiai alapjai mint téma meglehetősen az általános felé mutat, a *reactio* azonban konkrét helyet és időt feltételez, sőt követel a maga számára. A döntés mögött azonban más aspektusok is meghúzódnak.

Az etikát nagyon „könnyű” már csak etimológiai támogatással is alapvetően a „cselekvés” mozzanatához kötni.¹¹ Mit értünk azonban cselekvésen teológiai szempontból vagy épp filozófiailag? Mennyire áll az emberi szóra vonatkozó *actio* és *reactio* összefüggése a cselekvés vonatkozásában?

1.2.1. Arisztotelész és a cselekvés etikája

Mielőtt a Biblia világába tekintenénk, mérlegelendő, hogy röviden feltárjuk azokat a területeket, melyek témánk kapcsán ma európai gondolkodásunkat alapvetően befolyásolják, illetve koncepcióinkat, prekoncepcióinkat meghatározzák.¹²

Arisztotelész etikája, mely kifejezetten *teleológiai etika*, az úgynevezett „nyugati gondolkodás” egyik megkerülhetetlen irata, vitathatatlanul az emberi cselekvést állítja a középpontba. A Nikomakhoszi Etika¹³ ezzel a mondattal kezdődik: „Minden mesterség és minden vizsgálódás, de éppúgy minden cselekvés és elhatározás is nyilván valami jóra irányul; tehát helyes az a megállapítás, hogy jó az, amire minden irányul.”¹⁴ Ennek megfelelően az emberi cselekvés végső célja a *legfőbb jó* elérése. Arisztotelész úgy véli, hogy ez nem lehet

¹⁰ Honecker, Martin: Glaube, als Grund christlicher Theologie, Kohlhammer, Stuttgart, 2005.18.0

¹¹ Visszatérünk a szó alapjelentéséhez: *ethosz*, elidőzni, tenni- csinálni, családra vonatkozik. A hehezet megváltozása a jelentés tartalmát is változtatja: ól, lakhely, emberi élethez tartozó dolgok. Az alapjelentés ötvöződik a későbbiekben, s így érünk el az emberi jellem, erkölcs, magatartás fogalmakig, melynek hordozójává válik a szó.

¹² Schmitz, Hermann: Die Ideenlehre des Aristoteles I-III. Band; Bouvier Verlag- Bonn, 1985. Az idézetek egy része ezekből a kötetekből származik másrészt: Arisztotelész: Nikomakhoszi etika. Budapest, Magyar Helikon, 1971.

¹³ Arisztotelésznek több etikai tartalmú művet is tulajdonítanak, minden kétséget kizárólag azonban csak a Nikomakhoszi Etika köthető a nevéhez. Az úgynevezett Corpus Aristotelicum három etikai írást tartalmaz: *Ethica Eudemia*, a *Magna Moralia*, és a *Ethica Nicomachea*.

Az Eudemoszi Etika és a Nagy Etika eredetiségéről számos elmélet született, és csak a XX. század elejétől kerültek be az arisztotelészi művek közé. Az Eudemoszi Etikáról R. Eucken mutatta ki, hogy grammatikája arisztotelészi, Werner Jäger pedig kimutatta, hogy beletartozik a Protrepikosztól a Nikomakhoszig.

Tény, hogy amikor más művében Arisztotelész az etikára utal, – Politika III. könyvének 7. - fejezetében: „mint már korábban az etikában kifejtettem” – csak egy Etikára utal, ami a Nikomakhoszi Etikának felel meg. Ez jelentheti azt, hogy az Eudemoszi Etikát és a Nagy Etikát nem ő írta, vagy nem tekintette a nyilvánosságnak szánt műveknek.

¹⁴ Arisztotelész: Nikomakhoszi Etika. Budapest, 1971, Magyar Helikon, 5. o.

más, mint a *jólét*,¹⁵ amelyet sok helyütt azonosít a boldogsággal. Amikor azonban az eudaimoniát jelöli meg végső célként, csak formális meghatározást ad, hiszen nem közvetít tartalmi szempontot arra nézve, mit kell az embernek választania. A cselekvő ember azonosíthatja jólétét az élvezettel, a hírnévvel, a hatalommal, a pénzzel, vagy valamely más gyakorlati vagy elméleti tevékenység eredményével. Ezek azonban egy nagyon szűkre zárt körön belül azonosíthatók, méghozzá az emberi természetből fakadó és ebből adódóan csak az emberi természet számára elérhető dolgokban.¹⁶

A családot tartotta a társadalom elemi egységének, és a magántulajdont a gazdasági élet meghatározó tényezőjének. Megfogalmazta a manapság *szubszidiaritásként* ismert elvet:¹⁷ annál sikeresebben funkcionál egy állam, minél több feladatot enged át az önszerveződő és felelős kis közösségeknek.

Az etika és a politika kérdései nem a spekulatív filozófia részei, hanem a cselekvés filozófiájáé, nem megismerni kell az erkölcsöt, hanem gyakorolni: csak így válhat valaki erényessé. Mint ahogy nem lesz valaki bátor csupán attól, hogy tudja, mi a bátorság. Nem a mi, hanem a hogyan válik központi kérdéssé. Hogyan tudom véghezvinni, hogyan cselekedhetek erényesen?

Erény és boldogság szorosan összetartozik Arisztotelész munkáiban.¹⁸ Bármilyen különböző utakon is járnak az emberek az életben, függetlenül elfoglaltságuktól, mesterségüktől, mindenki a boldogságot keresi. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a boldogság mindenki számára ugyanazt jelenti, hisz ahogy minden mesterségnek is más a végcélja, úgy a különböző tevékenységet űző emberek más és más dologban fogják megtalálni boldogságukat. A cél a legnemesebb boldogság megtalálása, ez csak az erényes embereknek juthat osztályrészüül. Ezért fontos az erény részletes elemzése. Az erény alapkérdése fogalmazza meg végül az általános alapkérdést: Hogyan válik az ember boldoggá? Arisztotelész lényegében ezzel a kérdéssel foglalkozik mindhárom etikában. Az emberi jellem mibenlétének a megállapítására törekszik, a *hitvány* és a *kiváló* jellemek minél pontosabb meghatározására avégett, hogy kerülni tudjuk a *hitványat* és törekedni tudjunk a *kiválóra*.

1.1.2. Igazság, közösség és cselekedet az Ószövetségben

Mielőtt itt tovább lépnénk a „boldogság felé”, a fenti szöveget meg nem szakitva tovább vezetjük az Ószövetség világához. G.von Rad az igazság fogalmát

¹⁵ eudaimonia

¹⁶ Tudjuk, hogy Arisztotelész etikai felfogása szorosan kapcsolódik politikai szemléletéhez, melynek kialakulásában szerepe lehetett saját, nem mindig kedvező tapasztalatainak. Platón halála után elfogadta Hermeiasz, asszosi uralkodó meghívását, aki érdeklődést mutatott a platóni filozófia iránt. Amikor azonban látta, hogy reformelképzeléseit az uralkodó reálpolitikája miatt fel kell adnia, előbb Mütiléne szigetére, majd a makedón királyi udvarba költözött, ahol Alexandrosz trónra lépése után hasonlóan negatív politikai tapasztalatokra tett szert. E kudarcok után visszatért Athénba, hogy életét egyedül a tudományos tevékenységnek szentelje.

¹⁷ Schmitz, Hermann: Die Ideenlehre des Aristoteles I. Band, Bouvier Verlag- Bonn, 1985.278.o.

¹⁸ Schmitz, Hermann: Die Ideenlehre des Aristoteles II. Band, Bouvier Verlag- Bonn, 1985.384.o.

elemezve¹⁹ hívja fel a figyelmet a *cdkh*-val²⁰ kapcsolatban, hogy a cselekvés megítélésében nem a maga konkrétságában megjelenő cselekedet a perdöntő, hanem a „közösséghez” fűződő viszony. Az Ószövetség egyetlen fogalma sem rendelkezik olyan alapvető jelentőséggel az emberi életet alkotó valamennyi viszonyulás szempontjából, mint a *cdkh*.²¹ Ez a fogalom nem pusztán az ember istenhez fűződő viszonyának a mércéje, hanem emberek egymás közötti kapcsolatát – beleértve a legkisebb civódásokat is, sőt az állatokkal és a természeti környezettel való kapcsolatukat is – jellemezte. A *cdkh* a legfőbb életérték, mely a „rendezett élet alapja”.²² Sokáig a nyugati gondolkodás meghatározottsága szerint a *iustitia distributiva* alapján csupán az Ószövetség alapvető normáját keresték, mely „elrendezi” a helyes és helytelen igazságosság, szociális és egyéb területeket érintő ügyét. A törekvések azonban nem vezettek sikerhez, mert képtelenség volt ilyen értelemben felmutatni a háttérben meghúzódni vélt „normát”. A tévedés már a kérdésfelvetésben megmutatkozott. Egy eszmei normát feltételezett, mellyel természetesen Izrael nem rendelkezett, hisz Izrael a cselekvést nem egy eszme, hanem a közösséghez fűződő viszony alapján ítélte meg. A *cdkh* egy viszony, de nem egy személy és egy eszme, hanem két tényező valóságos viszonyára vonatkozik. Izrael a történelem mögött minden esetben ott tudta JHWH-t a maga hatalmával és akaratával, cselekedete ennek függvényében ítélte meg.²³ JHWH *cdkh*-ját gyakran ünnepezték is: a parancsolatokat, mellyel Isten vezeti az övéit.²⁴ A legmegdöbbentőbb s egyben leginkább sarkított eset ebben az értelemben Támár története.²⁵ Támár férje halála után magát kultuszi paráznának tetteve elcsábítja apósát, és gyermeke fogan tőle. Amikor ítéletre kerül a sor, kiderül, miért tette, amit tett: meghalt férje családjá számára utódokat akart biztosítani, s mivel e furcsa mód bizonyította, hogy hűségesebb a család alkotta közösséghez²⁶ s egyben JHWH törvényéhez, mint apósa, ezért ő találtatott „igaznak”, vagyis igazabbnak apósánál.²⁷ A király igazsága is azon méretik le az egész deuteronomista történeti mű szemszögéből, hogy helyes viszonyban van-e az uralkodó JHWH-val.²⁸ A vezetői tevékenység minden – akár legapróbb vagy legkiemelkedőbb – „sikere” ezen áll vagy bukik. Így találkozhatunk olyan királyokkal, akik bár politikai vagy gazdasági tekintetben „kifogástalan” módon vezették a királyságot, a JHWH kultuszhoz fűződő viszonyuk finoman fogalmazva is rendezetlen volt, ezért megítélésük messze nem kedvező az Ószövetség lapjain. J. Pedersen a *cdkh*-t a lelki egészség helyének, minden áldás feltételének,²⁹ az egyes ember

¹⁹ Rad, Gerhard von: Az Ószövetség Teológiája I.kötet, Osiris, Budapest, 2000. 256.o.

²⁰ Botterweck, G. Johannes – Ringgren, Helmer: Theologischer Wörterbuch zum Alten Testament, Kohlhammer, Stuttgart, 1974.

²¹ Rad, Gerhard von: Az Ószövetség Teológiája I.kötet, Osiris, Budapest, 2000. 293.o.

²² U.o.

²³ Leeuw, G van der: A vallás fenomenológiája, Osiris, Budapest, 2001. 214.o.

²⁴ Zsolt 50,6

²⁵ 1 Mózes 38,36

²⁶ Engel, Helmut: Gerechtigkeit lieben oder den Tod, in: JBTh 19. Neukirchener, 2004. 173.o.

²⁷ Rad, Gerhard von: Az Ószövetség Teológiája I.kötet, Osiris, Budapest, 2000. 296.o.

²⁸ Rad, Gerhard von: Az Ószövetség Teológiája I.kötet, Osiris, Budapest, 2000. 256.o.

²⁹ Leeuw, G van der: A vallás fenomenológiája, Osiris, Budapest, 2001. 241.o.

valamennyi tettét meghatározó, a közösségre is kiható erőnek tekintette.³⁰ Szerinte a *cdkh* székhelye nem más, mint maga a *nefes*.³¹ G. van der Leeuw is valami nagyon mélyen megbúvó „adottságot” feltételez, mely nem pusztán meggyőződésen alapszik, nem is a csatlakozás döntésén nyugszik, egyszerűen az „oda tartozom” felismerése mutatkozik meg.³²

1.3. Az ámen mint a cselekvés helye:

„Aki az áment kellő áhítattal mondja el, annak kinyílnak a paradicsom kapui.”³³

Minden istentiszteletünk célja, legyen az hálaadás vagy az 52 vasárnap egyike, hogy ne maradjunk kívül abból az országból, melybe Isten meghívott bennünket. Meghívás, elfogadás és részvétel. A Heidelbergi Káté 129. kérdés-felelete így hangzik:

„Mit jelent e szócska: „Ámen”?”

„Ámen azt jelenti: ez valóban és bizonyosan így lesz: mert Isten az én imádságomat sokkal bizonyosabban meghallgatja, mint amennyire én szívemben érzem, hogy ezt tőle kívánom.”³⁴

A káté struktúráján belül az imádság témakörében, a Miatyánk összefüggésében kerül sor a kérdés felvetésére. A Káté válaszában középpontjában a bizonyosság áll, melynek egyedüli garanciája Istenben van. Nem az imádkozó, hanem maga Isten az, aki az „ámenben” főszereplővé válik.

Az „ámen” kérdése azonban nem csak a reformáció korát foglalkoztatta, hisz liturgiánkat tekintve – s itt általában vizsgálhatjuk a református liturgiákat Európában – ez az egyetlen verba solemnium,³⁵ amely „eredeti” alakjában maradt meg istentiszteleti használatban. Vajon miért? Miért nem próbálkoztak fordítással a hitüket saját anyanyelvükön valló protestánsok? Sőt, a latin liturgiájukat védő katolikusok sem, akik annyi más teológiai fogalmat ültettek át az eredeti nyelvekből latinra, az „ámen” azonban még esetükben is sértetlen maradt. Mi lehet ennek a fogalomnak a hátterében? Mi adja a szó védettségét?

A XXI. század fogalomhasználata³⁶ felettébb elbizonytalanítja a kérdésre választ keresőt, hisz a gondolkodás vereségének számító két tévút³⁷ – a válasz

³⁰ „A magányt minden ember ismeri... Az ember azonban nem tud egyedül lenni. Aki tényleg magányos, sír, mint egy elhagyott gyermek vagy mint Krisztus Gethsemanében. A gyermektől az Istenemberig mindegyikünkben félelmet kelt a magány. Mert hatalmunk, életünk csak közösségben van. Ez az ősfélelem, s nem a triviális félelem teremtette az isteneket. A félelem istenhez vagy az ördöghöz vezet. Az ördögnél még van élet, még létezik egy Te. A magányban azonban már nincs semmi... De sem félelmet, sem magányt nem ismernénk, ha nem olyanok lennénk, akiknek élete csak közösségben folyhat.” Leeuw im. 214.o.

³¹ Rad, Gerhard von: Az Ószövetség Teológiája I.kötet, Osiris, Budapest, 2000. 297.o.

³² Ezt Leeuw egészen modern példákkal is illusztrálja nagyon részletesen.

³³ Sabbat 119. forr: www.jcc.hu/orke/alef/ima4.htm

³⁴ A Heidelbergi Káté, II. Helvét Hitvallás, Kálvin Kiadó, Budapest 1996. 77.o.

³⁵ A verba solemnium szerepéről vett gondolatok: Czeglédy Sándor: Liturgia, Debrecen, 1996.

³⁶ Az általános értelmezések, melyek leginkább a római katolikus liturgia befolyását hordozzák magukon, bár vannak kezdeményezések, melyek a r.kat. liturgia megértését célozzák: „Mivel az *ámen* szóval leggyakrabban (kérő) imák végén találkozunk,

„magától értetődő” vagy épp ellenkezőleg „felfedhetetlen” – ebben az esetben is könnyen elérhető és magyarázható eredménnyel kecsegtet. Amennyiben arra szánjuk magunkat, hogy az etimológia, exegézis, „bibliai teológia”, liturgia keskeny ösvényén, a „kezdet és a vég”, teremtés és eszkaton felől próbáljuk meg megérteni e fogalmat, valamint jelenlegi értelmét, funkcióját és használatát, azt gondolom, a feltételezett, „részleges eredmény” is hordozza azt az értelmet, mely az előrelépést, „tisztánlátást” szolgálja.³⁸ A következőkben az „ámen” eredetét, jelentését és alkalmazását vizsgálva szeretném a válaszokat megtalálni.

általánosan elterjedt tévedés, hogy a szó jelentése: „*Úgy legyen!*” Ezzel szemben az eredeti arám szó ugyanis annyit tesz: *Bizony*. A „klasszikus” magyarázat téves voltára a Bibliát olvasó és szentségi életet élő katolikus hívő két úton is rájöhet. Először lássuk a biblikus érvt: Jézus rendszeresen kezdi ilyen bevezetéssel mondatait: „*Bizony mondom nektek...*”, vagy (a János-evangélium szerint) „*Bizony, bizony, mondom nektek...*”. Márpedig itt az eredeti görögben ez áll: „*Amén, amén, legó hümin...*”; illetve a latin fordításban: „*Amen, amen, dico vobis...*”. – Nem lenne sok értelme egy olyan mondatkezdésnek, hogy „*Úgy legyen, úgy legyen, mondom nektek...*”. Másodszer a liturgikus érv: áldozáskor az Eukharisztia felmutatáskor az áldoztató így szól hozzánk: „Krisztus Teste.” – Erre azt feleljük: „Ámen.” – A katolikus hívő szájából ez a szó nem jelentheti azt, hogy „úgy legyen”; ellenkezőleg, ámenjével pontosan abba vetett hitét fejezi ki, hogy „*bizony, ez valóban az.*” Forrás: <http://www.birtalan.hu/balazs/ketubim/kviz.htm#08> Az idézet megerősít bennünket abban, hogy a fogalommal foglalkozni kell, hisz alapvető félreértés van a szó értelme körül, ugyanakkor azok a válaszok, melyek hasonló forrásokban megjelennek ugyancsak tévútra visznek.

³⁷ Finkelkraut, Alain: A gondolkodás veresége. Osiris, Budapest, 1996.

³⁸ A tisztánlátásra azért is szükség van, mert egyre több kritikai hang kerül előtérbe, melyek az „egyház félreértéséről” beszélnek. Témánkhoz kapcsolódva egy rövid szemelvény, amely további inspirációt adott a kutatáshoz:

Das Wort "Amen" ist deshalb so interessant, weil es die kürzeste Verbindung zu Amenophis IV. (= Amen ist gnädig IV.) ist.

Wenn das Wort gar nicht für "so sei es" steht, sondern die altägyptische Anrufung des "Gottes" Amen ist, dann könnte Moses ein Atonpriester gewesen sein, und dafür spricht in der Kirche das ganze Zeremoniell um dieses Wort.

In THE NEW ENCYLOPAEDIA BRITANNICA steht: "Amen (Egyptian god): see Amon".

Die Königsnamen von Amenemhet (= "Amen ist an der Spitze") aus der 12. Dynastie bis Amenophis (= "Amen ist zufrieden") und Tut Ankh Amen (18. Dynastie) zeigen uns, dass der altägyptische Gott Amen, auch Amun, Amin und Ammon genannt, fast ein Jahrtausend zu den größten Göttern gehörte.

Zur Zeit Echnatons stand Amen für asozialen und zügellosen Kapitalismus. Echnaton verbot, dem Amen zu dienen, weil die Amenpriesterschaft das Volk mit Lüge, Angst, Zauberei und Profitsucht unterdrückte und in Armut hielt. Sechs Jahre führte Echnaton einen Bürgerkrieg gegen die Amen-Priesterschaft.

Aus Echnatons Zeit wurde auch die Sitte bekannt, den Stier, das Wappentier Amens, symbolisch zu Tode zu quälen. Man wollte sich damit an Amen, dem Gott des Mammons, rächen, wollte zeigen: es hat oder soll ein Ende mit ihm haben. Aber nach Echnaton tanzten sie wieder um das goldene Kalb, das Wappentier Amens.

Zwar wurde die Sitte, Stiere zu Tode zu quälen – wie in Spanien – bis in die heutige

Zeit erhalten, doch zügellos und unsozial weitergelebt und Amen, Echnatons "Götze des Mammon", weiter angerufen.

Die arabische Spruch "*Zu allem ja und Amen sagen*" zeigt, dass die Herrschaft Amens andauert.

Men (Min, Menes) gehört zu den ältesten ägyptischen Göttern. Wir kennen aber auch den altgriechischen Königstitel Min-os, die Min-oische Kultur um -3000 auf Kreta. Der Gott (Pharao) in der Thinitenzeit (ca. -2900) wird in den Königslisten schon Men genannt. Men-Tu-Hotep kennen wir aus der 11. Dynastie, sein Wappentier war der Stier. Men oder Min, der Fruchtbarkeitsgott, wurde auch noch zur Zeit Ramses II. verehrt, wie uns sein Königsname "Men-Pehti-Re" zeigt. In der babylonischen Gefangenschaft um -550 schreibt die "Hand": "*Mene mene Tekel...*", und das bedeutet: „*Mene, das ist Gott...*“ [Daniel 5,26 und Josuar 65,11].

In Theben erschien aber schon seit Amen-Emhet in der 12. Dynastie Men's Nachfolger A-Men, wohl weil Men der I. ist, denn A steht auch für 1., oder weil er mit A (= Atum) aus Heliopolis vereint wurde.

Amen/Amin hat sich äußerlich zunächst kaum verändert, immer noch trug er die Federkrone, die Hörner, und auch Buchis, der Stier, war sein Wappentier. Später, als er Amen-Re (Am-Ram) wurde, bekam der Stier die Sonnenscheibe aus On hinzu, und auch Widderhörner.

Die historisch gut belegte Zeit von Achanjati bis Tis-Itn (= Tut-Ank-Aton) weist den Götzenkult um *Amen* sehr deutlich nach und zeigt uns heute den krassen Gegensatz von *Amen* und *Itn* (= Aton = Aten). Die nachexilischen Schriften und das Neue Testament bezeugen nur die Sitte und Form des Gebrauchs von *Amen*, weisen *Amen* als Namen aus ("*das sagt, der Amen heißt*", off. 3).

In der übrigen Literatur findet sich keine Erklärung über Ursprung und Herkunft des Wortes *Amen*. Für die Erforschung des ursprünglichen Charakters und des ursprünglichen Gebrauchs von *Amen* können wir also nur die altägyptische Geschichte zur Zeit Moses heranziehen. Im Alten Testament kommt der Gebrauch von *Amen* 25-mal im Rahmen des Fluchzeremoniells vor. Bei Jes. 65,16 finden wir für *Amen* auch *Amun*, die Mohammedaner sprechen *Amin*. Es steht also in völliger Übereinstimmung, auch zeitlich, mit dem ägyptischen *Amen*.

Der Kampf Echnatons gegen die Amen-Kult-Priesterschaft in Theben setzt sich in der Fluchzeremonie des Alten Testamentes bei Moses übergangslos fort und wird damit auch verständlich.

Wenn Sigmund Freud mit seinem letzten Werk: „Der Mann Moses und die monotheistische Religion“, auch so manchen Suchenden auf Irrwege führte, so hat er Moses doch als Aton-Anhänger auf Seiten Echnatons erkannt, der den Amen-Kult bekämpfte.

Leider findet diese Erkenntnis Freuds keinen Eingang in die Theologie. Für das Volk blieb das in der Liturgie gesprochene *Amen* ein Stück unverständliche Sakralsprache, trotzdem wurde *Amen* nicht einmal in der evangelischen Liturgie übersetzt.

Der Einwand, das Wort *Amen* habe in der christlichen Welt von heute eine andere Bedeutung bekommen, ist nicht zu akzeptieren, da auch heute noch Mammon – und nicht nur in der christlichen Welt! – regiert. Die Geschichte seit Konstantin (ca. 1666 Jahre seit dem ersten Konzil) zeigt, dass die Kirche immer nach materiellen Gütern strebte und abhängig vom Mammon war und ist.

"Du sollst keine anderen Götter haben als mich", auch nicht „der da Amen heißt"

Eredetére nézve a szó a héber³⁹ 'mn gyökből származik.⁴⁰ Mindössze 30 alkalommal fordul elő az Ószövetségben, s ha a duplán vett szakaszokat egyszerűsítjük, ⁴¹ez a szám 25-re redukálódik. Az előfordulások csekélyisége arra enged következtetni, hogy itt egy védett fogalommal állunk szemben. Az ámen soha nem volt a hétköznapi nyelv, szóhasználat része.⁴² Egy ünnepi szó, meghatározott, behatárolt használatra. A hétköznapi kopástól, deformálódástól való megóvás szándéka megerősíti azt az elképzelésünket, hogy a fogalom olyan tartalmat hordozott, melyet megőrzendő örökségként adtak tovább egymásnak az Ószövetség nemzedékei.

A megőrzés mellett azonban a különböző locusok elárulják, hogy a szó megjelenését nagyban befolyásolta a szituáció,⁴³ melyben használatba vehették.⁴⁴ Ebből felismerhetjük, hogy nem az elrejtett drága kincs, hanem a folyamatosan igénybe vett, ugyanakkor különösen megbecsült, védett, drága, és nem túlzás, hogy pótolhatatlan érték rajzolódik ki előttünk.

A leggyakrabban a szakirodalom által „átok ceremóniáknak” titulált szakaszokban jelenik meg. Egy meghatározott vétek „Isten előtt”⁴⁵ maga után vonja az átkot, illetve átokkal fenyegeti már előre azokat, akik a „törvény” szavait átlépik, semmibe veszik. A Dtn 27,6kk. részletesen és szemléletesen tárja elénk azt a helyzetet, melyben átok és áldás megszólal.

Természetesen az átok elismerése, „magára vétele” a későbbiekben a megszilárduló istentiszteleti rendben is helyet kap, erről később még szó esik. A Dtn azonban több olyan gondolatot is megfogalmaz és feltár a számunkra, melyek változó formában, de ugyanazzal a jelentéssel hagyományozódnak tovább. Az „egész Izrael”, a megszólítottak s egyben tanúk nélkülözhetetlen fel-

[Off. 3]. In: Provozierende Gedanken zu "Amen" – Hans Werding, veröffentlicht in EFODON-SYNESIS Nr. 24/1997

³⁹ Botterweck: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament-je a kutatás jelenlegi állását összefoglalva állapítja meg, hogy a héber gyök tűnik a legrégebbinek. Hozzá teszi, hogy a jelentéstartalomra nézve azonban fontos tudnunk, hogy a különböző igetörzsek a környező nyelvekben és kultúrákban milyen tartalmat illesztettek a fogalomhoz. Az arab és a szíriai forrásokra hivatkozva fogalmazza meg a szó gyökerét: hosszú, tartós, biztos, hűséges. Botterweck ugyanakkor megjegyzi, hogy a fogalom etimológiai meghatározása még így is bizonytalan a különböző források ismeretében, az igazság kiderítésében a folyamatosan változó szöveggörnyezet lehet az egyedüli segítség. Ugyanígy Albright és Delitzsch. in: ThWAT I. 315.o.

⁴⁰ Gesenius: Hebraisches und Aramaisches Handwörterbuch über das Alte Testament; 17. Auflage

⁴¹ mint: Num 5,22; Neh,8,6; Ps41,14; 72,19; 89,53, melyekben az „ámén” ismételt, „ámén ámén” vagy valamilyen pl.w. összekötő szóval egymáshoz csatolt dupla formában fordul elő.

⁴² TRE. 386.o.

⁴³ Grammatika és ámen cím alatt külön dolgozatban tárgyalhatnánk a szó igetörzsekben hordozott jelentés változását, itt csak azokra a részletekre térünk majd ki, melyek megállapításainkat alátámasztják. Irod.: Botterweck im.

⁴⁴ ThWAT: 315. o.: részletesen tárgyalja a különböző igetörzsek megjelenésének sajátosságait Qal-ban a hűség jelentés domborodik ki, míg a nifal-ban a tartós biztonság a meghatározó, de ebben a tartós hűség és odaszántság is benne van.

⁴⁵ Itt természetesen a megfelelő döntéshozó, ítélkező testületre kell gondolnunk.

tételei az áldás és átok ismertetésének, elfogadásának és megvalósulásának. Úgy is fogalmazhatunk: a „választott nép” közössége, s az Úrral való közösség ámenért kiált.⁴⁶ Első olvasatra a legszembeütőbb, amiért a Locus az ámen egyik alapvető ószövetségi vonatkozó helye is lett, a számszerű adat: 12-szer fordul elő ebben a fejezetben. A 12-es számhoz, ahogyan a különböző forrásmunkákból ismerhetjük, széles háttértartalom kötődik. Ebben az esetben azonban nem erőltetett a számszerűség kiemelése, hisz a kontextus tovább erősíti ezt a gondolatot. Mózes a Garizim és az Ébál hegyre állítja Izráel törzseit két részre osztva őket. Átok és áldás együtt adják ki a 12-es teljességet. A hegyek egymással szemben helyezkednek el, a Garizim hegy lezárja a gazdag terméséről híres Sikem-völgyet. Az átok és áldás egymással szemben állását a két hegy képe jól szemlélteti. Nincs átjárás, közöttük ott húzódik a völgy. Másrészt a „hegyen lét” az Ószövetségben meghatározó az Istennel való találkozás szempontjából.⁴⁷ Garizim hegye a későbbiekben a samaritanusok „szent hegye” lett.⁴⁸ Az áldás helye. A 12 törzs mint egész, a 12 átok, mely egyértelmű – súlyponti eltolódásokkal – strukturális hasonlóságokat mutat a Dekalogussal, s a 12 ámen, mely egyszerre zár le és nyit meg, fenyeget és elfogadásra hív, megrendít és eligazít. A 12-es szám tehát, mely a kiválasztott nép egészét jelképezte, megjelenik az átok formulában is, mely egyértelművé teszi, hogy nincs kibúvó az átok alól, mindenkire vonatkozik, aki átlépi a kimondottak határát. Az ámen ebben az esetben sem pusztán nyomatékosítás, megerősítés, sokkal inkább a fogalom gyökere jelenik itt meg, önként, kötelezőnek fogadom el, és minden körülmények között érvényesnek tartom önmagamra nézve az elhangzottakat.⁴⁹

Az átok és áldás használata nem redukálódik azonban csak a Pentateuchos világára. Nem 5,13 ugyancsak egy gyűlés keretében a nép válaszként jegyzi fel az áment, mely egyben kötelezvény az útmutatás betartására. Ugyan így a Jer 11,5-ben azzal a különbséggel, hogy Isten ígéretére, kimondott szavára maga a próféta válaszol ámennel, melyben az igaznak való teljes elfogadás kap elsődleges hangsúlyt. Az ámenben mint válaszban itt a „reménység” tartalma domborodik ki: vitathatatlanul így lesz, így fog történni, nem kétséges.

Szót kell ejtenünk azokról a szakaszokról, melyekben az irodalom és a forráskritika „figura etimológia” vitáját is kiváltó megismételt ámen szókapcsolattal találkozunk.⁵⁰ A vizsgálatok során kiderült, hogy helytelen általános tézisek alá vonni a kérdést, hisz a válaszok „helyhez” kötöttek. Míg egyes esetekben,

⁴⁶ TRE. 387.

⁴⁷ Az Újszövetség is tovább viszi „a hegy” a találkozás helye gondolatot, gondoljunk Jézus megdicsőülésének leírására!

⁴⁸ A két hegygel kapcsolatban több írásmagyarázó is megemlíti, hogy az átok és áldás felosztásában valószínűleg az játszott döntő szerepet, hogy míg a Garizim hegye növényekkel dúsan benőtt, üdezőld magaslat, mely sugározza az életet, addig az Ébál egy kopár, sziklás hegy. Míg az egyik az életről, a másik a halálról beszél. Meg kell említenünk, hogy a Józsué 8,33kk. szerint az egész nép a Sikemi-völgyben állt, az egyik fele az Ébál, a másik a Garizim hegyre fordult, s így történt az átok és áldás kimondása.

⁴⁹ Az átok és az áldás megjelenése és megoszlása a Dtn 27-28. részében egy külön vizsgálatot érdemelne, hisz kérdés marad, vajon miért az átok tölti ki a szakasz nagy részét, míg az áldás vele szemben háttérbe szorul?

⁵⁰ Pl. Num 5,22;

főleg a korban későbbi iratokban, az irodalmi szempontok a meghatározóak, addig például a már említett Num 5,22-ben a funkcionalitás állhat a háttérben.⁵¹

A szó megbízhatóságába a jogi gyakorlatban is belekapaszkodtak, legalábbis erről árulkodik az a fennmaradt héber Ostrakon,⁵² mely egy betakarító munkás esetét írja le, aki igazának alátámasztására az „ámén”-t hívja segítségül.⁵³ A formula hasonló megjelenése, például az 1Kir 1,36-ban, amikor Benájá válaszol a királynak, s azt kéri, hogy maga az Úr mondjon áment arra, amit a király elmondott. „JHWH áménjára” visszatérünk még az újszövetségi kitekintés után.

Jer 28,6-ban a próféta vitájában Hananjával az „ámén” már sokkal inkább egy kívánság beteljesülését fogalmazza meg: legyen úgy illetve bár úgy lenne! Nem feledkezhetünk meg arról, hogy Jeremiás az „ámén-t” a hamis próféciára válaszul mondja ki, s ebből „nyitva” mutatja be, mi az Isten igaz üzenete a nép számára.

A fogság utáni időszak jelentős változást hoz a fogalom használatát illetően. Legszembetűnőbben a Neh 8,6 beszél erről, amikor is a nép Ezsdrás imádságára válaszol: ámen, ámen.⁵⁴ Utalok a fenn már aláhúzott megállapításra, az „egész népnek” az egyes ember szempontjából is döntő szerepe van az ámen kimondásakor. A liturgiai megjelenési formák is ehhez az időszakhoz köthetők. Az imádságok és benedikciók során az áment disztributív értelemben használják. Az 1Krán 16,36-ban megjelenő⁵⁵ *hallel l' JHWH* mint záró formula az istentiszteleti liturgiai használatot támogatná, de több kutató⁵⁶ óva int a tényszerű megállapítástól, inkább az „irodalmi eszköz” felfogást helyeslik.⁵⁷

A vizsgálat alá vont ószövetségi szakaszok megerősítenek bennünket abban, hogy az „ámén” megjelenéséhez az esetek döntő többségében egy erőteljes responsorikus karakter kapcsolható.⁵⁸

⁵¹ Több kutató szerint (így Rad, Noth, J. Jeremias) a kétszer kimondott ámen nem pusztán a megerősítést, nyomatékosítást szolgálja eredeti értelmére vonatkozóan, hanem két különböző dolgot (funkciót) értelméz, két különböző szóra vonatkozik. „Eskesse meg a pap az asszonyt az átokhozó esküvel, és ezt mondja neki a pap: Tegyen téged az Úr esküvel elátkozottá néped között! Tegye az Úr medencédet koraszülővé, méhedet dagadtá! Hatoljon be ez az átokhozó víz belső részeidbe, dagadjon be a méhed, és legyen koraszülővé medencéd! Az asszony pedig mondja rá: Ámen! Ámen!” A két ámen az átok kettős voltára vonatkozik, egyrészt a medencére, amely koraszülővé lesz, másrészt a méhre, mely megdagad. Érdekes vallástörténeti kérdés a fejezetben elének adott féltékenységi törvény, főként annak fizikai vonatkozásaiban.

⁵² in TRE387.o.

⁵³ Naveh 130. in Tre

⁵⁴ „És amikor Ezsdrás áldotta az Urat, a nagy Istent, az egész nép fölemelt kezekkel mondta rá: Ámen! Ámen!”

⁵⁵ Ezen kívül a Zsolt. 41,14; 72,19; 89,53;

⁵⁶ pl. J. Jeremias i.m.

⁵⁷ J. Jeremias érveit azzal támasztja alá, hogy más, a fogság kora utáni iratok, mint Tob 14,15; Jdt 16,25; III Makk 7,23; IV Makk 18,23; sőt maga az Újszövetség is gyakran mint irodalmi záró formát használja a fogalmat. Ezzel Jeremias nem a fogalom értékét vonja kétségbe vagy kisebbíti, mindössze figyelmeztet, nem elsődlegesen csak a szoros értelemben vett liturgia kifejezése az ámen. Az Újszövetség többek között egy-egy levél, irat bezárásakor is használja.

⁵⁸ TRE.387.o.

Nem véletlenül zártuk az előző szakaszt „az esetek döntő többségében” fogalmazással, hisz ilyenkor óhatatlanul felmerül a kérdés a biblicum iránt érdeklődőben, mennyire döntő az esetek többsége a Biblia fogalmainak megértése terén? A számszerűség természetesen nem csak a statisztikában⁵⁹ fontos, de megfontolandó azoknak a szövegrészeknek tüzetes vizsgálata is, melyek nem illenek bele a „többségre” felállítható gondolatsorba.

Mielőtt a konkrét szakaszokra térnénk, előjáróban fontos megemlítenünk néhány érdekességet a LXX kapcsán. A bevezetőben szó esett arról, hogy a keresztyénség elterjedése után kivétel nélkül a liturgia „fordítatlan” szava maradt az ámen. A nemzeti nyelvet előtérbe helyező reformáció is inkább magyarázta, mintsem eltávolította volna az istentiszteleti rendből. A LXX illetően azonban szemérmesen hallgattunk arról, hogy „bizony, bizony” a görög nyelvű diaszpóra számára történtek kísérletek az „ámen” lefordítására, körülírására.⁶⁰ Ismét csak az „esetek döntő többségében” a *genoito* kifejezéssel adják vissza a fogalmat, melyben főként az „így legyen, így van” jelentés domborodik ki. Természetesen a LXX fordításában az „ámén” fogalma veszít – tartalmát illetően, mi azonban nyerünk, hisz a következő prófétai szakaszokat a LXX fordítás segítségével „könnyebben” érthetjük meg.

A Jer 15,11 masszoréta szövegében az *'mr Jhwh* olvassuk,⁶¹ melyet természetesen teljesen jogosan, a „mondta az Úr” fordítással adhatunk vissza. Ha bennünket kérnének, fordítsuk ma az adott szakaszt görög nyelvre, nem kellene sokat keresgélni a szavak között, hogy megtaláljuk az *'mr* megfelelőjét,⁶² de biztos vagyok benne, hogy az a szó nem az lenne, amit a LXX használ. A LXX ugyanis meglepő módon a *genoito*-val fordít.⁶³ Nem az *'mr*, hanem az *'mn*-t fordítja. Vajon miért? Nem fogadhatjuk el Gerstenberger⁶⁴ megállapítását, aki a kontextusba egyáltalán nem illő kifejezésként elveti az ámen behelyettesítését. Véleményünk szerint épp a kontextus támogatja leginkább a fogalom idekapcsolását, hisz a 10. versben még átokról beszél a próféta, melyet az ő fejére mondanak, s ennek vet véget és egyben újat nyit JHWH megszólalása. Amennyiben ezt be tudjuk látni, és el tudjuk fogadni, úgy az ámen itt, mint Isten

⁵⁹ A statisztikáról sokan azt mondják, a „teremtés” tudománya a kiadás és a bevétel területén.

⁶⁰ A miért történt így kérdésre(?) a dolgozat keretei között nem tudunk választ adni. A szándék bizonyosan a jobb megértés, megértetés, ugyanakkor tudjuk a későbbiekben röviden tárgyaljuk is, hogy a zsinagógai istentiszteleti gyakorlatban is megmarad az „ámen” eredeti használata.

⁶¹ Weisser, Artur: *Das Buch des Propheten Jeremia*, Göttingen, Vandenhoeck-Ruprecht 1952. 137.o.

⁶² úgy, mint pl. *lego*, *lalew*

⁶³ Csupán egyetlen helyen fordít alétés-szel. A lét tő, a homály, az átláthatatlanságnak a fogalma, amely fosztóképző segítségével a homályból felszínre hozott igazságot jelent, a tiszta igazság, a látható valóság megjelenését. A fogalom dialektikája így háttérbe szorul, megmarad a „maradandó” jelentés, összekapcsolódva az igazsággal, mintegy Isten elválaszthatatlan tulajdonságaként. Ugyanakkor nem derül ki, hogy ez a maradandó igazság az ember felé egy ígényt is támaszt, melyre az ember ámenje a válasz. Taubes szerint az ember válasza csak nem lehet, s minden ebből a nemből indul el. in: Taubes, Jacob: *Nyugati eszkatológia*, Atlantisz Kiadó, Budapest, 2004.

⁶⁴ i.m.401.o.

„közbelépésének területe” jelenik meg. Váltás történik nemcsak abban, hogy megváltozik a beszélő, hisz a próféta helyett az Úr szól, hanem abban is, ahogyan a beszéd tartalma és iránya fordul.

Azt gondolom, már nem lepődünk meg, amikor az Ézsaiás 65,16-ot vizsgáljuk. Az *ámén* megjelenése itt kérdésesen felül áll, egymás után kétszer is olvassuk a versben – a masszoréta szöveg szerint. Fordításával annál inkább küszködünk, s a legtöbb esetben a hűséges, igaz, valós szavakkal próbálják meg az exegéták visszaadni. A LXX egyszerűsít, mondhatjuk következetes a fordító: ismét a „bevált” *genoito* fogalma kerül elő. Ezzel ebben az esetben nem sokat segít előre bennünket, ha csak annyiban nem, hogy megerősíti: az *ámén* a helyén van, így kell tehát megoldanunk a sokismeretlenes egyenletet. A kontextusban a reménység fénye dereng: a 15. versben ismét átokról olvassunk, majd az „*ámén JHWH*” kétszeres megerősítés, melyet az új ég és új föld teremtésének ígérete követ. Levonható-e mindebből bármilyen következtetés?⁶⁵

Bátortalanságunk oka, hogy a legtöbb neves exegéta óv attól, hogy a két locust párhuzamba állítsuk, illetve az *ámén* tartalmára, használatára vonatkozó bármilyen perdöntő következtetést levonjunk. A „tévedés veszélye” nem fordíthat el a gondolkodástól, mert annál nincs nagyobb vereség, mint ha az ember nem mer gondolkodni.⁶⁶

Mindezeket előre vetve, fenti megfigyeléseink a következő benyomásokban összegezhetők: Az „*ámén JHWH*” összetartozása nem véletlenszerű, előfordulásának csekély száma épp a „védettséget” erősíti, mely az egész fogalmat jellemzi. Döntő, hogy megjelenése a fogság, a fogság körüli időszakra tehető,⁶⁷ még akkor is, ha nem is ebben a formában, de *JHWH ámenjára* találunk utalásokat korábbi szövegrészekben is. Mindkét esetben az emberi átok áll szemben azzal, ami a *JHWH ámenjában* megfogalmazódik. Az *ámén* itt is lezár egy szakaszt, de mindkét esetben valami negatív, elszomorító, az ember számára kezelhetetlen dolgról van szó. Lezár, de egyben el is kezd valami teljesen újat, melyben az öröm, derű, „mégis van megoldás” pozitív képe rajzolódik ki. Nem mellékes, hogy „*JHWH ámenja*” a próféta személyéhez annyiban kötött, hogy vele dialógusban jut kifejezésre, jóllehet az „egész népre” vonatkozik. Az egésze, s így máris az eredeti állításunknál vagyunk, minthogy az egyén és a választottak közössége, egésze, az *Áménban* talál egymásra, ennek a tere, *JHWH ámenja*.

A Biblián kívüli iratokat illetően megállapíthatjuk, hogy a kifejezés meglehetősen elterjedt, és sokkal inkább az egyes emberhez kötődött. Az *ámén*hez a bibliai gyökerekben tárgyalt rendkívüli érték hozzákapsolódik, mely megerősítette az amúgy sem hétköznapi tartalmát, de használata sokkal intenzívebb lett a „hétköznapiakban” is. A zsinagógai istentiszteleten (nem a templomban) mint a gyülekezet válasza tovább hordozza a hangsúlyozott válasz karaktert. Elsődlegesen az „ároni áldáshoz” kapcsolódott.⁶⁸ Itt Isten dicséretének elismerését és magára nézve kötelezővé tételét takarta. Ugyanakkor Isten

⁶⁵Gerhard Krause: i.m. egyértelművé teszi, hogy „egy fecske nem csinál nyarat” avagy nehéz lenne – és veszélyes – az ószövetségi teológiában két locusból koronatanút kreálni.

⁶⁶Finkelkraut: im.

⁶⁷Trito-Ézsaiás és Jeremiás próféta közös vonásairól bővebben: Erbt, Wilhelm: *Jeremia und seine Zeit*, Göttingen, 1902.

⁶⁸Num 6,24-26

áldásának elismerését is jelentette, melyet ámenükkel igazoltak vissza a gyülekezet tagjai, s tették érvényessé, „működővé” önmagukban.⁶⁹

Az istentiszteleten kívüli használatban minden imádság vagy Isten-magasztalás után, az ószövetségi gyakorlathoz híven, az áment valaki más mondta ki, nem az imádkozó. Feltehetjük a kérdést, hisz itt már a hagyományról is beszélünk, nincs-e ennek valamilyen szakrális köze a „tanú” gyakorlathoz.⁷⁰ Mindenkinek kell egy tanú, aki mellé áll, aki bizonyítja azt, amit mond. Abból is adódik ez, hogy amit az ember ámennel zár, azt egyben önmagába is zárja, illetve önmagát is abba zárja. Egy ámen az esküre kötelező felelősséget adott az eskü megtartására vonatkozóan. Az átokmondások ámenje felveti azt a gondolatot, hogy az áment mondó mennyire vonta magára is az átkot, ha az ígéret nem teljesül?⁷¹ Az ámen a jövő felé kezd egyre inkább kinyílni, mint a jelen reménységének megerősítője a reménység jövőbeli beteljesülését várva. Az ámen így kapcsolódik egyre szorosabban az eszkatológia fogalmaihoz.⁷²

⁶⁹ Az elismerés és visszaigazolás itt Isten hatalmára, valós erejére, létére vonatkozik. Isten jelenlétét ismerik el, s engedik magukat bele-át ebbe a jelenlétebe.

⁷⁰ A vád igazolásához és a döntéshez tanúkra volt szükség.

⁷¹ A válaszkarakterből kifolyólag azt átkot magára kérő és az áment mondó különböző személy.

⁷² A zsidóság körében egyre erőteljesebben fedezzük fel az eszkatológiai vonásokat a fogalom kapcsán. A jelenséget külön tanulmányban lenne szükséges elemezni, így csak jelzésként néhány idézet az ámennel kapcsolatban: A héber ámen szót a világ szinte valamennyi nyelve átvette, és az egyik legismertebb szóvá vált. Ez az egyik legősibb szavunk, melynek eredetét a Tórában találjuk, ahol az egyetértés kifejezése. Mózes V. könyvében (27:16-26.) olvashatjuk a leviták kijelentéseit, melyre a nép így felelt: „Ámen”. Amikor kiejtjük az ámen szót, kinyilvánítjuk egyetértésünket az elhangzottakkal, és kifejezzük abbéli meggyőződésünket, hogy amit hallottunk, igaz. Elismerjük azonosulásunkat az imával vagy az áldással, mintha mi magunk mondtuk volna. Amikor az ámen áldást vagy könyörgő imát követően hangzik el, jelentése: „úgy legyen”. A Talmud bölcsői nagy jelentőséget tulajdonítottak e szónak. Hanina rabbi hangsúlyozta, hogy az ámen szót alkotó három betű az Él Melech Neemán (Isten Hűségese Király) szavakat jelképezi, és illetéknéppen az ámen kimondása az Isteni Királyság fennhatóságának elismerése (Sábbát 119b.) A háláchá úgy rendelkezik, hogy valahányszor azt halljuk, hogy valaki áldást mond, ámen-t kell mondanunk az áldás befejezése után (*Orách Cháim* 215:2. és 124:6.)

Az ámen nem az egyetlen felelet, amelyet a gyülekezet mond a zsidó imákban. A *báruch hu, uváruch shemó* („áldott legyen Ő s legyen áldott Neve”) egy másik lehetséges válasz. Ez a helyes felelet, amikor Isten (Ádonáj) nevét halljuk egy-egy áldás elején (Báruch átá Ádonáj) (*Orách Cháim* 124:5.)

Nem felelünk a *báruch hu, uváruch shemó* szavakkal ima közben, mivel ez félbeszakítaná, csak a *Sömone Eszré* mondásakor.

Az ámen kimondásának szabályai:

Még az olyan egyszerű válasz esetében is, mint az ámen, figyelembe kell vennünk bizonyos szabályokat: Nem mondhatunk ámen-t arra az áldásra, amit magunk mondtunk el. Ez alól egyetlen kivétel van: az étkezés utáni áldás harmadik áldása (*birkát hámazon*). Más imák, például a *káddis*, a *mi sebérách*, az *Él málé ráchámim* és a hónapra mondott áldás esetében az, aki az imát elmondja, gyakran mond ámen-t, nem válaszként, hanem azért, hogy felszólítsa az imát hallgatókat: *vöimru Amen* (és

Ha azzal kezdenénk a szó újszövetségi szerepének tárgyalását, hogy az evangéliumok tanúsága szerint Jézus használja a fogalmat, akkor nem csak leegyszerűsítsük a kérdést, de el is ferdítenénk. Jézus ugyanis nem abban hoz csupán újat, hogy bátrabban közelít ehhez a fentiekben bizonyított védett fogalomhoz. A mód, ahogyan ezt teszi, rejti magában az igazi novumot. Maga a „jelenség”⁷³ az, ami elgondolkoztató. „*amvn amvn lego umin*”, melyben nem elsődlegesen a saját mondanivalóra előre alkalmazott ámen a feltűnő,⁷⁴ nem is az elhelyezkedés vagy a megduplázás,⁷⁵ hanem ezek összessége adja a jelenséget, mely mind a négy evangéliumban megjelenik, ugyanakkor időben sehol máshol azokon kívül.⁷⁶ Az evangéliumok az ámennel kapcsolatban is megtartják nyelvi sajátosságaikat. Természetesen az előfordulások⁷⁷ számszerűsége is sokatmondó, ugyanakkor a „jelenség” használata és saját anyagba való beépítése még több információt nyújt az evangélium írójáról és olvasóiról a fogalommal kapcsolatban.

Az „ámen variációk”, melyek az evangéliumok lapjain előkerülnek, alátámasztják, hogy a „Márki hagyományt” sokszínűen tudták beépíteni saját anyagukba az evangéliumok szerzői. Máté kiegészítései *dia touto kai*, nem okoznak tartalmi változást, de odateszi kéznyomát. Lukács, aki – ahogy már a számokból is kiderült – nem „erőlteti” az ámen használatát, két alkalommal a Márki áment *aléteia*-val helyettesíti. János evangélista számára azonban ez az egyik legkedveltebb fogalom.

A jelenség tartalmára nézve J. Jeremias megállapítja, hogy alapvetően a tanítványokra, a tanítványok jövődjére tekintő tartalom módosulás áll előttünk. A fogalom az apokaliptika felé kezd nyitni. E mellett természetesen az is kiderül az evangéliumokból, hogy az eskü és egyéb formulák mellett, az ámen tovább hordja addigi szerepét, s nem veszíti el ószövetségi gyökereit tartalmára nézve sem. A legjelentősebb következtetés azonban a prófétai funkcióból vonható le, minthogy Jézus ámen-nel való bemutatkozása,⁷⁸ a prófétai így szól, az Úrnak feleltethető meg, s mely mögött ott áll Jézus Atyától kapott hatalma.⁷⁹

Jézus szavain kívül mindenütt – az Újszövetség további lapjait érte ez alatt – az ámen rezponzorikus használatával találkozunk. Véletlennek nyilván nem tekinthető azonban, hogy a válasz-karakter mint az átkot követő megerő-

mondjátok rá: Ámen). Ha olyan imát mondunk, amelyet nem lehet félbeszakítani, nem mondhatunk ámen-t. Ámen-t csak azután mondunk, hogy az áldást befejeztük. Az áldás utolsó szótagját nem nyelheti el a válasz (*Orách Cháim* 124:8.)

Napjaink vallási tekintélyei úgy rendelkeztek, hogy akkor is ámen-t kell mondanunk, ha az áldást élő televíziós adás vagy rádiós közvetítés során halljuk forr: www.zsido.com/zsinagoga/valaszok.htm

⁷³ J. Jeremias fogalmaz így TRE 389.o.

⁷⁴ Erről Tób 8,8 kapcsán már ejtettünk szót

⁷⁵ A funkcionalitás kérdése Jézus ámen szavainál nehezen magyarázható, a legtöbb kutató a megerősítést, nyomatékosítást gondolja elfogadhatónak.

⁷⁶ Itt gondolva a kor Biblián kívüli irataira.

⁷⁷ Márk 13; Máté 30; Lukács 6; János 25, de mindig dupla formában.

⁷⁸ Graf, Werner: Ja und Nein, Kaiser Verlag, München, 1950.

⁷⁹ J.Jeremias: im. 389.o.

sítés teljesen eltűnik, s csak az áldás formulával találkozunk. A gyakorlat azonos azzal, melyet már a zsinagógai istentisztelet tárgyalásakor bemutattunk.⁸⁰

Az ámen szövegben való elhelyezkedéséről – melyet röviden már az Ószövetségi vonatkozásoknál is tárgyaltunk – az Újszövetség kapcsán annyit kell megjegyeznünk, hogy a doxológiák és imádságok vizsgálata arra irányította a kutatók figyelmét, hogy a fogalom egyre inkább egybeforr, eggyé válik a doxológiával, imádsággal.⁸¹ Ebből adódhat, hogy az ámen nem feltétlenül az imádság végére kerül záró formulaként: akár a doxológia elején is megtalálhatjuk.

Az ószövetségben felmutatott „összekötő szerep” itt is megfigyelhető. Az *alélouia*-val való összekapcsolása megerősíti az akklamáció szándékát.

Vitathatatlan, hogy az újszövetségi ámen használat megtartotta ószövetségi gyökereit, belső tartalmát. Ha a különböző fellelhető helyeket megfigyeljük,⁸² megmutatkozik egy szoros összetartozás a *Nai* = igen fogalommal.⁸³

Kitűnik, hogy az ember igenje csupán egy válasz az Isten igenjére, amely lehetővé tette az ember megszólalását. Az ámenben a két oldal találkozik egymással.⁸⁴ Az igen itt nem egy eszkatológiai kérést vezet be, hanem Isten ígéretének a felismerését, mely az egyedüli ok, hogy az ember kérhet, válaszolhat, megszólíthatja Istent. „A gyülekezet ámenje teszi érvényessé Isten igenjét ön-maga számára.”⁸⁵ Ugyanebben az értelemben találjuk a 2Kor. 1,20-ban: mert Krisztusban Isten igenje jelent meg, az ő ígéreteinek beteljesedése is csak rajta keresztül, a gyülekezet ámenén keresztül, mely hangos és szilárd, lesz láthatóvá.⁸⁶ A Jelenések 3,14 ez alapján nevezi Krisztust ámennek,⁸⁷ a már tárgyalt LXX Ézs 65. fordításába kapaszkodva és ezt az áment magyarázva. Isten igenjére adott válasz Ő maga. A keresztalálig hűséges Krisztus az igaz, megbízható, bizonyos, végleges válasz.

Röviden szót kell ejtenünk az ámen personifikációjáról, mely tévedés ne essék, nem sorolható az újszövetségi novumok közé. Mielőtt rátérnénk a megfelelő helyek megvilágítására, emlékeztetünk a már fentebb Botterweck alapján kiemelt,⁸⁸ héber igetörzsek hatására az ámen jelentésváltozásában.⁸⁹ Innen ismerhetjük például a többek között Genézis 15,6-ban is megjelenő hifil formát,⁹⁰ mely nem pusztán – a forráskritika ingoványos talaját elkerüljük⁹¹ - válasz, sokkal inkább egy meghatározott jelentésű párbeszéd Isten és ember között. Ábrahám Isten ígéretére reagál, a fogalom tartalma kiterjed ebben a

⁸⁰Vonatkozó helyeket találunk bőven, mint pl.: 1Kor 14,16; Jelenések 5,14; 7,12; 19,4; 22,20; Doxológiák, próféciák és ígérek után: Róm1,25; 9,5; 11,36; Gal1,5; Fil 4,23; 2Pt 3,18; Júd 25.

⁸¹ Gal 6,18

⁸² Pl. a már említett Jel 1,7

⁸³ Jel 22.20

⁸⁴ Roloff, Jürgen: Die Offenbarung des Johannes, TVZ, 1984.

⁸⁵ J.Jeremias im. 839.o.

⁸⁶ bebaion

⁸⁷ Lohse, Eduard v: Die Offenbarung des Johannes, NTD 11. Göttingen, 1979

⁸⁸ im. 317.o.

⁸⁹ Erről röviden már szóltunk.

⁹⁰ *vh'mn bJHWH*

⁹¹ O.Kaiser és Jepsen is azon a véleményen van, hogy a szakasz forráskritikai meghatározása egyszerűen lehetetlen.

„reakcióban”: hűség, bizalom, ráhagyatkozás csatlakozik a gyökerekben már feltárt jelentésekhez, mint tartós, hosszan, végeláthatatlanul megálló, biztos, rendíthetetlen valóság. Mindezt azonban nem Ábrahámhoz kötve, az ő reakciójából fakadóan ismerhetjük fel – ez JHWH-hoz kötődik. A *cdk* – a közösséghez fűződő viszony, mint hiteles igaz nem az ember, hanem JHWH oldaláról méretik le,⁹² hozzá kapcsolódik.⁹³ Ézsaiás 7,9 egy gyönyörű⁹⁴ szófordulattal erősíti meg az igaz, a hit és a megmaradás⁹⁵ összefüggését, mely itt is egyértelműen mint akció és reakció, Isten és ember párbeszédében érhető tetten.⁹⁶ Mindennek összefüggésében feltehetjük,⁹⁷ hogy az „*mn*” egyrészt azt jelöli, aki maga a megbízhatóság, akire lehet hagyatkozni, aki biztos, másrészt azt a személyt, aki ezt komolyan veszi, önmagára nézve elfogadja. Ehhez kapcsolódik az Ex 19,9; Jes 43,10, ahol az *mn* mint Isten cselekvésének célja határozható meg.⁹⁸

JHWH-hoz szorosan hozzátartozik az *mt*,⁹⁹ elválaszthatatlan személyétől. Az Ézsaiás 42,3-ban ez „szolgáján keresztül” történik. JHWH *mt*-ja azonban védelem is az imádkozó számára.¹⁰⁰

Nem ezért maradt a végére, de el kell ismernünk, hogy szövegileg alkalmas jelző a „nehéz az Ézsaiás 65,16 és 25,1 verseket vizsgálva. Jepsen kérdésként fordít „Az Ámen Istene?”¹⁰¹ Fordítása argumentációjában hozzáteszi, hogy valószínűsíthető a háttérben egy tradíció, melyből később a Jel 3,14¹⁰² is merít.¹⁰³ A masszoréta szöveg tehát egy ősi hagyományra vezethető vissza.¹⁰⁴ A már tárgyalt Neh 8,6 *brk* és a Num 5,22 *nsb* összekapcsolódása a fogalmon keresztül Jepsen szemében arra enged következtetni, hogy itt az „Ámen Istene” meghatározás támogatható. A Jelenések könyvének tradíció használata több kérdést is felvet. Miért nem találjuk nyomát máshol ennek a tradíciónak az Újszövetségen belül? Feltételezhetünk-e a „jánosi” fogalomhasználatban össze-

⁹² Róm 4,3

⁹³ lásd Támár történetének magyarázatát G. von Rad: Az Ószövetség Teológiája I. Osiris, 2002. Rad épp a *cdk*-val kapcsolatban fejt ki, hogy Támár azért bizonyul igaznak (*cdk*) ebben a történetben, bár hazudott, becsapta az apósát, és hadd ne soroljuk tovább, mi történt még, mert JHWH népének adott parancsához ragaszkodott, ahhoz akart hí lenni, a *cdk* ebből fakad.

⁹⁴ itt a héber szövegre gondolva

⁹⁵ az *mn* eszkatológiai tartalma itt megerősíthető

⁹⁶ Würthwein felhívja a figyelmet arra, hogy a megmaradás, itt nem egyszerűen a nép, az ország megmaradásáról szól csupán, hanem „Dávid háza”, az ígélet háza örökösének megmaradásáról, ergo az ígélet megmaradásáról, a párbeszéd megmaradásáról. Amennyiben nem lesztek *n'mn*, akkor nincs *h'mn*. Ha nem veszítik komolyan, nincs megmaradás.

⁹⁷ Jepsen: im.334.o.

⁹⁸ Épp a hifil forma elgondolkoztató, hisz a *hsm'n* – kövérré válni mintájára, a *h'mn*, a biztossá, igazzá, hűségessé válni fogalma is lehet.

⁹⁹ A szónak erre az alakjára, mint pl. Zsolt 31,6 nem tudunk részletekbe menően időt fordítani.

¹⁰⁰ Zsolt 91,4; 40,12

¹⁰¹ „Der Gott des Amen?” Jepsen: im. 347.o.

¹⁰² Lohse, Eduard v: Die Offenbarung des Johannes, NTD 11. Göttingen, 1979.

¹⁰³ Itt hivatkozás az Aquila és Symmachus forrásra, azok összevetésére lsd. a 347.o.

¹⁰⁴ A pontáció eligazító ebben a tekintetben.

függést a *dbr-logos-ámén* sorban? Ha igen, milyen teológiai konzekvenciákat vonhatunk le ebből?¹⁰⁵

2.1. Dilemma gazdaság és etika között

Kálvin, Kant – kötelező kompromisszumok?

Garai László, a Szegedi Tudományegyetem gazdaságtani doktori iskolájának vezetője egyik tanulmányában¹⁰⁶, Zsolnai László „Gazdasági döntések etikája” című doktori értekezését méltatva a különböző irányzatok között két, manapság gazdasági axiómaként kezelt, megkerülhetetlen „sarokkövet” említ:

- a maga hasznát maximalizálni akaró homo oeconomicus
- az egyének önzéséből láthatatlan kézzel közhasznót (az erőforrások optimális elosztását) megvalósító piac

Az elmúlt évtizedek során előtérbe kerültek azok az új irányzatok, melyek gazdasági törekvések és vizsgálódásaik középpontjába az etikai szempontokat állították.¹⁰⁷ Az új irányzatok, párosulva a hetvenes évek végén induló gazdaság-pszichológia első eredményeivel,¹⁰⁸ a gazdasági „inspiráció” kutatása felé nyitottak addig ismeretlen vagy mellőzött folyamatokat, okokat és célokat előtérbe helyezve. A gazdaságpszichológia természetesen már ezt megelőzően is foglalkozott ezzel a „határterülettel”, de válaszai nem adtak feleletet a kor és a tárgy valóságos kérdéseire. A 70-es évek végéig ugyanis a következő átfogó kérdést tették fel a témával foglalkozó kutatók: „Kellően informált egyének miképpen cselekszenek, hogy a legnagyobb előnyt biztosítsák a maguk számára?”¹⁰⁹ A „korlátozott racionalitás” épp arra vonatkozik ezen a téren, hogy a

¹⁰⁵ Jepsen: im.348.o a következőkkel zárja gondolatait az 'mn kapcsán: „Gott ist und hat 'mt, er handelt in 'mnh, sein Wort ist n'mn und fordert daher das h'mn.”

¹⁰⁶ Garai, László: Gazdasági döntések etikája, tanulmány-forr.:

<http://www.matud.iif.hulo4sze/09.html>

¹⁰⁷ Új institutionális gazdaságtan, (Coase, 1988; Williamson 1996), a Law and Economy mozgalom (BouckaertDe Geest, 2000), Joseph Stiglitz információ gazdaságtana (Stiglitz, 2000, 1441-1478), Hámori Balázs érzelmegazdaságtana (Hámori, 1999), valamint Adam Smith vagy Georg Wilhelm Friedrich Hegel irányzatai, melyek hatására kialakult a ma már közkedvelt játék-elmélet. Az alapelv nagyon egyszerű, minden játékos nem csak önmagára van hatással, hanem az egész játékra, s közvetve minden egyes játékosra.

¹⁰⁸ Herbert Simon 1978-ban gazdasági Nobel-díjat kap – „korlátozott racionalitás” – elmélet; Garai László joggal mutat rá, hogy Simon gondolata fordulópontot jelent a gazdaságetikában, hisz 1976-ban még a gazdaság definíciója egyszerűen így szólt: az ésszerű választás tudománya

¹⁰⁹ „Szinte valamennyi gazdasági elmélet és szinte valamennyi empirikus gazdaságtani kutatás azon az eszmén alapszik, hogy az emberi viselkedés ésszerű abban az értelemben, hogy megérthető ebből a kérdésből kiindulva: kellően informált egyének miképpen cselekszenek, hogy a legnagyobb előnyt biztosítsák a maguk számára? Ezzel szemben szinte valamennyi pszichológiai megközelítés azt sugallja, hogy a viselkedést valami más határozza meg, mint az ésszerűség. A tanuláselmélet követői számára a megerősítés ütemezése a meghatározó; a freudisták számára a tudattalan motívumok; a fejlődépszichológusok számára az egyén kognitív fejlődésében éppen előállott stádium; a szociálpszichológusok számára a folyamatok szociális kontextusa és a mód, ahogyan ezt az egyén megjeleníti; még a kognitív pszichológusok is amel-

gazdaságban érdekelt és az azt formáló alany nem az elérhető haszon maximumát tűzi ki célul, veszi alapul, hanem csupán a kielégítőt, amely elérhető, biztosítható számára. Ez alapján tájékozódva megkülönböztethetjük az embert, aki az információ birtoklásának előnyével haszonra tesz szert, illetve az információ hiányában hátrányban lévőt, s végül azt, aki nem is akar semmit kezdeni az információval. Közkedvelt megállapítás, hogy a gazdasági részvétel nem döntés, nem akarat, pusztán létünk kérdése. Ahogyan a társadalom, kultúra, erkölcs, norma és érték meghatározza és befolyásolja mindennapjainkat, ugyanez kiemelten így van a gazdaságban való részvételünk esetében is: akkor is részt veszünk benne, ha mi úgy döntünk, „kiszállunk”. Nem fogalmazhatjuk meg magunk számára viszonyunkat egyszerűen a „közel és távol” vagy a „világ-szerűség” és a „világidegenség” fogalom párjainak, ellentéteinek segítségével sem.¹¹⁰ Vályi Nagy Ervin határozottan mutatja fel, hogy a kérdés valójában az, hogyan tudunk vagy hogyan szabad a világhoz – benne a gazdasághoz mint kötelezőhöz – viszonyulnunk. Keresztyén etikai szempontból tehát vizsgálódásunk indíttatása egyértelmű alapokon nyugszik. A „műveld és őrizd” és a „ne szabjátok magatokat ehhez a világhoz” feszültségét csak tovább gazdagítja sajátosan keresztyén látásunk: teremtett világunk mint az Isten szándékának és az ember saját „felelős” döntésének színtere. A felelős döntés tekintetében természetesen az általános modell kérdés itt is áll: a leíró avagy a normatív etikai gondolkodás segíthet bennünket érdemben tovább?¹¹¹

A gazdaságetika egy speciális területe az úgynevezett üzleti etika. Az üzleti etika tartományában a vizsgálódásunk tárgya nem az, aki a maga döntéseit ésszerűen vagy csupán korlátozott racionalitással, netán teljesen értelemellenesen hozza, hanem az, aki felelősséggel dönt. Amikor Immanuel Kant szembeállítja egymással, amit majd utóbb leíró, normatív tudománynak fogunk nevezni, akkor rámutat, hogy vannak „olyan törvények, amelyek szerint minden végbemegy”, és „olyanok, amelyek szerint mindennek vége kellene mennie, s együtt – teszi hozzá mindjárt – mérlegeli a feltételeket is, amelyek között gyakorta nem történik meg, aminek meg kellene történnie”.¹¹² A normatív modell természetesen – a Dekalogus fényében is állíthatjuk ezt – konkrét és általános értelemben is „cselekvési programot” ad, és nem feledkezik meg¹¹³ az úgynevezett határesetek létezéséről. Kant tud arról, hogy a normatív modell épp az ilyen határesetek mérlegelésén áll vagy bukik.

Az üzleti etika tárgyát nem az ideális, hanem a valóságos döntéshozók vizsgálatában definiálja, ezzel ismét alkalmat adva arra, hogy a teológia reflektáljon a „bűnös ember” és az ember „istenképűségének” horizontján. „Kurt Lewin megfogalmazta tudóstársai által sajnálatos módon azóta is figyelmen

lett érvelnek, hogy az egyén teljesítményének sajátos információ feldolgozó apparátusa szab feltételt.” in: Garai: im.

¹¹⁰ Vályi Nagy, Ervin: Minden idők peremén, Budapest, 1993. 198.o., Hogyan ölt ma alakot a hit?

¹¹¹ A többek között Arthur Rich és Johannes Fischer által is használt további felosztás mint pl. a meta Ethik vagy Christofer Frey meghatározásai a „speciálisan keresztyén” etikáról itt nem kerülhet tárgyalásra.

¹¹² Kant, Immanuel: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése, Gondolat, Budapest 1991. 14.o

¹¹³ Lochman: im.

kívül hagyott ajánlását: végre kell hajtani ebben a tudományban is azt a fordulatot, amelyet a fizika akkor tett meg, amikor az Arisztotelész módján való gondolkodását felcserélte Galileo Galilei gondolkodásmódjára. Arisztotelész idejében egyfelől létezett Euklidész geometriája, amely egy ideális világ absztraktról leírása volt, másfelől Arisztotelész fizikája, amely a való világra olyan konkrétsággal vonatkozott, hogy benne más törvények vonatkoztak a keringő égitestekre, és mások a szabadesést végző földi testekre, s megint mások arra, amelyek könnyűségük folytán nem szabadon esnek, hanem csak libegnek a levegőben. Galileinél mármint a való világ mindeme jelenségeit ugyanaz a törvény írja le, amit az tesz lehetővé, hogy ez a törvény kellően absztrakt – ugyanakkor azért alkalmazható mégis a való világra, mert Galileinek egy módszertani-szemléletbeli találmánya ezt lehetővé teszi. A tömegpont fogalma ez a találmány. Vlagyimir Bibler nevezi kitérő monográfiájában találmánynak, minthogy felfedezésnek nem mondható, tekintve, hogy felfedezésre váró tömegpont a való világban nem létezik. Ami valóságosan létezik, az a tömeg, s Galilei módszertani-szemléletbeli találmánya abban állt, hogy ezt összekapcsolta azzal az absztrakt idealizációval, amely a mindenféle valóságos kiterjedéstől elvonatkoztatott pont. Galilei úgy számolt a valóságos tömeggel, mintha a tér egyetlen pontjába volna összezsúfolva.”¹¹⁴ Garai ebből kiindulva teszi fel a kérdést. „Feltalálhatunk-e esetleg a gazdasági etika, a felelős döntéshozatal területén ilyen tömegpontot, amely absztrakt módon határozza meg önmagához viszonyítva az egészet, avagy lehetséges-e „a tökéletesen absztrakt ideált összekapcsolni a tökéletesen konkrét valósággal?”¹¹⁵

A kérdés tehát számunkra sokkal inkább az argumentáció problémája, hogyan mutassuk be az általunk „ismert”, s a sokkal inkább bennünket ismerő Krisztust, mint a „felelős döntés” egyetlen zálogát a gazdasági etika területén?

Arthur Rich nyomán természetesen az alapkérdés változatlan: Mi a gazdaság értelme?¹¹⁶ Mennyiben lehet, kell egy gazdaságnak a keresztyén etikai normák szerint működni? Hogyan gondolkodhatunk a gazdaság szerepéről az egyház életére nézve, és miként vélekedjünk az egyházzal a különböző gazdasági szerepvállalások között? Amikor keresztyén oldalról kutatjuk az „értelme” található választ, gondolkodásunk irányát meghatározza egy általánosan figyelmen kívül hagyható, sőt irracionális tényező: az örökkévalóság távlat. Ebből az aspektusból érthető Vályi Nagy Ervin megfogalmazása a „nem olyan komoly” gondolatáról, amely épp a XXI. század „utolsó vérig” játszó Közép-Kelet-Európájában nagyon fontos gondolat lehet. Ezen a horizonton nem túlzunk, amikor azt állítjuk: súlya van a gazdaság működésébe, működtetésébe való beleszólásnak keresztyén oldalról. Kant, amikor etikájában arról gondolkodik, mi az, ami az emberi cselekvés normáját adja, illetve létezik-e tekintély, amely általánosan határozza meg és igazítja el a cselekvést, akkor közismerten „eredetről és folyamánnyról” beszél. Az eredetet az abszolútban találja meg, Istenre utalva, a „folyamányt” a büntetésben, mely „nagyobb”, mint a csábító érdek. Hol találunk általánosan elfogadott tekintélyt? Olykor nemhogy a társadalmat, hanem még az egyház „belső köreit” érintő esetekben

¹¹⁴ Garai, László: im

¹¹⁵ János prólógusában a teológia nyelvén megteszi ezt.

¹¹⁶ Rich, Arthur: Wirtschaftsethik II., Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn, Gütersloh 1990. 21.o.

is nehéz ez. Egyes tanulmányok a posztmodern, mint a tekintélyek krízisének idejét határozzák meg, és nem tudjuk mi következik, amikor a modern és posztmodern is „elavulttá válik”.¹¹⁷ Zsolnai László épp ebben hozza számunkra közel a gazdasági realitást, amikor a transzcendens valóságot egyszerűen kirekeszti vizsgálódásának köréből. A „való világot”, a relatív üzleti gazdaságot mint valóságosat tekinti önmagában a vizsgálat tárgyának. Garai ezzel ellentétben az úgynevezett „fogoly-dilemma” mátrixával a matematika absztrakt módján igazolja, hogy a kezelt valóság sokkal komplexebb, mintsem azt a psziché és a transzcendens „tényező” bevonása nélkül értelmezhetnénk.¹¹⁸ Az érdek – amely már Max Webernél is kettős vonzattal jár – a kellemesség és a hasznosság természetesen teljesen különböző, ha a „homo oeconomicus” vagy ha a felelős döntéshozó normáit vesszük szemügyre. Mi sem lenne egyszerűbb, ha adott lenne egy képlet, melyben minden valóban valóságos szituációt be lehetne helyettesíteni, s az erkölcsi norma és helyesség dolgában eligazítana, de a keresztyén etika „döntési” terhét sem a matematika, sem más tudomány nem veheti le a vállunkról.

2.2. Kálvin gazdasága

Hogyan társíthatunk két világot? Kérdésünk hátterében a már többször idézett Immanuel Kant áll, aki az embert mint önértékű létezőt határozza meg, és mint ami a gazdaság világában puszta erőforrás más célok szolgálatában. Gazdasági világunk eredetét vizsgálva, már ami Európa és az úgynevezett nyugati világ gazdasági berendezkedését illeti, nem csak Max Weber már idézet műve alapján, de Josef Bohatec és Arthur Rich szerint is jelentős szerepe van a kálvini protestantizmusnak az európai gazdaság átalakulásában. Kálvinnak a hivatásról, a tőkegyarapodásról, a pénzről és a kamatról szóló megállapításai jelentős hatással voltak a korabeli gazdasági élet alakulására, s egyben hosszútávon meghatározták azokat az irányokat és értékeket, bevett gazdasági normákat, melyekre nem csak a gazdaság, de a gazdaságot átfogó társadalom is épült.

Kálvin hivatásértelmezése a Luther által már megfogalmazottból indult el, de nagyobb hangsúlyt fektetett a hivatás megszentelt voltára. Az Istentől adott és tőle számon kért hivatásról beszél. A hivatásunk betöltésével élhetünk Istennek tetsző életet. Ez a megállapítás önmagában egy mérhetetlen gazdasági aktivitást rejt magában, hisz a „szerzetesi ideál” képéből kiszabadítja az embert, s felelősséggel, valamint a produktivitás sikerével örömmel ajándékoz-

¹¹⁷ Latour, Bruno: Sohasem voltunk modernek, Osiris-Gondolat, 1999. „Latour szerint a hálózatok leírására alkalmas tudomány az antropológia, mely az egyes törzsek életének vizsgálatakor ezt az egységes, a természet és a társadalom egységét fenntartó megközelítést alkalmazza... ha sikerülne megteremteni a modern világ szimmetrikus antropológiáját, és általa felszámolni a modern gondolkodás ontológiai kettősségét, modernek, antimodernek vagy posztmodernek helyett (mely álláspontok valamilyen értelemben mind feltételezik a modernitás létét)nem-moderneké válnánk: rájön-nénk, hogy a természet és a társadalom szféráját elválasztó modern episztemológia mint a modern önazonosság alapja sosem felelt meg a valóságnak, egyszóval: sohasem voltunk modernek.”

¹¹⁸ Garai László: Identitásgazdaságtan: Gazdaságpszichológia másképpen. Tas, Budapest 2003. Itt pontos leírást kapunk a fent említett mátrixról.

za meg. A becsületes és szorgalmas munka így a világ minden területén Isten-dicsőítéssé válik. Jól látjuk tehát, hogy nem pusztán Kálvinnak a gazdaság gyakorlati világát érintő gondolataiban találjuk a dialógus, s benne a változás magját, hanem a „keresztyén antropológia” szintjén tett felfedezésekben is, melyek egy egészen új helyzetet teremtettek. Kálvin felfogásában a hitnek igazolnia kell magát objektív működésében: a hit legyen „fides efficax” („hathatós hit”). A hit hétköznapi életben való megvallásának alapvető eszköze lett a hivatás. „Dicsőítsd Istent szorgalmas munkáddal!”¹¹⁹ A munkát, a hivatást mint jogot és kötelességet értelmezte, s az órhelyen való kitartásra buzdított. Ezzel együtt megtiltotta a koldulást, s mindezt természetesen a Szentírás tekintélyére alapozva tette. Ez a hivatásszemlélet, a benne rejlő hihetetlen aktivitás és nem kis mértékű aszkézis a tőkefelhalmozás és befektetés irányába mutatott. Josef Bohatec hosszasan értékeli, milyen gazdasági helyzetben érkezett Kálvin Genf városába,¹²⁰ s milyen hatással volt a gyülekezeti életen kívül a gazdasági fellendülésre is.¹²¹ Az újvilág felfedezésével az addig Genf városán keresztül haladó, virágzó kereskedelmi útvonal szinte teljesen megszűnt, a város kikerült abból a gazdasági vérkeringésből, mely évszázadokon keresztül meghatározta életét. Teljesen új szituációban, új utakat kellett találni. Lutherhez hasonlóan különbséget tett törvényes haszon és igaztalan meggazdagodás között. Isten a gazdasági javakat csak birtokba adja, mellyel tudni kell jól sáfárkodni, és a felebarát javára kell tudni élni. Anélkül, hogy idealizálnánk Kálvin genfi világát, látjuk, hogy a gazdaságot a munka és a hivatás feltétlen tiszteletére, a felebarát megbecsülésére építette, s célként egyedül Isten dicsőségét, s nem egyéb hasznosságot jelölt meg.¹²²

Gyökeresen és maradandóan újat mégis Kálvin pénz- és kamatfelfogása hozott. Az addigi egyházi ítélettel szembe menve pénz- és kamatelméletét elsőként egy 1545-ös levelében (*De usuris*) fejtette ki. Később több művében is külön részt szentel ennek a témának. Kálvin kétféle kölcsönt különböztet meg: az egyik a fogyasztási kölcsön (*pret de consommation*), a másik pedig a produktív kölcsön (*pret de production*). A pénz produktív hatását elsőként ismeri fel, s így a gazdaságot is, mint Isten szolgálatának terét határozza meg. Kálvin nem csupán mint teológus, jogász, hanem mintegy a gazdaság világa által megérintett ember szemével nézi a Szentírás ide vonatkozó szakaszait.¹²³

3. Gazdaságetika: Hová tűntek a keresztyének?

- *reflexió Gedeon Josua Rossouw írása kapcsán*

„Képzeljünk el valakit, aki a 16. századi és a mai Európa egyik nagyvárosa fölött repül. A 20. századi város képét már nem a katedrálisok és templomok határozzák meg, hanem a pénzintézetek, az ipari és kereskedelmi központok hatalmas épületei. Ez a lebilincselő, bár csak képzeletbeli kirándulás, melyre William May hívja meg olvasóit, kiszélesíthető. Tétélezzük fel, hogy a gép le száll a középkori város mellett, és valaki a gépről részt vesz egy városi gyűlé-

¹¹⁹ Békési, Andor: Kálvin szociáletikája, *Theológiai Szemle*, 1964/11-12., 360.o.

¹²⁰ Bohatec, Josef: *Calvins Lehre von Staat und Kirche*, M. H. Marcus, Breslau, 1937.

¹²¹ Bohatec, Josef: *im.*: 677.o.

¹²² Weber, Max: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, Gondolat, 1982., 153.o.

¹²³ Talán nem szükséges a fejtegetés arról, hogy mit üzen ez nekünk a segélyekre (koldulás) alapozott létfenntartás, a lenézett produktivitás XXI. századi szemléletében.

sen. Lehetőséget kap arra, hogy a gyűlésen feltegye a következő kérdést: *Részt kell-e vennie az egyháznak a gazdasági élet dolgaiban?* Utazóink kérdésére határozott és egyhangú *igen* lenne a válasz. Valójában a legtöbb, ha ugyan nem az összes válaszadó némiképpen érthetetlennek tartaná a kérdést, mert alig tudna elképzelni olyan társadalmat, amelyben az egyháznak a gazdasági élet ügyeiben ne lenne szerepe. Ma ez a kérdés vitát váltana ki. A vitában elfoglalt álláspontok a határozott igentől a határozott nemig terjednének, köztük az árnyalatok minden fajtájával.¹²⁴ A szerző kiindulópontja támadható, de mégis általános értelemben helytálló. A reformációban kialakuló új közösségek az élet minden területét, így a gazdaságot is határozott állásponttal fogalmazták meg a maguk számára. Az elmúlt évtizedekben úgy tűnik, az egyház kivonja magát nem csupán a gazdaság alakításából, de arról a szerepéről is lemond, hogy véleményt formáljon a gazdaság és erkölcs kérdésében. Rossouw bemutatja az alapvető felfogásbeli különbséget korunk és a reformátorok kora között: hogy változott a transzcendens-immanens, transzcendens hangsúlyú ellentéte, s alakult ki az immanens bázis „transzcendens feltétellel”. A modern racionalitás a szubjektum és objektum közötti megkülönböztetésnek tulajdonított meghatározó jelentőséget. A teológia és a gazdaságtan viszonyának fejlődését erősen befolyásolta az állam és az egyház szétválása. Ez a szétválás eredetileg nem a társadalom teológiai ideáljának elutasításából származott: az ideál érintetlen maradt, és tiszteletben tartották az állam és az egyház szétválása után is. Az állam, gazdaság és más társadalmi struktúrák nem-vallásos alapokon szerveződtek újjá. A vallásnak ez az eltávolítása – legalábbis de-jure – a legtöbb társadalmi intézmény alapelveiből természetesen nem jelentette azt, hogy a vallás kivonult a társadalomból. „Ami az alapelvek ártalmatlan és elkerülhetetlen megváltozásának indult, és a társadalom működésére nem gyakorolt azonnal komoly hatást, végül gyökeresen szétforgácsolódott, és úgynevezett értékmentes társadalmat eredményezett. Egyre nyilvánvalóbb lett, hogy Istenről, erkölcsi értékekről, az élet értelméről vagy a végső célokról lehetetlen beszélni a modern racionalitás által megkövetelt logikus gondolkodás és az objektív bizonyítékok szigorú kritériumai alapján. Ugyancsak nem lehetséges Isten létezésének vagy az élet értelmének ugyanolyan bizonyítékait szolgáltatni, mint amilyeneket a természet- vagy társadalomtudományok racionális tárgyalásmódja megkíván. A logikai pozitivizmus mint a szigorú, modern racionalitás fejlődésének csúcspontja egyszerűen elutasít minden, Istenről, erkölcsről vagy az élet értelméről szóló diskurzust, vagy mint az értelemről elzárt (empirikusan értelmetlen) állításokat, vagy mint bármiféle igazságérték nélküli érzelmi megnyilvánulásokat.”¹²⁵ Nem csodálhatjuk, ha mindez szűkszerűen vezetett ahhoz a gyakorlathoz, amit fentebb Zsolnai Lászlónál is megfigyelhettünk: a közgazdászok, gazdasági szakemberek eltekintenek a távlati céloktól, a gazdasággal mint technikai tudománnyal foglalkoznak, a racionálisan mérhető dimenziók kerülnek előtérbe.

A teológusok egy ideig dermedten nézték, ahogy a gazdaság racionális világa „felpörög” körülöttük. Némelyek más módon válaszoltak a modern racionalitás lelkes híveitől származó kihívásra. „Egyesek egyszerűen elvonultak a modern világból és a modern racionalitás kihívásaitól, mondván, hogy Isten

¹²⁴ Rossouw, Gedeon, Josua: im. 1.o.

¹²⁵ Uo.

teljesen különbözik ettől a világtól, és nem érdekli e világ társadalmi és tudományos dinamikája. Az Ő területe a személyes viszonylatok birodalma, nem pedig a politika, a közgazdaságtan és a tudomány. Ezek a teológusok a modern világban elfoglalt helyzetüket kivetítették Teremtőjükre. Nemcsak a modern világot nem érdekli Isten, de Istent sem érdekli a modern világ. Harvey Cox szavaival: a modern világ által sarokba szorítva a teológia a szükségből erényt csinált, és saját csökkent státusát isteni létezésűnek tünteti fel. A modernista racionalitásra adott másik teológiai válasz a kihívás elfogadása és egy logikailag összefüggő teológiai rendszer felépítése volt. A *Biblia* szövegét tekintették kiindulási alapnak, s azután ezt ágyazták be egy logikailag következetes, racionális hitrendszerbe. A teológia célja a fogalmi pontosság és az elméleti következetesség lett. A teológia és a gazdaság közötti viszony szempontjából ezeknek a fejleményeknek a hatása óriási. Éles ellentétben a középkori és korai modern kultúrával, a hit és a pénz világa közötti kapcsolat lehetősége elutasított. A közgazdászok, akik munkásságukat a gazdaságtechnikára korlátozzák, s akik az erkölcsi kérdéseket mellőzik, nehezen tudják elképzelni, hogy mi közülük lehet a teológusoknak és az egyháznak a közgazdaságtanhoz. Ez nem jelenti azt, hogy ezek a közgazdászok ateisták, sokan közülük, ha nem a leg-többjük, még mindig aktív és elkötelezett tagjai az egyháznak, csupán úgy gondolják, hogy a teológia és a gazdaságtan két elkülönült és különböző tudományág.”¹²⁶ A tanulmány éles kritikával, de nagyon realista módon mutatja be napjaink viszonyát teológia és gazdaság között. Rossouw érdeméhez az is hozzá tartozik, hogy nem csak a kritika, hanem az útmutatás kényes felelősségét is vállalja. Mit tehet az egyház? – teszi fel a nem költőinek szánt kérdést, hisz a tanulmány minden részében benne van: cselekedni kell! A gazdaságetika területén három szintet különböztet meg. Az első a makrogazdasági szint, ahol a gazdasági rendszerek erkölcsi legitimitációja kerül értékelésre. A második a közepső gazdasági szint (a gazdasági élet és a társadalom szintjének is nevezik), ahol a szerepek, felelőségek, továbbá a gazdasági élet és az állam, valamint a gazdasági élet és a társadalom közötti megfelelő kapcsolatok fogalmazódnak meg. A harmadik a mikrogazdasági szint, ahol azok az erkölcsi problémák és döntések állnak a középpontban, melyekkel az embereknek a gazdasági-üzleti világban kell foglalkozniuk. A keresztény valóság szemléletnek mindhárom szint számára van mondanivalója, az egyháznak ezért mindhárom szinten jelen kell lennie, és nem maradhat meg a makrogazdasági szintről tett felszínes megjegyzések viszonylag biztonságos szintjén. Ahhoz, hogy mindhárom szinten megfelelő módon képviselje magát az egyház, eredményes legyen a „küldetés”, mindenekelőtt – véli Rossouw – tisztába kell lennünk azzal, hogy a tekintélyünk relatív, vagy mondjuk úgy, nem olyan, mint annak előtte volt. Elengethetetlen a dialógus alapfeltételét megteremtve, hogy a teológiai oktatásban szerephez jusson ez a témakör is. Az egyháztörténet különböző szakaszaiban a hitéleten túl az oktatás-gazdálkodás-kultúra területein Krisztus követői, az egyház fel tudta fedezni speciális szerepét. Ma sincs ez másként, ha elfogadjuk a kihívásokat, s a vitákat nem feltétlenül lezárni, hanem folytatni akarjuk.

„Az egyháznak a posztmodern kultúra által kínált lehetőséggel, hogy ismét belekerülhet a gazdasági életbe, élnie kell, nem azért, mert ez lehetőséget teremt a hatalomból való részesedésre, hanem mert a keresztény életfelfogás-

¹²⁶ Uo.

nak az élet minden vetületében mélyreható következményei vannak. Figyelembe véve az emberek munkahelyen töltött idejét, könyörtelen és szeretetlen volna az egyház részéről, ha nem hangsúlyozná, hogy a Jézus és Izrael története által kinyilatkoztatott Jóhír a gazdasági élet világa számára is jó hírt jelent, hogy az értelmes élet felöleli az értelemmel való teljes munkálkodást is. A lehetőség elfogadása nemcsak a keresztény életszemlélettel van összhangban, hanem a gazdasági életben tevékenykedő emberek igényeinek is megfelel, akik gyakorta tudathasadásos életvitelre kényszerülnek. Amilyen érdekes ez a feladat, annyira veszélyes is, s e tekintetben az egyháznak óvatosnak kell lennie: a gazdasági élet világának érdekessége olyannyira lenyűgözheti, hogy érzéketlenné válhat a kívülmaradók vagy azok iránt, akik ebben a világban nem képesek versenyezni.”¹²⁷

F.W. Marquardt Krisztológiájának második kötetét egy ellenpróbával zárja, mely az „út” helyességére vonatkozik.¹²⁸ Krisztusban Isten lélegzetet ad az időnek-világnak. Jézus, aki úgy mutatkozik be az övéi számára, mint aki eljön, elmegy és itt marad.¹²⁹

Jesu Zeithandlungen, sein Kommen, Gehen und bleiben werden wirklich darin, dass danach gerufen wird. Sie haben ihren Seinscharakter im Hervorgerufenwerden- nicht durch magischen Zauber, aber aus Tiefen, in denen die Rufenden sich angewiesen erkennen auf Jesu Zeitigungen. Er kommt, geht und bleibt zum Trost in der Not. Dass er aber solche Rufe erfüllt,-die Bereitschaft, sich rufen zu lassen, das ist erfüllte Zeit in erfüllendem Sein Jesu.¹³⁰

A betelt idő ebben az értelemben az, amikor Jézus meghívást nyer, megjelenik. Marquardt nem tartja véletlennek, hogy – ahogyan ő fogalmaz – a „Jesu-Schriften” ennek tudatosításával érnek véget.¹³¹ Az ámen a találkozás „közege”, ahol és amikor jelen, eszkaton és örökkévalóság egymásra talál, s mert az „örökkévalóság a szabadság közege,”¹³² az áment magára vállaló embernek is helye van itt. Az ember válasza azonban lényeg szerint: nem. – Ez a *nem* soha nem tudna kaput nyitni az idő és a tér fogságában küszködő ember számára, így csak a mindenkori „tévelygés” útja marad. Jézus meghívása és elismerése arra utal, hogy az ember felismerte, tévedésben van, s ez a tévedés határozza meg szabadságát is. Az emberi válasz lényege szerint: nem, amely szabadságot ad, de ez a szabadság időnek és természetnek fogságában van, Krisztus mint út, mint igazság, mint élet,¹³³ a maga „igenjével” képes az embert szabadságában az ámen kimondására – benne elfogadás, kötelezvény, bizalom, hűség, biztosság és tartósság – alkalmassá tenni. Az ámen tartalma tehát nem a választ

¹²⁷ Rossouw végkövetkeztetése az idézett tanulmányban.

¹²⁸ Marquardt: im. 441.o.

¹²⁹ „Kommen, gehen und bleiben Jesu” Marquardt mindegyik Igét egy-egy textushoz köti, melyek alapján írja körül a gondolatot.

¹³⁰ Marquardt: im. 442.o.

¹³¹ Jel 22,20

¹³² Taubes: im. 10.o.

¹³³ Kierkegaard: im. 45.o. A fenti Jánosi dióhéjban így értelmezi: Krisztust mint igazságot nem lehet birtokolni, de vele lehet egy úton járni. Ha egy úton járunk vele, akkor mondhatjuk: élünk.

adó emberen múlik. Az Isten hűsége, hosszútűrése, kitartása és igenje a világ felé, melyben lehetőséget ad az embernek, az „igen szabadságának” megismerésére. Szabadság a felismerésben, elismerésben és követésben. Az emberi cselekvés megfigyelésének és értékelésének teljesen új nézőpontját adja számunkra.

Van dolgunk teológiai és gyülekezeti szempontból egyaránt. Dolgunk, akár Kálvin nyomán, amennyiben nyitottak vagyunk arra ma, amire ő nyitott volt akkor, hogy a Szentírás meggyőzzön bennünket arról, hogy az Isten tervében a ránk vonatkozó rész még mindig nem a bennünket körülvevő, akár egyházi szempontból is „hatályos” konvenciók elhordozása. Az Isten mindig nagyobb. Ezt lehet teológiai axióma is. Ebből a „nagyobból” fakad – nem belőlünk – az a többek között Vályi Nagy Ervin által meghatározott „provizórikus élet”, mely ki akar, és ki tud törni a sokszor épp bennünk lévő konvenciókból.

Teológusként feladatot jelent végiggondolni az egyházi gazdálkodást (gazdák vagy zsellérek vagyunk). Elegendő-e, ha a „gazdasági víziókn” kimerül „a mi lett volna ha, illetve mi lenne, ha másképp alakul vagy folytatódik a kárpótlások és kártalanítások egyházunkra vonatkozó fejezete” kérdéskörben?

Gyülekezeti lelkipásztorként pedig ott a nagy feladat – Abaújtól Baranyáig – elhinni, hogy nemcsak „lelki értelemben” van óriási esélye a lélekszámban ugyan „kicsiny”, de önmagukat annál hatványozottabban komolyan vevő közösségeknek, hanem gazdaságilag is. Mindez Kálvin nyomán, a ma hatályos egyházi konvenciókon túl lehetséges.

Summary

Christian Existence as Action

- From the Biblical Concept of *Amen* to Sacred Economy -

The content of *Amen* does not depend on the response of the human being. *Amen* is God's faithfulness, longsuffering, steadfastness and 'yes' to the world, where He makes it possible for the human being to recognise the „'yes' of freedom”: freedom in recognition, admission and imitation, opening a totally new perspective on observing and esteeming human action. There is a task for both our theology and ministry. Our task is to let the Bible convince us that our part in God's plan is not to suffer the “current” conventions surrounding us. God is always greater. It is from this “greatness” that a “provisional life” emerges that is willing to and able to break out from the conventions within us. This also sets before us the task of rethinking our “economic vision” both as theologians and church pastors.

Füsti-Molnár Szilveszter

Posztmodern spiritualitás és a keresztyén lelkiség Kálvin teológiájának tükrében

Bevezetés

A tanulmány célja, hogy betekintést adjon korunk spiritualitással kapcsolatos azon problematikus kérdésköreibe, amelyek a keresztyén, elsősorban történelmi egyházak és ezen belül is a református egyház számára jelentenek kihívást az egyházi életben. A tanulmányban rendszeres teológiai megfontolásokat kívánunk érvényre juttatni, különösen is Kálvin teológiájának összefüggéseiben, az *Institutio*ra koncentrálva.

Nicholas Wolterstoff nyomán úgy jellemezhetjük Kálvin teológiáját, mint aminek reformjai radikálisan a világ felé fordulást jelentették. „(Kálvin) számára azonban a világ, ami felé fordulunk nem más, mint Isten szentsége.”¹ Kálvin a teremtett mindenséget úgy írja le, mint ami Teremtője után sóvárog, és Isten csodálatos szépségét hívatott visszatükrözni. Ennek a meghatározásnak a felelevenítése olyan mérföldkő a keresztyén teológia történetében, amely egészen új távlatokat nyitott a keresztyén spiritualitás számára, és amelynek aktualizálása egyben kivezető utat is jelenthet a posztmodern hálójába ragadt mai kor emberének spirituális mutációiból.

Posztmodern spiritualitás

Korunk nem keresztyén spiritualitását a következő három internetes vélemény megfelelően illusztrálja²:

A Teremtő Önismeret módszer alapja a saját tapasztalat. Az önismeret belső útján szerzett tapasztalatom meggyőződéssé vált, melyet hitvallásként hirdetek hitemmel: Minden ember az öröm maga, a hit teremtő ereje, szerethető, Isteni-lény, Aki elrendeltetett feladattal születik le e világra, hogy azt, ami van egyedi kódjában, megvalósíthassa lelkének tiszta fényével, hitének teremtő erejével.³

¹ Wolterstoff, Nicholas: *Until Justice and Peace Embrace: The Kyper Lectures for 1981 delivered at the Free University of Amsterdam*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983, p. 160.

² A válogatásban szándékosan nem a téma szaktekintélyeit szólaltatjuk meg, és minden tekintetben szöveghűen közöljük a publikussá tett véleményeket.

³ Sággy Enikő, médium, spirituális önismereti tanácsadó vallomása; <http://www.spiritualisonismeret.hu/portal/> (letöltés:2009-09-23)

Minden lélek és szellem a magasabb szintű spiritualitás felé törekszik. Az egyéni vágyakon túllépve a magasabb rendű Én-tudat megélése felé. Aki az önmegismerés, az önfejlesztés útjára lép, az közelebb kerül önmagához, embertársaihoz, az Univerzumhoz.⁴

Én tudok beszélgetni Istennel - legalábbis azt hiszem :) Kezdetben először magammal beszélgettem, alapvetően a saját dolgaimra voltam kíváncsi, és igyekeztem a tudatom mélyebb rétegeivel kapcsolatba kerülni. Amikor ez már ment, akkor ismerőseim, rokonaim tudatával (ezt tévesen tudatalattinak szokták mondani) kommunikáltam - hasonlóan az agykontroll: szubjektív kommunikáció gyakorlatához. Következő lépésként olyan lelkekkel „beszélgettem”, akik pillanatnyilag nincsenek fizikai testben, de tudatosabbak nálam: Szellemi Vezetők, elhunyt spirituális Mesterek, angyalok, stb. Tőlük lelki gyakorlatokat kértem, tanácsokat a spirituális továbbfejlődésemhez. Ezen a nyomvonalon értem meg rá, hogy megtaláltam Istent, és azóta állandó a jelenléte. Nem kell hinnem benne, mert tudom Őt, itt van bennem.⁵

Anélkül, hogy részletes elemzésbe bocsátkoznánk a fenti idézeteket illetően, megállapíthatjuk, hogy a spiritualitás elsősorban úgy jelentkezik, mint egy individuális célokat szem előtt tartó belső önismereti út, amiben az emberi közös célok vagy teljesen eltűnnek, vagy alárendelő viszonyba kerülnek az énnel, a szubjektummal. Úgy tűnik, mintha valami *a priori* identitás megtalálása felé orientálnánk, amire a külső környezet egzisztenciális meghatározottságai rákódtak. Nagy kérdés, hogy morálisan és egyéb értelemben juttathatunk-e az énnel ilyen szerepet? Egyáltalán elválasztható-e egymástól ebben az értelemben a *belső* és *külső*, amikor a lelkiség témakörét vizsgáljuk. Elválasztható-e egymástól a személyes szubjektív tapasztalat az általánosan, a világban megtapasztalhatótól?⁶

A fentebb idézett vélemények alapján is szükséges a spiritualitásnak olyan átfogó definíciójára törekednünk, amely a vallástól függetlenül is leírását adhatja a fogalom értelmezésének, de adott esetben a vallásos, konkrétan keresztyéni megközelítéssel is párhuzamba állítható, és így a tanulmány munkahipotéziséül szolgálhat. *Spiritualitás, szellemiség, lelkiség és lelki beállítottság alatt tehát olyan alapvető antropológiai adottságot érthetünk a személyiséghez hasonlóan, ami kiváltképpen is az emberre jellemző. Egy személy számára a spiritualitás olyan képesség, amely a tanuláson és a szeretet tudatos gyakorlatán keresztül lehetővé teszi önmagunk átlépését a másokkal való kapcsolatban, felülmúlva ezzel önmagunk bezárt matériához kötött*

⁴ <http://www.magicafe.hu/news.php?nid=1177> (Dr. Márton Csilla: Boldogító légzés című könyvéhez írt recenzió, letöltés:2009-09-23)

⁵ http://www.onmegvalositas.hu/topik/letezik_istennel_valo_parbeszed (letöltés: 2009-09-2)

⁶ A posztmodern spiritualitás témakörével kapcsolatosan különösen is lásd: Firdrich Heiler: *Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion*, 1997, Rockport, Maine: One World; Rowan Williams: *On Christian Theology*, 2000, Oxford: Blackwell, 16 fejelet. (*Interiority and Epiphany: A Reading in New Testament Ethics*) és Richard Sennett: *The Conscience of the Eye: The Design and Social Life of the Cities*, 1993, London: Faber&Faber.

világát. Ebben az értelemben már az újszülött is spirituális lény, míg az évezredek kövületei nem tekinthetők annak. A személyiség olyan felfedezéséről van tehát szó, amely az optimális kapcsolatot keresi a felfogható kozmikus/transzcendens valóság között és aközött, hogy kik is vagyunk valójában. Végül soron a spiritualitást egy olyan pozitív törekvésként írhatjuk le, amelyben az én transzcendentálja magát a kozmikus/transzcendens egésszel való kapcsolatkeresésében. Ennek eredménye pedig saját életébe integrálva határozza meg törekvéseinek fő irányvonalát bizonyos végső értékek megragadása érdekében.

Ex kurzus: vázlatos filozófiatörténeti áttekintés a spiritualitás témakörében

Megjegyzendő, hogy a fenti definíció mindenképpen kiegészíthető azzal a sajátossággal, amely a filozófiában *spiritualizmusként* vált ismertté. A spiritualizmus tulajdonképpen végigkíséri a gondolkozás történetében bejárható utat, és alapvetően arra hívja fel a figyelmünket, hogy létezik egy érzékszervünkkel felfoghatatlan valóság is. Ebből a kiindulási pontból számos filozófiai koncepció igyekszik megoldást nyújtani. A leggyakoribb változatban egy örök és személyes istenkép, a lélek halhatatlansága és az értelem/akarat nem materiális természetűe körvonalazódik. Sokszor találkozunk azonban kevésbé konkrét fogalmi meghatározásokkal, mint például: kozmikus erőhöz tartozó energia-impulzusok, univerzális értelem és így tovább. Ezek a magyarázatok az általános materialista szemlélet számára megragadhatatlanok. Kr. e. V. században például Pindarosz görög ódaköltő a spiritualizmus jegyében fejt ki a spiritualizmus egy típusának lényegét, amely szerint az isteni eredetű lélek csak átmenetileg tartózkodik a testben, és a halál után visszatér származási helyére.⁷ Ugyanígy említhetnénk meg Platón lélekelméletét, amely szintén spiritualista szemléletű.⁸ Arisztotelész például az aktív és passzív értelem megkülönböztetésével, valamint az isten mint tiszta aktualitás (önmagát ismerő tudás) meghatározásain keresztül csatlakozik a spiritualizmushoz.⁹ Rene Descartes, XVII. századi racionalista gondolkodó két különálló szubsztanciaként írja le a valóságot: az egyik a *res extensa* (kiterjedéssel rendelkező dolgok valósága) a másik pedig a *res cogitans* (a gondolkodás szubsztanciája ami alatt érthetjük a lelket és én-tudatot is). Bár a (mellesleg a tobozmirigyben lakozó) lélek a testben működik.¹⁰ Leibniz olyan spiritualisztikus világot feltételezett, amely pszichikai természetű monaszokból (erőpontokból) épül fel.¹¹ Az idealista Francis H. Bradley vagy William E. Hocking az individuumot csupán az egyetemes tudat

⁷ Pindarus. (Ford.: Csengeri János.) 1929., Budapest. és Halasy-Nagy József: *Az antik filozófia*. Budapest: MTA. 1934. p. 102-200.

⁸ Platón: Lakoma, Phaidón, Állam VII-VIII. in: *Platón összes művei* (3 kötet), 1984, Budapest: Európa, (Bibliotheca Classica).

⁹ Arisztotelész alapvetően *A lélekről (De Anima)* című írásában ír erről, lásd pl. *A lélekről* I.1. 403a.

¹⁰ Itt elsősorban Descartes *Elmélkedések az első filozófiáról* című munkájára szokás gondolni, azon belül is alapvetően a második elmélkedésre.

¹¹ Gottfried Wilhelm Leibniz: *Metafizikai értekezés, Monadológia* In: Gottfried Wilhelm Leibniz: *Válogatott filozófiai írása*, Európa, 1986., Budapest.

megnyilvánulásának vagy annak egy aspektusának tekinti.¹² Az aktualista filozófia (Giovanni Gentile) szerint az egyetlen realitás az öntudat tiszta aktivitása.¹³ Végül zárjuk a sort Henri Bergsonnal, a francia intuicionizmus közismert képviselőjével, aki rendszerében összeegyeztethetőnek látja a személyes istenbe vetett hitet az „életlendület”-nek (*élen vital*) nevezett kozmikus, spirituális erővel.¹⁴

A posztmodern spiritualitás kontextusának főbb jellemzői és el- lentmondásai

A továbbiakban elengedhetetlenül fontosnak tartjuk az előbbi vélemények és definíció kontextusának vázlatos bemutatását annak érdekében, hogy a spiritualitás keresztyéni és nem keresztyéni összefüggéseinek ambivalens helyzetét értékelhessük. A posztmodern kísértés alapvetően abban fedezhető fel, hogy a posztmodern ember spiritualitásában elfordul az intézményesült vallási formációktól. Sőt számos esetben a mai ember spiritualitását éppen a vallásossággal szemben kívánja megélni. A posztmodern spiritualitás megannyi változata áll előttünk mégis, közös tendencia látszik érvényesülni, amelyben a szubjektív relativizmus az *én* számára olyan megfelelő lelkiséget kíván létrehozni, ami egyes egyedül az enyém. Mannion elemzésében ez az *individuis identitás* kimunkálásának folyamatához vezet, ahol az *én* válik a valóság és az igazság alapjává, és az individuuum sokkal inkább saját létének értelmét teremti meg, minthogy azt önmagán kívül ragadja meg.¹⁵ Ennek a tendenciának az ellensúlyozása a keresztyén apologetika feladata. Groothuis hívja fel a figyelmünket arra, hogy a spiritualitás az objektív igazság szerkezetének alapvető eleme.¹⁶ Természetesen ennek érvényesítése nem könnyű feladat, amikor a posztmodernitás éppen az egyetemes igazság elutasítását hangoztatja annak érdekében, hogy felszabadítsa az egyén tudatát attól az erőszaktól, amit a befolyásos intézmények hatalomgyakorlásuk közepette az egyetemes igazság maszkjába bújtatott ideológiákként terhelnek ránk.¹⁷ Az emberi racionalitás objektivitása is megkérdőjeleződik ebben a folyamatban. Ennek eredményeként az emberek jó része gyanakvóvá válik az igazság normatív interpretációjával szemben. Mindez - a társadalomra kivetítve – az igazság hanyatlásához vezet. Az egyház küldetése betöltése során így egy olyan posztmodern közeggel is szembesül, amelyben a gondolkodás teljesen feltöredezik és a tapasztalás elsődlegesen a jelen pillanatra fókuszál, az azonnali beteljesülésre. Sokkal inkább az válik fontossá, ami nekem jó és hasznos, háttérbe szorítva így a tör-

¹² Francis H. Bradley: *Appearance and Reality*, 2005., Adamant Media Corporation vagy William Ernest Hocking, John Lachs, D. Micah Heste: William Ernest Hocking reader: with commentary, 2004, Vanderbilt University Press.

¹³ William A. Smith: *Giovanni Gentile on the existence of God*, 1970. Beatrice-Naewolaerts.

¹⁴ Henri Bergson: *Teremtő fejlődés*, (Ford. Dienes Valéria), 1987., Budapest.

¹⁵ G. Manion: *Ecclesiology and Postmodernity. Question for the Church in our Time*. Collegeville: Liturgical Press, 2007, p. 4.

¹⁶ D. Groothuis: *Truth Decay. Defending Christianity against the Challenges of Post-modernism*. 2000, Leicester: InterVarsity Press, p. 164-165.

¹⁷ K. J. Vanhoozer: „Theology and the Condition of Postmodernity: a report on Knowledge (of God)” in *the Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Cambridge: University Press, 2000, p. 11.

ténelmi kontinuitás, társadalmi konszenzus vagy egy közös jövőbe vetett reménység szempontjait. Ennek eredője, hogy az alapok-nélküliségben, a relativizmus közepette és a sok szempontból megüresített kontextusban hatványozottan kerül előtérbe az a tapasztalati igény, amely a dolgok jelentésének szükségességére irányulnak, utat törve az értékek felé. Ezek az okok egyre nyilvánvalóbbá válnak a spiritualitás iránt egyre fokozódó érdeklődésben. Felületesen szemlélve a helyzetet könnyen juthatnánk arra a következtetésre, hogy ebben a krízishelyzetben a misszió tekintetében az egyházak is jelentős előnyre tehetnek szert. A vallások, különösen a keresztyénség, egy olyan szilárd világszemlélet alapjainak a fontosságát feltételezi, amelynek fő narratívája a kezdetektől egészen a világ végéig ontológiai értelemben is megalapozza, és egyetemes érvénnyel tölti meg ezt a szemléletet. Sőt a jövőre nézve olyan reménységet hordoz, amely eszchatológiai beteljesedéssel ajándékozza meg az egyéni és közösségi törekvéseket és elkötelezettséget. Amennyiben elfogadjuk a posztmodernitásra tett vázlatos megállapításainkat, akkor pontosan láthatjuk, hogy a keresztyénséget lényegileg szinte lehetetlen összeegyeztetni a posztmodernitás kényes érzékenységével. Ezzel ellentétben a nem vallási alapokon kifejlődő spiritualitás jól megfér ezzel a túlérzékenységgel éppen azért, mert fő elemeit teljes mértékben az egyén kívánságainak megfelelően privatizálja. Olyan gyakorlatot tesz így lehetővé, aminek háttérében nem szükségesek a tanbeli megfontolások, ami nem követel meg morális autoritást azon túl, ami az egyén tudata számára elfogadható, amihez nem feltétlenül szükségesek az emberi kapcsolatok vagy szociális felelősség kialakítása, és végül, ami bármikor megváltoztatható, amikor úgy tűnik, hogy már nem megfelelően működik. Olyan elkötelezettségről van itt szó, amely nagyon sajátos értelemben ad valamifajta állandóságot. Alkotóelemeire nézve pedig az egyik oldalon a szubjektivitáson alapuló személyes megerősítésből táplálkozik, a másik oldalon pedig egy olyasfajta kozmikus objektivitásba vetett meggyőződésből tevődik össze, ami bármikor könnyen megkerülhető egy újfajta spiritualitással.

A vallásszociológia véleményére építve beláthatjuk, hogy a társadalom modernizációja nem jelenti a vallás feltétlen gyengülését vagy eltűnését.¹⁸ Ami azonban egyre erősebben körvonalazódik, hogy a modernizációs folyamatokban a vallások számottevő átalakuláson, változáson eshetnek át. Itt elsősorban nem csupán az intézményesült rendszert érő kihívásokra kell gondolnunk, hanem a vallás tartalmi transzformációira is.¹⁹ A vallások tartalmát illető változások okainál felfedezhetjük a posztmodern spiritualitásnak azokat a törekvéseit, amelyek vallásba történő integrációt keresik. Ennek jelei jól mutatkoznak a tőlünk nyugatabbra lévő keresztyén teológia napirendi pontjai között. Az aláb-

¹⁸ Harvey Cox: *Religion in The Secular City: Toward a Postmodern Theology*, Simon & Schuster, 1985. Harvey Cox, Arvind Sharma (edt.) *Religion in a Secular City: Essays in Honor of Harvey Cox*, Trinity Press, 2001. vagy Peter Berger: *The Sacred Canopy*, New York, 1969. és Peter Berger (edt.): *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Eerdmans, Grand Rapids Michigan, 1999; protestáns vonatkozásban lásd különösen is a 3. fejezetet: David Martin, *The Evangelical Protestant Upsurge and its Politics Implications*, 37-50.

¹⁹ G. Dekker: "Is a Reformed Belief Possible in the Post-modern Society?" in H. J. Hendrikus (szerk.): *Reformed Encounters with Modernity. Perspectives from three countries*, 2001, Stellenbosch: ISSRC, p. 150.

bi témakörök egyre több figyelmet kapnak: ilyen például az immanencia kérdése, a pneumatológiáé, vagy a *valóság* elemzésének előtérbe helyezése, a felszabadítás gondolata, miszticizmus, spiritualitás stb. Ennek egyik következménye a krisztológia háttérbe szorulása például a vallási pluralizmus témájával szemben.

Az alábbi rövid elemzés elégséges ahhoz, hogy meglássuk, a vallás és spiritualitás éppen a sajátos kontextus alakulás miatt nem feltétlenül kapcsolódik össze. Gyakorlatilag három lehetséges alapvető modellel számolhatunk. 1) a spiritualitás elidegenedése a vallástól, amely során egymástól különálló entitásként írhatjuk le azokat; 2) számottevően meghatározó az a modell is, amikor bizonyos spiritualizmus riválisának vagy éppen ellenségének tekinti a vallást; 3) a spiritualitás és vallás úgy is felfogható, mint egyazon küldetés két dimenziója, amiben bizonyos feszültségek fennállnak, ugyanakkor mégis megbonthatatlan egységet alkotnak.

A tanulmány címe is előre kívánja vetíteni, hogy Kálvin teológiája olyan kihagyhatatlan meglátásokkal mélyítik el számunkra teológiai értelemben a spiritualitás témakörét, amely egyfelől megóv bennünket attól, hogy a spiritualizmus kérdéseivel foglalkozva eltávolodjunk a krisztológiától, másfelől azonban elégséges apologetikai megfontolásra ad lehetőséget posztmodern világunkkal szemben, harmadsorban pedig egy alternatívaként állhat a posztmodern ember egyfajta spiritualitással szemben támasztott vágyainak az igazságra, az ismeretre és a gyakorlatra tekintettel.

Keresztyén spiritualitás

A spiritualitás szó latin és görög eredetű. Jelentése egyfelől a latin *spiritualitas*-ban keresendő, ami a *spiritualis* (lelki) jelzővel van összefüggésben. Másfelől a görög *pneuma* (egyebek közt lélek, Isten lelke) jelentése gyakorolt hatást a szóra és fogalomra. Pál leveleiben a *pneuma* (lélek) főnevet és a *pneumatikos* (lelki) melléknevet használja, ami mindenképpen hozzájárul a fogalom értelmezéséhez, különösen is abban a tekintetben, hogy a *pneuma*-nak nem a *szóma* (fizikai, anyagi) az ellentéte, hanem a *szarkosz* (test). A páli szóhasználat világosan rámutat arra, hogy ellentét nem test és lélek között keresendő, hanem aközött, ami ellentétben áll Isten lelkével, ami testi. Alapvetően két életfelfogás áll egymással szemben. A *szarkosz* és *pneuma* harca nem szubjektív, hanem kozmikus-objektív jelenség. Amikor az ember a *szarkosz* igényére mond igent, akkor *szarkikoszá*, amikor az isteni *pneumat* veszi tudomásul életére nézve akkor *pneumatikoszá* válik. A „lelki ember” olyan valaki, akiben Isten Lelke van, vagy annak hatása alatt él (ld 1Kor 2, 14-15). Az ember *pneumatikus* és *szarkikus* meghatározottsága csupán kívülről jövő aspektus, egyik sem „alkotó” eleme az embernek. A *szóma* mint emberi személyiség oszthatatlan marad. A *szóma* az, ami a *pszuhé* (életerő, élet, öntudat) révén az alanya annak a felelős döntésnek, hogy vagy a *pneumat* vagy *szarkoszt* választja.²⁰

Ez a rövid szóelemzés – a keresztyén spiritualitással összefüggésben – figyelmünket közvetlenül a Szentírásra fordítja, amikor a keresztyén lelkiség főbb ismérveinek meghatározását keressük. Sheldrake-vel egyetértve a keresz-

²⁰ Vö: Varga Zsigmond: *Görög-magyar szótár az Újszövetség irataihoz*, 1992, Budapest: Ref. Zsinati Iroda Sajtóosztálya, p. 792-794, 914. Ld. továbbá Philip Sheldrake: *A spiritualitás rövid története*, 2008, Budapest: Kálvin Kiadó, p. 14.

tyén lelkiség a legegyszerűbben a *tanítványsággal* fejezhető ki legjobban, ami elválaszthatatlanul összeforrt a keresztyén élettel. A tanítványsághoz alapvetően hozzátartozott a *megettérésre* történő felhívás: „betelt az idő és elközelített az Isten országa: térjete meg és higgyetek az evangéliumban” (Mk 1,15). Ennek a felhívásnak való engedelmisség a Jézus Krisztus követését hívja életre: „És így szólt hozzájuk [Simonhoz és Andrásához] Jézus: 'Jöjjetek utánam és én emberhalászká teszlek.' Fontos megjegyeznünk, hogy a keresztyén tanítványságra maga Jézus választ ki és hív el bennünket, így ezt nem tekinthetjük az ember saját kezdeményezésének, hanem csak felelős válaszadásnak a megszólító isteni kegyelemre. A tanítvány úgy munkálhatja Isten országának eljövételét az Isteni megszólításnak engedelmeskedve, hogy radikálisan szakít (az evangélium ügyéért) a múlttal, és felveszi a maga keresztjét, egészen pontosan elveszíti az életét, hogy megtalálja azt. A tanítványság mint a keresztyén lelkiség meghatározó jellemzője több Jézus pusztá követésnél. A tanítványságnak eggyé kell válnia magával Jézussal, hiszen csak így lehet eggyé az Atyával a Szentlelken és a Fiún keresztül. Pál a Római levélben úgy fogalmazza ezt meg, hogy Jézus Krisztus halálában és feltámadásában részesedünk (Róm 6, 3-5; Fil 3, 8-11). A keresztségek ez a jelentése kerül minden egyes alkalommal megerősítésre, amikor úrvacsorával élünk. A tanítványságnak ebben a vázlatos elemzésében külön rá kell mutatnunk, hogy a közösség nélkül ez elképzelhetetlen folyamat. Isten egy kiválasztott gyülekezetet gyűjt egybe (HK. 54. k.f.), és a Jézus Krisztussal való egyesülésünk, őbenne való részesedésünk során ennek a gyülekezetnek tesz a tagjaivá, Isten gyermekeivé, Isten ígéreteinek örökös társává. (Róm 8, 15 és Gal 4, 6) Mindezek alapján mondhatjuk erre a *közösségre*, hogy egy test, a Krisztus élő teste (1Kor 12, 12-13).²¹

A keresztyén spiritualitás paradigmái

A keresztyénség története a *tanítványság* élménytől áthatottan élte meg spiritualitását. Nem feladata ennek a tanulmánynak, hogy részletesen elemezze a keresztyén spiritualitást, azonban érdemes azokat a jelentősebb paradigmákat vázlatosan felsorolnunk, amelyek útjelzőként szolgálhatnak a keresztyén lelkiség történetében való eligazodáshoz. Sheldrake az alábbi négy paradigmáról beszél:

1) A *szerzetesi paradigmáról*, amely nagyjából a 4-12 századokat öleli fel, és olyan sajátos spiritualitás megvalósítását tette lehetővé, amelyet leginkább a *peremek* felé törekvés jellemez. Peremek alatt egyszerre érthetjük az édeni harmonikus állapotok megélése utáni vágyat, és a kísértésekkel való szembe-sülést. Másként kifejezve: az anyagi és szellemi világ találkozási pontjának háttérhelyzetét. A szerzetesi paradigma az aszkézisben látja kiteljesíthetőnek spiritualitását.²²

2) A *misztikus paradigmáról*, amely a 12-15. századra tehető, csak nagyon vázlatosan emelhetünk ki néhány főbb jellemvonást. Ezt az időszakot jól tükrözi egyfelől a *vita evangelica* nem szervezett mozgalmának törekvése, ami

²¹ Vö. Philip Sheldrake: *A spiritualitás rövid története*, 2008, Budapest: Kálvin Kiadó, p. 23-36.

²² *ibid.*, p. 47-75.

az evangélium értékeihez való visszatérést sürgette. Ennek szellemében sorra alakulnak a különböző kolduló és új szerzetesrendek (ld. domonkos és a ferences rend kialakulása a 13 században). Ide kell sorolnunk az úgynevezett 12. századi reneszánsz mozgalmát, amely során a keresztyén spiritualitás fokozatosan eltolódott egy érdelemgazdag miszticizmus kibontakozása felé. A városok újjáéledtek, és – mindenféle értelemben – szinte a teljes kultúrát meghatározóan a szent helyek tereivé váltak. Itt kell említést tennünk a 14. század virágzó miszticizmusáról is (Echardttól és tanítványairól), ami egyfajta *negatív* teológiai megközelítésben (Pseudo-Dionüszosz neoplatonista miszticizmushoz hasonlóan) kíván eljutni az Istennel való egységre. Nem szabad azonban elfelejtenünk a keresztyén lelkiség terén arról a lassú erózióról sem, melynek kiváltó okai a pestis pusztításában, a százéves háborúban, a feudális rendszer felbomlásában, a Német-római Császárság hanyatlásában, az új nemzeti mozgalmak előretörésében, az erkölcsök felhígulásában, a középkori teológia száraz tudományosságában és egy kifulladás és elfáradt egyházi rendben keresetők, és amely a reformáció századaihoz vezetett.²³

3) Az *aktív paradigmáról*, amely a 15. század közepétől a 17. századig tart. Egy összetett és meglehetősen bonyolult időszakról van szó, amit a protestáns és katolikus reformáció jellemez. Egyaránt idetartozik a *devotio moderna* és a keresztyén humanizmus áramlatainak továbbvitele a reformációban. A keresztyén életnek olyan új útjait mutatja be a reformáció spiritualitása, amely igyekezett utat törni a laikusokhoz, és kiváltképpen is erős hangsúly esett a közösségre. Ennek az időszaknak egyik legjellegzetesebb mozgalma a puritán spiritualitás, amely a lelki és erkölcsi megújulást helyezte az előtérbe. Ugyanilyen jellegzetessége a kornak például Loyola Ignác *Lelki gyakorlatok* című munkája vagy más néven az *ignáci spiritualizmus*.²⁴

4) A *prófétai-kritikai paradigmáról* beszélhetünk a 18-19. században. A felvilágosodás és a forradalmak hatására ezt az időszakot alapvetően a modernizmus hatja át. Részben fokozatos eltolódás észlelhető Európától az Újvilág felé, gondoljunk a pietizmusra, methodizmusra, az amerikai puritanizmusra és a nagy ébredésre vagy a shakerekre. Európában is komoly átrendeződések indultak, amelyek meghatározták a spiritualitást. Ezek a változások a 19. században elsősorban az evolúcióelmélet, a marxista társadalomelmélet és modern pszichológia voltak, amely soha nem látott módon alakította a régóta rögzült elképzeléseket az emberi létről az egyén és közösség összefüggéseiben.²⁵

Betekintés Kálvin teológiájának specifikumaiba a keresztyén spiritualitással összefüggésben

Igazság és ismeret: Isten bölcsessége

Kálvin gondolatainak logikáját követve, a keresztyén lelkiséggel kapcsolatosan először elemzésünket Isten igazságával és ennek a megismerésével kell kezdenünk, ami Isten bölcsességére irányítja a figyelmünket. Kálvin az *Institutio* legelejen világossá teszi, hogy „nem mondhatjuk, a szó sajátosságos értel-

²³ *ibid.*, p. 76-104.

²⁴ *ibid.*, p. 105-134.

²⁵ *ibid.*, p. 105-163.

mében szólva, hogy Istent megismerjük, ha nincs bennünk vallás és kegyesség.”²⁶ Kegyeség alatt pedig „az Isten iránt való szeretettel egybekötött tisztelget” érti.²⁷ Kálvin Lactanciusszal együtt vallja: „hogyan nincs igaz vallás azon kívül, mely az isteni igazsággal van egybekötve.”²⁸ Ebből következően bármilyen más ismeret, ami isten megismerésére törekszik, ’haszontalan eszmékkel üzőtt játék’²⁹, de amikor az ember valóban megismeri Istent, akkor úgy tekint rá, „mint aki őt is védi és oltalmazza, s ezért teljes hitét benne helyezi”. Az igazság azonban elválaszthatatlan Jézus Krisztus személyétől, „mert a törvény Mózes által adatott, de a kegyelem és a valóság a Jézus Krisztus által lett” – idézi Kálvin a Jn 1, 17-et.³⁰ Ezért „megvalljuk, hogy Ő örökkévaló és változhatatlan igazság” – írja Kálvin a Harmadik parancsolattal összefüggésben.³¹ Ahhoz, hogy ezt az igazságot felfogjuk, a Szentlélek munkájára van szükségünk. Ezzel összefüggésben hivatkozik Kálvin az *Institutioban* a 2 Thessz 2, 13-ra, ahol következőket emeli ki:

Azt mondja ugyanis [Pál], hogy van egy benső tanító, akinek működése folytán hatol be elménkbe az üdvösség [...] ’választott titeket Isten öröktől fogva az üdvösségre a Szentléleknek szentelésében és az igazságnak hitében’, e kettőnek összekapcsolásával röviden figyelmeztet bennünket arra, hogy maga a hit nem ered máshonnan, mint a Szentlélektől [...] Tanítványainak tehát Krisztus, hogy a mennyei bölcsesség iránt fogékonyak legyenek, megígérte az ’az igazságnak lelkét, melyet e világ bé nem vehet’ [Jn 14,17]³²

Krisztus az igazságnak és bölcsességnek tehát olyan alapja és forrása, amelyet a keresztyének csak hiten keresztül érhetnek el a Szentlélek ajándékaképpen. Kálvin az alábbiak szerint magyarázza ezt meg: „Tudjuk tehát már, hogy a hit az irántunk való isteni akaratnak ismerete, melyet az ő igéjéből merítünk. Ennek az alapja pedig az Isten igazságosságáról való elsődleges meggyőződés.”³³ Majd így folytatja:

Most már tehát helyesen határozhatjuk meg a hitet, ha azt mondjuk, hogy az Isten irántunk való jóakaratainak erős és biztos megismerése, amelyet, miután Krisztusban való ingyenes ígéret igazságán alapul, a Szentlélek nyilatkoztat ki a mi elménknek, és pecsétel meg a szíveinkben.³⁴

Istent ismerni azt jelenti, hogy a lelkünk teljesen átváltozik őbenne. Ennek a bizonyosságát a következő érvekkel támasztja alá:

²⁶ Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere* (1559-es kiadás nyomán), Pápa, 1910, I. 2. 1, p. 40. (További utalásokat lásd az *Inst.* rövidítésnek megfelelően.)

²⁷ *Inst.* I. 2. 1. p. 41.

²⁸ *Inst.* I. 4. 3., p. 48.

²⁹ *Inst.* I. 2.2. p. 44.

³⁰ *Inst.* II. 7. 16. p. 345.

³¹ *Inst.* II. 8. 23. p. 369.

³² *Inst.* III. 1. 4. p. 517.

³³ *Inst.* II. 2. 6. p. 524.

³⁴ *Inst.* II. 2. 7. p. 525.

Ha minden ember azért született és él, hogy Istent megismerje, az ismeret pedig, ha ezt a célját el nem érné, ingatag, üres tudás volna, azért nyilvánvaló, hogy mindazok elfajulnak teremtésük törvényétől, akik életükben minden gondolatukat és cselekedetüket nem erre a célra irányozzák.³⁵

„Ezért lehet a boldog élet végső célja Isten megismerése”³⁶, következésképpen csak úgy lehet részünk a megváltásban, ha bizonyosságot nyerünk abban, hogy Isten a mi kegyelmes Atyánk, mert az ő megbékélése lett Krisztusban nyilvánvalóvá.³⁷

Kálvin, amikor a hit meghatározását a megismeréssel kapcsolja össze, még az alábbi fontos észrevételt teszi a hit munkájára nézve:

Egészen más a teljes meggyőződés érzése, melyet a Szentírás mindig a hitnek tulajdonít, azt tudniillik, mely Isten jóságát, miután azt világosan elének adta, kétségen felül helyezi. Ez azonban nem történhetik meg anélkül, hogy annak kellemességét valóban ne érezzük, és önmagunkban ne tapasztaljuk.³⁸

Isten megismerése tehát nem tekinthető csupán az ész megismerésének, mint valamilyenfajta „üres elmélkedés”, hanem mindig olyan megismerés a hit munkáján keresztül, ami a „szívünkbe bocsátja gyökerét”.³⁹ Végezetül Kálvin szavaival a következőképpen összegezzük Isten hitünk által való megismerését az igazság és ismeret összefüggéseiben keresztül:

Ha ismeretnek nevezzük [a hitet], nem értünk alatta olyan megismerést, amilyen az emberi érzések alá eső dolgokat szoktuk felfogni. Annyira magasabban álló dolog ugyanis, hogy az emberi észnek önmagát kell felülmúlnia és legyőzni, hogy eljuthasson hozzá. És amikor eljutott hozzá, akkor sem foghatja meg azt, amit érez; de midőn igaznak tartja azt, amit meg sem foghat, e meggyőződésnek a bizonyosságával sokkal többet megért, mintha valami emberi dolgot a saját tehetőségével látna be. Ezért nagyon szépen szól Pál [Ef 3, 18], aki azt mondja, hogy ez nem más, mint felfogása annak, hogy milyen az Isten jó voltának hosszúsága, szélessége, mélysége és magassága, s megismerése Krisztus szerelmének [...] azt akarta ugyanis jelezni, hogy amit az eszünk, a hit által magához ölel, az mindenképpen határtalan, és az ismeretnek ez a neme minden értelmet magasán felülmúl.⁴⁰

A Kálvin *Institutióban* elének tárt gondolatai meggyőzően mutatják, hogy teológiai felfogásában a vallási elkötelezettség alapja nem a tradicionális tekintély elfogadásának szubjektív véleményén alapszik, hanem az isteni igazság egzisztenciális felhasználásán. Az *isteni igazság* pedig nem más, mint Isten megismerése, Istent megismerni azt jelenti, hogy megtaláltuk őt.⁴¹ Az is világossá válhat számunkra, hogy a hit forrása nem az emberi észben keresendő, hanem

³⁵ *Inst.* I. 3. 3. p. 45.

³⁶ *Inst.* I. 5. 1. p. 49.

³⁷ *Inst.* III. 2. 7. p. 525.

³⁸ *Inst.* III. 2. 15. p. 535.

³⁹ *Inst.* I. 5. 9. p. 57.

⁴⁰ *Inst.* III. 2. 14. p. 533-534.

⁴¹ *Inst.* I. 1. 1. p. 38.

a szívben. Szívből tehetünk hitbizonyosságot, vagy ahogyan a Római levél fogalmazza meg egészen pontosan: „Szívvel hiszünk az igazságra...” (Róm 10,10). Ebből adódóan a hit mindig a bizalom, a szeretet és inspiráció kérdése lesz, mely az igaz emberi kapcsolatainknak jelei is egyben. Kálvin soraiból az is jól érzékelhető, hogy ez a fajta hit nem akarja nélkülözni a tudást, hiszen az az igazság és hit tartalmára irányul. Ezzel összefüggésben azt a szélesebb kontextust is meg kell említenünk, ami a modernitásból ránk maradt örökség. Jól tapasztalható, hogy az ész és az érzelmek elveszítették egymással a kapcsolatot, hiszen az emberi értelem olyan magaslatokba igyekezett, ahol a valóság különböző aspektusai megérthetők (modernizmus). Kálvin, ha más kiindulási alapokon is, de végkövetkeztetésében párhuzamba állítható azzal a posztmodernitást meghatározó felfogással, ami a tudást és az igazságot sokkal inkább a spiritualitással hozza kapcsolatba, mint sem az empíriák által megismerhetővel.

A világ mint Isten dicsőségének színtere – theatrum gloriae Dei

Röviden áttekintve a reformátori, kálvini teológia lényeges kérdésköreit a hit, ismeret, igazság és Isten megismerésének keresztyén spiritualitással kapcsolatos összefüggéseivel a következő egységként tekintünk a *theatrum gloriae Dei* gondolatára, amelynek felelevenítésével Kálvin teológiáján keresztül kiszélesedik a kör a keresztyén spiritualitást érintő értelmezésben. Kálvin keresztyén lelkiséggel kapcsolatos teológiai meglátásának másik fő tengelyéhez érkezzünk el a téma horizontján. A *theatrum mundi* metafora kálvini értelmezésében⁴² és alkalmazásában azt jelenti, hogy a világot Isten dicsőséges színtereként értékeli. Kálvin arra buzdít, hogy „a világnak eme gyönyörű színterén ne röstelkedjünk kegyes gyönyörűséget méríteni Isten látható és jelenvaló dolgáiból”.⁴³ Susan Schreiner arra világít rá, hogy a kálvini koncepció – *a világ mint Isten dicsőségének színtere* –, elválaszthatatlan Kálvin bűnértelmezésétől. A reformátor abszolút törekenynek, a káosz peremén látta a világot, ami az ember által elkövetett bűnbeesésnek az oka. Egyedül Isten az, aki megmentheti az azonnali összeomlástól. „Az Úr lelke az, ami mindent betölt és így megóv attól, hogy minden visszazuhanjon a semmibe” „A világ stabilitása függ attól, hogy Isten dicsőítsük az ő munkájában.”⁴⁴ Isten folyamatos teremtése (*creatio continua*), gondviselése menti meg a világot a széthullástól. Ez az Isteni gondoskodás pedig olyan *előadás* a világ színterén, ami a teremtett mindenség dicsőítését kell, hogy kiváltsa. Láthatjuk, hogy a kálvini gondolatokban a félelem és

⁴² Megjegyezendő, hogy Kálvin a *theatrum mundi* metafora értelmezésében gyökereken új felfogást juttat érvényre a nyugati gondolkodás történetében megjelent interpretációval szemben. Évszázadok tradíciójával ellentétes értelemben használja a *világ mint színház* kifejezést. A *világ mint színház (theatrum mundi)* irodalmi motívum úgy jelent meg legáltalánosabban, mint ahol az ember egy olyan *színdarabban* játssza a főszerepet, ami az isteni színjátékszerző által determinált. A *világ mint színház* metafora a legtöbb esetben az emberi élet hiábavalóságáról, és az emberi szerepkör bukásáról üzen (ld. Senecán, Marcus Aureliuson át a patrisztikus szerzőket: Chrysostomost vagy Augustinust, el egészen a keresztyén platonistákig, mint például Ficino).

⁴³ *Inst.* I. 14. 20. p. 165-166.

⁴⁴ Henry Beveridge (szerk.): *Commentary on the Book of Psalms* (Vol. IV.), Grand Rapids, MI: Baker Books, 2003. p. 148-149, (ld a Zsolt 104, 5-6-hoz írt magyarázatát).

a dicsőítés bensőséges kapcsolatban jelennek meg. A Római levélhez írt kommentárban a következőképpen fogalmaz: „Az embert azért teremtette, hogy szemlélője legyen a teremtett világnak, és azért adatott számára a szem, hogy ennek a csodálatos látványnak a képétől vezetve eljuthasson az Alkotóhoz, magához”.⁴⁵ Ennek a monumentális *színházi előadásnak* senki más nem lehet a főszereplője, csak maga Isten, „aki látható díszben csak azóta kezdett megjelenni, mióta a világ teremtésében fensége dicső jegyeit előhozta”⁴⁶ és „úgy kijelentette magát a világ alkotmányában, és ma is úgy kijelenti magát, hogy szemeinket ki nem nyithatnánk a nélkül, hogy kényszerülni ne volnánk őt látni”.⁴⁷ Kálvin számára Isten szemlélése ezért az ő fenséges dicsőségének a meglátását jelenti a természet nagyszerű színpadán keresztül is. Ebből fakadóan a keresztyén lelkiség szempontjából nézve ez annak a kívánságnak a megjelenítése, amiben az egész teremtett mindenség közösen osztozik. Isten dicsőítése éppen ezért egyszerre tekinthető kozmikus és emberi impulzusnak, ami az összefüggések minden szintjét áthatja és megváltoztatja. Így az egész teremtett valóság Isten kezétől áthatott pillanatainak ezzel a vágyakozással kell eltelniük.

Tulajdonképpen az egész teremtett világ *színpad*, aminek szereplői közösen arra rendeltettek, hogy Isten csodálatos szépségét szemlélve örömmel őt dicsőítsék. Meghatározható azonban egy szűkebb értelemben vett *színhely* is mint Isten dicsőségének színtere, ez pedig az egyház, a szereplőknek az a különleges közössége, akik számára a leginkább világossá vált a *világ színterén* zajló *dráma* mondanivalója. Az egyház közössége az istentisztelet formájában a legmegfelelőbb módon fogadja Isten drámai előadását. Ezeknek a gondolatoknak az összefüggésében megállapíthatjuk, hogy Kálvin teológiája számára a színpad metaforája egy olyan rendszerező paradigma, ami McKee véleményével összhangban az istentiszteletet a reformátor mondanivalójának központi üzenetévé emeli.⁴⁸ Az ember istentisztelete és annak kiterjesztése az egész teremtett mindenségre az *Institutio* mondanivalójának alapvető célja, ami sokkal inkább tekinthető a kegyességi élet summájának, mint *summa theologica*-nak, ahogyan ezt Kálvin maga is jellemezte, az első kiadás (1536) hosszú alcímében jelölte: „A vallás lényegének s az üdvösség tudományából szükséges ismereteknek rövid foglalata. Legújabbban megjelent méltó olvasmány a *kegyességre törekvők* számára.”⁴⁹

A világ Isten dicsőséges színtereként való meglátása tehát a lelkiség kívánsága a kálvini értelmezésben. Olyan hitgyakorlatról van szó, amelyben a hit meglátja, és visszatükrözi a világ nagyszerűségét, mint Isten dicsőségének színterét, és elfojthatatlan örömben ünnepli azt. Kálvin tisztában van azzal is, hogy a közönségből nem mindenki érti a darabot. Néhányan a nem megfelelő helyeken nevetnek harsányan. Talán valahol a *második felvonás végén* valami nagyon könnyedén félreérthető történik a darabban, sőt úgy látszik, jó néhány

⁴⁵ Henry Beveridge (szerk.): *Commentaries on the Epistle of Paul Apostle to the Romans*, Grand Rapids, MI: Baker Books, 2003, p. 70 (ld a Róm 1, 19-hez írt magyarázatot).

⁴⁶ *Inst.* I. 5. 1.p. 50.

⁴⁷ *Inst.* I. 5. 1. p. 49.

⁴⁸ Elise Anne McKee: „Contexts, Contours, Contents: Toward a Description of Calvin’s Understanding of Worship”, in *Calvin Studies Society Press*, 1995, p. 91.

⁴⁹ Kálvin János: *A keresztyén vallás alapvonalai* (1536.) ford. Nagy Károly, 1903, Budapest: Magyar Protestáns Irodalmi Társaság.

nyan elmulasztják a dráma csúcspontját, ami az egész színjáték szempontjából döntő módon befolyásolja a végkimenetelt. Félreértik Isten dicsőségének megnyilatkozását a *darabban*, és az nem lesz több, mint a *bohóc* rejtélyes színre lépése, a *bolond* halála a kereszten. Vannak, akik a drámai sötétséget és csendet megtörve itt nevetnek leginkább. Vannak, akik nem értik, mit akar itt a darab szerzője, pedig itt fordul meg minden, amely során a *maszkok* lehullnak, a szereplők elvesztik *páncélzataikat*, amelyekről azt hitték, védelmet nyújthatnak. A drámának ezen a csúcspontján szemtől szemben állunk Isten kívánságával, ami olyan lemeztelenített, mint az ő határtalan szeretete. Kálvin így ír erről a János evangéliumához írt kommentárjában:

Krisztus keresztje úgy áll előttünk, mint egy pompás színházi előadás, ahol Isten felbecsülhetetlen jóságával szembesül az egész világ. Isten dicsősége ragyogja be minden teremtmény életét az alsóbbrendűtől a magasabb rendűig, de sehol nem fénylik olyan világosan, mint a kereszten, ahol a dolgok elképesztő változása ment végbe, ahol nyilvánvalóvá vált az emberiség elutasítása, ahol a bűn mocska eltöröltetett, ahol az ember megváltása helyre állítatott; röviden az egész világ megújítatott, és mindenkinek szép rendje helyre állítatott.⁵⁰

A Krisztussal való titokzatos egyesülés – *unio mystica cum Christo*

A keresztyén spiritualitás sarokkövéhez érkezünk el az *unio mystica cum Christo* gondolatával, ami egyben a kálvini teológia vertikális tengelyévé is tehető. Kálvin a Krisztussal való közösséget a keresztyén ember egzisztenciájának legfőbb alapjává teszi. Így olvashatjuk ezzel összefüggésben az *Institutio* sorait:

Szem előtt kell azonban tartanunk, hogy mindaz, amit Krisztus az emberi nem üdvösségéért szenvedett és végzett, reánk nézve haszontalan dolog, és semmi jelentőséggel nem bír egészen addig, *amíg Krisztus rajtunk kívül van*, és mi tőle el vagyunk választva. Hogy tehát az Atyától nyert javakat velünk közölhesse, *a mienkké kell lennie, és bennünk kell lakoznia.*⁵¹

Az ember tehát csak akkor részesedhet a megváltás csodálatos ajándékai-ban, amennyiben nem marad külső szemlélője annak a színdarabnak, amiben Isten játssza a főszerepet. Olyannyira a részévé tesz az eseményeknek, hogy „saját testébe oltván minket, nemcsak az ő összes javainak, hanem a saját javainak a részeseivé is tesz bennünket”.⁵² A Krisztussal való csodálatos közösség (*unio mystica*) nem csupán hozzátartozást jelent, nem csak a hozzá fűződő „szövetségi kapcsolatról” és az ebből fakadó Krisztus-követésről van szó, Kálvin a Szentírás alapján „egy testté olvadásról”⁵³ beszél. „Erre vonatkozik az a szent viszony is, amely által testté lettünk az ő testéből és csonttá az ő csontjaiból [Ef 5, 30] és teljesen egyekké ő vele.”⁵⁴ Az az igazság, amelyben így része-

⁵⁰ Henry Beveridge (szerk.): *Commentaries on the Gospel According to John*, Grand Rapids, MI: Baker Books, 2003, p. 73 (ld a Jn 13, 31-hez írt magyarázatot).

⁵¹ *Inst.* III. 1. 1. p. 513.

⁵² *Inst.* III. 2. 24. p. 544.

⁵³ *Inst.* III. 2. 24. p. 545.

⁵⁴ *Inst.* III. 1. 3. p. 516.

sedünk, a Krisztus igazsága, következésképpen nem a hitet tartjuk igaznak.⁵⁵ A Krisztussal való titokzatos közösség mégis mint spirituális értelemben vett egyesülés értelmezhető leginkább, amely a Szentlélek hatalmának és a bennünk nyilvánvaló munkájának az eredménye. Kálvin körültekintően írja le és magyarázza a Krisztussal való titokzatos egyesülést, miközben nem feledkezik meg arról, hogy a mennybemenetelkor Krisztus emberi természete felvitetett a mennybe, és a *paruzia* eseményéig ott is marad. Csak a Szentlélek tehát az, aki megteremtheti menny és föld között az összekötést. Kálvin kizárja annak lehetőségét, hogy az *unio mystica cum Christo* jelentésénél valamifajta *lényegi, esszenciális* keveredésre gondoljunk, vagy arra, hogy az közösség egyenlő felek között jön létre.⁵⁶

Ezeket a nézeteit Kálvin igyekezett alátámasztani a sákramentumok értelmezésénél is. Krisztus mind a két szentséget (keresztség és úrvacsora) a vele való folyamatos közösségre jutás érdekében rendeli el az egyház életében. A látható jelek (*res signum*): a víz, a kenyér és a bor Krisztus testét, vérének és értünk hozott áldozatát reprezentálják (*res signata*), annak tényét jelenítve meg – még a „legtompább elméknek” is –, hogy mennyire is valóságos ez az egyesülés: „a lelkek éppen úgy táplálkoznak a Krisztussal, mint a kenyér és a bor táplálja a testi életet”.⁵⁷ A keresztség a jele annak, hogy titokzatos módon egyesültünk Krisztussal. Az úrvacsorával élésünk megisméltető folyamata olyan jel a számunkra, ami meggyőző erővel adja tudomásunkra, hogy létünk ebben a titokzatos egyesülésben találja meg igaz értelmét és életét.⁵⁸

Kálvin teológiája szerint a keresztyén élet a Szentlélek ajándékával, a hitel kezdődik el, amely során Krisztushoz tartozunk, ővele leszünk egygyé és leszünk Isten országának örökösei.⁵⁹ A hit aktualizálja számunkra a Krisztussal való egyesülést, és tesz bennünket az Ő testének tagjává.⁶⁰ Így összegezhethetjük Kálvin mondanivalóját az alcímnek megfelelően az *Institutioból*:

A hit Krisztust úgy öleli magához, amint az Atya őt nekünk felajánlja, Krisztust pedig nem csak az igazságra, a bűnök bocsánatára és a békességre ajánlja fel, hanem megszentelésül és az élő víz forrásául: kétségtelen dolog, hogy őt sohasem ismerhetjük meg helyesen, hacsak meg nem ragadjuk egyszersmind a Szentlélek megszentelését is. [...] következésképpen a hitet semmiképp sem lehet elválasztani a kegyes hajlandóságtól.⁶¹

Van Ruler mutat rá arra a nagyon fontos aspektusra, hogy Kálvin teológiájában a krisztológia és a pneumatológia szorosan összekapcsolódik. A kettő szétválasztása, Krisztus munkájának kizárólagossá tétele a Szentlélek munkájától a *szív* és az *értelem* különválását eredményezné, és okot adhatna az olyasfajta sóvárgásnak, amely kísérletezéseiben messze járna a keresztyén hittől.⁶²

⁵⁵ *Inst.* III. 11. 10. p. 14.

⁵⁶ *Inst.* III. 11. 10. és III. 1. 3.

⁵⁷ *Inst.* IV. 17. 1. p. 632.

⁵⁸ *Inst.* IV. 18. 19. p. 711-712.

⁵⁹ *Inst.* III. 2. 1. p. 511-519.

⁶⁰ *Inst.* III. 2. 30. p. 550-551.

⁶¹ *Inst.* III. 2. 8. p. 527.

⁶² A. A. van Ruler: *Theologica work III.*, 1971. Nijkerk: Callenbach, p. 44.

A Krisztussal való titokzatos egyesülés tehát nem tekinthető úgy, mint amiben nem áll fenn a jól elhatárolható különbség Krisztus és a hívő ember között. Az egyesülés folyamatában nem valamilyen filozófiai panteizmusról van szó. Sőt, a reformáció teológiai gondolkozása a középkor miszticizmusával szemben, a Krisztussal való közösséget kiindulási pontnak tekintette és nem a lelki élet betetőzésének. Olyan alapról van ugyanis szó, amelyben a hívő ember igazán magára találhat, olyan biztos alapról, amiből a kegyesség származhat. Egyedül így és ebben az értelemben lehet Jézus Krisztus *igaz* emberi egzisztenciánk középpontja és egyszerre körülhatárolója is. Ebből következően csak az az egyház töltheti be autentikusan Istentől kapott mandátumát, és lehet hiteles képviselője Isten valóságának és az ő különleges missziójának a világban, amelynek élete Krisztussal összeforrt.

Összegzés

Amennyiben a tanulmány bevezetőjében munkahipotézisül felállított definíció szerint végiggondoljuk korunk posztmodern spiritualitásának kapcsolódási pontjait a keresztyén lelkiséggel még egy konkrétan meghatározott felekezeten, nevezetesen a református irányzaton belül is, akkor a következő összegző megállapításokra juthatunk:

1) A spiritualitás elsősorban *tapasztalásra* épül. Ennek a tapasztalásnak a kontextusa korunk szinkretizmusából adódóan számtalan esetben nagyon nehezen definiálható. Az azonban világos, hogy nem beszélhetünk lelkiségről elvont, absztrakt fogalomként. Sokkal inkább csak úgy, mint az ember által megélt valóságról, aminek megvannak a negatív és pozitív dimenziói.

2) A spiritualitás mindig *tudatos elhatározásra és részvételre* épít. Alkotóelemeiben a véletlenszerűség vagy spontenitás nem jut meghatározó szerephez. Nem is arról van szó, hogy különböző gyakorlatok összességét érthetnénk alatta, mint például az imádságok megannyi formájának összegyűjtését, a kristálygömb varázslatainak szédítő sokféleségét, vagy a templomba járás formális gyakorlatát.

3) A spiritualitás az *egész életet felöleli*. Magában foglalja a testet és a lelket, az érzelmeket és a gondolkozást, az aktivitást és a passzivitást, az élet társadalmi és individualitást érintő aspektusait is. A lelkiség gyakorlata egész embert kívánó elkötelezettséget jelent a valósággal (amit annak hiszünk) összefüggésben.

4) A spiritualitás egész életet felölelő karaktere gyakorlatilag az *„én” transzcendentálja a végső értékek irányába*. Ebből kifolyólag az „én” nem csupán maga körül forog bizonyos narcisztikus hajlamainak a kielégítésére, hanem a végső értékek felé való törekvésében egyben objektívizálódik is.

A tanulmány alapján továbbá arra következtetésre juthatunk, hogy a valóságok még mindig a legmegfelelőbb módon adhatják a spiritualitás kontextusát egyéni és közösségi értelemben. A közösségre különösen is nagy hangsúly kerül a vallások esetében, hiszen Isten felfedezése jóval fontosabb és összetettebb feladat, minthogy azt kizárólagosan személyes törekvéseinkké tegyük.

Természetesen ez nem zárja ki a lelkiismeret szabadságát egy vallási közösséghez való tartozás során. Sokkal inkább az intézményesült vallás, az egyház tradíciójában való elmélyülésről van szó, aminek során a lelkiség megélése tudatosabb és mélyebb lehet. Itt fel kell hívni a figyelmet az egyházak felelősségére is, amelyben intézményrendszerük befolyása során visszaélhetnek hatalmukkal, és amire már nem egy példát láttunk a történelemben. A legkézenfekvőbb példa a reformáció, aminek köszönhetően beszélhetünk református egyházról – akár nemzeti színekben is. Az intézményesült vallások tehát meg is üresíthetik ezt a tradíciót a tartalom nélküli rituálékkal, a klerikalizmussal, a korrupcióval, a hatalommal való visszaéléssel. Ilyenkor azok helyett az értékek helyett, amelyekre az egyháznak koncentrálnia kellene, maga az egyház kerül a középpontba. Ezek a jelenségek kiváltó okai az emberek egyházzal szembeni fenntartásainak is, és így a spiritualitás és a vallás elidegenedéséhez vezethetnek.

Az egyház általános elutasítása azzal a komoly következménnyel is járhat, hogy az autentikus életprogramot adó egyház és lelkiség nem különülhet el megfelelően az intézményesülés során fellépő deformációktól. A másik oldalon az intézményesülés előnyére kell gondolnunk, amely ideális feltételeket teremthet a spiritualitás gyakorlatát illetően. Ezek a feltételek többek között a következők: 1) bevezetés egy hiteles tradícióba és lelkiségbe, 2) közösségi feltételek és bölcsesség biztosítása az élethez, amely a személyes instabilitásnál mindenképpen segítség lehet, 3) felhívhatja az egyházi közösség figyelmét arra, hogy lelkiségük megélésében felelősséget hordoznak a közösség és a szélesebb társadalmi szintek tekintetében is, 3) a személyes hit kérdéseinek elhajlásaiban irányt mutathat. Az intézményesült egyház paradox létének tudatosítása megóvhat attól, hogy egyházi közösségeink a spiritualitással összefüggésben is mindenben tökéletesnek lássák, vagy tüntessék fel magukat. Ebben az értelemben kell olyan egészséges párbeszédbe helyezkedni saját tradíciókkal, amely a posztmodern környezetben nem a csataterre emlékeztet, hanem azoknak a sajátságoknak az előtérbe helyezését kívánja meg, amelyek kipróbált, de nem abszolutizált módon adhatnak életprogramot, a lelkiségre nézve perspektívát kínálnak az egyénnek és közösségnek. Erre tettünk kísérletet Kálvin teológiájának keresztyén spiritualitással kapcsolatos sarokpontjainak a bemutatásával. Különös jelentőséggel kell ugyanis megszólítani a modern és posztmodern környezetben Kálvin gondolatait, amiben a hit – istenismeret – igazság összefüggéseiben erőteljes hangsúly kerül a posztmodern által sokszor anonymusként definiált *én* megismerése. A keresztyén lelkiség *én* orientáltsága mérőben különbözik a posztmodern tendenciában tapasztalhatótól. Akár Kálvin, de már Ágoston számára is az önismeret felé fordulás meghatározó célja az Isten megtalálása volt, a bennünket meghatározó *imago Deire* építve. Az *isteni hasonlatosság* egyben az emberiség közös meghatározottsága is. A Kálvin gondolataira építő keresztyén spiritualitás semmiképpen sem tekinthető úgy, melyben csupán a lelkiséget privatizálnánk belső *énünk* számára, hiszen lelkünk, *igazi énünk* alapvetően az emberi kommunikációra és interakcióra is épül. A Krisztussal való titokzatos egyesülésünk egyik legjellemzőbb következménye nem a befelé fordulásban ragadható meg, hanem éppen ellenkezőleg az *én elvesztésében* és az *önátadó szeretet megélésében*. Ebben az értelemben sem a *belső*, sem a *külső* aspektusokat nem radikalizálhatjuk egymás kárára. Úgy kell tekintenünk a *külső* és *belső* tényezőkre, mint ami az emberi életnek dialektikus feszültségben lévő komplementáris (egymást kiegészítő) dimenziója.

Isten-ismeret és önismeret együttesen adhatja a keresztyén spiritualitás minőségileg mélyebb rétegeit, amely nem merül ki egyfajta idealizált szubjektivitásban, hanem az egész teremtett világ felé nyit, amelyet az Isten dicsőségének színtereként láthat meg. Ebben az értelemben a keresztyén spiritualitás Isten kívánságának előtérbe helyezésével magára Istenre koncentrál, és egyben utat nyit személyes és közösségi értelemben is, hogy önmagunkon túllépve az egész kozmosszal együtt Istent dicsőítsük és ezt tegyük spiritualitásunk tárgyává is. Ennek nem pusztán az egyházi, hanem ösztársadalmi szinten is olyan hatásai lehetnek, amelyek az értékek devalválódásának időszakában kipróbált és kivezető utat mutathatnak. Mindehhez ugyanakkor elengedhetetlenül fontos az az élet és szeretetközösség, amelyet csak a Krisztussal való titokzatos egyesülés útján nyerhetünk el a Szentlélek munkájaképpen. Kálvin tanításában az *unio mistyca cum Christo* tulajdonképpen választ találhatunk a posztmodern ember azon törekvéseire is, amelyben a kapcsolat, a valahová tartozás utáni vágy űrje megtelik, és élő gyakorlatot eredményez az Isten tisztetésének liturgikus és hétköznapi értelmében is.

Summary

Postmodern Spirituality and Christian Spirituality in the Light of Calvin's Theology

The aim of this study is to introduce the problematic issues of postmodern spirituality which have become a considerable challenge for the Reformed Church. Firstly, we view a few contemporary opinions on spirituality in general, which give basis for the definition of what we can understand by spirituality. Secondly, we explore the context of postmodern spirituality. Thirdly, we draw the frames of Christian spirituality; and fourthly, we highlight the major points in Calvin's theology which deepen the meaning of spirituality. These areas are: i) *Truth and knowledge: the wisdom of God*; ii) *theatrum gloriae Dei*; iii) *unio mistyca cum Christo*. We believe that Calvin's points do not only enrich the meaning of spirituality but become a unique alternative in our times.

Fekete Csaba

A Bélyei graduál leírói*

Délvidék legkésőbbi graduálja a *Bélyei*.¹ Négy református graduál maradt meg az egykori egyházszerkezet Délvidéknek nevezett területén: a 17–18. században a *Bellye* (Bélye, Baranya megye, Drávaszög, ma Horvátország, Bilje),² *Csburgó* (Somogy megye),³ *Kálmánca* (Barcsi járás, Somogy megye)⁴ és *Nagydotsza* (Szigetvári járás, Baranya megye)⁵ templomában használták. Helyben írták le talán mindet, vagy korábbi példákból ott szerkeszthette össze egyiket vagy másikat a gyülekezet kántora (esetleg lelkésze).

Kézírókönyveink szerint a Bélyei graduált

„1642-ben írta le Angyalosi Demjén bélyei ref(ormátus) pap, nagyrészt az Óreg graduálra támaszkodva; hangjegyzírása kezdetlegesebb a korábbi graduálokénál”.⁶

Érvényes-e ez a megállapítás? Igazolhatóságára és/vagy kialakulására, problematikájára rávilágít a kutatástörténeti visszatekintés.

1842-ből értesült először a kéziratosszertartáskönyvről a szélesebb közvélemény. Polgár Mihály (1782–1854) református szuperintendens az egyházköziséget ismertette említette a Dunántúli Egyházkerület azévi almanachjában. Ezt írta Bélye nevezetességéről:

„1644-ben l(elki) p(ásztor) volt itt *Angyalosi* nevű, ki Dávid Soltárait, 's más énekeket le írosgatván, a' templomban olvasgat-

* Készült a K 69093 OTKA pályázat támogatásával; egyes részletei elhangzottak előadásban is a Miskolci Egyetem Magyar Nyelvészeti Tanszéke és az említett OTKA pályázat résztvevői által Miskolcon, 2008. december 15-én és 16-án rendezett *Szövegahagyományozódás és nyelvtörténet* című konferencián.

¹ STOLL Béla: A magyar kéziratosszertartáskönyvek és versgyűjtemények bibliográfiája (1542–1840). 2. javított bővített kiadás. Bp. 2002. — Szokásosan a tételszámmal hivatkozom.

² STOLL 64.

³ STOLL 62.

⁴ STOLL 41.

⁵ STOLL 9.

⁶ BROCKHAUS zenei lexikon [II.] kötet, Bp. 1984. 62. A szócikk szerzője Csomasz Tóth Kálmán.

ta 's énekelgette, melly kézirat a' debreczeni ref(ormátus) főiskola könyvtárában máig is meg van".⁷

Debreceni diák volt Polgár Mihály, diáktisztségek sorát viselte külföldi tanulmányútja előtt a 19. század elején. Szénioroként a könyvtár is felelőssége körébe tartozott, de énekes diákként vagy a kántordiákok révén szintén tudhatott a graduálról, amely külföldi tanulmányútja előtt jutott el Baranyából Debrecenbe, a Református Kollégium könyvtárába.⁸

1882-ben⁹ a magyar református himnológia atyja, Kálmán Farkas (1838–1906) írt részletesebb ismertetést a művelt olvasóknak az akkori ismeretek szintjén. Megnevezte a „leírót”. Véleményét napjainkig ismétli a szakirodalom. Tüzetes bírálata Csomasz Tóth Kálmán megítélése miatt nem történt meg. Ő tudniillik úgy vélte, ezt olvassuk fönthebb idézett lexikon-cikkében, hogy kutatásaiban, melyeket Bárdos Kornéllal együtt végzett, a vizsgált tizenöt graduál és énekeskönyv között említeni sem szükséges a Bélyei graduált, mert oly nagy mértékben függ az Öreg graduálttól.¹⁰ Tartalmilag Kálmán Farkas száz éves vélekedését ismétli, aki így summázta vizsgálódása eredményét:

„...úgy találtam, hogy a Gelei-Rákóczi-félének másolata, némi különbség van ugyan a »Litania Major« kezdeténél, s több régi énekek találhatók benne, mik amabban nem jönek elő, de az egész czeremoniális rész első tekintetre elárulja, hogy annak másolata...”¹¹

Hogyha az Öreg graduál kópiája volna a Bélyei graduál, akkor nem a liturgikus énekszövegek hagyományozását figyelhetnénk meg benne, hanem csupán a másolás technikáját. Tanulmányomban a graduál leíróra összpontosítok, ezért azt nem részletezem, miért lehetetlen – az egyes műfajok szövegé-

⁷ Egyházi Almanak MDCCCXLIIdik évre. A' helv(éčiai) val(lás) tételt tartó Dunamelléki Egyházkerület részéről szerkesztette Polgár Mihály egyházkerületi főjegyző. Kecskeméten, Szilády Károly betűivel, 1842. 9–10.

⁸ Beiratkozása az 1792-ben megújított törvényekkel kezdődő kötetben van 1799-nél: *Michaël Polgár* [Patria:] *Török Szent Miklós*, [Schola:] *Debrecina*. Későbbi feljegyzés folytatólag pályafutásáról: A. 1805. *Inspector famulorum*; 1806. *Praeceptor Poëtarum*; 1807. *Praeses Studiosorum a(nn)i 2i*; 1808. *Contrascriba & Senior, nunc petit Acad(emias) d(ie) 28a Mart(ii) 1809. Pastor Eccl(esi)ae H(ód) M(ező) Vásárhely 1812, hanc autem Kecskemetiensis V(enerabilis) Gen(eneralis) not(arius) In Sup(erintendentia) Pest; 1846 olta Superintendens ugyanott*. BAKÓCZI János 284. sorszámmal regisztrálja a széniorok sorában, további adaléka nincs, csupán a fenti adatokat ismétli. — A haraszi Protocollum 1807. évi jegyzése szerint Molnár János karancsi prédikátor elvitte Veresmarti Sámuel szuperintendensnek, aki aztán elküldte a *Debreceni Bibliothekának* a graduált. LÁBADI Károly: Istennek népei a Drávaszögben. Eszék, 2000. 305.

⁹ A debreczeni Graduálok. In: DPL (= Debreceni Protestáns Lap) II. (1882. 5. szám) 37–38. – Itt találjuk először a graduál ma is szokásos elnevezését; erről Kálmán Farkas megmondja, hogy ő alkotta, (1882. 6. szám 51).

¹⁰ Vö. A magyar graduálok zoltárainak és passióinak kapcsolatai (1960). [Kutatói jelentés. Kézirat.] Szemelvényesen megjelent in: Hagomány és haladás. CSOMASZ TÓTH Kálmán válogatott írásai születése 100. évfordulójára. Szerkesztette, sajtó alá rendezte és utószóval ellátta: BÓDISS Tamás. Bp. 2003. 319–326.

¹¹ DPL 1882. 51.

nek filológiai összehasonlítása után — puszta és/vagy hú másolatnak tekintünk ezt a kéziratos liturgikus könyvet. Valójában ez a graduál is olyan szóbeli és kéziratos liturgiai örökség kései folytatója, amely megelőzte a Komjáti graduált (1574) is, az Öreg graduált (1636) is, és azt követően a XVIII. század derekán is volt bizonyos saját létmódja. A következőkben ehhez tekintünk át a korai kutatás eredményének részleteit.

Kálmán Farkas rendes szokása szerint megörökítette az átvizsgálás idejét az illető kötetekben. Itt ezt találjuk:

„Pro memoria! Az 1642-ben levő kiűjtött 2. számot alolírott — kihez e könyv vizsgálat végett küldetett, — saját kezével írta, úgy pedig, hogy a látható beragasztást lefejtve — a 2. szám lámpa világnak tartva teljesen látható lón. — A ragasztás alatt látszó betű nem egyéb mint a következő ének kezdete. — Gyűd Baranya megyében, 1882. Január 19. Kálmán Farkas ref. lelkész.” (p. 24.)

Az A betű custos, utal az első karácsonyi himnusra: *Az Atyának országából* (RPHA 109).¹² A graduál másolásának ütemét is kikövetkeztette Kálmán Farkas:

*„Egy év alatt tehát 150 lapot írt, a mi — tekintve a vonalozást, kótázást, nagyszerűen cifrázott s festett nagy számú inícialeket, gót-alakú betűket — nem kevésnek, sőt elégnék mondható. Nehány levél ez évből el is veszett.”*¹³

Mire alapozott Kálmán Farkas? Írásaiban néhol semmilyen okfejtéssel vagy adattal nem támogatta magabiztos ítéletét. Ez esetben idéz. Mi többé nem láthatjuk az anyakönyveket, ezeket a jugoszláv polgárháborúban elpusztították. Ő még ezeket lapozta.

„Az egyház anyakönyvének hátulján 1771. aug. 13. ilyen feljegyzés olvasható: »A XVII. Seculumban ezen Bellei Helységben kétféle vallású Emberek laktanak, tudni illik Tótok [azaz délszlávok] és Reformátusok. A Tótoknak volt-e Oratoriumok vagy nem, arra ezen mostani időben élt öreg Emberek nem emlékezhetnek; de hogy a Reformátusoknak bólt-hajtásra épült dicsősséges Templomuk lett légyen, arról jól emlékeznek; nevezetesen öreg Pate János 98, Tapaszi János 96 Esztend(endősök). Kik is ugyan abban a templomban az akkori T(iszteletes) Predikátor Vég Veresmarti Páll uram által számláltattak be a szent Keresztség által a Krisztus zászlója alá. — Ezen feljebb specificált két Embereink boldog emlékezetű atyáiktól sokszor hallották, hogy 1644-dik esztendőben Angyalosi uram volt ezen Ekk(ésiának) T(iszteletes) Prédikátora, ki is még akkor nem lévén avagy csak olyan bő mértékben Országunkban typographia, egész Sz(ent) Dávid soltárait, sőt mindazokat a régi Istenes Énekeket, a melyekkel mostan élünk,

¹² A strofikus tételekhez lásd Répertoire de la poésie hongroise ancienne. Szerk. HORVÁTH Iván, HUBERT Gabriella, et al. I-II. Paris, 1992. <http://magyarirodalom.elte.hu/repertorium>, szokásosan RPHA számmal hivatkozom rá. — Vö. még: H. HUBERT Gabriella: A régi magyar gyülekezeti ének. Universitas Könyvkiadó, Bp. 2004. (Historia Litteraria 17. — Evangélikus Gyűjteményi Kiadványok 2.)

¹³ DPL 1882. 38.

jó író lévén, maga tulajdon kezeivel leírván, olvasgatta és énekelgette a Templomban szorgalmasan, mely írási ezen T(iszteletes) Prédikátor úrnak, még mostan is kezünkönél vannak, ki is nagy hasznosan tanított ezen Sz(ent) Ekk(lesiá)ban 50. Esztendőig.«¹⁴

Problémás az idézet és a benne foglalt állítás. Nem kántorok voltak a 17. század végén kereszteltek, akik továbbadták a szájhagyományt. Az sem biztos, hogy olvasni tudtak, kottát olvasni biztosan nem. Kántoruk pulpitusán a szertartáskönyvet vizsgálták-e? Nem érthettek hozzá. Bele-belenézve az írásba, majd' egy évszázaddal korábbi prédikátorukat tarthatták szépen írónak, aki az ő idejükben és még az egy évszázadig énekelte magyar nyelvű gregorián szertartási tételeket összeírta. Az idézettekben látszik, hogy Polgár Mihály szintén innen tájékozódott. Meg is érdemelte jó hírnevét az ilyen prédikátor. Ma mi *scriptor* és *scriptorium* felől jóval többet kívánnánk megtudni, és pedig hozzáértő véleményeket. Ezek híján csak a kéziratos kötet önbizonyosságát vizsgálhatjuk.

Kálmán Farkas idézte azokat a helyeket is, ahol keltezés található. A bibliográfiai nyilvántartásban is ezeket találjuk.¹⁵ 1999-ben a megrongált, kihullott, rossz helyre erősen odacsirizelt leveleket a restaurátorok szétválasztották, és bár többé az eredeti sorrend nem mindenütt állapítható meg a hiányok miatt, feltehető helyükre illesztették a javított kötésbe mindegyik levelet. A Kálmán Farkas idején még leragasztott keltezésből helytálló a következőket:

„Az elveszett előrész, e 24. lappal együtt tehát 1642-ben íratott.”¹⁶

Ez a jegyzet (amely a [24] és [25] *benedicamus* tétel végére vonatkozik) megőrökíti a kötet korábbi állapotát. Ilyen volt, mikor megszűnt szertartási használata. A területileg illetékes szuperintendens a 19. század elején elküldte Debrecenbe, a Református Kollégium bibliotékájába. Kíséreljük meg annak eldöntését, hogy a graduált hány kéz írta?

A törzsszöveg írásával azonos kéz keltezése két helyen található. „AN: DO: 1653” (276)¹⁷ olvasható a 17. zsoltár végén, a lap alján. Ez lehet a díszítés időpontja. Az iniciálék kifestése befejezetlen. Az illuminátor sokat el sem kezdett. Az elkészültek részben későbbiek. Keltezést olvasunk a *Passio* végén¹⁸: „*Laus Creatori Cuius auxilio perfeci. A. D. 1644*” (218). Ennek írásképét is figyelembe kell vennünk.

1. Az első kéz írása, a *Passio Domini nostri Jesu Christi secundum Matthaum* keltezett befejezése.

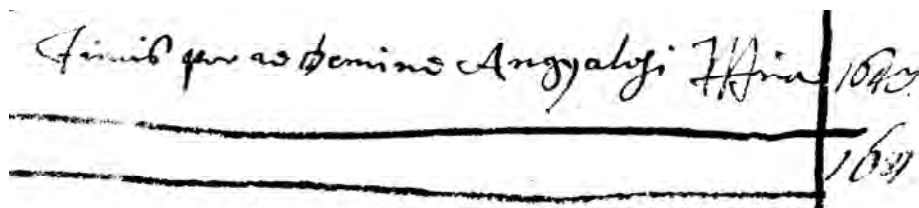
¹⁴ DPL 1882. 37.

¹⁵ STOLL 64.

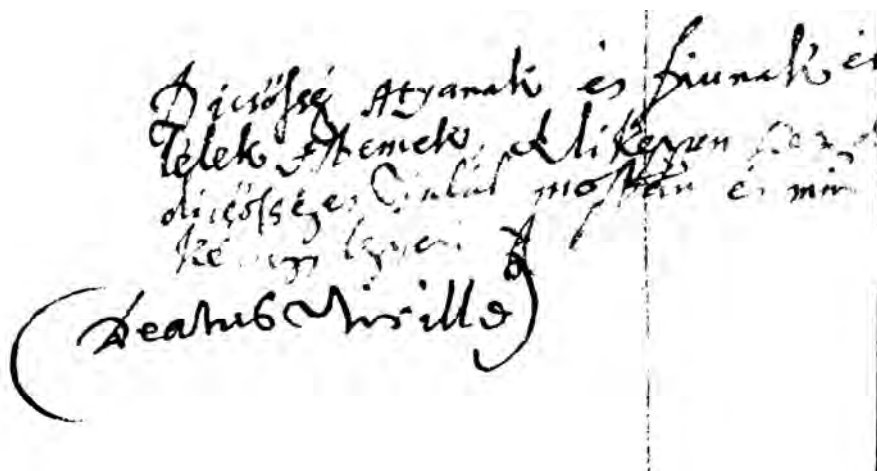
¹⁶ DPL 1882. 24.

¹⁷ A [166] tétel vége (276). A 19. századi, Kálmán Farkastól eredő kéziratos számozását idézem. Kifejejtett egy lapot, ezért van 95, 95a és 95b lap.

¹⁸ [147] tétel vége (218).



2. A kötet ügyvélt egyetlen leírójának neve. Kétségtelenül nem azonos a graduál zömét leíró első (és második) kézzel.



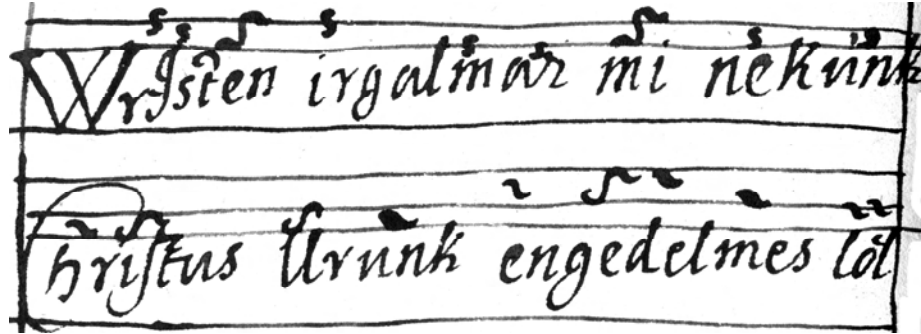
3. A 32. zsoltár fölött a latin incipit (311) a harmadik kéz írása; fölötté a 31. zsoltárhoz tartozó doxologia a 17. század végéről való, ezzel az írással a 73. és 374. lapon is találkozunk.

Az egyetlen ügyvélt graduál-másoló neve így olvasható a kötetben (lásd a 2. képet): „*Finis per Demine Angyalosi mpria 1643*” (175). Viszont ezen a lapon további *probatio calami* sorakozik szerte, közben: „1654. A. D. A. D. A. D.” – elmázolt vonalak, irkafirka között, részben olvashatatlanul, igen halvány tintával, 1787-es évszám és *Dütsőség magafságb Istennek énekkezdet kibetűzhető.* – *Angyalosi Demjén* vagy *Anno Domini* lehet az ismételt nagybetűk értelme? Bármelyik, az ismétlés *nem a másoló* szándéka, hanem irkafirkálás. Lehet a bejegyzés *másolat* egy ma már hiányzó, de a 18. század vége felé még létezett lapról, például az elveszett főcímlapról, vagy a megcsonkult *Psalterium* címlapjáról. Az egyházközség levéltára megsemmisült.¹⁹ Többé nem hasonlíthatjuk össze korabeli iratokon, hogy valóban a 17. századi prédikátor kezevonása-e. Viszont az kétségtelen, hogy a kötet zömét leíró első és második kéz közül egyikkel sem azonos, sem pedig a himnuszokat pótló 17. századi kezekkel.

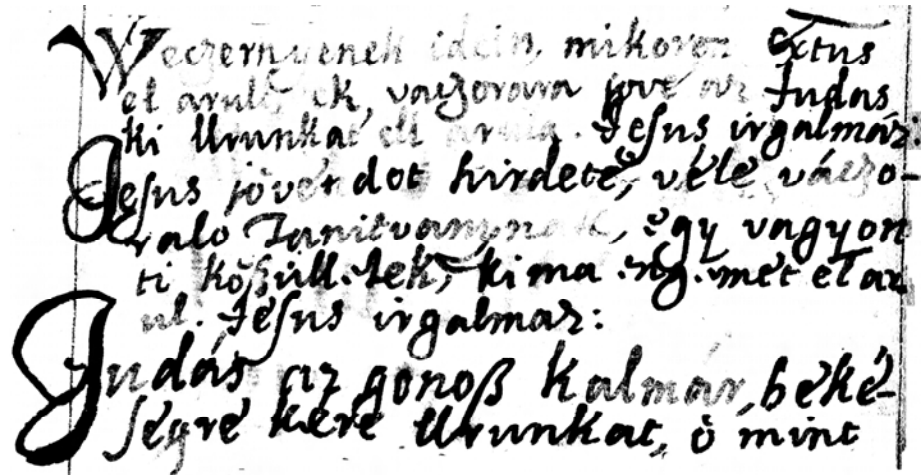
Lehet, de nem kétségtelen, hogy az a kéz írta a keltezt, mint amelyik a *KIRIE PUERORUM* tételt; tudniillik az eredetiből két verzus hiányzik, kiszakadt levélen volt. Az írásminták mutatják, hogy a pótlásokat íróval nem azonos a

¹⁹ LÁBADI i. m. 31–32, 175–185, 303–306.

törzsszöveg leírója. Akkor sem, ha más a szerkönyvet másoló írás, amellyel a liturgikus kórusnak és a kántornak szánt graduált rajzolt, nagyobb betűkkel írták, ezektől jócskán eltérhet a másoló folyóírása.



4. *Kirie puerorum*, részlet, ugyanazon és a megelőző lapon (174–175), ahol Angyalosi Demjén neve található; nagyobb betűs másolat, a harmadik kéz írása.



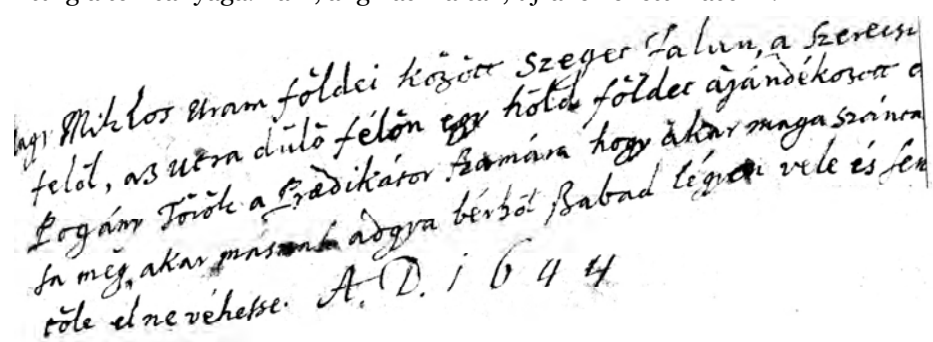
5. Himnuszmásolat (172), részlet, a harmadik kéz írása.

A tétel címe is figyelmet kelt: a kötetben mindenütt *hymnus* és *kyrie* szóalakat találunk, itt nem. Jobb híján a másolót alább *harmadik* kéznek tekintjük a kötet leírói sorában.²⁰ Csaknem bizonyos: nem Angyalosi Demjén írása, de igazolásra többé nincs kétségtelen adatunk.

Valószínűbb, hogy Angyalosi Demjén prédikátor *íratta* a graduált, irányította a leírást, vagy megrendelte egyik szépen író diáktól, kántortól, jegyzőtől. Betoldhatta ő a *Kyrie puerorum* kiegészítését? Kétes, hiszen akkor az 1642-as leírás után igen hamar, nagyjából egy esztendő múlva meg kellett csonkulnia a

²⁰ A tétel teljes szövege megvan a 174–175. lapon. A 176. lapon a tétel elejét egy még későbbi kéz ismét leírta; ez is csupán *probatio calami*?

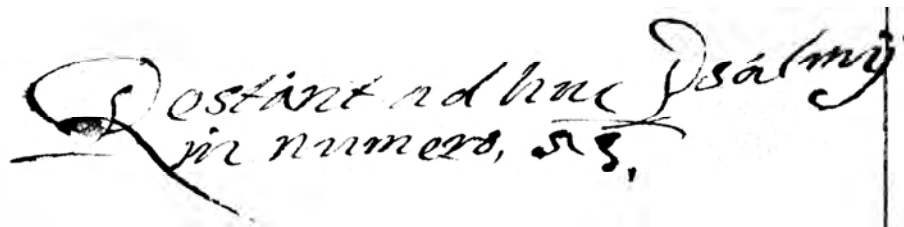
kötetnek, feltéve, hogy eredeti és helyes az 1643-as évszám (illetve az 1654-es, ezt 1643-ból átjavította valaki). A *Kyrie puerorum* ([150] tétel) a nagyheti liturgia törzsanyaga. Lám, alig használták, újra le kellett másolni.



Magi Miklós uram földci közi Szeged Salun, a Szeresi
felől, az utra dülő felől egy földci ajándékozta a
Logán Tórt a Szadikátor számára hogy akár magaszánra
is meg akar másolni adgya tőből szabad legyen vele és sen
tőle el ne vehesse. A. D. 1644

6. Később (1700 után?) készült az ajándékozás bemásolása (173). Ez a kéz írta a Kálmán Farkas idézte 1642-es sorokat (24); lehet, hogy az Angyalosi Demjén neve utáni keltezés is (utólag?).

Van még egy keltezett, a sérült levél miatt bizonytalan értelmű bejegyzés: „9 10 12 Ψ 1678 Ex Ψ <...?...> *Bellyeiensium fiand*<...?...>” (508). Ezt tévesen valamilyen Franz névvel próbálta kapcsolatba hozni Kálmán Farkas. Úgy érthetjük, hogy a Psalterium (Ψ = *psalmodium*, *Psalterium*) e három zsoltárát tanította, szerette vagy más okból megnevezte az akkori kántor. Hiányra is utalhat, amelyet pótolnia kellett vagy kellene, mert a három *Psalmi Davidis* szövegében valóban van hiány. Ezzel a kézírással másutt is találkozunk a graduál használat során keletkezett jegyzeteiben. Ez is hiányzó zsoltárokra utal. Ma már tízzel több a hiány: 63 zsoltár szövege nincs meg a kötetben. 1678-tól 1800-ig tíz zsoltárral csonkult meg a graduál.²¹



Postant ad huc Psalmij
in numero, 53,

7. Az 1678-assal azonos kéz írása, lapalji jegyzet (462).

Összességében igen erős fenntartással kell illetnünk azt a soha nem igazolt és valójában nem is igazolható, mégis szilárd hagyományként örökölt, eddig kétségbe nem vont vélekedést, hogy a graduált a 17. század közepén Bélyei prédikátora írta.

Különítsük el, amennyire lehetséges, a graduál másolóit és a pótlások íróit. A tételeket megszámoztam, amint erre Ferenczi Ilona graduálkiadásai példát

²¹ A Bélyei graduál zsoltárainak kérdéseit feldolgoztam, előadásokban felhasználtam, tanulmányom publikálatlan.

mutattak.²² Alább az elkülöníthető másoló kezek munkájához, mint föntebb is, ezeket a szögletes zárójeles tételszámokkal azonosítom.

E l s ő k é z

A kötet zömét, a tételeknek több mint kilenczized részét másoló kéz írásának három szakaszát találjuk a graduál lapjain. Egyetlen levél maradt meg jóval nagyobb betűvel és vastagabb tollal írva a kötet elején.²³ Nem tudjuk, hogy erre miért volt szükség, mi volt a rendeltetése a még ép kötetben. Talán díszesebb volt az adventi-karácsonyi szakasz. Ebből csak egy lapnyi töredék maradt meg. A legtöbb szöveg ennél kisebb betűs, két példáját látjuk a 6–7. ábrán.

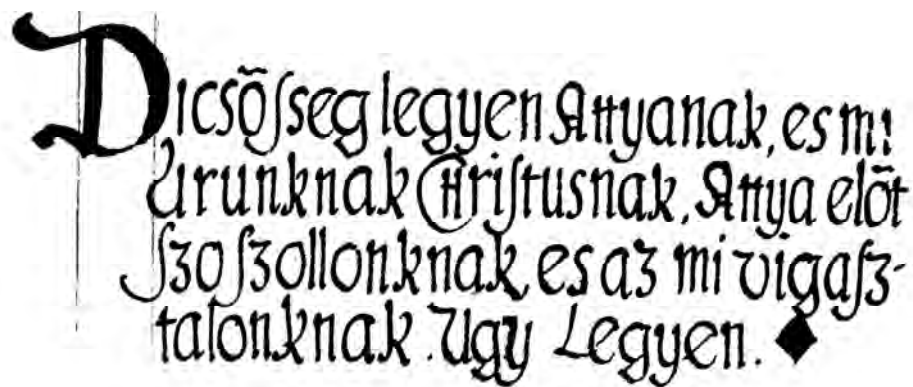
Jobbra dőlő és apróbb betűs folyóírással készült a csonka *Passió*.²⁴ Láthatjuk az 1. ábrán. Sokszor írtak le a kántorok *Passionalist*, ez is készülhetett külön füzetként, majd javításkor a graduálba kötötték. Erre is van másutt példa. Véltetnénk más kéz írásának. Ismételt összehasonlítása alapján a vékony tollal, folyóírással készült Máté-passió is az első kéz írása. A meglévő első lapokon kevésbé dőlt az írás, később apróbb betűs és folyamatosabb. Egyezik a törzsszöveggel a *Christus* név írása. Nem használ aposztrófos jelölést, hanem a *—gy—* és *—gi—* írásmódot vegyesen (például *fegyverrel kerefi, fegiver miat köl el veßny* 192; *fegyverökcel es botokcal* 190). Egyszer a *—ü—* is fölbukkan: *... Maria, ülvén aʒ koporso elöt* (217). Ilyen betűt a graduál elején látunk néhányszor, például: *Düczöfség atianak ... dücsöfséges vala...* (6), — később *dicsöfség* vagy *diczöfség* alakban írja —, és *düczö* (18), *tülvünk* (39).

A színezett vagy csak tollal előrajzolt, nagyobb, vastagabb tollal írt kezdőbetűket végig az első kéz pingálta a margóra a versek vagy a strófák kezdetén üresen hagyott helyre. A felvázolt de félbehagyott kezdőbetűket nem. Vannak helyek, amelyeket kihagyott, ott későbbi kézzel pótolta betűk is vannak.

²² A graduál tartalmának kritikai elemzését kiadatlan tanulmányomban elvégeztem. Itt nem foglalkozom díszítéssel, egyházzenei részletekkel.

²³ [37] tétel, RPHA 642, a *Jer, dicsérjük, keresztyének* kezdetű himnusz 6–10. strófája. Utána utólag bemásolt himnuszok következnek.

²⁴ [147] tétel, az elejéről legalább egy levél hiányzik, végén olvasható az idézett keltezés. Lásd az 1. ábrát.



Dicsőség legyen Atyának, es mi-
lünknek Christusnak, Atya elöt
szó szollonknak es az mi vigaszt-
talonknak. Ugy Legyen. ♦

8. Az első kéz írása (32), a *Mindnyájan, kik egybegyűltünk* kezdetű adventi himnusz doxologikus záróstrófája a jellegzetes CH ligatúrával.



Mitáld meg Vram Iste

9. Az első kéz írása (20), az *Ostende nobis* adventi antifóna kezdete a jellegzetes VR (*Vram*) ligatúrával.

Az 508 lapból az első leíró munkája mintegy 464 lap, a második és többi kéz írása összesen mintegy 44 lap.²⁵ Alább a későbbi kezek által írt tételeket felsorolom.

Az első kézzel írt részekben a *Christus* név kezdőbetűjét úgy alakítja, hogy a C belsejébe kis méretű H betűt illeszt. Ez a külsőség világosan elkülöníti a második kéz írásától. Ritkán ezt más szóban is alkalmazza, például *Chanaban* (477). Az *Ō* kezdőbetű jelölésére szintén alkalmazza néhol sor vagy strófa elején az *O* belsejébe írt kis *e* betűt. Szintén következetesen használja (a kézirat első felében) az Úr istennév *VR*, *Vram* ligatúrák alakját, amint látható a 7. ábrán. Írása álló.

Helyesírása elég következetes. Olyan példákat idézek csupán, amelyekből a második kéztől való eltérése világos.

Igen jellemző a kódexeinkben sem és a reformátusok által később sem használatos szóalak, amely szórványosan előbukkan a 17. század közepétől, ebben a graduálban állandóan:

kereſteny, kereſtenek, kereſtenyek, kereſteniek, kereſten'ek,
kereſtenieknék, stb.

²⁵ A második, illetve a későbbi kezek írása a 41–42, 53–86, 131–132, és 172–176. lap.

A graduál első felében fölbukkan szórványosan a szóvégi *-k* helyén a *-c*: *ayakocban, bikacnak, embereknec, kic, Kic, kinec, lattatanac, minékünc, nepeknec, VRuncnak*, stb. (Például Szenci Molnár Albernél is általános a szóvégi *-c*.) Később alig található. Szintén jellemzi az első kéz sajátos gyakorlatát a *-kk-* hosszú mássalhangzó helyén a *-kc-* (nem *-ck-* !) alkalmazása főként a kötet első felében:

Ayandekokcal, akceppē, Akceppen, [kivétel: *akcep-pen* (360)],
Akcor, Ackoron, akcoris, aldozatokc̄ [=áldozatoknak], *Angyalokcal,*
Arvacka, batrakca, Czimbalmokcal, dobokcal, Doktorokcal,
ekceppen, elsökce, fajdalmakcal, fegyverökcel, Feiedelmekce,
fogokca [=fogókká], *foglyokc̄* [=foglyoknak], *föly-hökcel,*
gařdagokcal, halacsákcal, kenyerekcel, kikcel, Lelekcel, mafokcal,
napokcal, orgonakcal, öregekcel, örökcön örökce, poganiokc̄
 [=pogányok-nak], *řipokcal, řokcal, řokcal, vegřökce, viřekcel* stb.

Néhány szórványos kivételtől eltekintve nem az aposztrófós (korábban általános) *g', l', n'* és *t'* betűalakot használja,²⁶ hanem vegyesen bár, de a kötet különböző részeiben nagyjából azonos arányban *gi/gy, li/ly, ni/ny* és *ti/ty* található. A több értékben használatos *y* néhol trémával is található, tehát *gřj, lřj, nřj*, stb. is előfordul

Például: *abrařattiát, adgiunk, aldgiuk, Angial, Angialok,*
Angialoknak, Angialokkal, ařoni, Ařo-niok, Atia, Atiaddal, Atiam,
Atianak, bizoni, bocza-nattiara, csüggedgřiünk, czufolliak, egi,
engedgied, egiedül, egietemben, fegiver, fogiatkořtanak, fo-
hařkodgiunk, giermököc, giogiulafunk, giöřö, giö-řödelmes,
giöřelmet, Giöřöie, giöřven, giüleke-zetben, giültenek, giümdöcře,
hagiandař, haniat-lottunk, helinek, hogi, karhořattiát, karpittia,
ke-gielmes, kenieret, királlia, köniörgefünkben, kör-nüüle, lattiatok,
legi, legiön, meniei, meniböl, Meni-ben, menjégben, Mindniaian,
mongiak, nagi, n-agiob, niomorufaginkat, olliatanik, Tanitvaniok,
Tudgiuk, vagiok, vagioke, vagion, valliuk, viciař-řatok, stb.
 Valamint: *adgyunk, agyas, aldgyuk, Angyali, An-gyaloknak,*
annyra [=‘annyira’], *Atya, Atyadhoz, Atyatul, Attyad, Attyanak,*
Bárány, baranynak, bi-řony, eggyüt, egyemben, egyetek, egřjik,
elegyültet, engedgyed, fegyverrel, fellyetek, fenřj, Gyogyics, Had-
nagy, hallyanak, hagyta [=‘hajítá’], *hivelyében, hogy, igy, Igyatok,*
iegyet, imadgyuk, ingyen, jüve-vény, kegyetlen, kigyonak, kölykök,
könyörgünk, legyen, megyök, menyei, menyböl, Menyorřagnak,
menny, menny [= mennyi], *mennyetek, mennřjünk, mindnyaian,*
minnyaian, mongya, Nagy, Ne-mellyek, nyelveken, nyomia,
Nyuicř, nyuitvan, Öerüllyünk, remenye, řüllyede, řenyvecř, řeny-
vedet, řolgallyunk, řollyanak, tanitvanynak, Teör-veny, ugy, ugřj,
Ugy, Vegyetek, völegeny, völgynen, stb.

²⁶ Medgyesi Pál *horgas vonétásnak* nevezte, vö. az *Erdély s' egész Magyar nép* [...] *Hármas Jajja* (Sárospatak 1653.) utolsó lapján a Vétkes N'omtatások utáni jegyzetét (RMNy 2486). L. még SZATHMÁRI István: Régi nyelvtanaink és egységesülő irodalmi nyelvünk. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1968. (Nyelvészeti tanulmányok, 11.), 402–404. FEKETE Csaba: A pataki agenda két kiadása. In: Magyar Könyvszemle, 2004, 156–164. Uő: A pataki agenda és a Praxis pietatis. In: Könyv és Könyvtár 2003, 65–98.

A Bélyei graduáltól eltérő lehetett a közvetlen mintaként szolgáló graduál helyesírása. Néhányszor kivételesen előfordul az aposztróf –'– is az első kéz írásában, például *kereβten'ek*, *Ug' legyen*. Általánosan jellemző ennek használata a második kézre. A kötet egytizedén osztozó több kéz írásából a törzsan-yaghoz csak a második kézé tartozik, a többi mind későbbi pótlás.

M á s o d i k k é z

Írása mindössze tizenegy tételre terjed a graduál első felében, Epiphania vasárnaptól Nagyhetig,²⁷ és elég nagy valószínűséggel még egy levélen azonosítható (219), az Oratio Jeremiae Propetae kezdetén (a folytatás a verzótól az első kéz írása).²⁸ Zöld tintával írja a strófák első sorában a kezdőbetűket, és néhol egész strófákat. Ez a kötet többi részében sehol nem látható. Néhány betűalakítása is más, helyesírása a kötetben csupán itt található. Elkülöníthető a kötet többi részétől. Úgy látszik, csak alkalmilag vette át a másolást az előző kéztől. Írása jobbra dől. Alul a *g* kisbetű hurkolása szélesebb, mint az első kéz írásában. Feltűnő jellegzetessége, hogy a *Christus* név kezdőbetűjét egyetlen vonallal, a *C* belsejébe ligatúraként illesztett, kerekített aljú kis *h* betűvel írja. A kurrens *h* alját befelé kerekíti mindig (*b* betűhöz hasonlóan), vö. a 8–9. ábrát.

Helyesírásában szinte kivétel nélküli a *g'*, *l'* és *n'*. Túltengő mértékben csupán itt használatos; nem alkalmaz *gy*, *ly* és *ny* betűt. Előfordul egyszer *Király*, lásd a 8. ábrát. Tömegesen ismétlődik az aposztrófos jelölés.

Például: *adg'*, *adg'ad*, *Adg'un*k, *adg'un*k, *akaratt'at*, *alg'ad*, *aβon'*, *At'a*, *At'ank*, *At'anak*, *At'adnak*, *At'a-tul*, *baran'*, *barann'a*, *eg'*, *eg'hazi*, *eg'etemben*, *eg'et-len*, *eg'efsegben*, *eg'üt*, *eleg'*, *Ell'un*k, *emell'ed*, *en-gedg'*, *Engedg'ed*, *engeβtell'un*k, *fig'elmetöjsen*, *fog-l'okat*, *g'enge*, *g'ermök*, *g'omlal*, *g'ötrödg'un*k, *g'öz-neie*, *g'ülölségtül*, *g'ümölczel*, *g'ümölcžinknek*, *g'ü-mölcžöd*, *hag'*, *hel'un*ket, *hog'*, *Ig'*, *keg'es*, *keg'elmes*, *keg'elmez*, *keg'etlen*, *keg'etlenségnek*, *kell'un*k, *kereβten'ek*, *kiral'nak*, *kiral'un*k, *köll'un*k, *kön'örgün*k, *kön'örüle*, *kön'örülj*, *körn'ül*, *Lean'a*, *leg'*, *leg'en*, *leg'un*k, *liggatt'ak*, *maradg'on*, *maradg'un*k, *meg'*, *mél'*, *mell'ek*, *mell'et*, *men'ben*, *men'ei*, *Men'ben*, *Men'nek*, *men'orβagban*, *men'orβagbol*, *Menn'nek*, *minn'aian*, *mondg'uk*, *mondg'un*k, *mo-fogatt'a*, *Nag'*, *nag'*, *neg'ed*, *n'erel*, *n'eried*, *n'ere-feget*, *n'omorodot*, *n'omorult*, *n'omorultakat*, *n'ugo-dalomnak*, *n'ugodvan*, *örizkedg'un*k, *örüll'un*k, *öz-veg'eket*, *pogan'*, *remen'etek*, *segell'en*, *förkenn'un*k, *βabadull'on*, *βabadull'un*k, *βarogatt'a*, *βegen'*, *βen-vedg'un*k, *βolgall'uk*, *takargatt'a*, *taplall'ad*, *teg'*, *teg'un*k, *tell'efsegeben*, *tenn'i*, *tevel'gestül*, *tevel'gö*, *törven'*, *tudoman'okat*, *ug'*, *ug' leg'en*, *vag'*, *vag'on*, *vag'un*k, *vall'uk*, *veg'un*k, *vidull'on*, *vigažžunk*, *vi-gaβtall'ad*, stb.

Még ilyen is akad: *viseln'e* [= *viselnie*]!

²⁷ [57] – [68] tétel, 53–82. lap. Utána (a két, vagy eredetileg talán több levélen) adventi ünnepkörre való kancionálék következnek.

²⁸ Az írás enyhén jobbra dől, vastagabb tollat használ, mint a következő lapon az első kéz. Ezen a lapon azonban nem fordul elő –*g'*–, –*n'*– vagy –*t'*– hanem –*gi*–, –*ni*–, –*ti*–; valamint az *Arvakca* írásmód az első kézre jellemző.

Szórványosan ettől eltérő *-gi, -li, -ni*, példa is föl-bukkan: *egienőfseget, egetemben, feli, gilkoftsagtul, helit, kereβteni, kiraliot, nagi, remenisegben, teveliges, teveligestül, Ugi.*



10. Második kéz, a himnusz egyik strófája (74), a *Christus* név két első betűjének jellegzetes (*G*-szerű) összekapcsolásával, illetve a *h* és a *g* betű tipikus alakításával.



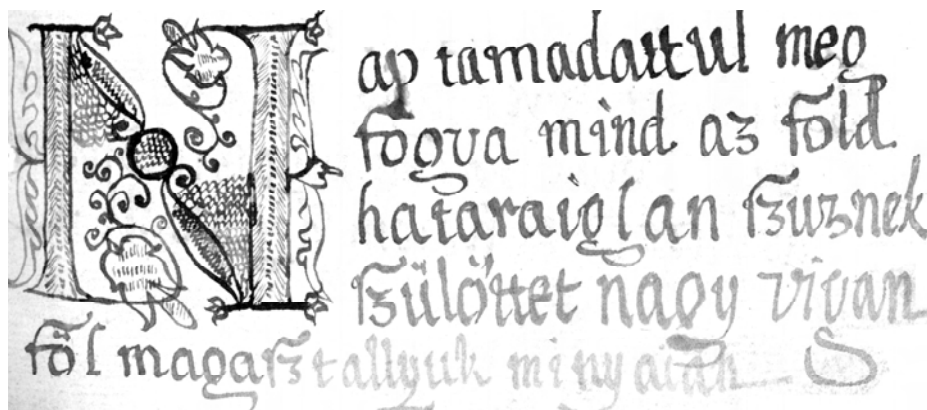
11. Második kéz (81), az elsőtől eltérő helyesírás (*vag'on*) és a kézírás némileg eltérő betűformái, más duktus jellemzi. Nem az első kéztől, hanem egy későbbi kéztől ered a vékony tollal felvázolt és kifestetlenül maradt kezdőbetű, ennek technikája az első kéz vastag tollal írt megoldásától szintén eltér.

Az első kéztől eltérően nem használja a szóvégi –c és a jellegzetes –kc– jelölést, hanem helyette az *örökke, örökkön örökke, Lelökkel*, stb. írásmódot.

H a r m a d i k k é z

Jobb híján az Angyalosi Demjén nevével jelölt kezet kell ennek tekintenünk a főntebb előadott aggályokkal.²⁹ Erősen kérdéses, hogy azonos-e a két himnusz és *Kyrie puerorum* írója a név bejegyzőjével, illetve, hogy ez lehet annak a kéznek az írása, amelyik 1678-ban utalt a *Psalteriumra*. Kevés, csupán fél-sornyi szöveg nem elég a kézírás kétségtelen azonosításához. Akár egy, akár két kéz írása ez a három lap, a törzsanyagot egyik sem írta közülük, csak pótolta a hiányzó himnuszt (*Himnum dicamus Domino – Dicséretet mondjuk Úristennek*), illetve a (hamar?) megcsonkult *Kyrie puerorum* tételt.

A csonka tétel pótlása készülhetett korábban (176; két verzus a 244. lap után elveszett). Hasonlít a negyedik kézhez, jobbra dőlő írás, a nyolcadik és következő kezekhez sorolom alább.



12. Negyedik kéz, Sedulius himnusának (*A solis ortu cardine*) eleje, ez az írás látható még a 40, 73 (egy himnusz hiányzó strófája) és 233. lapon (a *Lamentatio 3tia* refrénjének néhány szava).

²⁹ [144] tétel, RPHA 263 – [145] tétel (ez 17. századi lévén, nincs RPHA száma). Az eredeti, az első kéztől való *Kyrie puerorum* tétel a [150] sorszámú.



13. Ötödik kéz, kezdetlegesebb kézírás a 17. század vége felé, a *Christe redemptor gentium, de patre patris unice* reggeli himnusz magyar változatának kezdete.

Negyedik és ötödik kéz

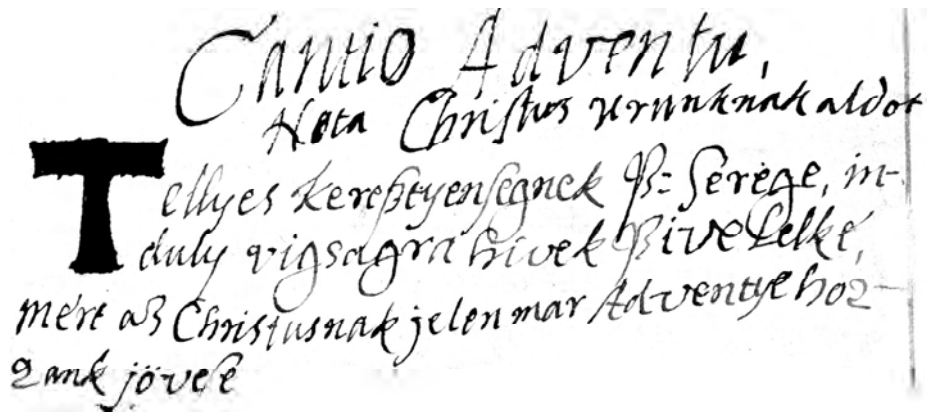
Négy himnuszt másolt két kéz a 17. század második felében: *Jövel népnek megváltója; Naptámadattól megfogva; Az éjszakai sötétség; Atya Istennek egy Fia*. Eltérő kézírásukat mutatja a 10–11. ábra.³⁰

Hatodik kéz

Három kanciót másolt 1670–1700 táján: *Mindnyájan keresztyének adjunk hálát Istennek; Tolnai Borbély Gergely: Teljes keresztyénségnek szent serege; Ó Jézus, egek harmatja*.³¹

³⁰ [38] tétel, RPHA 696, [39] tétel, RPHA 1048, [138] tétel, RPHA 123 valamint a másik kéztől a [139] tétel, RPHA 106; a két kéz írása jól elkülönül.

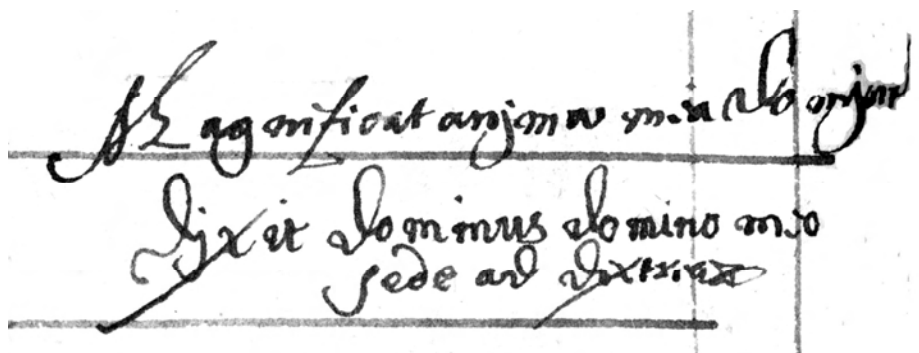
³¹ 17. századiak lévén, ezeknek RPHA száma nincs: [69], [70] és [122] tétel.



CANTIO ADVENTU,
Nota Christus uenit ad nos
Tellyes keresztényeknek sz. Serege, mely
nagy vigasgra hivat bivelekke,
mert az Christusnak jelen mar Adventye hozunk
jovele

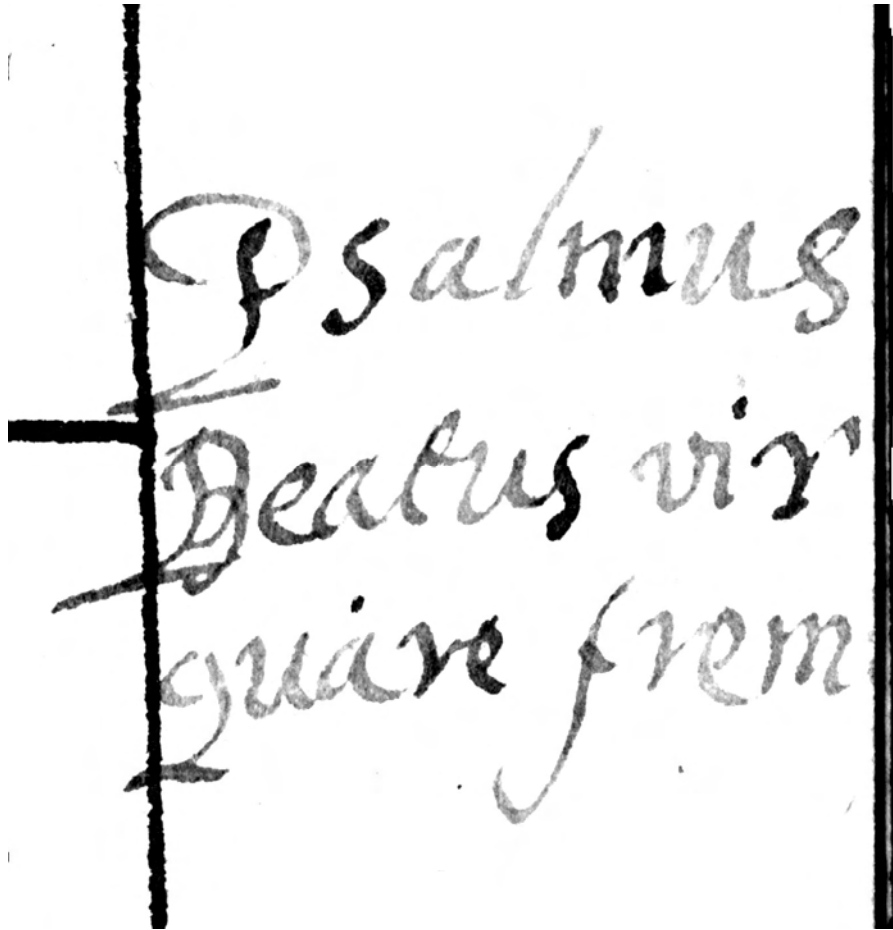
14. Hatodik kéz, Tolnai Borbély Gergely énekének első strófája (a 1630. táján keletkezett ének eddig kiadatlan).

Hetedik, nyolcadik (esetleg még további), 17–18. századi jegyzetelő kezek. Részben liturgikus használathoz való bejegyzések (zsoltárincipitek, Magnificat, doxológia stb.)



Magnificat anjmus in excelsis
Dixit dominus domino meo
sede ad dexteram

15. Hetedik kéz (16), az *Ímé, eljütt...* kezdetű adventi antifóna végére jegyzett latin *Magnificat* illetve zsoltárkezdet (psalmus 110/109). Ennek a kéznek az írását látjuk még a 15., 48–49., 128., 397. lapon.



16. Nyolcadik kéz, az első és második zsoltár latin incipitjét írta az antifóna után (51). Ennek a kéznek a jegyzései láthatók a 47–51., 95b., 111., 112., 113, 470–473. lapon.

K i l e n c e d i k nek nevezhetjük azt a kezet, amelyik a *Kyrie puerorum* két hiányzó verzusát leírta (176), holott ez már az előző lapon megvolt. Talán ugyanez a kéz folytatta a *Lamentatio 7ma* elkezdett refrénjét (241), illetve a doxológiát (257, 394, 397). Ismét más kéz írta szinte olvashatatlanul egy-egy himnusz strófáját a 71. és 176. lapra.

Egy másik kéz a 26. zsoltár fölé – összefüggés nélkül – *Cancio Natalis* (300); a 33. zsoltár fölé *Amint meg írta a βent Márk Evangelista* (314) szavakat jegyzett. Az egyik himnusz, *Ez világnac feniősege* (*Lux mundi beatissima*) kezdetéhez ennyit írt: *világnac fényessége* (99). Némelyik jegyzés komolytalan. A doxológia szokásos D. M. vagy Dics. Mi. rövidítését például egyszer így folytatta (ez ismét más, 18. századi kéz): *Miatyánk, ki vagy etc.* (281). Ehhez hasonló *probatio calami* látható még több helyen, a *Lamentatio* és a *Passió* szövegében is, részben 18. századi igen halvány tintás módosítások, amelyek a Bibliából vagy az Óreg graduálból szövszerkezeteket írtak a sorok közé.

A liturgikus szövegek hagyományozása és a kéziratos szertartási könyv leírása szempontjából a későbbi kezek munkája nem elsődleges. Nem írtak törzsanyagot, csak adalékolták használat folyamán. Többek között az antifónák után a zsoltárok incipitjét, helyenként doxológiát stb. jegyeztek utólag a kötetbe, vagy részleteket módosítottak, például a *Passió* szövegében a sorok között más fordításban idéztek egyes szavakat, mondatrészeket, vagy betoldotak illetve kihúztak. 17–18. századi kántorok vagy énekes diákok lehettek a jegyzetelők. Csaknem 1800-ig folyamatos e graduál szertartási használata. Ennek megismeréséhez a másodlagos pótlások is mind fontosak.

A leírókra, másolókra, illetve az úgyvélt egyetlen leíró kérdésére összpontosítottam főntebb. Megjegyzem, hogy a szöveg hagyományozása szempontjából a másodlagos jegyzések sem közömbösek. Megmutatják, folytatódott a kéziratos hagyományozás az Öreg graduál után; valamint a Vizsolyi Biblia tekintélye és szövege a Passióban csak akkor érvényesült a kéziratos hagyománnyal szemben, amikor a graduális éneklést már tiltani kezdték a református egyházban.

Igazolhatatlan a 19–20. századi vélekedés a graduálról. Angyalosi Demjénnek a másolás megrendelése mellett része lehetett a forrás vagy egyes tételek (például a Psalterium) mintájának megválasztásában, esetleg a kötet színezésében, valószínűleg olvasható volt neve az egykori címlapon. De nem tekintethetjük a kötet egyetlen leírójának vagy összeállítójának.

Summary

The Copyists of the Belly Gradual (1642–1644, 1653, 1678)

Plain chant in native Magyar tongue survived and kept in ceremonial use by the Reformed Church in Hungary since the Reformation up to the middle of the 18th century. The term '*gradual*' accordingly has a special meaning. It is in no way branching off to the Roman *Graduale*, as consists of items selected and translated from Antiphonale, Responsoriale, Passionale, and Psalterium, also in addition a few troped Kyrie, Gloria, Sanctus, Credo, but no Graduale or Benedictus at all.

The present study is scrutinizing the traditional belief about copying the Belly Gradual, one of the latest of its genre. Village Bellye (Bilje) now belongs to Croatia. Since the end of the 18th century the said gradual has been preserved in the Library of the Transtibiscan Church District, Debrecen. The textual and script analysis, as samples show, decided so that the bulk of this volume has been painted by two copyists. Their handwriting can not be identified with, as traditionally held, of Demjén Angyalosi minister to the local reformed congregation. Maybe he had appointed items and supervised the editing of the volume. Archives perished during the Yugoslav Civil War, so further identification is impossible. Generally liturgical books were prepared in the 17th century not any more in scriptoriums but by teachers, notars or precentors.

At least six 17th century hands added missing or mutilated items as Kyrie puerorum, Hymns, or among antiphons beginning words of the Psalm at the end of a given antiphon to sing with, not to mention marginal remarks. Main characteristics of orthography and external shape of handwriting are summed up, than the conclusion is drawn, that this manuscript book cannot be judged as produced by a single hand.

Sawyer Frank

Fordította: Rácsok Gabriella

Szókratész dialógusainak olvasása – teológus szemmel

A szókratészi módszer

Szókratész a filozófiát tárgyának újfajta szemléletével és új módszerrel gazdagította. Nem írt könyveket, jobban bízott a párbeszédekben. Nagyszerű gondolkodó volt, mint ahogyan tanítványából, Platónból is az egyik legnagyobb filozófus vált. „Szókratészi iróniával” úgy tett, mint aki sok mindenben tájékozatlan, mindig mások véleményét kérdezgette, sajátját pedig nem árulta el. Így próbált kicsalogatni igazságokat és tévedéseket. Magát egy bábához hasonlította, aki ezzel a *maieutikus módszerrel* segíti világra az ember lelkéből az igazságot. Úgy gondolta, hogy az összes igazság ott nyugszik a lélek mélyén, és arra vár, hogy felébredjen. Platón ezt azzal magyarázta, hogy a lélek az örök-kévalóságból származik, és emlékeznie kell mindarra, amit akkor tudott és átélt. Szókratész szerint az igazságot definíció révén ismerjük meg. Az igazságra *dialektika* révén tehetünk szert: minden szempont figyelembevételével és a hibák kiküszöbölésével kell párbeszédet folytatnunk az adott kérdésről. Az volt a célja, hogy rámutasson a logikai ellentmondásokra az emberek definícióiban és értelmezéseiben, hogy aztán újból átgondolják a legalapvetőbb kérdéseket. Az alapvető definíciók (egyetemes fogalmak) keresésével Szókratész egy olyan változatlan alapot akart találni, melyből kiindulva lehetséges megítélni az egyedi eseteket. Azt mondjuk például valamire, hogy szép. Jóllehet szubjektív különbségek vannak az esztétikai ízlés tekintetében, a „szép” nem lehet teljes mértékben szubjektív, mivel rendelkezniünk kell valamilyen normával, ami alapján valamit szépnek ítélünk, még akkor is, ha az a szépségről alkotott *saját felfogásunk* (normánk). Ugyanez mondható el arról, hogy mi jó és mi helyes. Ahhoz, hogy valamit helyesnek nevezünk, rendelkezniünk kell valamilyen mérőpálcával, hogy tudjuk, mihez mérten gondoljuk azt, amit gondolunk. Szókratész tehát szembe száll a szofista kultúr-relativizmussal azáltal, hogy egyetemes normákat keres definíciók révén. Párbeszédei eszközök voltak arra, hogy összevesse és tökéletesítse az igazságról, jóról, helyesről, szépről, bátorságról, barátságról stb. alkotott elképzeléseket. A Szókratésszel beszélgetők számára természetesen adódtak olykor szórakoztató vagy zavarba ejtő pillanatok, de a cél nemcsak az volt, hogy Szókratész rámutasson az ironikus ellentmondásokra és tudatlanságra, hanem valóban több ismeret és magasabb erkölcs után kutatott. Ez azt jelentette, hogy foglalkozott a városállamot érintő igazságosság kérdéseivel és társadalmi reformokkal is.

Bertrand Russel felhívja a figyelmünket arra, hogy a kérdezősködés dialektikus módszere megfelelő bizonyos kérdések és kutatások esetében, míg más esetekben kevésbé, mint például a természettudományok területén, ahol megfigyelésre és kísérletezésre van szükség. Szókratész mindig a nyelvi definíciókat vizsgálja, és logikai összefüggést keres. A párbeszéd erre megfelelő. Ha azonban tényszerű leírásokat keresünk, a párbeszéd nem elegendő. Különbség van tehát a különböző tudományok (mint például a természet- és a bölcsész tudományok) módszerei között, mint ahogyan különbség van egy adott tudomány módszere és a filozófia tágabb felfogása között. Mint filozófiai módszer, a szókratészi kérdezősködés soha nem vesztette el a filozófusnemzedékek érdeklődését, akik ezen rágódva esnek át a fogzási időszakon.

Támpontok Platón és Szókratész dialógusainak megértéséhez

Platón dialógusainak nem az a célja, hogy egy lezárt filozófiai *rendszer* tanítsanak meg. Sokkal inkább egyfajta filozófiai *módszerre* próbálnak rávezetni. Másképpen megfogalmazva: azok nemcsak a filozófia logikájáról szóló esszék, hanem olyan *drámai párbeszéd*ek, amelyek különböző kérdések különböző felfogásait vetik össze. Sok dialógusban – de nem mindegyikben – Szókratész vezeti a beszélgetést. Ugyanakkor engedi, hogy a megkérdezett olyan definíciókkal és kijelentésekkel álljon elő, amely körül foroghat a beszélgetés. Azzal azonban, ahogyan a legtöbb választ elégtelenként visszautasítja, a beszélgetés új irányt vesz, a kérdések és válaszok, valamint a válaszokra feltett új kérdések új útjaira vezet. Helyes az a megfogalmazás, miszerint a szókratészi módszer többnyire arra jó, hogy „feltárja a meggyőződések sorában rejlő ellentmondásokat, nem pedig arra, hogy bemutassa, mi jó és mi hamis”.¹ Szókratész gyakran azt mutatja be, ami helytelennek tűnik, és ezért a teljes igazságot tovább kell keresni a bölcsesség útján.

Szókratész vallotta, hogy isteni küldetésben van része, melyet isteni „jel” is kísért. Ez vezette arra, hogy az emberek gondolkodásának erkölcsi állapotán javítson, végső fokon pedig a társadalom megújulását munkálja. Arra akarta megtanítani az embereket, hogy kritikusabbak legyenek (beleértve az önkritikát is) saját értékeikkel szemben. A lélek láthatatlan értékei fontosabbak, mint a testi öröme és a hatalom értékei. Szókratész azonban nem valami részletekbe menő dogmát tanít, hanem sokkal inkább egyfajta *intuitív igazságot* egy jobb látás- és szemléletmódról arra vonatkozóan, hogy *miért érdemes élni*. Még akkor is, ha érveléseinkben nincs is mindig igazunk mindenféle szempontból, tovább kell folytatnunk az értelem keresését. (*Menón* 86b-c) Előfeltételezi, hogy a hagyományos nézetek és az életről szóló felszínes felfogások arra készítetik az embereket, hogy saját érdekeiket és külső szempontok szerint meghatározott sikereiket szem előtt tartva éljenek. Az igazi cél a jóság, igazságosság, a szépség és az igazság magasabb értéke kellene hogy legyen. Fontos emlékezni arra, hogy a dialógusok irodalmi alkotások, filozófikus *drámai találkozás*ok.² Drámáinak nevezzük őket, mert olyan különböző nézetekkel és

¹ Vö.: Harold Tarrant: „General Introduction”, xv. in: *Plato: The Last Days of Socrates*. London, Penguin Books, 2003.

² Vö.: Gerald A. Press: *Plato: A Guide for the Perplexed*. London, Continuum Publishers, 2007.

életstílussal rendelkező emberek által eljátszott találkozások, akik egymás megértésének nehézségébe ütköznek.

Nem tudjuk, hogy a dialógusok közül mennyi történeti és mennyi kitalált, de mindenképpen az irodalmi alkotásoknak egy formái, melyeket Platón írt, aki valószínűleg nagy szabadsággal rendezgette a beszélgetéseket, a cselekményt és Szókratész sikerét úgy, ahogyan az szerinte a legjobban szemléltette az ilyen dialógust alkalmazó filozófiai kérdezgetésben rejlő lehetőséget. Mivel irodalmi alkotásokról van szó, ezek a drámai, filozofikus történetek érzelmet, humort, szembesítést is tartalmaznak, és sok mindent *közvetve* tanítanak meg. Nemcsak a párbeszéd szavaira kell odafigyelnünk, hanem azt is észben kell tartanunk, hogy ki beszél, és hogy valamit igazságként vagy inkább (elég gyakran) provokatív állításként jelent-e ki, hogy folytatódjék a párbeszéd. Vagy: mely kijelentések ironikusak, több jelentéssel bírók, olykor éppen az ellenkezőjét tartalmazva annak, amit szó szerint állítanak? Szókratész mestere volt a dialógusnak és az iróniának.

Mivel olyan sok *hang* és *szerep* jelenik meg a dialógusokban, valóban *drámai jelenetekkel* – és nem „tanrendszerekkel” – találkozunk mintegy a *továbbgondolkodás* eszközeként. Sok kijelentésnek és tanításnak értelmezésre van szüksége. Amikor például azt mondja Szókratész, hogy senki nem vétkezik tudatosan, ezzel azt mondja, hogy a gonosz cselekvése az erkölcsi igazságok nem ismeréséről tanúskodik. Az olyan híres illusztrációk, mint a barlang és a különböző lovakat hajtó kocsis valóban csak szemléltetnek. Nem szabad azokat túlelemezni és egzakt rendszerbe állítani, hanem sokkal inkább saját emberi természetünk és állapotunk egzisztenciális megértésére kell használni. Valójában sok párbeszéd végződik „kielégítő megoldás” nélkül, mint például amikor Szókratész azt mondja: „Kutass, és ha találsz valamit, mondd el nekem is!”³ (*Kratülosz* 440d) Vagy amikor azt mondja: „Nem jöttünk hát rá, Nikiász, mi a vitészség.”⁴ (*Lakhész* 200a) A kegyességről szóló párbeszéd végén Szókratész azt mondja: „Tehát újra előlről kezdve kell megfontolnunk, mi a kegyeletesség.”⁵ (*Euthüphrón* 15d) Euthüphrónnak azonban el kell sietnie, mielőtt a párbeszéd újramezkezdődhetne. Korábban valóban így panaszkodik:

De igazán nem tudom, Szókratész, hogyan fejezzem ki, mit gondolok. Hisz minden tételünk mintha körben forogna, s nem akarna vesztve maradni azon a ponton, ahová állítottuk. (*Euthüphrón* 11b)

Ebben van egy kis humor, de csalódottság is. Platón számára azonban az a lényeg, hogy a filozófia mindig egy véget nem érő párbeszéd, mely következőképpen véget nem érő tanulást is jelent. Gyakran találjuk tehát azt, hogy a párbeszéddek csak megnehezítik, olykor összekuszálják a dolgokat, és arra a megoldásra váró feladat elé állítanak, hogy bármi is legyen a beszélgetés tárgya, mindig lássunk tovább saját véleményünknel.

³ Ford.: Szabó Árpád. *Platón összes művei*. I. kötet, Budapest, Magyar Filozófiai Társaság, 1943.

⁴ Ford.: Nagy Ferenc. Uo.

⁵ Ford.: Gyomlay Gyula. Uo.

Mi a kegyesség? Szókratészi dialógus Euthüphrónnal

Térjünk át most egy kicsit több teológiára a szókratészi filozófián belül. Ez egy kifejezetten időszerű dialógus teológiával foglalkozók számára, hiszen azzal a kérdéssel foglalkozik, hogyan lehet meghatározni az igaz kegyességet, szentséget és vallást. A dialógus címe megegyezik annak a személynek a nevével, akivel Szókratész beszélgetést folytat. A beszélgetés háttérében az áll, hogy Szókratészt először idézik be a bíróság elé, ahol felelnie kell a tanításai ellen felhozott vádakra. A párbeszéd még a per előtt zajlik. Euthüphrón, Szókratész beszélgetőtársa azt állítja magáról, hogy istenfélő és értelmes ember, aki próféciákat is mond. Különös módon azonban ő maga is bíróság előtt áll, hogy saját apja ellen vádaskodjon. Ezt az igazság, az igazságosság és a kegyesség iránti tiszteletből teszi. Az eset eléggé nehéznek bizonyul, mivel Euthüphrón apjának nem állt közvetlen szándékában az emberölés. A háznép egyik gazdájaként megkötözött egy szolgát, aki részegen megölte egy társát. A gazda egy gödörbe dobatta a megkötözött szolgát, hogy ott várjon, amíg jogi tanácsot találnak az ügyben. Ez azonban eltartott néhány napig, miközben a szolga az időjárás viszontagságainak is kiszolgáltatva éhen halt. Ez tehát egy elég bonyolult ügy ahhoz, hogy felmerüljön a kérdés, milyen eljárást és kinek a részéről kell folytatni az apával szemben.

Melétosznak Szókratész ellen felhozott vádjaihoz visszakanyarodva: Szókratész ellen az a vád, hogy istentelenségre tanítja a fiatalokat, és új isteneket hirdet. (Később látjuk majd, hogy amikor Pál apostol Athénbe utazott, hasonlóképpen ő róla is azt mondták, hogy új isteneket hozott a városba.) Különösen időszerű tehát Szókratész Euthüphrónnal folytatott vitája arról, hogyan lehet az igaz kegyességet felismerni. Hiszen – jegyzi meg Szókratész ironikusan – ha ezt megtanulhatja Euthüphrón, akkor saját maga is jobb védelmet találhat magának a bíróság előtt. Ez azonban valóban csak ironia, hiszen Szókratész nem hisz abban, hogy Euthüphrón ismeri vagy cselekedeteivel képviseli az „igaz kegyességet”.

A dialógus összefoglalása

Ismertetjük a Szókratész és Euthüphrón közötti párbeszéd főbb kijelentéseit és érveit, ezt követően pedig ezek teológiai reflexióira törekszünk. Érdeemes arra emlékeztetni magunkat, hogy amikor ilyen módon szűrjük ki az érvek lényegét, ezzel együtt a drámai érzéseket és humort elveszítjük – éppen ezért érdemes a dialógusokat azok teljes terjedelmében elolvasni. A zárójelben megadott számozások segítenek az idézetek helyének megtalálásában.⁶

- i) Amikor azt kérdezik Euthüphrónról, hogy mi a kegyesség vagy szentség, ezt válaszolja: „Kegyeletesnek azt nevezem, amit éppen most teszek, tudniillik, ha az ember törvényszék elé állítja a bűnöst [...] ha mindjárt az atyja vagy az anyja is az illető.” (5e) Egy kis vita után Szókratész így felel: „S emlékezzél rá, hogy nem arra kértelek, hogy egy-két kegyeletes tettel ismertess meg a sok közül, hanem magával azzal az eszmével [görög *eidosz*], amely szerint minden, ami kegyeletes, kegyeletes.” (6e) Szókratész tehát nem egyedi példákat akar, hanem a kegyesség ismeretének és meghatározásának valamilyen zsinórmértékét.

⁶ Az idézetek Gyomlay Gyula fordításai.

- ii) Euthüphrón erre a következő kiindulási alapot nevezi meg: „Nos tehát, kegyeletes az, ami az isteneknek tetsző [az istenek előtt kedves], kegyeletlen pedig, ami az isteneknek nem tetsző.” (7a) Szókratész ezután rámutat arra, hogy az istenek nem értenek egyet abban, hogy miben lehet egyetérteni, és mivel az istenek így háborúskodnak, „az isteneknek tetsző, meg az isteneknek nem tetsző mindegy lenne.” (8a)
- iii) Euthüphrón erre azt válaszolja: „Igen ám Szókratész, csak hogy úgy hiszem, abban egyik isten nézete sem tér a másiktól, hogy meg kell bűnhődnie annak, aki igaztalanul megölt valakit.” (8b) Szókratész sem ellenkezik azzal, hogy minden isten és minden ember tudja, hogy bűnhődniük kell a gonosz tettekért. Azzal nem ért egyet, amikor az istenek vagy az emberek azon vitáznak, hogy „ki a bűnös, miféle bünt követte el, s mikor?” (8d) Így csak esettanulmányaink maradnak, amelyeknek valamiféle zsinórmértékre lenne szükségük, ami alapján azokat megítélhetjük. Szókratész ezt a mértéket keresi.
- iv) Euthüphrón visszatér ahhoz az elképzeléshez, hogy az a kegyes, ami minden istennek tetszik. (9e)
- v) Szókratész más szempontból közelíti meg a kérdést: „Fontold meg csak a következőképp a dolgot: vajon a kegyeletest azért szeretik az istenek, mert kegyeletes, vagy azért kegyeletes, mert szeretik?” (10a) Ennek megvitatása egy újabb különbségtételhez vezet: különbség van a „szeregett” (állapot) és az „akit szeretnek” (cselekvés) között. Ez a nyelvtani különbségtétel teszi majd azt lehetővé Szókratész számára, hogy elmentmondjon annak az elképzelésnek, hogy a kegyes (állapot) ugyanaz, mint amit vagy akit az istenek szeretnek (cselekvés).
- vi) Néhány oldallal később Euthüphrón (akinek az a szerepe, hogy olyan meghatározásokkal álljon elő, amelyeket Szókratész majd mindig megkérdőjelez) azt mondja, hogy kegyes az, ami az *isteneket szolgálja*. Az imádságot és az áldozatot említi: „...ha valaki imádkozás vagy áldozás alkalmával az isteneknek tetsző [istenek kedvére való] dolgokat képes mondani vagy tenni, ebben áll a kegyeletesség, s ez tartja fenn a magánházakat is meg az államok közösségeit is; ami pedig az isteneknek tetsző dolgokkal ellentétben áll, az a kegyeletlenség, s ez mindent felfogat és megsemmisít.” (15a)
- vii) Szókratész ezután azt kérdezi Euthüphrónról, hogy ezek szerint a kegyes meghatározása az *istenek előtt kedves* helyett inkább az *isteneknek kedvére való* lesz-e. Euthüphrón azonban rámutat arra, hogy a két fogalom tartalmazza egymást, és ami az istenek kedvére való, az egyben „a lehető legkedvesebb”. (15b) Szókratész erre azt feleli, hogy ismét visszatértek oda, ahonnan elindultak: kegyes az, ami az istenek előtt kedves, és a beszélgetés nem vitt előrébb. Pedig – emlékezteti Euthüphrón – korábban már megegyeztek, hogy a „kegyes” (állapot) és az isteneknek tetsző, azaz „akit az istenek szeretnek” (cselekvés) nem ugyanaz. (15c) Most kezdhetik

előlről a meghatározás keresését! Euthüphrón azonban azt mondja, hogy indulnia kell, mert sietős dolga támadt.

Teológiai reflexiók

Ennek a kegyességről vagy szentségről szóló dialógusnak az az értéke, hogy megmutatja azt, hogy ezt nem lehet a hagyomány vagy valamilyen egyszerű képlet szerint meghatározni. Valamilyen zsinórmértékre van szükségünk. Szókratésznek azonban minden válaszra újabb kérdése van – ez a szerepe –, ami segíti a továbbgondolást. Ha példákat adunk a kegyességre, megkérdezi, ezt milyen normák szerint tesszük. Ha azt mondjuk, hogy kegyes az, ami Istennek tetsző, akkor nyelvtani pontosításba kezd. A dialógus egy korábbi részében arra is rámutatott, hogy még ha rendelkezünk is valamilyen zsinórmértékkel, mint például „az isteneknek tetszik az igazságosság”, akkor is vitázhatunk arról, hogy egy adott eset, x, y vagy z (személy vagy cselekedet stb.) igazságos vagy igazságtalan.

Álljon itt néhány válasz részünkről:

- a) Szókratész kérdezősködésének pozitív üzenete az, hogy körültekintő vitára van szükségünk a teológiában is, amikor a kegyességről vagy szentségről beszélünk.
- b) A dialógus egyik problémája az, hogy amikor az *állapot* és a *cselekvés* közötti különbségről beszél, ezzel nem feltétlenül segít tisztázni azt, hogy mit jelent a kegyes vagy a szent, inkább csak nyelvtani különbségtétel. Ezzel tehát nem cáfolja meg Euthüphrón meghatározását, miszerint kegyes az, ami az isteneknek tetszik.
- c) Keresztyén teológiánkban (csak úgy, mint más monoteista vallásokban, pl. zsidó, iszlám stb.) figyelmen kívül hagyhatjuk az istenek viszálykodásának görög elképzelését. A párhuzamos kérdés azonban az lenne, hogy tudjuk-e és ha igen, akkor honnan tudjuk, hogy Isten akarata soha sem mond ellent önmagának. Ez egy megengedett kérdés. Az alapvető teológiai válasz erre az, hogy Isten hű saját létehez, ami hűséges, igazságos és szerető.
- d) Euthüphrón válasza teológusok számára is értelmezhető: kegyes vagy szent az, ami Istennek tetszik (vagy: Isten akarata szent). Ez azonban nem küszöböli ki a szókratészi kérdést: honnan tudjuk azt pontosan, hogy mi is tetszik Istennek. A teológiai válasz erre az, hogy isteni kijelentésünk van. Ez azonban továbbra sem zárja ki a Szókratész-stílusú kérdést: ki értelmezi helyesen az isteni kijelentést, és torzítja azt el? Vannak, akik még azt is mondják, hogy Isten akaratának a lényegét, a főbb parancsolatokat a természetes értelem révén is megismerhetjük. A keresztyén teológia mindenestre kifejezetten azt mondja, hogy mindent megtudhatunk a Szentírásból, amit tudnunk kell Isten akaratáról és a neki tetsző dolgokról. Vegyük azonban észre, hogy mindig vita folyik arról, hogy az Ó- és Újszövetség mely kijelentései központiak és lényegesek a kegyesség vagy a szentség dolgában. Jézus megadta

a választ arra, hogy melyik a legnagyobb parancsolat. Vita folyik továbbá Krisztus parancsainak pusztán külsődleges követése és azoknak mai világunkban történő lényegi alkalmazása közötti különbségről – személyes és társadalmi vonatkozásban is. Krisztus parancsai, mint például a Hegyi beszédben valóban tartalmaznak néhány paradox kijelentést, és rámutatnak a törvényeskedő erkölcs és a szív jósága közötti különbségre.

- e) Végül pedig, ha nekünk kellene dialógust írunk arról, hogy „mi a kegyesség?” vagy „mi a szent?”, akkor olyan dolgok megvitatását is belevehetnénk, mint például istentisztelet, sákramentumok vagy a kegyesség liturgiai vonatkozásai. Szintén hozzávehetnénk Luther és Kálvin új szentség fogalmát: az élet egészének – *coram Deo* – valamiképpen szentté kell válnia, azaz Isten akaratával egyezőnek kell lennie. Látjuk tehát, hogy néhány ilyen rövid megjegyzés alapján nagyon érdekes Szókratész-stílusú dialógust írhatnánk a szentség vagy a kegyesség teológiájáról.
- f) Zárjuk azzal mondanivalónkat, hogy a vita (filozófiai, teológiai vagy másféle) erőssége abban van, hogy tisztázhatunk addig fel nem ismert előfeltevéseket vagy ellentmondásokat gondolkodásunkban vagy tetteinkben. Azt is el kell mondanunk, hogy a definíciók keresésekor és tisztázásakor a csőlátás egyfajta „skolaszticizmushoz” vezet, mely végső soron „logikai fogalmak” absztrakt rendszerévé válik, és egyre jobban elszakad a tárgyalt kérdés (legyen az akár hit, igazságosság, szépség, jóság vagy bármi más) egzisztenciális valóságától. A vitatkozás tehát az élet fontos része, nem az élet egésze, hiszen annak része még a döntéshozatal, a cselekvés, társas kapcsolatok, istentisztelet stb. Az ószövetségi filozófus szavaival: „megvan az ideje a hallgatásnak, és megvan az ideje a beszédnek.” (Prédikátor 3,7)

Szókratész pere

Kulturális örökségünknek két nagy horderejű pere volt: a Szókratészé és a Jézusé. A közös az bennük, hogy mindkettőben központi szerepet játszott az igazság fogalma és a hamis vádaskodás. Szókratésznek a bíróság előtt elmondott beszéde Platón *Apologijában*⁷ van feljegyezve. Lényegét tekintve eléggé történeti, de inkább filozófikus irodalmi alkotás lett belőle.⁸ Megmutatkozik benne Platón Szókratész iránti csodálata, mellyel az olvasót is magával ragadja. Arisztotelész azonban látta a Szókratész alakja körül kialakulóban lévő kultusz veszélyét, ezért kritikusabb volt a hozzáállása.

A tárgyaláson Szókratészt azzal vádolták, hogy rossz nézetekre tanítja az ifjúságot. Többségi szavazással bűnösnek találták, ami a halálbüntetés jóváhagyását jelentette. Feltehetően azt remélték, hogy Szókratész majd önként száműzetésbe vonul, ő azonban Athénben maradt. Az athéni szokások értelmében a vádlott kérhetett enyhébb büntetést, amelyet esetleg elfogadtak. Szókratész

⁷ Szókratész védőbeszéde. Ford.: Gyomlai Gyula. Uo.

⁸ Emily Wilson: *The Death of Socrates: Hero, Villain, Chatterbox, Saint*. London, Profile Books, 2007.

harminc mina értékű pénzbírságot kért. Ez a kis összeg azt kívánta kifejezni, hogy kis ügyről van szó, és ő nem vétkes. Ez bosszantotta a bíróságot, és még inkább ellene szavaztak.

Platón huszonnyolc éves volt Szókratész perének az idején. Az azt megelőző nyolc éven keresztül nála tanult. A per után kezdett hozzá az *Apologia* megírásához. Jóllehet Szókratészt azért állították bíróság elé, mert az ifjúságot megrontotta és nem viselkedett kegyesen az istenekkel, a per mögötti valódi ok Szókratésznek a politikára (mások révén) gyakorolt hatása volt. Szókratész ellenezte a demokráciát, mert szerinte a demokráciában nem a bölcsesség, hanem a sokaság tudatlansága uralkodik. Egyik tanítványa (Alkibiadész) Athén árulójává vált, ez ébresztett kétségeket sokakban Szókratész befolyását illetően. Akár ez a politikai tekintély zavarta leginkább Athén kormányzóit, akár nem, Szókratész bírálata bántó volt mindazon előjárók számára, akik nem ékeskedtek bölcsességgel. Szókratész ugyanis állandóan azt hangoztatta, hogy nem az olyan mérhető dolgok szükségesek a jó élethez, mint a pénz és a rang, hanem inkább a bölcsességnek, becsületességnek és igazságosságnak kell az első helyen állnia. Ez eléggé ijesztően hangozna bármilyen uralkodó rendszerben, beleértve a modern demokráciákat is. A legtöbb magyarázó úgy véli, hogy a perrel csak el akarták ijeszteni Szókratészt, mivel gyakori volt az, hogy a közösség vezetői egyszerűen elhagyták a poliszt, amikor a tömeg ellenük fordult.

Szókratész azonban – legmélyebb filozófiai elvéhez híven – maradt, és szembesítette az athéniakat nézeteivel és azzal, hogy szerinte mit jelent az igazságot követni. Visszautasította a bíróságnak azt a felajánlását is, hogy megfelelő összegű pénzbírság kérése ellenében enyhítik a büntetést – mint ami eléggé elterjedt szokás volt akkoriban. Az alábbi négy pont foglalja össze védekezésének alapvonásait:⁹

- 1) Az igazi bölcsesség saját tudatlanságunk felismerésében áll. Ez egyaránt vonatkozik azokra, akik kormányoznak, mint a költőre és filozófusokra is. Valaki, aki tudja, hogyan kell cipőt javítani vagy hajót építeni, nagyon tudatlan lehet a politika dolgában (Szókratész érve a demokráciával szemben).
- 2) A legfőbb jó a lelki vagy erkölcsi tökéletesedés. E nélkül a pénz és a hírnév mit sem használ. Az élet lelki oldala sokkal fontosabb az anyaginál. Ez minden, amire az ifjúságot meg akarom tanítani – mondta Szókratész.
- 3) Szókratész ezek után azt hangsúlyozza, hogy Athén az istenek ellen vétkezik, ha őt elítélik, mivel őt az istenek küldték, hogy bögölyként bosszantsa a nemes, de lomha lovat (az államot). A „lojális ellenzék” eszméjének gyönyörű védelmével van itt dolgunk, mely nélkül egyetlen uralkodó vagy vezető sem lehet meg.
- 4) Szókratész végül azt mondja a bíróság előtti beszédében, hogy az erény tudás. Azt mondja, hogy ahol gonoszság és igazságtalanság van,

⁹ Ld. T. Z. Lavine: *From Socrates to Sartre: the Philosophic Quest*. New York, Bantam, 1989. 14kk.

annak oka a jobb út ismeretének hiánya. „Senki nem vétkezik tudatosan.” Szókratész természetesen tudta, hogy gyakran jobb tudásunk és jobb ítéletünk ellenére cselekszünk. De éppen ez a lényeg: amikor célt tévesztünk, az azt mutatja, hogy nem teljesen sajátítottuk el azt a jobb tudást vagy feljebb való utat. Amikor igazán megértjük, hogy mi a legjobb, akkor el is kötelezzük magunkat iránta. Az igazi megértés megtéret is jelent. Ezért mondja Szókratész: „A vizsgálódás nélkül való élet nem embernek való élet.”

A szokásoknak megfelelően Szókratésznek megengedték, hogy maga védekezzen. Vádlói azzal vádolták, hogy nem tiszteli az isteneket, hanem új istenségeket hirdet, és arra tanítja az ifjúságot, hogy túl sokat kérdezzenek, ami oda vezetett, hogy kritikusak lettek a hagyományokkal szemben. Platón beszámolója szerint Szókratész beszédét azzal kezdi, hogy jóllehet vádlói ékes-szólóak (megjegyzés a szofista bölcselőtre), az egyetlen ékesszólás, aminek ő birtokában van, az igazság szólása. Aztán hozzáteszi, hogy sokan mondták azt gyakran róla, hogy ő az, aki „vizsgálhatja az égi jelenségeket, felkotor mindenféle földalatti titkot, s ért hozzá, hogyan kell gonosz ügyet jónak feltüntetni”. Erre azt válaszolja, hogy ő nem a világegyetem metafizikáját kutatja (mint az őt megelőző filozófusok), és pénzt sem fogad el azért, hogy tanít (mint a szofisták). Ő nem olyan ravasz, mint a szofisták, hogy a gonoszt jónak állítsa be. Majd elmagyarázza, hogy a delfi jósdá bölcsnek nevezte, pedig az egyetlen bölcsessége az, hogy tudja, saját bölcsessége mit sem ér. Azt mondja Szókratész: „Egyedül az isten bölcs.” Szókratész filozófiája az emberi viselkedésre és az abszolút értékek keresésére összpontosított, ugyanakkor nem különösebben törődött az istenekkel kapcsolatos nyugtalanító kérdésekkel. Olykor egyes számban utal „az isten”-re, amivel az istenség magasabb eszméjére gondol, mintsem az antropomorf istenekre. Elmondta, hogy őt isteni jel (isten, hang, erő) küldte. A Szentírás kijelentése nélkül nehezebb teljesebb teológiát kidolgozni. Szókratész azonban nyitott a valóság isteni megalapozottságára. Az ezzel kapcsolatos vádak nem voltak világosak, hiszen először azzal vádolták, hogy új isteneket hirdet, majd később azzal, hogy istentagadó. Szókratész felhívja a bíróság figyelmét erre az ellentmondásra.

Védekezésében egy másik érvet is felhoz, miszerint egészen bizonyosan nem tudatosan rontja meg polgártársait. Tehát ahelyett hogy vádolják, az athéni vezetőknek inkább oktatniuk és segíteniük kellene őt, hogy jobban érthessen. Szókratész fontos küldetésére utal: ahogyan ő sem hagyta el őrhelyét, amikor katonaként szolgált, hogy Athént védje, ugyanúgy gyávaság lenne most feladni küldetését: „isten jelölte ki a helyemet, hogy a bölcsesség keresésében s magam és mások vizsgálatában éljek”. Szókratész ironikusan azt mondja, hogy nem is annyira magát, mint inkább az esküdtbírótságot védi, hiszen ha elítélik őt, azzal isten ajándékát (egy bölcs tanítót) utasítják vissza, akit isten a városnak adott. Ha tehát elítélik, azzal valójában nem oldják meg a problémát, hanem csak növelik azt, mivel ilyen vétket vesznek magukra. Szókratész visszafordítja a vádakot, amikor azt mondja, hogy ő hisz az istenekben, és éppen vádlói azok, akik nem, mivel visszautasítják isten ajándékát, és nem követik a jogosságot és az igazságot, ha elítélik őt.

Szókratész azonban azt mondja, hogy nem a meghalás jelenti a problémát: „Bizhatunk benne, hogy csakugyan jó valami a halál”. Az örökkévalóság-

ban a lelkek még jobban bölcselkedhetnek, mint most. A problémát nem az jelenti, hogy meghalunk, hanem hogy úgy élünk, hogy nem ismerjük a különbséget az alábbvaló és a feljebbvaló értékek között. „De ideje már, hogy távozzunk! Én halni indulok, ti élni: de hogy melyikünk indul jobb cél felé, az mindenki előtt titok, kivéve az istent.”

Szókratész teológiájának áttekintése védőbeszédében

Teológusokként meghökkentőnek tarthatjuk, hogy a per során milyen sokszor utal Szókratész isteni küldetésére. Ez részben azt mutatja, hogy távol áll tőle az istentagadás, másrészt pedig azt, hogy komolyan veszi az istenséget. Bizonyos értelemben talán valóban „új istent” hirdetett, vagy legalábbis egy új szemléletet Istenről, hiszen nem sok jót mondhatott a költők és történeteik isteneiről, miközben többször is utal „az isten”-re és az isteni jelre. Vegyük sorra néhány erre vonatkozó kijelentését védőbeszédében:¹⁰

... úgy gondolkoztam, hogy legnagyobb figyelemmel mégis csak az isten nyilatkozata iránt kell lennem. (22a)

... Mi mást lehetett volna tennem, athéni polgárok, mint amit tettem. [...] helyt állottam úgy, mint bárki más, azon a ponton, ahová rendelték, és szembeszálltam a halállal. S akkor, midőn felfogásom és meggyőződéseim szerint az isten jelölte ki a helyemet, hogy a bölcsesség keresésében s magam és mások vizsgálatában éljek, akkor rettentem volna meg annyira akár a haláltól, akár egyébtől, hogy elhagyjam helyemet? (28e)

... engedelmeskedni inkább az istennek fogok, mint nektek... (29d)

... titeket védelmezlek, hogy ne vétkezzetek az isten ajándéka ellen, ha engem elítéltek. Mert ha engem kivégeztetek, nem egykönnyen találtok egy más ilyen embert, akít, ha szinte nevetségesen hangzik is, valósággal városotokra ültetett az isten, mint valami nagy nemesvérű lóra, mely nagysága miatt kissé lomha, és sarkantyúzásra szorul. Így rendelt engem is az isten véleményem szerint a ti városotok számára... [Ha nem kíméltek meg] ... hátralévő életeteket alva tölthetitek, ha ugyan az isten nem gondoskodik rólatok, s mást nem küld helyettem. (30e)

Szókratész teológiája védőbeszédében az Istennek való engedelmesség és az Isten hangjára figyelés gyakorlati oldalát célozza meg. Ez a filozófiának olyan eleme, amely minden nagy civilizációban megtalálható volt. Ez gyakran együtt jár az „Isten akarata ez” torzulásaival, amikor csak saját ideológiai döntéseinkről beszélünk. Különösen szekularizált korunkra jellemző, hogy ezt a tényezőt sok filozófus figyelmen kívül hagyja, vagy úgy bánnak vele, mintha a tiszta gondolkodás ellen indított idegen támadás lenne. Szókratész számára ez teljesen mást jelentett. Úgy vélte, hogy az igazi bölcsességnek isteni hangra van szüksége. Az esküdtbíróóság nem azért utasította el Szókratész nézeteit, mert vallásos volt, hanem mert az isteni hangnak ebben az új értelemben való követése az önkritika gyakorlásának nehézségével járt volna számukra. Általában nehézségeink támadnak azokkal, akik következetesek a hitükben és gon-

¹⁰ Az idézetek Gyolmai Gyula fordításai.

dolgozásukban, mivel úgy érezzük, elvárják tőlünk, hogy saját hibáinkkal szembenézzünk. Szókratész is ezt váltotta ki az emberekből. Komolyan vette az őszinte párbeszédet, az pedig legtöbbször számunkra nehéz. Az *Euthüphrón* dialógusban azt is láttuk, hogy jóllehet Szókratészt isteni jel vezette, nagyon kritikusan kutatta annak kérdését, hogy miről szól az igazi szentség és vallás. Talán meg kell tanulnunk azt, hogy egyfajta tűzkeresztségen kell átmennünk vallásainkat és gyakorlatainkat illetően, ha meg akarjuk hallani az isteni hangot, vagy látni akarjuk az isteni jelt, és nem pusztán jó (vagy kevésbé jó) kijelentéseket akarunk ismételtetni anélkül, hogy azok jelentését és értelmét saját életünkben vagy másokkal kapcsolatban megtapasztalnánk.

Érdeemes talán valamit arról is szólni, milyen kapcsolatban áll Szókratész erényfelfogása a Bibliáéval. A Szentírásban nagy hangsúlyt kap a személyes felelősség: egyértelműen beszél arról, hogy felelősek vagyunk az elkövetett bűnökért, amelyeket általában nem tudatlanságból követünk el, hanem gonosz szívről, vagy Isten és felsőbb normák elleni szándékos lázadásból. A mindennapi életben éppen azért tartjuk felelősnek az embereket, mert úgy gondoljuk, hogy tudják mi a jó és rossz. Arisztotelész arra is rámutat, hogy Szókratész hajlamos az erkölcsi gyengeségek figyelmen kívül hagyására, miközben az erény ismeretére helyezi a hangsúlyt.

Korábban már említettük, hogy ennek a kérdésnek a megoldása részben Szókratész tudás-definíciójában található: személyes elkötelezettség a jó keresésére és cselekvésére. Szókratész filozófiája tehát túlnyomóan etikai – Arisztotelész megállapításában. Gyökere pedig vallásos. Még ha azt látjuk is, hogy Szókratész tudása nem pusztán tudományos, hanem a jó cselekvésének kötelezi el magát, az emberi akaratról való felfogását továbbra is az értelem határozza meg. „A tudásnak elegendő erő áll birtokában ahhoz, hogy jó cselekedetekre ösztönözzön...”¹¹ A tudás így egyfajta erkölcsi erény. Ez a felfogás pedig az erkölcsi nevelés hangsúlyozásához vezet. Azonban mindig hozzá kell tennünk: Szókratész tudáson a belátást érti, olyan megértést, mely meggyőző arról, hogy változtatnom kell az életemen.

Később a keresztyén felfogás majd azt állítja, hogy egyfajta erkölcsi humanizmus, mely a tudással kezdődik – ahogyan azt Szókratész is állítja – hosszú utat tehet meg az erkölcsi megvilágosodásig, de az emberi tévedések és hibák okát mélyebben kell keresni: a bűnben (Isten elleni lázadásban), és az önismeretnél erősebb gyógyírra van szükség: Isten ismeretére. Az igazi útmutató nem a filozófiai belátásra korlátozódik, mert Isten Lelkének a vezetésére is szükségünk van. Ezt a vezetést pedig éppen annyira az imádság, mint az értelmi tájékozódás révén kapjuk meg. Szókratész egyetértene ezzel, ha az „imádság” annyit tenne, mint hallgatni az isteni hangra. Úgy tűnik, különbség van az ismeret erényének görög hangsúlya és a tiszta szív erényének bibliai hangsúlya között. Nem szabad azonban Szókratész tudásba vetett bizalmát valamilyen tudományos hitre korlátoznunk; mélyen vallásos volt, és valóban a szív (ahogyan ő mondta: a lélek) döntéséről beszélt. Nem hitte, hogy a pusztán tényyszerű tudás jóra vezérelné az embert, azt inkább a lelki belátás teszi meg.

Szókratész az egyetemes definíciókon alapuló értékek állandóságába vetett hitével gazdagította a gondolkodást. Természetesen nem rendelkezett azal a konkrét történelmi szemlélettel, mely szükségesnek tartja az isteni erő-

¹¹ Sahakian: *Outline-History*, 31k.

forrást ahhoz, hogy a szív a jóság felé forduljon – ahogyan azt a zsidó és a keresztényen szent iratokban találjuk. Azaz a Szentírás nélkül nem tökéletesíthette teológiáját. Hitte ugyanakkor, hogy valódi belátásra kell és lehet is szert tennünk, nemcsak a pusztán tudományos ismeretre az önismeret révén.

Szókratész lelki nyitottsággal kereste az igazságot, erényt és isteni vezetést¹² – amint arról védőbeszéde is tanúskodik. Beszél arról is, hogy imádkoznunk kell a jóért. Egyfajta lelki küldetésstudata volt, bízott az isteni hangban, mely ösztönzően hatott a filozófia fejlődésére, segítve őt és másokat abban, hogy elkerüljék a pusztán relativizmus és oportunizmus kényelmes útját.

Vallási nézeteinek középpontjában az isteni szikra (*theia moira*) állt.¹³ Hitt abban, hogy élete különböző szakaszaiban isteni jelt kapott, és a kapott isteni akarat vagy küldetés követéséről beszél. Filozófusként tehát egyszerre nagyon racionális és misztikus is. Éppen emiatt a teológiának üdvözölnie kellene őt mint aki jó példája annak, hogy valaki filozófus és vallásos is egyben. Szintén ez az oka annak, hogy a szekularizált filozófiának mindig gondot okoz Szókratész vallásos és misztikus oldalának az elfogadása. Nemcsak racionalista volt.

Végül pedig teológusokként feltehetjük a kérdést, hogy a mindent megkérdőjelezés módszere vajon alkalmazható-e a teológiára és a hitre. Nemcsak Szókratésztől, de a Szentírásból is megtanulhatunk kérdéseket feltenni. Isten azt kérdezi: Ádám, hol vagy? Salamon: van-e új a Nap alatt? Jézus: Atyám, miért hagytál el engem? Hinni és teologizálni nem azt jelenti, hogy elhallgatjuk a kérdéseket. Egyrészt meg kell vallanunk az isteni kijelentésbe vetett hitünket, másrészt mindig azért küzdünk, hogy több világosságot kapjunk, tudásunkat és hitünket alkalmazni tudjuk.

A Kritónnal folytatott szókratészi dialógus a törvénynek való engedelmességről a halál torkában

Szókratész életének (de nem Platónnak) az utolsó dialógusaival foglalkozunk itt. *Kritón* a jogosságról és a kötelességről beszél, *Phaidón* a bölcsességről és a lélekről.

A *Kritón* dialógus rövid, de fontos, mivel Kritón arra bátorítja régi barátját, Szókratészt, hogy szökjön meg a börtönből barátai segítségével, mivel bebörtönzése és halálbüntetése nem jogos, nem igazságos ítéletek. Az alábbiak szerint összegezzük a főbb érveléseket:

Kritón érvei. Kritón meg van győződve arról, hogy Szókratésznek meg kell szöknie, mivel i) barátai jó hírért sodorja veszélybe; ii) nem kell aggódnia amiatt, hogy milyen kockázatot vállalnak ezzel barátai; iii) nem kell törődnie a szökéshez szükséges pénzzel sem; iv) több olyan helyre menekülhet, ahol boldog életet élhet; v) igazságtalanul cselekszik azáltal, hogy ellenségeinek erejét egyesíti saját maga ellen; vi) igazságtalanul cselekszik, amiért nem küzd azért, hogy gyermekei iránti kötelességeit teljesítse; vii) összességében gyávaság ellenállás nélkül elfogadni ezt helyzetet.

¹² Ld. Coppleston, 130-134.

¹³ Ennek a témának az áttekintését ld. P. A. Meijer: *Socratisch schimmenspel: Socrates' plaats in de griekse wijsbegeerte*. Amsterdam, Buijten & Schipperheij, 1974. 147kk.

Szókratész azzal kezdi válaszát, hogy filozófiájának megszokott tételeit veszi sorra: i) az ember mindig a hozzáértők és ne a tömeg tanácsát fogadja meg; ii) mivel a lélek fontosabb a testnél, ez még inkább szem előtt tartandó, amikor a lélek jólétéről van szó; iii) az embernek soha, semmilyen körülmények között nem szabad igazságtalanságot elkövetnie. Később a párbeszédben Szókratész az athéni törvényeket is bemutatja, amelyek arról győzik meg, hogy az igazságosság azt kívánja meg tőle, hogy maradjon és nézzen szembe a halállal. A törvények szerint a szökés igazságtalan lenne, mert i) az lépést jelentene saját megsemmisítése felé, és ii) olyan megállapodás van közte és a Törvények között, ami hasonlít fiú és szülei közötti megállapodásra, és még nagyobb súllyal bír, gyermeki engedelmisséget követelve részéről viszonzásul, amiért felnevelték őt... Megpróbálhatja meggyőzni őket ügyének igazságtalanságáról, de ha tévedett, kötelessége engedelmeskedni.

Természetesen a dialógus olvasása sokkal érdekesebb, mint pusztán az érvek felsorolása. Szókratész mondanivalójának legfőbb kritikája az, hogy nem a törvények ítélték el, hanem az, ahogyan a jogi eset bírái értelmezték és alkalmazták a törvényeket. Szókratész nézete azonban az, hogy ha nem engedelmeskedik a többség döntésének, ezzel azt mutatja meg, hogy szerinte az egyén figyelmen kívül hagyhatja a törvényeket – ez pedig káoszhoz vezet a társadalomban. A város elöljáróinak való, a halált is vállaló engedelmisséggel elbizonyítja, hogy ő senkit sem tanít a lázadásra (ahogyan azt az egyik vádpont állította). Vannak, akik a törvény és a bírák tekintélyelvű felfogását látják ebben, míg mások Szókratész legnemesebb tettét abban, ahogyan annak az igazságnak az oldalára áll, amelyet tanított, és nem „gyáva” lépésre szánja el magát.

Az utolsó szókratészi dialógus – a Phaidón beszélgetés

Szókratész pere és kivégzése között egy hónap telt el. Barátai megszervezték a megszöktetését, de ő visszautasította. Az utolsó nap előtt Kritón még egyszer megpróbálja meggyőzni Szókratészt, hogy hallgasson barátaira – amint azt fentebb láttuk. Életének utolsó napja a *Phaidón*-ban került lejegyzésre. Azzal töltötte az időt, hogy a lélek halhatatlanságáról beszélgetett tanítványaival és barátaival. Amikor elérkezett annak az ideje, hogy kiigya a méregserleget, barátai nem tudták visszatartani könnyeiket, Szókratész azonban nyugodt maradt, és felsőbb rendeltetését bizonygatta. Utolsó szavai ezek voltak: „Kritón, Aszklépiosznak kakással tartozunk! Adjátok meg neki, el ne feledjétek!”¹⁴ Mivel Aszklépiosz az egészség és a gyógyítás istene volt, elképzelhető, hogy Szókratész olyan áldozatra gondolt, amellyel háláját fejezheti ki azért az új életért, melyben lelke részesül a halál után. *Phaidón* a következő megállapítással zárja Szókratésztől: ez a férfiú „minden előttünk ismeretes kortársai között a legderekabb, s máskülönben is a legbölcsebb és legigazságosabb volt.”

Szókratészt nagy csodálat vette körül, mert magasztos filozófiai eszméket vallott; mert az igazságot kereste; mert megtanított arra, hogyan használjuk a párbeszédet. Vannak azonban, akik azt mondják, hogy Szókratész egyáltalán nem volt vétlen az ifjúság megrontásában. Ezen az állásponton van I. F. Stone *Szókratész pere* c. könyvében. Azt fejtegeti, hogy Szókratész antidemokratikus volt, mivel azt hangoztatta, hogy a város közösségét (*polis*) inkább keveseknek, mintsem sokaknak kellene irányítani. Ha ez így lenne, akkor az uralko-

¹⁴ Az idézetek Gyomlai Gyula fordításai. *Platón összes művei*. II. kötet.

dóknak azért kellene engedelmességgel tartozni, mert ők azok, akik a legjobban tudják. Stone a továbbiakban amiatt bírálja Szókratészt, hogy csak kérdezett, de soha nem adott választ. Filozofikus dialógusai olykor sznobok, és gúnyt űznek mások logikai készségének hiányából. Ez pedig valóban rossz magatartásra tanítja az ifjúságot, és azzá teszi őket, amivé Szókratész nem akart válni: a szofistákhoz hasonlóvá. „Szókratész túltesz a szofisták szofizmusán.”¹⁵

Dialógusai olykor inkább negatívak, mint pozitívak, mivel szakértője annak, hogy elterjedt nézeteket megsemmisítsen, ugyanakkor nem áll elő új nézetekkel. Korábban már megállapítottuk, hogy ennek a nyitva hagyottságnak az a célja, hogy a további gondolkodást elősegítse. Vannak, akik attól félnek, hogy Szókratész tévedett abban, hogy az embernek meg kell találnia a jó, a szép, az igazságos abszolút definícióját – mielőtt a gyakorlatban megtalálná azokat. Azonban nem feltétlenül abszolút definícióra van szükségünk elsősorban. Szókratész inkább arra kér, hogy vizsgáljuk meg jelenlegi definícióinkat. Stone egy másik kritikus megjegyzése Szókratésszel kapcsolatban az, hogy nem sok együttérzést mutat a szegények vagy a rabszolgák iránt.

Szókratész után majd Augustinus mondja azt a *Vallomásokban*, hogy Krisztushoz Platón vezette először, mivel Platónról tanulta az anyagtalanság keresését. Augustinus azonban hasonlóképpen azt mondja, hogy Szókratész és Platón túlságosan negatívak módszereiket tekintve. Tudják, hogyan kezdjenek hozzá egy filozófiai vitához, azt azonban már nem, hogyan érkezhetnének el egy új rendszerhez. Hasonlóképpen az az elképzelés, miszerint senki nem vétkezik tudatosan, szintén gyenge pontnak tűnt a szókratészi felfogásban. Augustinus azt a kiegészítést is megteszi, hogy Szókratésznek az a hiányossága, hogy nem alkotott pozitív rendszert, ahhoz vezetett, hogy tanítványai teljesen különböző következtetésekre és szemléletekre jutottak.¹⁶

Ugyanakkor még a kritikusai is elismerik, hogy Szókratész nagy alakja volt a filozófiának, mint a szüntelen dialógusok folytatója. A dialógusok – természetesen Platón művei, melyekre nagy hatást gyakorolt mestere, Szókratész – állandó forrásai maradnak annak, hogy megtanuljunk filozofikusan gondolkodni, és különbséget tenni az elsődleges és másodlagos kérdések között.

Bölcsesség és lélek

A *Phaidón* dialógus a bölcsesség és a lélek összefoglaló személetesével foglalkozó hosszabb mű, amely akkor játszódik, amikor Szókratésznek a halállal kell szembenéznie a párbeszéd estéjén. A dialógus lényege az, hogy meggyőzőn arról, hogy a lélek halhatatlan, és a jó ember derűlátóan nézhet szembe a halállal. Ezt a párbeszédet filozófus társakkal folytatja, akik Szókratész nézetének akarnak igazat adni, de akik ellenérveket is ismernek, és így kétségeik támadnak a lélek örökéletével kapcsolatban. Szókratész érvelése szerint a lélekről való gondoskodás útja az, ha megszabadulunk a testtel és az anyagi étellel való foglalatosságtól. Amikor anyagi vagy testi természetű szükségünkre, örömeinkre és céljainkra gondolunk, megfélekedünk a lélek magasabb értékeiről. Szókratész számára ezek erkölcsi és intellektuális célok, melyek gazda-

¹⁵ I. F. Stone: *The Trial of Socrates*, 57.

¹⁶ Uo. 60. Összefoglalás található Augustinusról és Szókratészcélról és további hivatkozások Augustinusra

gítják a filozófus életét (azaz bárkiét, aki vizsgálni kezdi az életet a bölcsességben való növekedés szempontjából).

Szókratész nagyon pozitívnak akarja beállítani saját halálát. Az rossznak, tisztességtelennek és igazságtalannak tűnik, ő ugyanakkor úgy érvel, hogy azt jónak, tisztességesnek és igazságosnak kell felfogni. Mindent a feje tetejére állít, és azt mondja, hogy ez a halál is az ő érdekét szolgálja, mivel az csak egy újabb lépés a bölcsességhez és az örök értékekhez vezető úton – az örök birodalmába való belépés által.

Az idő és örökkévalóság, anyag és lélek platonista felfogása azt feltételezi, hogy a fizikai vagy testi valóság és az örök valóság közötti különbség a következőképpen néz ki:

FIZIKAI DOLGOK	ESZMÉK
(testek)	(lényegi formák)
érzékszervekkel érzékelhetők	láthatatlanok
átmenetiek, múlandók	örökkévalók
változók	lényegük nem változik
összetettek (olyan anyagi természetű	egyszerűek (szervesen egyek, nem
részek keverékei, amelyek felbomlanak,	eshetnek szét, nem bomolhatnak fel)
szétesnek)	

Ezek azok a nézetek, amelyeket a valóság vonatkozásában platonikus dualitásnak nevezünk. Az ontológiában két alapvető világ vagy a valóság két alapvető struktúrája létezik. Ez azt jelenti, hogy két világ létezik az episztemológia vagy ismeret számára is: az időbeli jelen benyomások, és az időn kívüli örök igazságok. Szókratész például azt mondja, hogy a lélek a halállal

... a magához hasonlóan láthatatlanhoz, istenihez, halhatatlanhoz és bölcshez költözik, ahová megérkezve boldogság lesz az osztályrésze, mert megszabadul tévelygésétől, gyalogságától, félelmeitől és zabolátlan vágyaitól, s minden más emberi bajoktól, s valamint az avatottak mondják, azután már valósággal az istenek közösségében él.” (81a)

A *Phaidón* dialógusban Szókratész azt hangsúlyozza, hogy az igaz valóság belátásának eléréséhez nem használhatjuk szemünket, fülünket vagy más empirikus eszközöket. Ehelyett a tiszta gondolatnak kell keresnie a tiszta örök dolgokat vagy ismereteket. Ezt a platonizmus empirikus-ellenes és pragmatikus-ellenes részrehajlásának tartották. Jóllehet ez kétségtelenül igaz, ennek a tételnek a túlságosan szélsőséges kritikáját elkerülendő azt mondhatjuk, hogy Szókratész a bölcsesség kereséséről beszél, amit viszont többnyire a fogalmak tisztázásában és azoknak az örökkévalóság világosságában történő gyakorlati alkalmazásában talált meg. Az örök normák nélkül (amelyeket eszméknek vagy formáknak nevez) nincs, ami utat mutasson a tapasztalati lehetőségekkel való bölcs éléshez.

Idézetek a Phaidón dialógusból

Az alábbi idézetek Szókratésztől származnak, és a benne lévő jó reményeségről szólnak a halállal szemben:

Elmélkedni pedig, ugye, akkor a tud a lélek legjobban, ha semmi testi érzés nem háborgatja, sem látás, sem hallás, sem fájdalom, sem gyönyör, hanem ha lehetőleg magában van, nem törődve a testtel, és amennyire csak teheti, vele közösségbe és érintkezésbe nem lépve törekszik a valóság felé? (65c)

A test szerelemmel, vágyakkal, félelemmel, mindenféle légvárakkal és hiúságokkal tölt meg bennünket úgy, hogy valósággal igaz, amit mondani szokás, hogy eszméletre sem térhetünk soha miatta. Még a háborúkra, forradalmakra és csatákra sem egyéb nem ad okot, mint a test és testi vágyaink. Mert hiszen minden háború is a földi javak birtokáért támad; földi javakat meg csupán testünk miatt kényszerülünk szerezni, hogy rabszolgamódra ápolgassuk. (66c)

... az igazi bölcsék valósággal készülnek a halálra, s a halál minden ember közt rájuk nézve legkevésbé félelmes. (67e)

... az igazi erény éppen a [...] megtisztulásban áll, s a mértékletesség szintűgy, mint az igazságosság meg a bátorság s maga a belátás is nem más, mint tisztítóeszközök. S azok, kik szent avatásainkat alapították, úgy látszik, nem utolsó emberek. Rég értésünkre adták, hogy »aki avatatlanul és meg nem szentelve jut Hadész lakába, a sárban fetreng ott, a megtisztult és felavatott ember ellenben, ha odajut, az istenekkel lakik.« Mert hiszen mint a szent titkok avatottjai mondják: »sokan vannak a thürszosz-vívők, de kevesen az ihletettek;« ezen utóbbiak pedig az én felfogásom szerint azok, akik helyesen bölcselkedtek. [...] Vajon helyes volt-e ez a fáradozásom, s értem-e vele valamit, arról ott majd biztosat fogok tudni, ha az isten akarja, gondolom, nemsokára megérkezem.” (69c,d)

Amikor átnyújtják neki a méregserleget, Szókratész azt kérdezi, hogy önthet-e ki belőle az isteneknek italáldozatul, de azt a választ kapja, hogy pontosan a szükséges mennyiséget készítették el, így nem pazarolhat belőle. A serleg kiürítése előtti utolsó szavai ezek voltak:

De fohászokdni csak szabad és kell is az istenekhez, hogy elköltözésem szerencsés legyen? Íme fohászokdom hát, hogy úgy legyen! (117c)

Platón hozzáteszi: „E szavakkal szájához emelte a serleget, egyhuzamban nyugodtan kiívá a mérget.”

Teológiai megfontolások: anyag és lélek dualizmusa

Az anyagi testek (fizikai, testi dolgok) és lényegi örök formák („ideák”) ilyen módon történő szembeállítását szokás „platonista dualizmusnak” nevezni. A teológiában jelentős vita alakult ki arról, hogy mennyire olvasták bele ezt a dualizmust a Szentírásba és a teológiába. Vannak, akik azt mondják, hogy mindez nagyon is beleillik a keresztyén felfogásba, hiszen különbséget teszünk a természet és a kegyelem világa, a materiális és a spirituális lét között. Annak ellenére azonban, hogy ez valóban megtalálható a nagyobb keresztyén századokban és egyházakban, a protestáns reformáció erre válaszul arra mutatott rá, hogy a Szentírást lehet az idő és örökkévalóság egységesebb szempontja szerint olvasni, és így a bölcs élet nem elsősorban a test és a testi dolgok megtagadásának kérdése, miközben intellektuális és erkölcsi bölcsességet kere-

sünk. A bölcsesség (filozófiai és teológiai egyaránt) megtalálható és alkalmazható az élet minden területén, nemcsak elméletben, hanem különösen a gyakorlatban. Természetesen a különböző textusok alapján (pl. 1János 1,15-17) megfogalmazott keresztyén felfogások mindig is azt állították, hogy a világi élet árt a léleknek. Vékony választóvonal húzódik meg a mindennapi világi élet pozitív megélése és aközött, amikor az már uralni és félrevezetni kezd bennünket lelki értelemben. Pál is beszél a „test” veszélyeiről. Fontos emlékeznünk arra, hogy a „test” nemcsak a hústestünkre utal, hanem arra az emberre, aki értelmével és akaratával is a rossz értékeket keresi. Pál talán Platónnál világosabban beszél az emberi értelem és akarat megromlásáról, mint aminek nem pusztán a testi vágyak az okai, hanem spirituális döntés eredménye – jóllehet minél többet olvassuk a szókratészi dialógusokat, annál inkább látjuk, hogy Szókratész minden bizonnyal spirituális döntésként fogta fel a bölcsességet. Ez különösen is egyértelmű, amikor az örökkévalóságról beszél. Gondos tanulmányozást igényelne az, hogy egyebek mellett vajon mennyire értjük helyesen a platonista és a páli dualizmust, azok negatív és pozitív jelentéseit illetően. Ahogyan azt jelen tanulmányban láthatjuk, a két szemlélet gyakran kifejezetten egyértelműen életünk alapvető tendenciáit tekintve.

A platonista dualizmus gyakorlati jelentősége

Ez mindig Pandora szelencéje volt a filozófia és a teológia számára. (Augustinusnál majd ismét előkerül ez a téma.) Azt is hozzátehetjük, hogy Luther a test és lélek, vagy természet és kegyelem észlelhető „dualizmusára” reflektált, amikor azt mondta, hogy a mindennapi munka felajánlott áldozat az Úr Istennek, szent elhívás. Kálvin hasonlóan nyúl a dualizmus problematikájához, amikor az élet „minden részének átalakításáról” beszél és arról, hogy életünket „az isteni törvény szabálya szerint” kell rendeznünk. A protestáns reformátorok tudták, hogy a túlzásba vitt „platonista dualizmussal” szálltak szembe, mivel az különösképpen kibővült a gnoszticizmus és neoplatonizmus formáival, és beépült a teológiába is. Azt kell mondanunk, hogy Szókratész és Platón valószínűleg nem annyira a végletekig leegyszerűsített formában alkalmazták az idő és örökkévalóság, test és lélek dualizmusát, mint azok, akik inkább negatív dualizmust alkottak belőle egy pozitívabb felfogás helyett. Általánosságban a Szókratésznél, Jézusnál, Pálnál stb. található dualizmussal kapcsolatos erős megfogalmazások jelentősége abban áll, hogy az értékek azon téves hierarchiáját igyekeznek korrigálni, amikor a rövid távú örömeket és nyereséget a hosszú távú, sőt az örök erények elé helyezik.

A *Phaidón*-ban világos az, hogy Szókratész nem egészségtelen módon tagadja a testet, hanem a magasabb értékek érdekében. Szókratész azt hangsúlyozza, hogy a test halandó és korlátok közé szorított, sőt a testi kívánságok („a testies részek vágyai”) valóban eltorzítják egész életünket. Azt mondja például, hogy a test vágyai szerint élnek a torkosok, kicsapongók és iszákosok, vagy a pénzimádók, becsstelenedek, az uralkodásra és tisztségekre sóvárgók. (81e, 82c) Olyan kifejezéseket találunk Szókratésznél, amelyek a mi teológiánkra emlékeztetnek. Amikor például „indulatok hullámvázáról” beszél, az a Jakab 1,6-ot és szövegkörnyezetét juttathatja eszünkbe, ami Szókratészhez hasonlóan szintén az örök bölcsesség kereséséről szól. Az ilyen hasonlóságok eszünkbe juttatják azt – bármilyen ontológiai vita is folyjék az olyan kategóriák meghatározásáról, mint test és lélek –, hogy a Szókratész által alkalmazott értékškála

gyakran közel áll ahhoz, amit a keresztyén teológia is előnyben részesít. A középpontban tehát nem pusztán a test tagadása áll, hanem a pozitív értékek felé fordulás, amelyek Szókratésznél a következők voltak: bölcsesség, igazságosság, mértékletesség, kegyesség, becsületesség stb. (115a) Ki ne értene egyet ezekkel? Szókratész szeretett rámutatni arra, hogy nem értjük ezeket az erényeket, de ezzel nem azt akarta mondani, hogy adjuk fel a küzdelmet, éppen ellenkezőleg: még keményebben küzdünk azok megértéséért és gyakorlásáért. Ismét szükséges figyelmeztetni magunkat: ne próbáljunk a szókratészi „dualista” filozófiából, vagy a dualista teológiából merev rendszert alkotni. Ehelyett a testről és lélekről, időleges és örök valóságról szóló kijelentések mint irodalmi dialógusok és megfogalmazások inkább abban segítenek, hogy értékeinket egyfajta *praxis vitae*-vé alakítsuk, olyan életté, amely a bölcsességet és erényt keresi. Az egyik legszerencsétlenebb dolog az, amikor filozófusok vagy teológusok egyfajta merev rendszert állítanak fel az ilyen kérdések kapcsán, és egy valóban életképtelen dualizmust alkotnak meg, amely inkább tagadja, mintsem keresi az erényes teljességet. Ugyanakkor hozzá kell tennünk, hogy azért nem elegendő a dolgok pusztá egyensúlya, mert a valódi erényes élet önfeláldozást követel. Szókratész és Jézus is azt mondta, hogy a világi örömegek egy részét fel kell áldoznunk, ha meg akarjuk találni az örök bölcsességet és üdvösséget.

Örökkévalóság

Essék még néhány szó az örökkévalóság eszkatológiai vonatkozásáról. Szókratész a következőképpen érvel a *Phaidónban*: „a meghalt ember lelke is létezik valahol, s bizonyos életereje és belátása is van.” (70a) Ezzel azt akarja mondani, hogy a lélek fennmaradhat mint entitás a test nélkül is. Ez a felfogás is megjelent a teológiában. A keresztyén teológiának azonban a test feltámadásával is foglalkoznia kell, mint egyik legfőbb hittételével (az Apostoli hitvallás megfogalmazásában). Az „új test”-ről alkotott elképzelést Krisztusnak mint a mi reménységünknek a halálból való visszatérése alapján valljuk, és egyben rejtély is számunkra. Pál az 1Korinthus 15-ben ír ezekről. Szókratészhez hasonlóan romlandóról és romolhatatlanról beszél. Pál azonban egy új romolhatatlan „lelki testről” beszél. Szókratésznél nincs új örök test, de beszél az élők halálának titkáról, és a halottak megelevenedéséről, illetve a halálból az életbe való átmenetről. (71e) Azzal, hogy azt mondja: az élet halálba fordul, a halál pedig életbe, arra ügyel, hogy egyensúlyban tartsa a természet törvényeit. Ez az elképzelés – egyéb érvekkel együtt, mint például a lélek örök emlékezete – Szókratésznél része annak a titoknak, ami a lélek örökkévalósága, ahogyan azt a *Phaidónban* megfogalmazza.

Szókratész számára azok, „kiket a bölcselkedés kellőleg megtisztított, azon túl már egészen test nélkül élnek, s még ennél is szebb hazába költözhetnek, melyet azonban nem lenne könnyű leírni...” (114c) Szókratész nem próbálkozik meg az eljövendő világ leírásával, csak annyit állapít meg, hogy az a lélek örök világa, „a jó, bölcs isten” jelenlétében (80d). Éles ellentét van Szókratész és a keresztyén teológia *üdvösközéseiben*, mivel az utóbbi úgy véli, hogy soha nem tisztulunk meg kellőképpen a „szofia” által, éppen ezért bölcsességünket Krisztusban keresi, aki a mi „szofiánkká” vált. (1Korinthus 1,30) A megváltást, bölcsességet és egyéb alapvető fogalmakat a szókratészi-platóni filozófia és a keresztyén teológia egyaránt isteni ajándéknak tartja, de az utóbbi ezeknek a legkoncentráltabb kifejezését a Krisztusban adott isteni kijelentésben találja meg – amely

Szókratész idejében még nem következett be. Szókratészhez hasonlóan a keresztyén teológia is beszél egy szebb, örök lakóhelyről, és egyetért azzal, hogy mind-
ezt nem könnyű lefesteni. A keresztyén teológiai eszkatológia irodalma jelentős
fejlődésen ment keresztül, a titok azonban megmarad.¹⁷

Végül pedig érdemes megjegyezni, hogy a szókratészi dialógus nem zárja
ki az isteni kijelentést, de azt tanácsolja, hogy mindig teljes erőnkkel kell töre-
kednünk arra, hogy megvizsgáljuk a rendelkezésre álló elméleteket vagy vála-
szokat azáltal, hogy egymástól tanulunk és önállóan is felfedezünk dolgokat. A
Phaidónban (85c,d) valaki azt tanácsolja, hogy meg kell vizsgálnunk a rendel-
kezésre álló elméleteket, és azt a választ kell kiválasztanunk, amelyen meg le-
het kockáztatni „az élet átúszását, ha az ember nem tud rajta nagyobb bizton-
ságban és kevesebb veszély közt valami erősebb hajó, azaz isteni kinyilatkozta-
táson átkelni.” Ezek a megjegyzések az ismeret mindenféle lehetséges forrásá-
nak helyet adnak: emberinek és isteninek. De amint azt már fentebb megjeg-
yeztük, Szókratészről nem várhattuk el, hogy ismerje az újszövetségi isteni ki-
jelentést, hiszen akkor azt még nem írták meg, és Jézus Krisztus Szókratész
halála után négy évszázaddal később jött el. Teológusokként azonban érdemes
emlékeznünk arra, hogy jóllehet nekünk már konkrétabb kijelentés áll rendel-
kezésünkre a Szentírásban, mint amennyit Szókratész tudhatott, továbbra is
szükséges megvizsgálni a válaszokat, és a jobb megértést keresni, hiszen az is-
teni kijelentést csakúgy, mint az emberi tapasztalatot, értelmezni kell. Ez a
szókratészi dialógusok egyik nagy belátása.

Summary

Reading some Socratic Dialogues with Attention to Theology

In this article the reader will find a summary of the four platonic dialo-
gues which refer to the last months of Socrates life. These are examined here
under the theme of how they relate to theology. The first dialogue, known as
Euthyphro (the name of the person in dialogue with Socrates), is about piety.
Socrates wants Euthyphro to define piety, to which he replies: “that which is
agreeable to the gods is holy” (or pious). Socrates points out that the gods do
not agree with one another. So Euthyphro restates that what is pious and holy
are those things on which all the gods agree, such as that it is wrong to kill an
innocent person. Socrates agrees with that idea, but points out that even
though the gods judge by the same standard, in specific cases (applications of
the standard) the gods may disagree as to whether this particular person is
guilty or not. Socrates further prolongs the debate by asking if that which is

¹⁷ A teológiai eszkatológiával kapcsolatos gondolatokat ld. Louis Berkhof: *Systematic Theology*. Grand Rapids, Eerdmans, 1938, 6. rész: „The doctrine of the last things”, 661-738. Hendrikus Berkhof: *Christian Faith*. Eerdmans, 1986, „The renewal of the world” és „All things new”, 503-545. Továbbá: Alister McGrath: *Christian Theology: An Introduction*. Oxford, Blackwell, 2001, „Last Things: The Christian Hope”, 553-577.; magyarul: *Bevezetés a keresztyén teológiába*. Budapest, Osiris, 1995. „A végső dolgok: a keresztyén reménység”, 406-416.

holy is so because the gods approve of it; or do the gods approve of it because it is holy?

This dialogue, like all of the Socratic debates, helps us think about definitions and our reasoning in relation to views we hold, also in theology. The weakness revealed in this dialogue is that a good definition can be picked apart and always shown to be inadequate, because one single definition, even if good, cannot cover all aspects of any foundational concept (such as holiness). The strength of clear definitions then turns into the weakness of a linguistic disqualification of any definition given, since no definition can cover all the aspects of abstract concepts. Theology can also fall into this error of supposing that a complete single-statement definition can be given to biblical concepts, such as sin, redemption, divine grace, or other themes in relation to faith. Socrates can help us question our own statements.

The second dialogue dealt with in the article is the trial speech of Socrates, as found in the *Apology*. In this dialogue Socrates argues that the highest good is the improvement of the soul; indeed, he has a divine calling to help the city of Athens reach the better life (which is intellectual, spiritual and ethical, rather than materialistic or the pursuit of one's own success). This speech includes a lot of theological points: besides the assertion of his divine calling and the emphasis of the life of the soul over that of the body, Socrates also relates true wisdom to God. Of course, these points were established by Socrates four centuries before the birth of Christ and without knowledge of the New Testament, nor any direct indication that he knew much about the Old Testament. So this is an example of 'natural theology' which concludes to some basic understanding of the will of God without having received the Biblical witness to the coming of Jesus Christ. Socrates did not have a developed theology; what he held to were some foundational insights into the divine calling to make spiritual orientation prior to a life of self-interest. In his trial speech Socrates accuses the leaders of Athens of pursuing their own self-interest rather than listening to the divine voice, as Socrates does.

The third dialogue is with *Crito* about the importance of obeying the laws of Athens. Socrates is in prison facing the death sentence and Crito argues that it would be good for him to let his friends help him escape. Crito mentions many arguments for this view, including that Socrates has been unjustly condemned and he would look like a coward if he merely accepted this fate. But Socrates replies that he does not want to break the law (by escaping), for then he would be unjust, as are his accusers. He is not acting like a coward, he says, but as a noble person should act.

The fourth and last dialogue is *Phaedo*, a discussion which takes place on the last day of Socrates' life together with his colleagues and students. This is a long dialogue summarizing many basic Socratic (and perhaps even more Platonic) views. Much is made of the difference between the life of the body and the life of the soul. Death is not a threat to a true philosopher (lover of wisdom), for Socrates says that his whole life has been a practice of dying to what is less important. A close examination of Socrates' statements about the duality of body and soul in this dialogue shows that Socrates and Plato have often been too quickly accused of a negative dualism. For Socrates clearly states in this dialogue that it is a matter of finding the right priorities. We can find parallels with the Biblical language of Paul and also the First Letter of John 1:15-17.

Due to the dualism which is also found in the history of theology, often influenced by Gnosticism and Neoplatonism, the Reformation of Luther and Calvin returned to a more wholistic understanding of the unity of human life and flourishing under the divine command and calling. Socrates seems to have made steps in the right direction, long before the further development of these questions in the history of western thought. However, Socrates' view of eternity was that of the soul released from the body. He did not know about the Biblical emphasis on resurrection from death. His means of salvation was purification through philosophical dialogue and he did not know about Christ as the *sofía* for God's gift of salvation.

We may conclude that the exercise of reading these dialogues gives us a point of reference to the meeting of philosophy and theology and opens up permanent questions that each generation faces time and again. Socrates was not only an exemplary thinker but also a friend to those who listen to the divine voice rather than merely to human priorities.

Enghy Sándor

Új utakon a bibliai teológiai oktatás Sárospatakon¹

Hogy megújulásra szükség van, azt mutatja az élet minden területe. A reformációra emlékezve egy tanszéknek is faladata a megújulás. Nem szeretném elfelejteni a megújulás hevében egyetlen n(N)agy elődömet sem, de az új irodalom megismerése és megismertetése is saját felelősségem része. A 2009-ben kezdődő új iskolai esztendőben különleges lehetősége a megújulásnak, hogy egy 2009-ben megjelent újszövetségi teológiát ismerhetünk meg a Library of Biblical Theology sorozatában (DUNN, J. D. G.: *New Testament Theology*. Nashville, 2009). A mű abban segíthet, hogy a legfrissebb információkon keresztül reformálódjon az Újszövetséget kutató tudományunk, megmerítkezve egy tiszta forrásból áradó, mozgásban levő, élő teológia folyamában.

Bevezetés²

Hogy kell megírni az Újszövetség teológiáját? Ez a kérdés sok olyan témát érint, melyeket meg kell vizsgálnunk, mielőtt tulajdonképpeni feladatunk elvégzéséhez látnánk. Ilyen kérdés például, hogy az Újszövetség teológiájának fogalma esetleg az újszövetségi dokumentumok *íróinak* koncepciójára utal-e, vagy inkább maguknak a *dokumentumoknak* a teológiájáról lenne szó? Ebben az értelemben többes számban *teológiákról* kell beszélnünk, vagy pedig egyes számban *teológiáról*? Vagy az Újszövetség teológiája az összes újszövetségi író közös teológiájának kutatását jelentené, feltéve, hogy létezett egy ilyen egyes számban értelmezett közös teológia? További kérdés, hogy az újszövetségi teológia fogalma alatt mennyiben értsünk mindig csak *egy teológiát*, ahelyett, hogy *a teológiáról* beszéljünk? Vagyis olyan teológiáról van szó, mely legalább részben a *mai kor íróinak* újszövetségi dokumentumokra vonatkozó *magyarázata*t foglalná magába? Ilyen értelemben szívesebben beszéljének némelek inkább olyan teológiáról, melyet a mai olvasók és az első század szövegeinek találkozása teremt meg.

Az a tény, hogy ez az újszövetségi teológia egy sorozat, a Library of Biblical Theology részeként jelenik meg, egy további dimenziót is megnyit, nevezetesen: mit jelent valójában a „bibliai”, és egyáltalán milyen Bibliáról is van szó? Ha az Újszövetség teológiájának megalkotása a fent említett kérdéseket veti fel, ezek még tovább bonyolódnak, ha az Újszövetség teológiája a bibliai

¹ Egy új szemléletű mű ismertetésének és közreadásának első része.

² DUNN, J. D. G.: *New Testament Theology* (Nashville, 2009) c. könyvéhez írt bevezetőjének (vii-ix. oldalak) fordítása.

teológia kontextusában jelenik meg. Mi lenne hát az Újszövetség bibliai teológiája, avagy az újszövetségi bibliai teológia?

Ilyen kérdésekre összpontosítja rögtön figyelmünket az első fejezet. Ha aztán ezeket a kérdéseket némiképp tisztáztuk, hogyan haladjunk tovább? Kíváncsún tartom azoknak az elemeknek a feltárását, amelyek kezdetben is meghatározóak voltak az Újszövetség teológiája számára. Ez az a fejezet, a második, mely ritkán található meg olyan kötetekben, melyek az Újszövetség teológiája címet viselik. Egy ilyen fejezet hiánya furcsa számomra, minthogy azok a készítő és inspiráló tényezők, melyek az Istenről való beszédben, az ezzel járó hitben és ennek a hitnek a gyakorlati kidolgozásában jutnak kifejezésre, alapvetően szükségesek e hit és megnyilvánulásai helyes megítéléséhez.

De mi legyen az Újszövetség teológiájának anyaga? A múltban különböző módszerekkel és eljárásokkal találkozhattunk. Néhányan a témában született vagy a témával kapcsolatos korábbi tanulmányokat tekintik át. Bizonyára egyetlen újszövetségi teológia megírására irányuló kísérlet sem juthat messzire anélkül, hogy mérlegelné, vagy legalább figyelembe venné azokat a kérdéseket, melyeket olyan nagy egyéniségek vetettek fel e tárgyban, mint GABLER, WREDE, BULTMANN. Ennek a megközelítésnek azonban megvan a veszélye, mert egysíkú, egy kaptafára megy nyelvezetében, kérdésfelvetésében a korábbi témakezelésnek megfelelően, melynek irányvonalától soha nem tér el. Én inkább arra törekszem, hogy a vizsgált anyag, az újszövetségi szövegek határozzák meg, hogy mely témákat, kérdéseket tárgyaljunk fő helyen, az egyebekkel való foglalkozást pedig a lábjegyzetekre kívánom korlátozni. Ez utóbbi vállalkozás azonban inkább illusztratív jellegű, mintsem minden részletre kiterjedő. Főleg a legújabb bibliográfiára koncentrálok, mivel a vitatott témák és exegetikai kérdések tárgyalásának lehetősége szinte végtelen.

Némelyek úgy haladnak végig szisztematikusan az Újszövetség dokumentumain, hogy sorban minden egyes író vagy dokumentum teológiáját magyarázzák. Ma ez bizonyul a legnépszerűbb módszernek az újszövetségi teológia művelésére, s ezt tükrözi is az, hogy milyen mértékben vált a munka történeti és leíró jellegűvé.³ Ez a módszer nem valósítható meg a jelenlegi kötet terjedelmében és kereteiben, vagy egyébként csak nagyon felszínes és kivonatos áttekintés lenne. Ebben az esetben a cél sokkal inkább az, hogy ez egy sorozat bevezető kötete legyen. A sorozat következő kötetében lenne majd több lehetőség a részletesebb fejtegetésre. Ez a kötet nem teheti meg, de nem is igényli, hogy átfogja az Újszövetség teológiájának teljes skáláját, csatlakozva a legújabb ilyen tárgyú két- vagy többkötetes sorozatok özönéhez.

A harmadik módszer tematikus megközelítéssel dolgozik olyan anyaggal, mely ilyen és ehhez hasonló fejezetekbe sorolható: teremtés, krisztológia,

³ Például ebben az évtizedben: F. Hahn: *Theologie des Neuen Testaments: Band I.* Tübingen, Germany, Mohr Siebeck, 2002; I. H. Marshall: *New Testament Theology: Many Witnesses, One Gospel.* Downers Grove, Ill., InterVarsity, 2004; U. Wilckens: *Theologie des Neuen Testaments: Band I. Geschichte der urchristlichen Theologie*, 4 vols., Neukirchen-Vluyn, Germany, Neukirchener, 2005, vols. 3-4; F. Thielman: *Theology of the New Testament: A Canonical and Synthetic Approach.* Grand Rapids, Mich., Zondervan, 2005; F. J. Matera: *New Testament Theology: Exploring Diversity and Unity.* Louisville, Westminster John Knox Press, 2007. Marshall és Thielman iratról iratra megy, köztes szintetizáló fejezetekkel.

megváltás.⁴ Ebben a megközelítésben jobbra a korábbi dogmatikai felfogás nyilvánul meg, mely a rendszeres teológia kategóriáit használja. Mai szakkifejezéssel élve a második megközelítés inkább diakronikus, a harmadik pedig inkább szinkronikus módszer.⁵ A második módszer veszélye az, hogy figyelmen kívül hagyja azt a tényt, hogy az Újszövetség iratai a hit dokumentumaiként közel két évezreden keresztül léteztek keresztyén írásokként. A harmadik pedig túl könnyen téveszti szem elől az egyes írások történelmi sajátosságát és az egyes dokumentumok sajátos helyzetéből adódó szembetűnő jellegzetességét.

A vágyam az, hogy bele tudjak helyezkedni abba a folyamatba, mely létrehozta az Újszövetség teológiáját. Szeretném úgy látni és kezelni az újszövetségi iratok teológiáját, mint ami él, mozgásban van, problémákkal küzdve azért a hitért és életért, mely ezekben az írásokban jut kifejezésre, s első renden ez volt megírásuk indítéka is, illetve azért is őrizték meg ezeket, hogy a hit és élet folyamatának legyenek éltető forrásai. Ebből adódóan váltak írásokká, melyeket így tartottak számon. Ezt a folyamatot írom le és jellemzem úgy, mint teológizálást, teológiai rendszer alkotását. Javasolom, hogy tekintsük az újszövetségi teológiát az Újszövetség rendszere megalkotásának, mely méltányolja az újszövetségi iratok történelmi kialakulását, azok folyamatos hatását a későbbi gondolkodásra, a keresztyén hitben betöltött szerepükkel együtt.

A sorozatnak (Library of Biblical Theology) megfelelően a kötet anyagát nem csupán az Újszövetség határozza meg, hanem az Ószövetség és Újszövetség közös témái is, a két szövetség közötti kontinuitás és diszkontinuitás. A sorozat célkitűzéseinek megfelelően az anyag négy fejezetre oszlik, mely elegendő arra, hogy lefedje az Isten, megváltás, Izrael/egyház, etika négy nagy területét.⁶ Ebben a bevezetésben megpróbálok egy előzetes áttekintést adni a legfontosabb anyagra nézve, melyeket majd a következő kötetek tárgyalnak. Felvázolom a tárgyalandó témákat, s közben azokra a feszültségekre összpontosítok, melyek a korai keresztyénség kialakulásával jelentkeztek a második temp-

⁴ Például: A. Richardson: *An Introduction to the Theology of the New Testament*. London, SCM, 1958; K. H. Schelkle: *Theology of the New Testament*. 4 vols., Collegville, Minn., Liturgical, 1971, 1973, 1976, 1978; D. Guthrie: *New Testament Theology*. Leicester, England, InterVarsity Press, 1981; G. B. Caird: *New Testament Theology*. Oxford, England, Clarendon, 1994; F. Vouga: *Une théologie du Nouveau Testament*. Geneva, Labor et Fides, 2001. Richardson és Schelkle tematikus megközelítését korábban ismertette G. Hasel: *New Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*. Grand Rapids, Mich., Eerdmans, 1978, 73-82.

⁵ Négy másik újszövetségi teológia ismertetése után (dogmatikai megközelítés, kronológiai megközelítés, kérügmaticus megközelítés és a szerzőről-szerzőre megközelítés) Caird a konferenciabeszélgetés megközelítést választja az apostoli tanácskozás mintájára (Gal 2,1-10): a különböző résztvevők (ÚSZ-i szerzők) hozzáteszik saját mondanivalójukat minden egyes tárgyalt témához (*New Testament Theology*, 5-26.). Marshall bírálja ezt a megközelítést: „Caird nem igazán képes többre, mint hogy helyzetjelentéseket közöljön a megszólalóktól anélkül, hogy utalna arra, hogyan válaszolt volna például János Pálnak.” (*New Testament Theology*, 25.).

⁶ Vö.: különösképpen C. H. H. Scobie: *The Ways of God: An Approach to Biblical Theology*. (Grand Rapids, Mich., Eerdmans, 2003) c. művét, akinek a „vázlata” (több mint 800 oldalas!) a következő részekre oszlik: „Isten parancsa”, „Isten szolgálója”, „Isten népe” és „Isten útja”.

lom zsidóságának írásra vonatkozó hagyományaiban. Ha felkeltem az érdeklődést a további kötetek iránt, sikeresen elvégeztem feladatomat.



KÖZLEMÉNYEK



GILEADI BALSAMOM.

A'

Dög Halál ellen.
Mellyet, Német Nyelven irt vólt
FRIDRIK ADOLF LAMPE
Hires Sz. Irás Túdó, és a' Bremai
Sz. Gyülekezet' Lelki Páfztora.

MOSTAN PEDIG
Nemzete romlásának Okait 's az ISTE
igaz Utait tudakozni kívánó Ke-
gyes Lelkeknek hasznára *Almae*
született Nyelvén *Matri S.*
ki-botfátott

F. BANYAI ISTVAN. *Pataki*

Hozzá adattattak a' Dög Halálnak idejé-
re alkalmaztatott két Buzgó Kö- *m grati*
nyörgések, mellyeket *animi memo*
irt Tifzt.

T. SZATHMARI MIHALY *riam*
Uram, a' S. Pataki Oskolának *L. M. Q.*
mostani Igazgatója. *Interpres*



Nyomtattott FRANEKERÁBAN. 1741.

Gileadi balsamom címlapja Bányai dedikációjával

Postma Ferenc – Bozzay Réka

Die Eintragungen aus den Niederlanden (1740-1743) im Stammbuch (*Album Amicorum*) von Stephanus Bányai [F. Bányai István] (1711-1767)

Wie die Sárospataker Matrikel bezeugt, wurde Stephanus Bányai [ung.: F. Bányai István] am 13. Oktober 1727 Student in Sárospatak.¹ Nachdem er sein Studium dort am Reformierten Kollegium absolviert hatte, ging er 1732 nach Pressburg, wo er ein Jahr lang bei den Lutheranern als Rektor tätig war. Danach kehrte er wieder nach Sárospatak zurück und wurde dort 1736 Hilfslehrer für Rhetorik an seiner *Alma Mater*.² Auf diese Weise sparte er das viele Geld, das er für seine *Peregrinatio academica*, d.h. eine akademische Studienreise ins Ausland, so dringend brauchte. Erst Mitte Dezember 1739 war es soweit, dass er seine Auslandsreise anfangen konnte,³ und zwar mit der finanziellen Unterstützung von vielen Mäzenen – sowohl von Bürgern als Adligen, z.B. von den Adligen Adamus (Ádám),⁴ Ladislaus (László)⁵ und Stephanus (István) Szemere⁶ – und mit der wohlwollenden Zustimmung von Samuel

¹ Siehe dazu: Hörcsik 1998, S. 238.

² Weiteres zu Bányai siehe: Szinnyei, Band I, Sp. 534; Zoványi-Ladányi, S. 46; *ÚMIL*, Band I, S. 127-128. - N.B.: Ob Bányai auch Student in Harderwijk war (vgl. dazu: Zoványi-Ladányi, bzw. *ÚMIL*), ist u.E. sehr fragwürdig. Sein Stammbuch gibt uns keinerlei Hinweis.

³ Siehe dazu u.a. die Eintragungen von Michaël Szathmári [Szathmári Paksi Mihály] (1683-1744, “Ill. Scholae Rector”) und David Sarkan [Sárkány Dávid] (1700-1762, “In Schola Patak. Ord. H. Prof.”) im Stammbuch von Bányai: 86 *verso*, bzw. 100 *recto*. Beide Eintragungen datieren vom 14. Dezember 1739.

⁴ [Szemere Ádám]. Vgl. dazu die Liste von Mäzenen in der gedruckten Widmung von Bányais Franeker Übungsdisputation sub Venema (1742).

⁵ [Szemere László]. Siehe dazu dessen Eintragung vom 25. Dezember 1739 im Stammbuch von Bányai: 15 *recto* (“Per angusta, ad augusta”). - Vgl. dazu die gedruckte Widmung in Bányais Franeker Übungsdisputation sub Venema (1742).

⁶ [Szemere István]. Siehe dazu dessen Eintragung (vom 25. Dezember 1739 ?) im Stammbuch von Bányai: 124 *recto*.

Patay [Patay Sámuel] (1679-1749),⁷ dem Sárospataker Hauptkurator (“Almae Scholae S. Patakiensis curator supremus”),⁸

Anhand von Bányais Stammbuch (*Album Amicorum*), das sich heutzutage in Budapest, in der ungarischen “Széchényi“ Nationalbibliothek befindet [OSzK, Sign.: Ms. 130 Oct. Lat.],⁹ lässt sich seine Reiseroute ziemlich leicht verfolgen. So erreichte er Ende Februar 1740 über Eperjes,¹⁰ Bártfa¹¹ und Lesna Polonorum (i.e. Lesno, in Polen),¹² Frankfurt an der Oder, wo er u.a. den beiden Professoren Paulus Ernestus Jablonski (1693-1757)¹³ und Paulus Gyöngyösi (1668-1743)¹⁴ begegnete. Student wurde er dort allerdings nicht, weil er seine Reise über Berlin¹⁵ in die friesische Kleinstadt Franeker – mit der Postkutsche – fortsetzte, wo er sich am 14. März 1740 an der örtlichen Universität immatrikulierte,¹⁶ und zwar zusammen mit Stephanus Lebó [Lebó István],¹⁷ der – wie Bányai selbst – sein Studium damals in Sárospatak angefangen hatte.¹⁸

An der Franeker Universität studierte Bányai intensiv. So besuchte er nicht nur im Bereich der griechischen Sprache und Kultur eifrig und aufmerk-

⁷ Szombathi, S. 109. - Vgl. dazu die gedruckte Widmung in Bányais Franeker Übungsdisputation sub Venema (1742).

⁸ N.B.: Anfang August 1741 aber stand die von den Mäzenen und den Wohltätern des Kollegiums zugesicherte Reisesumme Bányai (und Lebó) noch immer nicht vollständig zur Verfügung. Und auch danach blieb die Geldfrage eine heikle Sache, siehe dazu: Bozzay 2007, S. 215.

⁹ “Ex Bibl. Com. F. Széchényi“ (Stempel). Stammbuch: 1 *verso*.

¹⁰ In Eperjes begegnete er z.B. Joannes Adamus Raymann [= Reimannus] Senior und Junior (Stammbuch: 116 *recto*, bzw. 23 *recto*). Der Vater war 1712 Doktor der Medizin an der Universität Leiden geworden. Der Sohn wurde später gleichfalls *Med. Dr.* an der Universität Halle/ Saale (1750). Siehe dazu: *RMK* III/18, Nr. 1315 bzw. Nr. 1316.

¹¹ In Bártfa begegnete er z.B. dem evangelischen Pfarrer Michael Krumbholtz (Stammbuch: 74 *recto*).

¹² In Lesno begegnete er z.B. den Pfarrern Christianus Sitkowijs, Joach. Georg. Musonius, Joh. Samuel Tobianus und Johannes Kuhn (Stammbuch: 38 *recto*, 41 *recto*, 42 *recto*, bzw. 73 *verso*).

¹³ Stammbuch: 18 *recto* (Eintragung vom 29. Februar [1740]). Jablonski war damals Dekan der Theol. Fakultät (“Ordinis Theol. h.t. Decanus”).

¹⁴ Siehe zu Gyöngyösi: Szinnyei, Band IV, Sp. 65-71; Zoványi-Ladányi, S. 229-230. Er war 1700 an der Universität Franeker *Theol. Dr.* geworden, vgl. dazu: *Auditorium*, G/1700.1. - Stammbuch: 11 *recto*.

¹⁵ In Berlin begegnete er am 1. März 1740 Daniel Ernestus Jablonski (1660-1741), dem Vater des Frankfurter Professors (Stammbuch: 34 *recto*). Von Berlin fuhr Bányai zusammen mit Stephanus Lebó (siehe unten) mit der Postkutsche nach Franeker, siehe dazu: Bozzay 2007, S. 215.

¹⁶ *AStF*, S. 338, Nr. 12220. Vgl. dazu: Bozzay-Ladányi, s.v.

¹⁷ *AStF*, S. 338, Nr. 12221. Vgl. dazu: Bozzay-Ladányi, s.v. - Lebó und Bányai machten ihre Reise nach Franeker auch gemeinsam. Später trennten sich ihre Wege. Lebó wurde bereits am 28. April 1741 Student in Leiden, siehe dazu: *AStL*, Sp. 987.

¹⁸ Siehe dazu: Hörcsik 1998, S. 238 (14.10.1727). Er war 1732 auch zusammen mit Bányai in Pressburg.

sam die Vorlesungen von Prof. Ludovicus Casparus Valckenaer (1715-1785)¹⁹, sondern disputierte auch am 17. März 1742 unter der Anleitung von Prof. Hermannus Venema (1697-1787) in der Theologie.²⁰ Er war auch ein hochgeschätzter „Auditor“ bei den Vorlesungen der beiden anderen Theologieprofessoren am Ort, Petrus Conradi (1707-1781)²¹ und Petrus Laan (1695-1743).²² Daneben besuchte er Vorlesungen im Bereich der Rechtswissenschaft und der Medizin bzw. bei Prof. Christianus Henricus Trotz (1701-1773)²³ und Prof. Wyerus Gulielmus Muys (1682-1744).²⁴ Zugleich übersetzte er – am Anfang seiner Franeker Zeit – ein Werk des deutschen Theologen Friedrich Adolph Lampe (1683-1729) aus dem Deutschen ins Ungarische.²⁵ Diese Übersetzung mit dem Titel *Gileadi balsamom [...]* erschien im Jahre 1741 und wurde auf Kosten der friesischen Behörden („Staten“) in Franeker gedruckt.²⁶ In Franeker lebte und wohnte er – und zwar nacheinander – eine Zeit lang zusammen mit Michaël (Mihály) und Stephanus (István) Szathmári,²⁷ zwei Söhnen von seinem Sárospataker „Rector“ Michaël Szathmári Senior (1683-1744).²⁸ Auch machte er von Franeker aus einen Ausflug nach Groningen, wo er am 20. August 1740 u.a. dem örtlichen Professor der Theologie Cornelius van Velzen (1696-1752) begegnete.²⁹

Kurz nach dem 16. September 1742 aber verließ Bányai Franeker³⁰ und setzte seine Studienreise durch die Niederlande fort, und zwar über Amster-

¹⁹ Siehe zu Valckenaer: Gerretzen, S. 197-382; Boeles, Band II, S. 464-470; *Auditorium*, S. 381-382. Vgl. dazu die Eintragung von Valckenaer im Stammbuch von Bányai: 35 *recto*. Bányai blieb mit ihm auch später (bis 1760) in ständiger Verbindung, vgl. dazu: Postma-Bozzay 2009.

²⁰ Siehe zu Venema: Boeles, Band II, S. 399-407; *Auditorium*, S. 344-353, vor allem S. 349: 119/1742.1. Vgl. dazu: Postma-Bozzay 2009.

²¹ Siehe zu Conradi: Boeles, Band II, S. 442-444; *Auditorium*, S. 373-375. Vgl. dazu die Eintragung von Conradi im Stammbuch von Bányai: 36 *recto*.

²² Siehe zu Laan: Boeles, Band II, S. 456-459; *Auditorium*, S. 376. Vgl. dazu die Eintragung von Laan im Stammbuch von Bányai: 48 *recto*.

²³ Siehe zu Trotz: Boeles, Band II, S. 459-464; *Auditorium*, S. 376-381. Vgl. dazu die Eintragung von Trotz im Stammbuch von Bányai: 24 *recto*.

²⁴ Siehe zu Muys: Boeles, Band II, S. 373-378; *Auditorium*, S. 330-331. Vgl. dazu die Eintragung von Muys im Stammbuch von Bányai: 33 *recto*.

²⁵ Gemeint ist wohl Lampes Buch: *Balsam aus Gilead wider ansteckende Seuchen* (Bremen 1713; 2. Auflage: 1739). Vgl. dazu: Postma 1997, S. 161 (Fußnote 6).

²⁶ Siehe dazu: Postma 1997, S. 168 (M/1741.7). Vgl. dazu auch: Postma-Bozzay 2009.

²⁷ Szathmári Paksi Mihály ifj. (1715-1778) bzw. Szathmári Paksi István (1719-1791). - Siehe dazu: Szinnyei, Band X, Sp. 127, bzw. Sp. 121-122; Zoványi-Ladányi, S. 576, bzw. S. 574-575. Vgl. dazu auch: Bozzay-Ladányi, s.v. - Ihre Eintragungen im Stammbuch von Bányai: 45 *recto*, bzw. 27 *verso*.

²⁸ Szathmári Paksi Mihály id. - Siehe dazu: Szinnyei, Band X, Sp. 125-127; Zoványi-Ladányi, S. 575-576. Vgl. dazu auch: Bozzay-Ladányi, s.v.

²⁹ Siehe dazu dessen Eintragung im Stammbuch von Bányai: 39 *recto*. - Über Van Velzen: *BLGNP*, Band III, S. 366-368.

³⁰ Am 16. September 1742 verabschiedete er sich dort z.B. von Stephanus Szathmári, siehe oben.

dam³¹ in die Universitätsstadt Leiden, wo er sich bereits am 24. September 1742 als Student immatrikulierte.³² Auch in Leiden besuchte er mit großer Aufmerksamkeit die Vorlesungen von vielen Gelehrten, z.B. von dem berühmten Professor für Griechisch, Tiberius Hemsterhuis (1685-1766).³³ Daneben pflegte er gute und lebhaft Beziehungen zu den beiden Theologieprofessoren Joannes Alberti (1698-1762)³⁴ und Joannes van den Honert (1693-1758).³⁵ Zugleich vervollkommnete er sich dort, wie er es auch in Franeker getan hatte, in der Rechtswissenschaft³⁶ und der Medizin.³⁷ Auch machte er von Leiden aus einen kurzen Ausflug nach Utrecht, wo er am 25. Februar 1743 dem örtlichen Professor für Geschichte und Eloquenz, Arnoldus Drakenborch (1684-1748), begegnete.³⁸ Wie die vielen Leidener Stammbucheintragungen, die meisten wurden “zum Abschied“ abgefasst, bezeugen,³⁹ sollte Bányaï noch bis zum 8. Mai 1743 in Leiden bleiben.

Von dort kehrte Bányaï über Amsterdam, wo er am 10. Mai 1743 u.a. den beiden Amsterdamer Professoren Petrus Burmannus Junior (1713-1778)⁴⁰ und

³¹ Siehe dazu die Eintragung des Amsterdamer Pfarrers H[ieronimus] v[an] Alphen (1700-1758) im Stammbuch von Bányaï: 117 *recto*. - Die Reise nach Amsterdam ist ohne Zweifel mit einem Schiff (von Harlingen aus) gemacht worden. Vermutlich war Bányaï dabei in Gesellschaft von seinem Franeker Freund Johannes Schrader, mit dem zusammen er sich später in Leiden als Student immatrikulierte, siehe unten. Vgl. dazu auch: Postma-Bozzay 2009.

³² *AStL*, Sp. 993; Stephanus Baniij, Hongarus. 26, L.

³³ Siehe zu Hemsterhuis: Gerretzen, S. 77-156; *Album Scholasticum*, S. 66-67. - Er schrieb auch eine Eintragung für Bányaï in dessen Stammbuch: 112 *recto*. - Vgl. dazu: Postma-Bozzay 2009.

³⁴ Siehe zu Alberti: *Album Scholasticum*, S. 2. Vor allem: Van de Sandt. - Dessen Eintragung im Stammbuch von Bányaï: 58 *recto*.

³⁵ Siehe zu Van den Honert: *Album Scholasticum*, S. 73. Vor allem: *BLGNP*, Band V, S. 251-255. - Dessen Eintragung im Stammbuch von Bányaï: 57 *recto*.

³⁶ Siehe dazu z.B. die Eintragungen von Gerl[acus] Scheltinga (1708-1765) und J[ohannes] J[acobus] Vitriarius (1679-1745) im Stammbuch von Bányaï: 37 *recto*, bzw. 109 *recto*. - Über Scheltinga, bzw. Vitriarius: *Album Scholasticum*, S. 135, bzw. S. 163.

³⁷ Siehe dazu z.B. die Eintragung von H[ermannus] Oosterdijk Schacht (1679-1744) im Stammbuch von Bányaï: 115 *recto*. - Über Oosterdijk Schacht: *Album Scholasticum*, S. 114.

³⁸ Siehe dazu dessen Eintragung im Stammbuch von Bányaï: 31 *recto*. - Über Drakenborch: *AStU*, Sp. XIX (Nr. 60).

³⁹ Siehe dazu z.B. die längste und ohne Zweifel poetischste Eintragung von Bányaï's Freund Joh[annes] Schrader (1721-1783): Leiden, den 6. Mai 1743 (Stammbuch: 130 *recto* - 133 *verso*). Schrader wurde später Professor in Franeker, vgl. dazu: Boeles, Band II, S. 491-497; *Auditorium*, S. 384-386. - N.B.: Interessant ist auch, dass Schraders zukünftige Frau - A[lida] B[eata] Schrader Witwe W. Lambrechts - eine Eintragung ins Stammbuch von Bányaï schrieb (24 *verso*). Die beiden heirateten am 25. September 1746, siehe dazu: Postma 1997, S. 169 (M/1746.5). Vgl. dazu auch: Postma-Bozzay 2009.

⁴⁰ Petrus Burmannus Junior war 1735-1742 Professor für Geschichte und Eloquenz in Franeker, siehe dazu: Boeles, Band II, S. 444-453; *Auditorium*, S. 375. Dort ist

Cornelius Sieben (1699-1743)⁴¹ begegnete, wieder nach Franeker zurück. Es ist zugleich der Anfang seiner Heimreise. In Franeker sollte er sich nur noch einige Wochen aufhalten. Den 4. Juni finden wir ihn in Leeuwarden,⁴² einen Tag später bereits in Groningen, wo er u.a. dem dortigen Professor der Theologie Daniel Gerdes (1698-1765) begegnete.⁴³ Noch am selben Tag setzte er seine Heimreise mit einem Schiff über Winschoten⁴⁴ nach Deutschland fort. Dort sollte er in gut zwei Monaten noch eine lange Reihe von Städten passieren: Bremen,⁴⁵ Hamburg, Altona, Berlin,⁴⁶ Frankfurt an der Oder, Leipzig,⁴⁷ Halle⁴⁸ und Dresden. Gegen Mitte August 1743 erreichte er zuletzt Breslau.⁴⁹ Wie er von dort aus letztendlich – “per Poloniae extremam oram“ – nach Sárospatak kam, berichtet er später in einem Brief an seinen hochgeschätzten Franeker Professor Ludovicus Casparus Valckenaer.⁵⁰

Am 12. Februar 1744 trat Bányai am Reformierten Kollegium in Sárospatak offiziell seine Professur für Geschichte und Eloquenz an.⁵¹ Anhand von seinem amtlichen Nachlass wissen wir, dass er sich dort gleichfalls – fast bis zu seinem Lebensende (1767) – eingehend mit der Theologie, der Philosophie und der Rechtswissenschaft beschäftigt hat,⁵² trotz aller Schwierigkeiten seiner Zeit.⁵³

Bányai ihm ohne Zweifel zum ersten Mal begegnet. Burmannus heiratete am 4. August 1740 Maria Elisabeth van der Streng, siehe dazu: Postma 1997, S. 168 (M/1740.5). - Ihre Eintragungen im Stammbuch von Bányai: 8 *recto*, bzw. 8 *verso*. - Zu Burmannus als Professor am Athenaeum Illustre in Amsterdam: Schrijvers 1997.

⁴¹ Cornelius Sieben war 1730-1743 *Juris Professor* am Athenaeum Illustre in Amsterdam. - Dessen Eintragung im Stammbuch von Bányai: 59 *recto*. - Zu Sieben: Veen 1997.

⁴² In Leeuwarden traf Bányai sich u.a. mit dem dortigen Pfarrer J[ohannes] H[enricus] Schrader (1701-1787), dem Vater von seinem Freund Johannes Schrader, siehe oben. - Schraders Eintragung: 122 *recto*.

⁴³ Siehe zu Gerdes: *BLGNP*, Band II, S. 215-217. - Dessen Eintragung: 30 *recto*.

⁴⁴ Siehe dazu die Eintragung von Joannes Gerhardi a Besten: 49 *verso*.

⁴⁵ In Bremen begegnete er z.B. dem dortigen Professor der Theologie Nicolaus Nonnen (Eintragung vom 8. Juni 1743). Stammbuch: 127 *recto*.

⁴⁶ In Berlin traf er sich z.B. mit Gabriel Bernard, "Eccl. Berol." (Eintragung vom 16. Juni 1743). Stammbuch: 68 *recto*.

⁴⁷ In Leipzig begegnete er z.B. am 1. Juli 1743 dem a.o. Professor Carolus Andreas Bél (1717-1782). Stammbuch: 82 *recto*. - Siehe zu Bél: Szinnyei, Band I, Sp. 777-780; Zoványi-Ladányi, S. 62.

⁴⁸ In Halle traf er z.B. den dortigen Professor Christianus Wolfius, "Fridericianae Pro-Cancellarius" (Eintragung vom 8. Juli 1743). Stammbuch: 7 *recto*.

⁴⁹ Siehe dazu die Breslauer Eintragungen im Stammbuch von Bányai, vom 14., 17. und 18. August 1743.

⁵⁰ Siehe dazu: Postma-Bozzay 2009.

⁵¹ Siehe dazu: Börzsönyi, S. 26 (Kt. 48, Nr. 1). Vgl. dazu: Szombathi, S. 149.

⁵² Siehe dazu: Börzsönyi, Personenverzeichnis, s.v.

⁵³ Siehe dazu: Bucsay, Band II, S. 19-21.

I. Namensliste der Eintragungen aus den Niederlanden

Insgesamt enthält das Stammbuch von Bányai um 135 Eintragungen. Davon stammen 83 aus den Niederlanden. Die Liste dieser Namen folgt hier unten in drei Ordnungen: die formelle Reihenfolge im Stammbuch, danach eine chronologische sowie eine alphabetische Ordnung der Namen (die beiden letzten Ordnungen nur in verkürzter Form).

Die Reihenfolge im Stammbuch:

1r-		Album Fautoribus, Patronis atque Amicis pie colendis sacrat Stephanus Banyai S.S. Theologiae Studiosus. Anno 1739-1743.
2v-	Leiden:	06.05.1743 --- Steph. Páldi, "A. L. Cultor".
3r-	Leiden:	07.05.1743 --- Jacob Des Tombe, "Med. Stud." "I pede felici quo ducit te tua virtus."
<...>		
8r-	Amsterdam:	10.05.1743 --- Petrus Burmannus Junior <Hist. & Eloq. Prof.> "Invia Virtuti nulla est via. "
8v-	[Amsterdam:	10.05.1743] -- M.E. Burman Geb. van der Streng. "De wereld is een Speeltoneel elk speeld zyn rol en krygt zyn deel. "
9r-	Leeuwarden:	03.05.1743 --- "Anonyme Anglois". N.B.: 03.06.1743 ?
10r-	Leiden:	04.05.1743 --- Joannes Augustinus Burry, Silesius Istebnensis, "Med. Doctor". "Ars longa vita brevis ..."
<...>		
16r-	Leiden:	03.05.1743 --- Johannes Viski, Transylv. Hung., "S.S. Th. Stud. ". "Quae fuit durum pati, Meminisse dulce est."
16v-	Franeker:	20.07.1742 --- E. Alta, Makkumo Frisius, "S.S. Th. et Phi- losophiae Cultor".
17r-	[Franeker]:	[??.1743] --- Isaäcus Cahai, Leovard. Frisius, "S. Theol. & Philos. Stud." "[...] Albi hujus possessori, plane egregio Viro, Franekera discessum paranti ...". N.B.: Juni 1743 ?

<...>			
19r-	Franeker:	30.06.1742	--- Hermannus Forsten, "A. L. C."
<...>			
21r-	Leiden:	05.05.1743	--- Steph. B. Incze, "S.S. Theol. Stud."
<...>			
24r-	Franeker:	30.08.1742	--- C.H. Trotz, "Juris Professor ordin. in Academia Franequerana". "Qui suis consiliis suisque laboribus pro toto orbe terrarum die nocteque laborant, quare non habeant dignam sua praerogativa fortunam? Haec doctissimo Auditori suo, omnibus liberalibus artibus instructo, memoriae et amicitiae causa adscripsit".
24v-	Leiden:	06.05.1743	--- A[lida] B[eata] Schrader Weduwe W. Lambrechts. "Zal Eer en Roem de Deugt versellen, zo dient zij zig in 't licht te stellen."
25r-	Leeuwarden:	31.08.1742	--- E.W. Schrader, Ternarda-Frisius, "S. Theol. St."
26r-	Franeker:	14.09.1742	--- H. Perizonius, Transisulania Genemudensis, "S.S. Th. et Hist. Stud."
27r-	Franeker:	16.09.1742	--- Bon[ifacius] Vander Haer, Ziriccea Zelandus, "J. U. S". "Cum recte vivas, ne cures verba malorum."
27v-	Franeker:	16.09.1742	--- Stephanus Szathmári, "S.S. Theol. Studi[osus]". "In memoriam Franequerani contubernii ..."
28r-	[Franeker]:	[??.1743]	--- F.U. Winter <Med. Stud.>. "Sic per Ardua ad Astra." N.B.: Juni 1743 ?
29r-	Franeker:	16.09.1742	--- E.W. Higt, Docomio Frisius, "Lit. Stud.". "Famam extendere factis hoc virtutis opus."
30r-	Groningen:	05.06.1743	--- Daniel Gerdes, "Prof. ord. in Acad. Groning."

- 30v- Utrecht: 26.02.1743 --- Joannes Jacobus Van De Wall, Rotterodamo-Batavus, “J. U. S.”.
“Virtute decet, non Sanguine niti.”
- 31r- [Utrecht]: 25.02.1743 --- Arnoldus Drakenborch, “Historiarum et Eloquentiae in Academia Trajectina Professor ordinarius”.
- 32r- Utrecht: 26.02.1743 --- Joannes Mauritius, Vesalia Clivensis, “S.S. Theol. Stud.”.
- 33r- Franeker: 16.09.1742 --- W.G. Muys, “M. Dr. Pr.”.
“Nil conscire sibi, nulla pallescere culpa.”
“Ornatissimo & Doctissimo Viro St. Banyai, Auditori suo charissimo ...”.
- <...>
35r- Franeker: 13.09.1742 --- L.C. Valckenaer, “Graecae Ling. Prof. Ord.”.
“[...] Viro praeclaro, atque omnibus nobilis animi & doctrinae minime vulgaris dotibus insigni, Stephano Bányai, Professore Designato, Auditori & Amico suo inter paucos longe carissimo ...”.
- 36r- Franeker: 11.09.1742 --- P. Conradi, “S.S. Theol. Prof. Ord.”.
“Viro pereximio variaequae eruditionis laude conspicuo, atque Auditori aestumatissimo ...”.
- 37r- Leiden: 27.04.1743 --- Gerl. Scheltinga, “Juris in Academia Leidensi Professor Ordinarius”.
“Honeste vive; Alterum non laede; Suum cuique tribue.”
“ [...] St. Banyai, [...], Auditori suo aestumatissimo ...”.
- <...>
39r- Groningen: 20.08.1740 --- Corn. a Velzen, “Prof. ordin. in Academia Groning.-Omlandica”.
- <...>
42v- Groningen: 20.08.1740 --- Paulus Bardotz.
“Omnia Vanitas.”
- 43r- Groningen: 20.08.1740 --- Michaël Jantsó.
“Quae fuit durum pati, Meminisse dulce est.”

- 44r- Franeker: 21.08.1740 --- Samuel Szilágyi, "SS. Th. et Phil. Stud."⁵⁴
 "In memoriam iucundissimae familiaritatis Franequeranae ...".
- 45r- Franeker: 20.05.1741 --- Michaël Szathmári.
 "Honos alit artes ..."
 "[...] Peregrinationis Academicae et habitationis Franequeranae sodalem iucundissimum ...".
- 45v- Franeker: 31.05.1743 --- Georgius Lemke, Frisius, "S. Th. Stud."
- 46r- Amsterdam: 09.05.1743 --- Menso Draaisma, Leovardia Frisius,
 "Inter Mennonitas et Remonstrantes S.S. Th. St."
- 46v- Franeker: 24.05.1743 --- N. Lambsma, Minnertscha-Frisius,
 "Arti[um] Liberal. Studiosus"
- 47r- Amsterdam: 09.05.1743 --- Joannes Tynje, Franequera Frisius,
 "S.S. Th. inter Remonstrantes et Mennonitas Stud."
- 47v- Franeker: 31.05.1743 --- P.T. Couperus.
- 48r- Franeker: 15.09.1742 --- P. Laan, "S.S. Th. D. & Prof. Ord., Concion. Acad."
 "[...] albi huius possessori, Auditori suo eruditissimo ...".
- 48v- Groningen: 05.06.1743 --- Johannes Daniël a Lennep, Franequeranus Studiosus.
- 49r- Leiden: 07.05.1743 --- Gerard. Joan. Lette, "S.S. Theol. Stud."
- 49v- [Groningen]: 05.06.1743 --- Joannes Gerhardi a Besten.
 "Si Deus nobiscum, quis contra nos."
 "Dab. in navi ex itinere Groningano ad Winschotam".
- 50r- Franeker: 01.06.1743 --- D. Tiboel.
 <...>
- 53r- Leiden: 04.05.[1743] - Herm. Cannegieter, "J. U. St."
 "Hoc rogo, diversas hinc cum discedis in oras,
 semper amicitiae tu memor esto meae."

⁵⁴ N.B.: Bányai schrieb am selben Tag (Franeker, den 21. August 1740) eine Eintragung ins Stammbuch von Szilágyi, siehe dazu: Szabó 1985, S. 141.

<...>		
57r-	Leiden:	03.05.1743 --- J. v.d. Honert, T.H. fil., "S.S. Theol. & Hist. Eccles. Professor".
58r-	Leiden:	01.05.1743 --- J. Alberti, "Th. D. & P. O."
58v-	Leiden:	03.05.1743 --- H. De Wilhem, "SS. Theol. Stud."
59r-	Amsterdam:	10.05.1743 --- Cornelius Sieben, "J. U. D. & Prof." "Ut ameris amabilis esto!"
60r-	Amsterdam:	11.05.1743 --- Jo. Jacobus Wetstenius.
<...>		
63r-	Leiden:	08.05.1743 --- Jos. Berzétei, Transylvanus. "Reverere Deum; Operare bonum; Salvus eris."
<...>		
66v-	Leiden:	03.05.1743 --- J.J. Schultens, "S. M. C."
67r-	Leiden:	06.05.1743 --- Johannes Jacobus Serrurier, "S.S. Theol. Stud."
67v-	Leiden:	03.05.1743 --- Joh. Stephanus Bernard, "Med. St."
<...>		
70r-	Groningen:	19.09.1740 --- Samuel Zukius, Lithuano-Polonus, "SS. Th. [...]".
70v-	Leiden:	03.05.1743 --- Samuel Fay, T. Hungarus. "Libere potius quam caute."
<...>		
72r-	Franeker:	08.11.1741 --- Stephanus Gjula (de Sziget), Hungarus ex Trans-Sylvania, ⁵⁵ "S. M. C."
<...>		
78r-	Franeker:	02.06.1743 --- E.J. Van Ayta, "J. U. S." "Quid libertate Christiana praestantius? Hancce quaestionem examinandam relinquit suo Banyajo"
<...>		
80r-	Franeker:	10.05.1741 --- Samuel Tétsi, Transyl. Hung., "SS. Th. et LL. Or. Stud." "Nemo moriendo bis errat."
<...>		
86r-	Harlingen:	28.07.1740 --- Samuel Bagolts, Hungarus peregrinus, "S.S. Th. S." ⁵⁶

⁵⁵ In Franeker schrieb Bányai am 9. November 1741 eine Eintragung ins Stammbuch von Stephanus Gyula Szigeti. Debrecen, Ref. Kollegium, Nagykönyvtár: R 688 (88 *recto*).

- <...>
 91r- Amsterdam: 10.05.1743 --- Georgius Godofredus Rauffseysen, Gedanensis, "JC."
 "Splendor virtutis innociduus. "
 91v- Amsterdam: 10.05.1743 --- Joannes Nicolaus Zimmermann, Gedanensis, "Jur. C."
 "Tranquillitas animi est summum bonum."
 92r- Franeker: 12.09.1742 --- H. D'Arnaud, "Verbi Dei Minister".
 "Pietas cum animo sua sorte contento magnum lucrum est."
 93v- Franeker: 06.04.1740 --- Johannes Abats, Transyl. Hung.
 94r- Franeker: 06.04.1740 --- Samuel Igaz, Hung.
 "Fortis est animus ad quae praeparatus venit. "
 95r- Franeker: 07.04.1740 --- Josephus Szoboszlai, Hung. peregrin[us].
 "Tacuisse vera, saepe multis profuit."
 <...>
 97r- Leiden: 07.05.[1743] - Petrus Bod, Hung. ex Tran[sylva]nia.
 N.B.: MDCCLIII (sic).
 98r- Leiden: 06.05.1743 --- Jo. Jac. Reiske.
 98v- Franeker: 27.05.1743 --- P.R. Brouwer, "Academiae Frisiorum a Secretis".
 "Si Deus nobiscum, quis contra nos."
 <...>
 104r- Amsterdam: 11.05.1743 --- Johan George Bender.
 104v- Leiden: 25.04.1743 --- B. Lieberkuhnus.
 "Humanum est nescire et errare!"
 105r- Leiden: 30.10.1742 --- Johannes Theophilus Elsner, Polonus, "S. M. Cand. ".
 105v- Leiden: 07.05.1743 --- Johannes David Klose, Lesna-Pol., "S.S. Th. C. ".
 106r- Amsterdam: 11.05.1743 --- Hartmannus Martinus Burger, "SS. Min. Cand. ".
 <...>

⁵⁶ In Franeker schrieb Bányai am 27. Juli 1740 eine Eintragung ins Stammbuch von Samuel Bagolts. Debrecen, Ref. Kollegium, Nagykönyvtár: R 2752 (32 *recto*).

- 109r- Leiden: 06.05.1743 --- J.J. Vitriarius, "Juris publici Professor".
"Omnia sunt incerta simul ac a jure recessum est."
- <...>
- 112r- Leiden: 05.05.1743 --- Ti[berius] Hemsterhuis <Gr. Ling. Prof.>.
- <...>
- 114r- Leiden: 02.05.1743 --- A. Schultens <Ling. Orient. Prof.>.
"Simplex Sigillum Veritatis."
- 115r- Leiden: 04.05.1743 --- H. Oosterdijk Schacht, "Med. Professor Leydensis".
- <...>
- 117r- Amsterdam: 18.09.1742 --- H. v. Alphen, "V. D. M."
- 118r- Leiden: 06.05.1743 --- Arentius Ferdinandus Lambrechts, Lugd.-Batavus, "J. U. C."
- 119r- Franeker: 24.05.1743 --- Simon Lambsma Senior.
- <...>
- 122r- Leeuwarden: 04.06.1743 --- J.H. Schrader, "Eccl. Leov."
"Timor Domini, initium sapientiae."
- 123r- Franeker: 01.06.1743 --- Johannes Surik, Polonus.
- <...>
- 129r- Leiden: 03.05.1743 --- Joachimus Schwartz, Magdeb.-Saxo, "Juris Prof. P. Ordinarius".
"Vitae summa brevis, Spem vetat inchoare longam."
- 130r- Leiden: 06.05.1743 --- Joh. Schrader.
"Viro Egregio, atque ante alios omnes Amicissimo,
Stephano Banyaió, patrios penates repetituro, Propempticon".
N.B.: 130r - 133v.

II. Namensliste der Eintragungen aus den Niederlanden

Die Namen in chronologischer Ordnung:

Johannes Abats	Franeker:	06.04.1740
Samuel Igaz	Franeker:	06.04.1740
Josephus Szoboszlai	Franeker:	07.04.1740
Samuel Bagolts	Harlingen:	28.07.1740
Corn. a Velzen	Groningen:	20.08.1740
Paulus Bardotz	Groningen:	20.08.1740
Michaël Jantsó	Groningen:	20.08.1740

Samuel Szilágyi	Franeker:	21.08.1740
Samuel Zukius	Groningen:	19.09.1740
Samuel Tétsi	Franeker:	10.05.1741
Michaël Szathmári	Franeker:	20.05.1741
Stephanus Gjula de Sziget	Franeker:	08.11.1741
Hermannus Forsten	Franeker:	30.06.1742
E. Alta	Franeker:	20.07.1742
C.H. Trotz	Franeker:	30.08.1742
E.W. Schrader	Leeuwarden:	31.08.1742
P. Conradi	Franeker:	11.09.1742
H. D'Arnaud	Franeker:	12.09.1742
L.C. Valckenaer	Franeker:	13.09.1742
H. Perizonius	Franeker:	14.09.1742
P. Laan	Franeker:	15.09.1742
W.G. Muys	Franeker:	16.09.1742
Bon[ifacius] Vander Haer	Franeker:	16.09.1742
E.W. Higt	Franeker:	16.09.1742
Stephanus Szathmári	Franeker:	16.09.1742
H. v. Alphen	Amsterdam:	18.09.1742
Johannes Theophilus Elsner	Leiden:	30.10.1742
Arnoldus Drakenborch	[Utrecht]:	25.02.1743
Joannes Jacobus Van De Wall	Utrecht:	26.02.1743
Joannes Mauritius	Utrecht:	26.02.1743
B. Lieberkuhnus	Leiden:	25.04.1743
Gerl. Scheltinga	Leiden:	27.04.1743
J. Alberti	Leiden:	01.05.1743
A. Schultens	Leiden:	02.05.1743
J. v.d. Honert	Leiden:	03.05.1743
J.J. Schultens	Leiden:	03.05.1743
Johannes Viski	Leiden:	03.05.1743
H. De Wilhem	Leiden:	03.05.1743
Joh. Stephanus Bernard	Leiden:	03.05.1743
Samuel Fay	Leiden:	03.05.1743
Joachimus Schwartz	Leiden:	03.05.1743
H. Oosterdijk Schacht	Leiden:	04.05.1743
Joannes Augustinus Burry	Leiden:	04.05.1743
Herm. Cannegieter	Leiden:	04.05.[1743]
Ti[berius] Hemsterhuis	Leiden:	05.05.1743
Steph. B. Incze	Leiden:	05.05.1743
J.J. Vitriarius	Leiden:	06.05.1743

Steph. Páldi	Leiden:	06.05.1743
A[lida] B[eata] Schrader	Leiden:	06.05.1743
Joh. Schrader	Leiden:	06.05.1743
Arentius Ferdinandus Lambrechts	Leiden:	06.05.1743
Johannes Jacobus Serrurier	Leiden:	06.05.1743
Jo. Jac. Reiske	Leiden:	06.05.1743
Jacob Des Tombe	Leiden:	07.05.1743
Gerard. Joan. Lette	Leiden:	07.05.1743
Petrus Bod	Leiden:	07.05.[1743]
Johannes David Klose	Leiden:	07.05.1743
Jos. Berzétei	Leiden:	08.05.1743
Menso Draaisma	Amsterdam:	09.05.1743
Joannes Tynje	Amsterdam:	09.05.1743
Petrus Burmannus Junior	Amsterdam:	10.05.1743
M.E. Burman-van der Streng	Amsterdam:	10.05.1743
Cornelius Sieben	Amsterdam:	10.05.1743
Georgius Godofredus Rauffseysen	Amsterdam:	10.05.1743
Joannes Nicolaus Zimmermann	Amsterdam:	10.05.1743
Jo. Jacobus Wetstenius	Amsterdam:	11.05.1743
Johan George Bender	Amsterdam:	11.05.1743
Hartmannus Martinus Burger	Amsterdam:	11.05.1743
N. Lambsma	Franeker:	24.05.1743
Simon Lambsma Senior	Franeker:	24.05.1743
P.R. Brouwer	Franeker:	27.05.1743
Georgius Lemke	Franeker:	31.05.1743
P.T. Couperus	Franeker:	31.05.1743
D. Tiboel	Franeker:	01.06.1743
Johannes Surik	Franeker:	01.06.1743
E.J. Van Ayta	Franeker:	02.06.1743
Isaäcus Cahai	[Franeker]:	00.06.1743 (?)
F.U. Winter	[Franeker]:	00.06.1743 (?)
Anonyme Anglois	Leeuwarden:	03.06.1743 (?)
J.H. Schrader	Leeuwarden:	04.06.1743
Daniel Gerdes	Groningen:	05.06.1743
Johannes Daniël a Lennep	Groningen:	05.06.1743
Joannes Gerhardi a Besten	[Groningen]:	05.06.1743

III. Namensliste der Eintragungen aus den Niederlanden

Die Namen in alphabetischer Ordnung:

Abats, Johannes	93 verso
Alberti, J.	58 recto
Alphen, H. v.	117 recto
Alta, E.	16 verso
Anonyme Anglois	9 recto

Arnaud, H. D'	92 recto
Ayta, E.J. Van	78 recto
Bagolts, Samuel	86 recto
Bardotz, Paulus	42 verso
Bender, Johan George	104 recto
Bernard, Joh. Stephanus	67 verso
Berzétei, Jos.	63 recto
Besten, Joannes Gerhardi a	49 verso
Bod, Petrus	97 recto
Brouwer, P.R.	98 verso
Burger, Hartmannus Martinus	106 recto
Burmannus Junior, Petrus	8 recto
Burmannus, M.E. Geb. van der Streng	8 verso
Burry, Joannes Augustinus	10 recto
Cahai, Isaäcus	17 recto
Cannegieter, Herm.	53 recto
Conradi, P.	36 recto
Couperus, P.T.	47 verso
Draaisma, Menso	46 recto
Drakenborch, Arnoldus	31 recto
Elsner, Johannes Theophilus	105 recto
Fay, Samuel	70 verso
Forsten, Hermannus	19 recto
Gerdes, Daniel	30 recto
Haer, Bon[ifacius] Vander	27 recto
Hemsterhuis, Ti[berius]	112 recto
Higt, E.W.	29 recto
Honert, J. v.d.	57 recto
Igaz, Samuel	94 recto
Incze, Steph. B.	21 recto
Jantsó, Michaël	43 recto
Klose, Johannes David	105 verso
Laan, P.	48 recto
Lambrechts, Arentius Ferdinandus	118 recto
Lambsma, N.	46 verso
Lambsma, Simon Senior	119 recto
Lemke, Georgius	45 verso
Lennep, Johannes Daniël a	48 verso
Lette, Gerard. Joan.	49 recto
Lieberkuhnus, B.	104 verso
Mauritius, Joannes	32 recto
Muys, W.G.	33 recto
Oosterdijk Schacht, H.	115 recto
Páldi, Steph.	2 verso
Perizonius, H.	26 recto
Rauffseysen, Georgius Godofredus	91 recto
Reiske, Jo. Jac.	98 recto
Scheltinga, Gerl.	37 recto
Schrader, A[lida] B[eata] Weduwe W. Lambrechts	24 verso

Schrader, E.W.	25 recto
Schrader, J.H.	122 recto
Schrader, Joh.	130 recto
Schultens, A.	114 recto
Schultens, J.J.	66 verso
Schwartz, Joachimus	129 recto
Serrurier, Johannes Jacobus	67 recto
Sieben, Cornelius	59 recto
Surik, Johannes	123 recto
Szathmári, Michaël	45 recto
Szathmári, Stephanus	27 verso
Sziget, Stephanus Gjula de	72 recto
Szilágyi, Samuel	44 recto
Szoboszlai, Josephus	95 recto
Tétsi, Samuel	80 recto
Tiboel, D.	50 recto
Tombe, Jacob Des	3 recto
Trotz, C.H.	24 recto
Tynje, Joannes	47 recto
Valckenaer, L.C.	35 recto
Velzen, Corn. a	39 recto
Viski, Johannes	16 recto
Vitriarius, J.J.	109 recto
Wall, Joannes Jacobus Van De	30 verso
Wetstenius, Jo. Jacobus	60 recto
Wilhem, H. de	58 verso
Winter, F.U.	28 recto
Zimmermann, Joannes Nicolaus	91 verso
Zukius, Samuel	70 recto

Quellen und Literatur

Album Studiosorum Academiae Rheno-Trajectinae, 1636-1886. - Accedunt nomina Curatorum et Professorum per eadem secula (Ultrajecti 1886).

- Abk.: *AStU*

W.B.S. Boeles, *Frieslands Hoogeschool en het Rijks Athenaeum te Franeker*, Bände I-II/1-2 (Leeuwarden 1878-1889).

- Abk.: Boeles

József Börzsönyi (Hrsg.), *A Tiszáninnen Református Egyházkerület Nagykönyvtárának (Sárospatak) kéziratkatalógusa - 1850 előtti kéziratok* [Magyarországi egyházi könyvtárak kéziratkatalógusai, 4] (Budapest 1986).

- Abk.: Börzsönyi

Réka Bozzay, 'Bizodalommal való jó Uraimnak ... Beiträge zur Finanzierung des Anschaffens technischer Geräte aus Leiden für das Kollegium zu Sárospatak und zur Unterstützung der Peregrination von zwei ehemaligen Studenten von Sárospatak', in:

Die Eintragungen aus den Niederlanden im Stammbuch (*Album Amicorum*) von Stephanus Bánya

Cornel Sigmirean (Hrsg.), *Intelectualii și societatea modernă. - Repere central-europene* (Târgu-Mureș 2007), 208-220.

- Abk.: Bozzay 2007

Réka Bozzay - Sándor Ladányi (Hrsg.), *Magyarországi diákok holland egyetemeken, 1595-1918 // Hongaarse studenten aan Nederlandse universiteiten, 1595-1918* (Budapest 2007).

- Abk.: Bozzay-Ladányi

Mihály Bucsay, *Der Protestantismus in Ungarn, 1521-1978. - Ungarns Reformationskirchen in Geschichte und Gegenwart*, Bände I-II (Wien-Köln-Graz 1977-1979).

- Abk.: Bucsay

Sándor Dörnyei - Mária Szávuly (Hrsg.), *Régi Magyar Könyvtár III/ XVIII. század, Band I: 1712-1760* (Budapest 2005).

- Abk.: RMK III/18

S.J. Fockema Andreae - Th.J. Meijer (Hrsg.), *Album Studiosorum Academiae Franekerensis, 1585-1811; 1816-1844. - I. Naamlijst der studenten* (Franeker s.a. [1968]).

- Abk.: AStF

J.G. Gerretzen, *Schola Hemsterhusiana. - De herleving der Grieksche studiën aan de Nederlandsche universiteiten in de achttiende eeuw van Perizonius tot en met Valckenaer* (Nijmegen-Utrecht 1940).

- Abk.: Gerretzen

Richárd Hörcsik (Hrsg.), *A Sárospataki Református Kollégium diákjai, 1617-1777* (Sárospatak 1998).

- Abk.: Hörcsik 1998

D. Nauta e.a. (Hrsg.), *Biografisch Lexicon voor de Geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme*, Bände I-VI (Kampen 1978-2006).

- Abk.: BLGNP

László Péter (Hrsg.), *Új Magyar Irodalmi Lexikon*, Bände I-III (Budapest 1994).

- Abk.: ÚMIL

F[erenc] Postma - J. van Sluis (Hrsg.), *Auditorium Academiae Franekerensis. - Bibliographie der Reden, Disputationen und Gelegenheitsdruckwerke der Universität und des Athenäums in Franeker, 1585-1843* (Leeuwarden/ Ljouwert 1995).

- Abk.: Auditorium

Ferenc Postma, 'Frustula Academica Franekerana. - Eine erste Ergänzung zum Auditorium Academiae Franekerensis (1995)', in: *It Beaken* [Leeuwarden/ Ljouwert], LIX/3 (1997), 158-173.

- Abk.: Postma 1997

[N.B.: Idem, in: *Magyar Könyvszemle* [Budapest], CXIV/1 (1998), 13-25.]

Ferenc Postma - Réka Bozzay, `Die Briefe von Stephanus Bányai [F. Bányai István] (1711-1767) an Prof. Ludovicus Casparus Valckenaer in Franeker, 1742-1760'. - [In: *Egyháztörténeti Szemle*, 2009.]
- Abk.: Postma-Bozzay 2009

G. du Rieu (Hrsg.), *Album Studiosorum Academiae Lugduno Batavae, 1575-1875. - Accedunt nomina Curatorum et Professorum per eadem secula* (Hagae Comitum 1875).
- Abk.: AStL

H.W.M. van de Sandt, *Joan Alberti, een Nederlandse theoloog en classicus in de achttiende eeuw* (Utrecht 1984).
- Abk.: Van de Sandt

P.H. Schrijvers, `Petrus Burmannus Secundus (1713-1778). - Latinist, geleerde en dichter', in: E.O.G. Haitsma Mulier e.a. (Hrsg.), *Athenaeum Illustre. - Elf studies over de Amsterdamse Doorluchtige School, 1632-1877* (Amsterdam 1997), S. [136]-171.
- Abk.: Schrijvers 1997

C.A. Siegenbeek van Heukelom-Lamme e.a. (Hrsg.), *Album Scholasticum Academiae Lugduno-Batavae, 1575-1940* (Leiden 1941).
- Abk.: *Album Scholasticum*

Botond Szabó, `Piskárkosi Szilágyi Sámuel peregrinációja (1738-1742)', in: *Acta Historiae Litterarum Hungaricarum* [Szeged], XXI (1985), 139-156.
- Abk.: Szabó 1985

József Szinnyei (Hrsg.), *Magyar írók élete és munkái*, Bände I-XIV (Budapest 1891-1914; Reprint Budapest 1980-1981).
- Abk.: Szinnyei

János/ Johannes Szombathi, *Historia Scholae seu Collegii Ref. Sárospatakiensis* [Monumenta Protestantium Hungariae ecclesiastica, Pars prima] (Sárospatak 1860).
- Abk.: Szombathi

Theo Veen, `Ongezonde kost. - L.J. van Apeldoorn over de rechtsgeleerdheid onder Cras en zijn voorgangers (1641-1820)', in: E.O.G. Haitsma Mulier e.a. (Hrsg.), *Athenaeum Illustre. - Elf studies over de Amsterdamse Doorluchtige School, 1632-1877* (Amsterdam 1997), S. [254]-284.
- Abk.: Veen 1997

Jenő Zoványi - Sándor Ladányi (Hrsg.), *Magyarországi Protestáns Egyháztörténeti Lexikon. - 3. Kiadás* (Budapest 1977).
- Abk.: Zoványi-Ladányi

—
* Wir danken an dieser Stelle herzlich Herrn Dr. Ferenc Földesi (OSzK, Budapest: Abt. Handschriften) für seine freundliche Hilfsbereitschaft.

* Frau Lydia Böttger (Debrecen) sind wir zu größtem Dank verpflichtet für ihre Überprüfung des Textes auf korrektes Deutsch.



Bányai disputációjának dedikációja (sub Venema, 1742)

Összefoglalás

Bányai István 1727. október 13-án lett a Sárospataki Kollégium diákja. Tanulmányai befejezése után 1732-ben Pozsonyba ment, ahol a lutheránusok rektoraként tevékenykedett egy évig. Ezután visszatért Sárospatakra, ahol a kollégiumban retorikát kezdett tanítani, hogy pénzt szerezzen peregrinációs útjára. A pénz 1739 decemberére gyűlt össze, külföldi útját mind nemesek, mind polgárok támogatták, sőt a kollégium főkurátorának, Patai Sámuelnek a jóváhagyását is sikerült elnyernie.

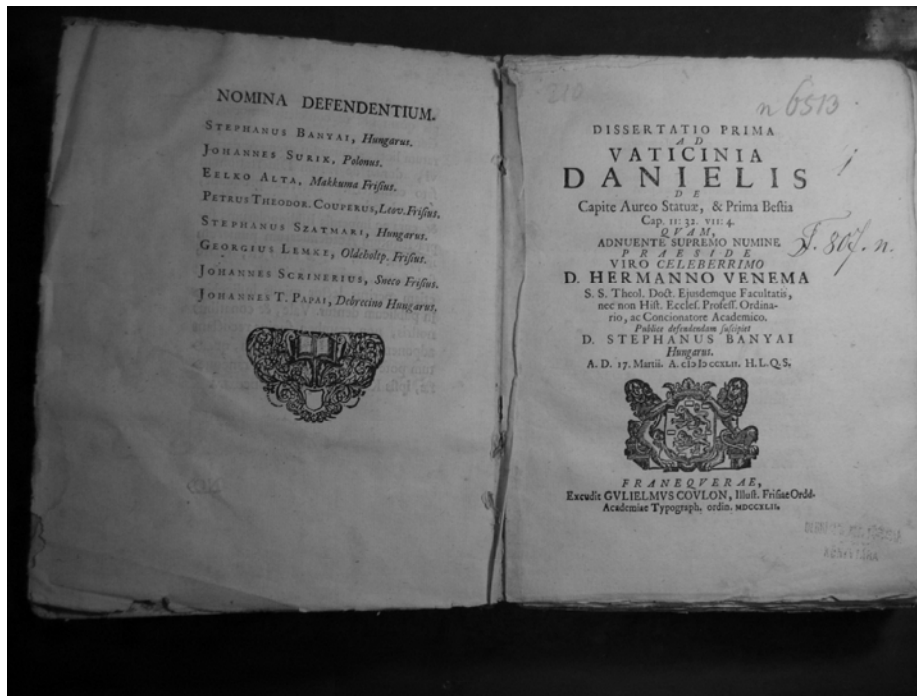
Bányai Album amicorum-a ma az Országos Széchényi Könyvtárban található. Az album bejegyzései alapján könnyen nyomon követhető utazása útvonalra. 1740. február végén Eperjesen, Bártfán és Lesnon keresztül jutott Odera-Frankfurtba, ahol Paulus Ernestus Jablonski és Gyöngyösi Pál professzorokkal találkozott. Itt nem iratkozott be az egyetem hallgatói közé, hanem tovább utazott a fríz kisvárosba, Franekerbe, ahol egykori pataki diáktársával, Lebó Istvánnal együtt lett az egyetem diákja.

Bányai, az egyetem szorgalmas hallgatója, Ludovicus Casparus Valckenaer professzor görög nyelv és kultúra előadásait látogatta, majd 1742. március 17-én Hermannus Venema professzor irányítása alatt teológiai dispután vett részt. Emellett Petrus Conradi és Petrus Laan professzorok teológia előadásait hallgatta, valamint jogi és orvosi órákon is részt vett Christianus Henricus Trotz és Wyerus Gulielmus Muys professzoroknál. Franekeri tartózkodása kezdetén a német teológus, Friedrich Adolph Lampe egyik munkáját fordította németről magyarra, ami *Gileadi balsamom [...] címmel 1741-ben jelent meg a fríz rendek költségén. Franekerben együtt lakott id. Szathmári Mihály, pataki rektor két fiával, Mihállyal és Istvánnal. Franekerből kirándult Groningenbe 1740. augusztus 20-án, ahol Cornelius van Velzen professzorral találkozott.*

Nem sokkal 1742. augusztus 16. után Franekerből tovább indult Amszterdamban keresztül Leidenbe, ahol 1742. szeptember 24-én iratkozott be az egyetemre. Nagy érdeklődéssel hallgatta Tiberius Hemsterhuis görög előadásait, valamint jó kapcsolatban volt Joannes Alberti és Joannes van den Honert teológus professzorokkal, továbbá jogi és orvosi képzésben is részesült. Leidenből ellátogatott az utrecht-i egyetemre, ahol Arnoldus Drakenborch történelem és retorika professzor írt bejegyzést albumába. Bányai 1743. május 8-ig még Leidenben tartózkodott, legalábbis erre következtethetünk az albumába írt búcsú-bejegyzésekből.

Leidenből Amszterdamban keresztül – ahol 1743. május 10-én ifj. Petrus Burmannus és Cornelius Sieben professzorokkal találkozott – újból Franekerbe ment, ahol még eltöltött néhány hetet. Június 4-én már Leeuwardenben, majd egy nappal később Groningenben találjuk, ahol többek között Daniel Gerdes professzorral találkozott. Még ugyanazon a napon folytatta Winschotenen keresztül útját Németországba, ahol két hónapon keresztül több várost is érintett, majd 1743. augusztus közepén Boroszlóba érkezett. Hogy onnan hogyan jutott haza, arról egyik Valckenaer professzornak írt levele tájékoztat.

Bányai 1744. február 12-én lett Sárospatakon a történelem és retorika professzora, itt élete végéig foglalkozott történelemtudománnyal, filozófiával és jogtudománnyal is.



Bányai disputációja Venema elnökletével

No 24. 103.
S U P R E M U M
P I E T A T I S
M U N U S
SUMME PLURIMUMQUE REVERENDI
AC CLARISSIMI VIRI
MICHAELIS
SZATHMARI

ILL. SCHOLAE S. PATAKENSIS RECTORIS,
SS. THEOLOGIAE, LINGG. ORR. AC HISTO-
RIAE ECCLESIASTICAE PROFESSORIS,

dum fuit,

ORDINARIJ, DESIDERATISSIMI,

PIIS MANIBUS DEVOTUM,

Et

Occasione Solemnis Examinis in Auditorio
Illustris Athenaei recitatum

STEPHANO BANYAI,

Historiarum et Eloquentiae Professore.

Die 16. Julii. MDCCXLIV.

Bányai Oratio funebris Michaelis Szathmári temetésén (1744)

Postma Ferenc – Bozzay Réka

Die Briefe von Stephanus Bányai [F. Bányai István] (1711-1767) an Prof. Ludovicus Casparus Valckenaer in Franeker, 1742-1760

In der Universitätsbibliothek Leiden – in der Sammlung BPL 339 – befinden sich sieben Briefe, welche damals Stephanus Bányai [ung.: F. Bányai István] seinem hochgeachteten Lehrer, dem Professor Ludovicus Casparus Valckenaer (1715-1785),¹ geschickt hat. Die beiden sind sich zum ersten Mal in der friesischen Kleinstadt Franeker begegnet, wo Bányai am 14. März 1740 Student an der örtlichen – im Jahre 1585 gegründeten – Universität geworden war.² Dort sollte Valckenaer – ein Schüler von Tiberius Hemsterhuis (1685-1766)³ und dessen Nachfolger – am 9. Oktober 1741 als Professor für Griechisch (“Graecae Ling. Prof. Ord.”) antreten.⁴ Dass sie einander hoch geschätzt haben, zeigen uns nicht nur die Briefe, welche Bányai später von Leiden bzw. von Sárospatak aus an Valckenaer schickte. Auch die Eintragung des Professors vom 13. September 1742 im Stammbuch (*Album Amicorum*) von Bányai⁵ macht klar, wie sehr der Gelehrte ihn, den ehemaligen Sárospataker

¹ Valckenaer: Prof. in Franeker: 1741-1766. Prof. in Leiden: 1766-1785. Er war der Nachfolger von Tiberius Hemsterhuis in Franeker (1741) und später gleichfalls in Leiden (1766). Zu Valckenaer siehe: Gerretzen, S. 197-382; Boeles, Band II, S. 464-470; *Auditorium*: S. 381-382, und *Album Scholasticum*: S. 159.

² *ASTF*, S. 338, Nr. 12220: Stephanus Banyai, Hungarus.

³ Hemsterhuis: Prof. in Franeker: 1717. Prof. in Leiden: 1740. Zu Hemsterhuis siehe: Gerretzen, S. 77-156; Boeles, Band II, S. 391-398; *Auditorium*: S. 343-344, und *Album Scholasticum*: S. 66-67. - N.B.: Bányai besuchte später in Leiden nicht nur dessen Vorlesungen, er ist Hemsterhuis dort auch persönlich begegnet, siehe dazu die Eintragung von Hemsterhuis - zum Abschied - im Stammbuch von Bányai: Leiden, den 5. Mai 1743 (112 *recto*). Vgl. unten: Fußnote 5.

⁴ *Auditorium*: 133/1741.1: *Oratio inauguralis de causis neglectae literarum Graecarum culturae*. - N.B.: Von dieser *Oratio* gibt es auch heute Exemplare in der Bibliothek des Reformierten Kollegiums in Sárospatak.

⁵ Das *Album Amicorum* (Stammbuch) von Bányai befindet sich heutzutage in der ungarischen "Széchényi" Nationalbibliothek [OSzK], Budapest. Sign.: Ms. 130 Oct. Lat. - Siehe dort die Eintragung von Valckenaer: 35 *recto*. - Vgl. dazu: Postma-Bozzay 2009.

Studenten,⁶ als Zuhörer seiner Vorlesungen und als Freund geachtet hat: “Stephano Bányai [...], Auditori & Amico suo inter paucos longe carissimo [...]“.⁷ Es ist darum kaum verwunderlich, dass Bányai, als er kurz darauf, am 24. September 1742, Student an der Universität Leiden⁷ geworden war (wo er zusammen mit vielen "Auditores" u.a. die Vorlesungen von Hemsterhuis besuchte, wie er an Valckenaer schreibt), von dort aus einen Briefwechsel mit seinem verehrten Franeker Professor anfang, wenn auch anfangs ein wenig verzögert (Brief I). Aber auch später, nachdem er am 12. Februar 1744 nach einer sehr gefährlichen – fast tödlichen – Heimreise, “per Poloniae extremam oram“, im Herbst 1743 (Brief II), seine Professur am Reformierten Kollegium in Sárospatak angetreten hatte,⁸ blieb er mit Valckenaer in ständiger Verbindung, soviel wir wissen bis zum Jahre 1760 (Brief VII). Ob, und inwiefern, all seine Briefe, welche er dann durch seine Sárospataker Studenten – zugleich als eine Anempfehlung – nach Franeker schicken ließ, auch tatsächlich bei Valckenaer eingetroffen sind, ist dabei eine offene Frage (vgl. dazu Brief III).

In Franeker aber hat Bányai sich nicht nur seriös für das Griechische bzw. für die griechischen “amoenitates“ (Brief I) interessiert. Wie wir auch aus anderen Quellen wissen, wendete er sich dort gleichfalls, und zwar mit großer Hingabe, dem Theologiestudium zu. So verteidigte er z.B. am 17. März 1742 unter der Anleitung von Professor Hermannus Venema (1697-1787) dessen *Dissertatio prima ad vaticinia Danielis, de capite aureo statuae et prima bestia: Cap. II:32, VII:4*,⁹ eine Übungsdisputation, welche später nochmals als Teil einer Gesamtausgabe erschien (1745).¹⁰ Das erklärt sofort, warum Bányai in seinen Briefen an Valckenaer schon von Anfang an oft auch Venema ehrerbietig erwähnt hat: “[...] Incomparabilis ille Heros et decus Theologorum H. Venema, de studiis meis immortaliter meritis, in graviori illa disciplina recte sapere discere me docuit“ (Brief I, usw.). Zugleich besuchte er eifrig und aufmerksam die Vorlesungen der beiden anderen Theologieprofessoren am

⁶ Bányai wurde am 13.10.1727 Student in Sárospatak. [Ivit Pasionum ad Lutheranos Ao. 1732. Academiæ salut. 1739. Professor 1744.] Vgl. dazu: Hörsik 1998, S. 238. - Zu Bányai siehe: Szinnyei, Band I, Sp. 534; Zoványi-Ladányi, S. 46.

⁷ *AStL*, Sp. 993: Stephanus Banij, Hongarus. 26, L. - Er immatrikuliert sich am 24. September 1742 zusammen mit Johannes Schrader, "Leopardia-Frisius". 20, L., siehe unten.

⁸ Vgl. dazu: Börzsönyi, S. 26 (Kt. 48, Nr. 1): *Oratio inauguralis de libertate artium humaniorum nutrice*. Szinnyei, Band I, Sp. 534, gibt aber als das genaue Datum seiner Antrittsrede den 7. Februar 1744 an. - Vermutlich hatte Bányai seine Vorlesungen sofort nach seiner Heimkehr angefangen, siehe dazu: Szombathi, S. 149: "Historiam literariam, sed fere in auctoribus tantum latinis classicis terminatam, tradidit clar. Steph. Bányai, circa annum 1743".

⁹ *Auditorium*: 119/1742.1. - Mit Lobgedichten (lat.) von u.a. Johannes Schrader und Stephanus Szathmári, siehe unten.

¹⁰ *Auditorium*: 119/1745.2a: *Dissertationes ad vaticinia Danielis emblematica [...]*, S. 1-72. - Eine *Editio secunda correctior et auctior* erschien im Jahre 1768, aber ohne den Namen von Bányai, siehe dazu: *Auditorium*: 119/1745.2b.

Ort, Petrus Conradi (1707-1781)¹¹ und Petrus Laan (1695-1743),¹² wie ihre Eintragungen im Stammbuch von Bányai bezeugen.¹³ Daneben übersetzte er - noch am Anfang seiner Franeker Zeit - ein Buch des deutschen Theologen Friedrich Adolph Lampe (1683-1729)¹⁴ aus dem Deutschen ins Ungarische. Die Übersetzung mit dem Titel *Gileadi balsamom* [...] erschien im Jahre 1741 und wurde auf Kosten der friesischen Behörden ("Staten") in Franeker gedruckt.¹⁵ Doch ist diese Ausgabe der Zielgruppe, nämlich den Reformierten in Ungarn, kaum von Nutzen gewesen, weil an der Grenze die meisten Exemplare von den Zöllnern beschlagnahmt und - im Auftrag der Jesuiten¹⁶ - in Wien gezielt verheimlicht wurden: "[...] publicanorum enim furor, libros Lampii ex germanica lingua in meam vernaculam versos, indulgentia[ue] memoranda Inlustt. Procerum Frisiae, Franekeruae Typis exscriptos, omnes eripuit [...]" (Brief II).

Die schwierige und sich von Tag zu Tag verschlechternde Lage der Reformierten im damaligen Ungarn¹⁷ ist übrigens das fast durchgängige Thema in allen Briefen, welche Bányai aus Sáropatak - "ex hoc obscurissimo terrarum angulo" (Brief IV) - an Valckenaer schickte. Obwohl er absichtlich, d.h. vorsichtshalber, keine Einzelheiten ("singularia", Brief V) mitteilt, machen diese Briefe doch klar, wie sehr er selbst und seine reformierten Glaubensbrüder - "nos, qui emendatae religioni addicti sumus" - von den harten Maßnahmen vonseiten der römisch-katholischen Kirche, und zwar vor allem von der Attacke der Jesuiten ("Ecclesiasticus Ordo, qui primus est in nostra patria Status"), bedrängt und betroffen waren: "Templa nobis eripiuntur, scholae reducuntur, miseri homines religionis caussa carceribus mancipantur,

¹¹ Siehe über Conradi: Boeles, Band II, S. 442-444; *Auditorium*, S. 373-375. - Unter seiner Anleitung verteidigte u.a. Stephanus Szathmári eine Übungsdisputation: *Auditorium*: 128/1743.2. Vgl. unten: Fußnote 32.

¹² Siehe über Laan: Boeles, Band II, S. 456-459; *Auditorium*, S. 376.

¹³ Siehe dazu die Eintragung von Conradi: 36 *recto* (vom 11. September 1742), bzw. die Eintragung von Laan: 48 *recto* (vom 15. September 1742). Vgl. oben: Fußnote 5. - N.B.: Neben seinem Studium der klassischen Sprachen und der Theologie besuchte Bányai in Franeker auch Vorlesungen im Bereich der Rechtswissenschaft und der Medizin, wie die Eintragungen von C.H. Trotz (24 *recto*) bzw. W.G. Muys (33 *recto*) bezeugen.

¹⁴ Gemeint ist wohl Lampes Buch: *Balsam aus Gilead wider ansteckende Seuchen* (Bremen 1713; 2. Auflage: 1739). - N.B.: Das Buch wurde im Jahre 1741 auch in Debrecen auf Ungarisch gedruckt, übersetzt von Ferenc Szabó Hunyadi, siehe dazu: Postma 1997, S. 161 (Fußnote 6).

¹⁵ Siehe dazu: Postma 1997, S. 168 (M/1741.7). - N.B.: Von dieser Übersetzung gibt es nur noch wenige Exemplare. An dieser Stelle soll auf das Exemplar hingewiesen werden, das Bányai damals der Bibliothek des Reformierten Kollegiums in Sáropatak geschenkt hat, in einem schönen Einband und mit einer handschriftlichen Widmung: "Almae Matri S. Patakinae in grati animi memoriam L.M.Q. Interpres S. B., m[anu] p[ropria]" (Titelblatt). Die heutige Signatur: L 645.

¹⁶ Von der Zensur (in Wien) der aus dem Ausland mitgebrachten Bücher ist in dieser Zeit oft die Rede, siehe dazu: Bucsay, Band II, S. 48-49.

¹⁷ Siehe über diese Zeit der sogenannten "stillen" Gegenreformation in Ungarn unter Maria Theresia: Bucsay, Band II, S. 19-21.

libri adimuntur!“ (Brief V). Ja, dass dabei alle erdenklichen Mittel angewandt wurden, um sie zu zwingen, die Religion ihrer Vorväter, d.h. den römisch-katholischen Glauben, wieder anzunehmen: “[...] carceribus, vinculis, fustigationibus, et quibus non, ad avitam religionem amplectendam adiguntur“ (Brief IV). Noch in seinem letzten Brief (Brief VII) vom 27. Februar 1760 schreibt Bányai an Valckenaer, dass diese schlechten Verhältnisse sich nicht geändert hätten und dass er für sich und seine reformierten Mitbrüder – die sozusagen bereits halbtot und bewegungslos (“velut semimortui sine motu“) dalägen – nur noch schlimmere Zeiten erwartete: “[...] imminens malum praevidemus, providere non possumus“.¹⁸

Trotz der schlechten und fast unbeschreiblichen Umstände in Ungarn¹⁹ – “Is enim est publicae rei nostrae status [...], ut sine lacrumis, multis questibus acerboque gemitu exprimi nequeat“ (Brief V) – haben diese Sárospataker Briefe – soviel ist klar - Valckenaer doch in guter Ordnung in Franeker erreicht. Wie gesagt, schickte Bányai sie immer durch seine besten Studenten, deren Namen wir in den unterschiedlichen Briefen antreffen. Zugleich aber machen die Briefe uns deutlich, wieviel Zeit und Mühe es die reformierten Studenten damals – während der Regierung von Maria Theresia (1740-1780) – kostete, einen Pass für ihre Auslandsreise bei den zuständigen Behörden (in Pressburg oder Wien) zu beantragen (Brief III, Brief VII).²⁰ Außerdem stellte sich heraus, dass Valckenaer den Sárospataker Studenten bei ihrer Heimreise gleichfalls Briefe für seinen hochgeschätzten “amicus“ Bányai mitgab. Dass Valckenaers Briefe Bányai oft Freude bereitet und ihm in seinen traurigen Umständen (“Mea tempora tristia sunt“, Brief VI) häufig Mut gemacht haben, lässt sich sofort verstehen (vgl. dazu Brief IV). Leider sind diese Briefe – soviel wir wissen – nicht erhalten. Man kann nur vermuten, dass sie im Jahre 1767, als Bányai in Erdhórváti starb, verloren gegangen sind, möglicherweise zusammen mit den Büchern, welche Valckenaer ihm damals aus Franeker geschickt hat.²¹

¹⁸ Diese sogenannte "Babylonische Gefangenschaft des ungarischen Protestantismus" dauerte noch bis zum Jahre 1781, siehe dazu: Bucsay, Band II, S. 21-22.

¹⁹ Vgl. dazu: Bucsay, Band II, S. 20: "Die Geschichtsschreibung ist der Ansicht, daß das Volk unter Maria Theresia die größte und langwierigste seelische Belastung und sittliche Kraftprobe seiner Geschichte durchmachen mußte".

²⁰ Von 1756 bis 1759 (und später 1763-1766) war den reformierten Studenten sogar jedes Auslandsstudium verboten, siehe dazu: Bucsay, Band II, S. 48.

²¹ Siehe dazu z.B. Brief V (Schluss). - N.B.: Auch im Archiv des Reformierten Kollegiums in Sárospatak findet man heutzutage relativ wenig aus dem "amtlichen" Nachlass von Bányai, siehe dazu: Börzsönyi, Personenverzeichnis, s.v. - In diesem Zusammenhang möchten wir noch auf eine handschriftliche Liste von Büchern aus Bányais Privatbibliothek hinweisen, welche nach seinem Tod (1767) in der Bibliothek des Reformierten Kollegiums in Sárospatak ihren Platz gefunden haben: "Catalogus Librorum, e Bibliotheca Clariss. D. Professoris Stephani Bányai, in Bibliothecam Publicam Ill. Collegii S. Patakiensis translatorum", vgl. dazu: Börzsönyi, S. 156 (Kt. 1110, ff. 62-67). In dieser Liste finden wir z.B. Valckenaers Ausgabe von Ammonius (Leiden 1739), siehe dazu: Gerretzen, S. 205.

Die Briefe von Bányai an Valckenaer

I.

Brief an Prof. L.C. Valckenaer in Franeker.
Leiden, den 30. November 1742.

Clarissimo ac Elegantissimo Viro
LUD. CASP. VALKENAERIO
s.p.d.
Steph. Banijai.

Peccavi. Nam quid vetat tam inauspicato verbo initium litterarum facere, cum a discessu meo a Vobis, ne tenuissima quidem scriptione Te adire sustinuerim. Etsi enim numquam tanti me deputavi, ut Tibi ultro inanissimis et sine omni gratia litteris meis molestus esse auderem, tamen, ego ipsemet iudicio aequissimo, me languore stupido ac desidia mihi ereptum, reum perago condemnoque, et eo quidem aequius, quod, cum egregiam semper erga me benevolentiam, addo et amorem nullis meis meritis, sed incredibili humanitate Tua declaraveris, tum abeunti a Te blandissimis et humanissimis verbis iusseris ut vel de minimis ad Te scriberem, gratissimum Tibi fore ne dubitare. Ut adeo, quamnam iam Tibi causam saltem probabilem damnandi silentii mei adferam, prorsus habeam nullam, ita planissime me ad angustias redactum vividissime persentisco. En itaque habes ingenue confitentem reum: erubui. Utinam verbulum unum adderes: Salva res est. At, ut iustam videar dedisse causam de me tamquam malo nomine Tibi opinandi: numquam tamen profecto, ita iniustus virtutis Tuae ero aestimator, ut propterea Te erga me immutatum crederem, praesertim, cum Tibi sancte promittere audeam, cautionem Mihi posthac fore, ne officium voluntas Tua, meum desiderare possit. In praecepta sapientum, imprudens, ut sunt humana, saepius incurro, qui momentorum et opportunitatis rationem esse habendam pulchre monent. Interea, fides mea, et benevolentiae Tuae singularisque erga me humanitatis, memoris animi mei conscientia solatio fuerunt, et ad extremum vitae, confido, erunt. Nemo unus id magis novit quam egregius sodalis meus et ad omnem laudem natus Schraderus,²² quocum, non temere diem effluere sine suavissima Nomi-

²² Johannes Schrader (1721-1783). Er wurde später (1747) Professor für Geschichte und Eloquenz in Franeker. - Zu Schrader siehe: Boeles, Band II, S. 491-497; *Auditorium*: S. 384-386. - N.B.: Ins Stammbuch von Bányai schrieb er zum Abschied die längste - und zweifellos auch die poetischste - Eintragung: Leiden, den 6. Mai 1743 (130 *recto* – 133 *verso*), "Viro Egregio, atque ante alios omnes Amicissimo, Stephano Banyai, patrios penates repetituro, Propempticon". Vgl. oben: Fußnote 5. - Vgl. unten: Fußnote 27.

nis Tui memoria patimur. Et, ego quidem, a quo tempore felicitas mihi ista contigit, ut Te propius frui liceret, inlustrem eruditionem Tuam, eiusque aliis tradendi curiosam promptitudinem et felicem prudentiam constantissime admiratus, adeo me ad Tibi notissimarum literarum // studium ac amorem inflammasti, ut certe si numquam earum notitia, amore tamen me inbutum esse perpetuo prae me feram. Nam, quemadmodum, Incomparabilis ille Heros et decus Theologorum H. Venema de studiis meis immortaliter meritus, in graviore illa disciplina recte sapere discere me docuit: ita, vere dico, Tu primus es qui mihi regiam ad amoenitates Graecorum ineundi viam comiter monstrasti. Antea enim errabam potius quam ibam, et quod sciebam, id nesciebam. Tempus enim adolescentiae meae, quod ego saepius deflevi, cum nullos Magistros in his artibus idoneos invenisset, vacuum omnino et tantum non abhorrens ab hisce sacris fuit. Et, cum eodem anno, quo in beatas has oras Belgicas delatus sum, Heroa Hemsterhuisium Lejdenses sibi vindicassent, ille quoque annus a me periit. Quid itaque boni in me contulisti, quam sentio, tam nescio quid gratiae Tibi reponam. Sed, quod mihi unum in mentem venit, quod ingenui hominis esse deputo, hoc Tibi, aequissimoque Tuo iudicio, grati acceptique loco perpetuo esse confido, si ego pulchre memorem erga Te animum, quod sancte promitto, geram, et de via, quam Te primum duce semel ingressus sum deflectam numquam, ne Eurydicen istam, oculos inconsulte retorquens misere perdam. Nam, et vel ideo, quamquam nihil mihi tam proximum esse censeam, quam ut Iuris Naturae studium iam me teneat, quotidie tamen, tempore solito, os illud Summi Hemsterhuisii, quod nihil nisi percoctum et eruditum proloquitur, venerari soleo. Lucae Evang., Aeliani varias // histt. et Historiam patriae enarrat, ut quidem Te novisse credo, Aelianum et Hist. patriae explicantem vix 20, Lucae autem Ev. fere 40 Audd. numerus frequentat. Sapit vero Franequerana iuventus mea quidem sententia, quae, Te, frequentissima audit. Celeb. Alberti,²³ vir longe humanissimus, Te in oculis gerit, planeque de Te eximios sermones mecum sociare dignatus est. Sed ego ineptus, qui rem cognitam Tibi narro longe liberius quam cultus Tuus id a me requirat. De Schradero Tuo nihil addo, cum ipsum ad Te rectius scripsisse sciam. Nunc, quantum mihi advertere licuit, anxius haeret cuinam Severiori Disciplinae severa lege operari debeat. Ego ipsum spe sua casurum, tam fortibus Atlantibus coelum eius sustinentibus, nunquam putassem. Credo ego ipsi virtutes intempestivas fraudi fuisse. Sed erunt profecto, qui virtutem deiectam ficta pietate grassantis seculi iustis sedibus reponent, quandoquidem superis Musae cordi sunt, nec semper ille qui est Aonii fama pudenda chori ingenuis inponet. Sed quo prola-

²³ Joannes Alberti (1698-1762). Professor der Theologie an der Universität Leiden: 1740-1762. - Zu Alberti siehe: *Album Scholasticum*: S. 2, und vor allem: Van de Sandt. - N.B.: Auch Alberti schrieb - zum Abschied - eine Eintragung ins Stammbuch von Bányai: Leiden, den 1. Mai 1743 (58 *recto*). Vgl. oben: Fußnote 5.

bor. Fave amplius, ut adhuc. Vale, et Academiae Reip[ublicae]que
literariae diu felix vive. Scribeb. Lugduni Batav.
ultima Novembris 1742.

II.

Brief an Prof. L.C. Valckenaer in Franeker.
Sárospatak, den 22. Mai 1745.

Praeclarissimo Viro
L. Casp. Valkenaer
s.p.d.
Steph. Banyai.

Si necessitate, magna illa dea fretus, patrocinium
neglecti adhuc litterarum officii apud Te quaerem,
V. Cl., non quaesiisse sed invenisse videri iure possem
argumentum. Sed praeterea nescio quis stupor incre-
dibilis sane devolutum a beatissimis Vestris sedibus
in nostras regiones adeo mentem meam occupavit li-
beriori Vestro aëri adsuetam, ut ubinam Gentium
essem in patriam iam redux, vix sensibus meis cre-
derem. In itinere constitutum fraus mercato-
rum et suppellectilis meae librariae negligens
damnosaq[ue] nimis vectura, multo moerore me ad-
fecit. Tandem per Poloniae extremam oram non
procul a finibus patriae meae barbarus miles
Polonus stricto me mucrone invadens, nulla a-
lia quam Germanicae vestis suspicione, Religio- //
ni Protestantium me addictum esse, poene leto dedit.
Denique vero patriae meae fines ingressus, ubi iam pro-
pe finem molestissimi itineris et laboriosae peraegrinatio-
nis laetus exspectassem, ne quis temere publicae
crederet famae documento fui: publicanorum enim
furor, libros Lampii ex germanica lingua in meam
vernaculam versos, indulgentiaq[ue] memoranda Inlustt.
Procerum Frisiae, Franequerae Typis exscriptos, o-
mnes eripuit, obtentuque religionis in hunc usque
diem damnavit. Ad haec mala accesserant nescio
quae valetudinis incommoda, quae vigorem huic
aetati tam necessario meo tempore convenientem
non mediocriter imminuebant. Sic denique per va-
rios casus ventum est ad dulcissimos penates meos,
quando DEUS benignissime nobis prospexit. //
Ii enim, qui apud nos fugientium musarum tute-
lam gerunt, promissi memores effecerunt, ut no-
stri cura ad publicas quoque rationes pertineret,
laborq[ue] noster ad aliquam frugem iuventutis Hun-
garicae perveniret. Et hic iam Pataci, ut
captus noster est munere nostro defungimur non

sine suavissima frequentiq[ue] Tua recordatione.
 Cave enim credas, mihi Tuo cultu amoreq[ue] quid-
 quam esse antiquius. Novit ille qui omnia, quam
 severa lege, quam constanti voluntate, quam denique
 tenero adfectu, Te, candorem Tuum in me,
 omnesq[ue] iunctim virtutes suspiciam. Unum
 itaque Te orabo, ne ex scriptionis neglectu
 de animo iudices meo. Poene vota omnia iam
 mea consumseram, ut adperirent fata, mollio- //
 ra nobis tempora, aditumq[ue] ad Vos recluderent, quem fatalis
 bellorum moles, musis omnibus infesta, heu nobis diu
 occludit. Hi quoq[ue] populares mei dubium ingressi iter,
 nescio an et quando votis fruantur. Cel. Hemsterhuis
 promiserat mihi Plutum Aristophanis²⁴ a quopiam
 popularium missurum. Si in memoriam Viro summo
 mihiq[ue] multis nominib[us] suspiciendo in memoriam re-
 vocare dignareris efficereq[ue] ut potirer, in solidum
 Tibi hoc beneficium adscriberem. Plura non possum,
 sed DEUM O.M. supplex precor, ut Te, omnis eleganti-
 oris doctrinae saluti diu salvum ac florentem ser-
 vet, meque admirabili ac sincero nominis Tui
 amore flagrantem laetis usque de Te Tuisq[ue]
 nunciis beet. Vale Clarissime Vir. Dabam
 Pataki, a.d. 22. Maij 1745.

III.

Brief an Prof. L.C. Valckenaer in Franeker.
 Sárospatak, den 16. Februar 1747.

Clarissimo Elegantissimoque Viro
 Ludovico Casparo Valkenar
 Fautori ac Amico summopere colendo
 s.p.d.
 Stephanus Banyai.

Cum rediisset ad nos popularis idemque amicus noster
 Paullus Szilagy²⁵ ex Athenaeo Vestro, retulissetque graviter
 Te molesteque tulisse nullas a me litteras a tanto temporis

²⁴ Siehe über die Plutus-Ausgabe von Hemsterhuis: Gerretzen, S. 89. Das Buch wurde 1744 in Harlingen veröffentlicht. - N.B.: Bányai wiederholt seine Bitte in seinem Brief III, siehe unten.

²⁵ Paullus Szilágyi [Szilágyi Pál] wurde am 28. Februar 1730 Student in Sárospatak, siehe dazu: Hörcsik 1998, S. 242. Dort schrieb er (1739) eine Eintragung für Bányai in dessen Stammbuch (14 *recto*), vgl. oben: Fußnote 5. Weiter zu Szilágyi siehe: Bozzay-Ladányi, Nr. 986. Er immatrikulierte sich in Franeker am 12.07.1744 [*ASTF*, S. 343, Nr. 12406]. Dort schrieb er u.a. Lobgedichte auf den Debrecener Studenten Johannes T. Pápai [Pápai Tóth János], siehe dazu: *Auditorium*: 119/1745.1.

intervallo missas, et, quod mihi tristius pridem iam accidisse vix memini, venisse me poene in suspicionem apud Te neglectae fidei, percussus sum vehementem in modum, non certe ex conscientia admissi criminis, cum potius ex fiducia innocentiae, si quid iureiurando sanctius scirem, etiam eo confirmare auderem, me partibus meis hautquaquam defuisse. Ringor itaque serio, et detestor sive incuriam, sive malitiam, quod nollem, popularium eorum, per quos non minima haec fundo nostro calamitas induci minime debuit. Eo scilicet iam perventum est, ut praeter iniuriam fatalium temporum nostrorum, popularium quoque fides nos vexet. Nempe, cum, dubium sit admodum hodie nostrorum iter ad exterarum oras, qui ultra // dimidium annum aliquando literas liberi commeatus Posonii aut Viennae incerto eventu expectare coguntur, nec, si impetrent, ad nos redire soleant tam longe a nobis distiti, beneficii loco arripimus si sit cui modo literas committere queamus, et vero, cum illi sive toedio temporum suorum, sive aliis de causis literas nostras perdunt, culpa certe illi quidem liberari nequeunt, at, quo nihil iniquius, poenam dirissima lege nos ferre cogimur. Equidem, cum, non nisi inanes litteras dare possum, verecundia suffundor, ne, non satis memor dignitatis Tuae Tecum agam, cuius ego erga me favorem silentii religione tutius conservare poteram. Etenim, scire debes, Vir praeclarissime, a quo tempore excellentem animi Tui indolem ad omne eruditionis ac verae laudis decus armatam benigna mihi fata propius pernoscere siverunt favoreque Tuo perfrui: me semper rem inprimis gloriosam putasse, Te, inter primos non dico // amicorum, sed praeceptorum constanti voluntate coluisse. Non itaque miraberis, si, dum me transfugam ex conscientia adgnoscerem nequeam, nec aram, nec precatorem mihi parem ad propensissimam erga hunc hominem voluntatis Tuae significationem reconciliandam. Vide quantam habeam fiduciam virtutum Tuarum, cum, querelas etiam Tuas non aliter, quam summae in me benevolentiae argumenta deputem. Mea ratio sic est, sicque induxi in animum meum nunquam credere, Te, diuturnum silentium quoque meum sequius interpretaturum, cum, nullum tempus nostrum a cultu Tuo vacuum animo destinavimus fore. Qua mentis fiducia petere etiam audemus a Te, ut si quid Musae Vestrae novae enixae sunt ne id nobis invidet. Apud nos enim magna eiusmodi annonae caritas est, postquam triste servitium, ac quibus saltem queri libere permissum non est, omne, si quid unquam fuit, decus ingenii delevit. Vir eminentissimae eruditionis Tiberius Hemsterhuis Aristo- //

phanis Plutum²⁶ a se editum discedenti Lejda benigne promisit, non audeo primarium saeculi virum litteris adire: Tu, si pro Tua cum eo familiaritate eum promissi moneres, et Tuis curis aliquando acciperem, haberes me solide debendi reum. Audio Schraderum²⁷ nostrum matrimonium honorarium iniisse, Virginem scilicet grandem natu cum magna dote domum duxisse. Bene ei feliciterque evenire precor. Hymenaeum missurus eram, nisi Maiestas poëtae extra controversiam summi me ab incepto deterrisset. Sed abutor benignitate Tua. Vale, Vir eximie et decori Academiae Litterarumque diu ac feliciter vive. Scribam Patakini in Hungariae superioris Comitatu Zempliniensi. XIV. Kal. Martii MDCCXXXVII.

IV.

Brief an Prof. L.C. Valckenaer in Franeker.
Sárospatak, den 4. April 1748.

Celeberrimo Amicissimoque Viro
Ludovico Casp. Valckenaer
S.P.D.
Stephanus Banyai.

Mentiar, si unquam alias ita mihi ipse placui quam cum Tuas, suaves illas certe, et undiquaque gratias ac veneres spirantes, ab carissimo populari meo St. Szüts,²⁸ summo Nominis Tui Admiratore, mihi redditas legere licuit. Exosculatus sum eas, et saepius relectas, relego adhuc toties, quoties animo male est, et redire mihi vigorem, gaudiumque infundi animo persentisco, et veluti praesentem desideratissimi Valckenaerii imaginem suaviter repraesento. Crede mihi si Alexander essem, aureis oculis, eas me servaturum.

²⁶ Siehe oben: Fußnote 24. - Es bleibt unklar, ob Bányai diese Plutus-Ausgabe von Hemsterhuis auch tatsächlich zugeschickt bekommen hat. In der handschriftlichen Liste aus dem Jahre 1767 (siehe oben: Fußnote 21) finden wir diese Ausgabe nicht.

²⁷ Johannes Schrader heiratete am 25. September 1746 die Witwe Alida Beata Schrader. Bányai kannte sie auch persönlich aus seiner Leidener Zeit, siehe dazu ihre Eintragung ins Stammbuch von Bányai: Leiden, den 6. Mai 1743 (24 verso). Vgl. oben: Fußnote 5. - Für die Hochzeit schrieb Ernst Willem Higt einen *Bruiloftzang*, siehe dazu: Postma 1997, S. 169 (M/1746.5). Vgl. dazu auch: Higt, *Gedichten* (Harderwijk 1803), S. 114-119 [= *Auditorium*: M/1803.2;4]. - Vgl. oben: Fußnote 22.

²⁸ Stephanus Szüts [Szűcs István] wurde am 9. Oktober 1730 Student in Sárospatak, siehe dazu: Hörcsik 1998, S. 243. Dort schrieb er am 14. Dezember 1739 eine Eintragung für Bányai in dessen Stammbuch (69 recto), vgl. oben: Fußnote 5. Weiteres zu Szüts siehe: Bozzay-Ladányi, Nr. 995. Er immatrikulierte sich in Franeker im Jahre 1745 [*AStF*, S. 344, Nr. 12444, "gratis"]. - N.B.: Ein Brief von Szüts an Valckenaer vom April 1748 befindet sich gleichfalls in der Sammlung BPL 339 (UB Leiden).

Peream, si non ex animo loquor. Quid enim mihi iucundius recordatione virtutum Tuarum, quas velut in cumulo omnes, litterae Tuae vividissime ob oculos sistunt? Quid gratius officiis Tuis, quid humanitate, beneficiis, quae partim bene precando, partim gratulando mihi, partim benefaciendo carissimis popularibus meis benignissime offers, nullo certe merito nostro, sola naturae Tuae bonitate ductus? Hinc, ne quid dissimulem, rubore certe // me perfundit pars epistolae Tuae, ubi velut ignarus, quid Tibi a me debetur, nescio cuius negligentiae in mihi rescribendo ex insita credo modestia Tua non tantum veniam deprecaris, verum etiam me vel hac lege ad scribendum provocus,²⁹ gratissimum scilicet Tibi fore, quidquid etiam inanis scriptionis a me quando-cunque ad Te venerit. Etsi enim, incredibilis comitas, et morum Tuorum facilitas pridem iam mihi hanc libertatem indulserit, ut Te quoties vellem, tuto adire possem: ego tamen, pace Tua, gnarus quam Nomini Valckenaeriano reverentiam debeam, verecundior ero, quam ut quoties liceret, inani scriptione eruditas occupationes Tuas interpellem, tantum abest ut ad litteras meas ex aequo pariter responsorias exspectare in animum inducerem. Quamquam, si verum fatendum sit, dignus Tu es, ut aliquando inaniis, a severissimis Tuis ac argute diligentibus (loquar cum Coelio) curis abducaris, qui oblitus poene salutis Tuae et tenerrimae (ne nega) valetudinis iactura, sine intermissione chartis infixus pallescere soles. Illud iam precibus a Te contendo, si me unquam probum, si honestum, si virtutis amantem iudicavisti, ne credas, ulla unquam temporum iniuria, quidquam in animo meo ex pristina observantia et cultu, quem meritis Tuis devovi et usque ad extremum vitae halitum firmo iudicio me conservaturum spondi deminutum iri. In hoc enim unice mihi gratulor ac serio triumpho, quod fata viam invenerint, // qua, ad illustrem gratiam, primariorum saeculi virorum doctrina et amore omnium laudum atque rerum honestissimarum praecellentium aditus patefieret, quorum e numero non falso Te iudicavi. Populares meos eximiae humanitati Tuae et benignitati supplex commendo, in his egregie, hunc qui Tibi has reddet, Gregorium Nadaskai,³⁰ et Samuelem Nagy,³¹ quibus,

²⁹ Leg.: provocatus.

³⁰ Gregorius Nadaskai [Nádaskai Gergely] wurde am 22. September 1733 Student in Sárospatak, siehe dazu: Hörcsik 1998, S. 249. Weiteres zu Nadaskai siehe: Bozzay-Ladányi, Nr. 1028. Er immatrikulierte sich in Franeker am 29.06.1748 [ASTF, S. 348, Nr. 12576].

³¹ Samuel Nagy [Nagy Sámuel] wurde am 14. September 1740 Student in Sárospatak, siehe dazu: Hörcsik 1998, S. 257. Bozzay-Ladányi, Nr. (?). Er immatrikulierte sich in

nisi me fallant, in animo est ostendere, nunquam ad bonam mentem seram aetatem esse. Vere scribo, quotquot a Vobis ad nos remeant, omnes, singularem in Gentem nostram voluntatem Tuam, qui vero, plus sapientes, vacivas aures praeclarissimis institutionibus Tuis commodant, dolent una mecum, non adolescentiorem aetatem ad Te adferre potuisse, vel sic tamen, exiguo tempore quoque, Te, et quidni adderem Magno Venema, frui potuisse, summa in felicitatis parte ponunt. Novi quod scribam nihil est. Et, quid ex hoc obscurissimo terrarum angulo, et rerum, quae elegantissima ingenia Vestra adficiunt, exspectari posset? Nisi hoc novum Vobis, at non insolitum Avorum aevo, res nostras in dies ire in deterius. Praeter enim chartis non committenda, ii sane, quorum aut parentes, aut ipsi ex nostris Protestantibus, unquam sacris pontificiis addicti fuerunt, carceribus, vinculis, // fustigationibus, et quibus non, ad avitam religionem amplectendam adiguntur. Et quod, proh dolor! manifesto documento est, exiguum admodum Spiritus mensuram hodie terris nostris donatam esse, poene omnes, qui complures sunt, ad quos afflictio iam pertigit, toedio malorum ad pontificios redierunt. Audisti procul dubio, Stephanum Szatmariam³² nostrum in Illustri Collegio Debretzinensi, quod alterum nobis praeter nostrum Patakinum in Hungaria adhuc floret, Professorem agere. Clarissimi Collegae mei, David Sarkan³³ et Michaël Szatmari,³⁴ praeclarissimo Nomine

Franeker am 29.06.1748 [*AStF*, S. 348, Nr. 12581], d.h. zusammen mit Gregorius Nádaskai u.a.

³² Stephanus Szathmári [Szathmári Paksi István] (1719-1791). Siehe dazu: Szinnyei, Band X, Sp. 121-122; Zoványi-Ladányi, S. 574-575. Er wurde 1747 Professor am Reformierten Kollegium in Debrecen. - N.B.: Als Student in Franeker [*AStF*, S. 335, Nr. 12119, und S. 340, Nr. 12299, vgl. dazu: Bozzay-Ladányi, Nr. 939] schrieb er im März 1742 ein Lobgedicht auf Bányai (siehe oben) bzw. am 16. September 1742 eine Eintragung in dessen Stammbuch: "In memoriam Franequerani contubernii [...]" (27 verso). Später - am 18. März 1744 - disputierte er dort gleichfalls unter der Anleitung von Hermannus Venema, siehe dazu: *Auditorium*: 119/1744.1, bzw.: 119/1745.2a, S. 343-402. Vorher aber - am 8. Mai 1743 - hatte er dort noch eine Übungsdisputation verteidigt unter der Anleitung von Prof. Petrus Conradi, siehe oben Fußnote 11. - *Auditorium*, Personenverzeichnis, s.v. - Vier Briefe von Stephanus Szathmári an Valckenaer (1747-1755) sind heutzutage in der Sammlung BPL 339 (UB Leiden) vorhanden.

³³ David Sarkan [Sárkány Dávid] (1700-1762). Siehe dazu: Szinnyei, Band XII, Sp. 189; Zoványi-Ladányi, S. 521. Er wurde 1734 Professor in Sárospatak. - N.B.: Er studierte damals (1730-1732) auch in Franeker, vgl. dazu: Bozzay-Ladányi, Nr. 857, bzw. *Auditorium*: 127/1732.1;2 (Übungsdisputation sub Vriemoet). Aus dieser Zeit konnte er bestimmt auch persönlich (den jungen) Valckenaer, der gerade dann - am 15. Juni 1731 - in Franeker Student wurde [*AStF*, S. 328, Nr. 11839]. - N.B.: Am 14. De-

Tuo a me salutati, Te vicissim summa reverentia salutandum iubent. Finiam demississimo cum voto, ut nos solito, hoc est benigno porro quoque adfectu complecti digneris, et ut DEUS O.M. florentissimam Rempubl. Academiam, Lumina Academiae, in his nominatim, immortaliter de nobis meritum Venema, ceterosque dilectissimos Praeceptores, Fautores ac Amicos nostros, Te denique salvum et incolumem praestet. Vale Celeberrime et Amicissime Vir. Datum Patakini, pridie Nonar. April. A. MDCCXXXIIX.

V.

Brief an Prof. L.C. Valckenaer in Franeker.
Sárospatak, den 10. Juni 1749.

L.C. Valckenaerio
L. Gr. Professori celeberrimo
Fautori ac amico summo
s.p.d.
Stephanus Banyai.

Tametsi nullo unquam tempore ad scribendum magis ineptus fuerim, nec Nostrorum ad Vestras beatissimas sedes contentio magis aleae subiecta, scripsi tamen has, ne ulla occasio testandi erga Te cultus, et purissimi amoris declarandi amissa videatur, quamquam, an unquam ad Te perventurae sint, addubitem. Is enim est publicae rei nostrae status (intellige nos, qui emendatae religioni addicti sumus), ut sine lacrimis, multis questibus acerboque gemitu exprimi nequeat. Immo, quo, quid tristius? ne queri quidem libere licet. Iacta est alea, nos funditus ut extirpemur. Et in dies perimus. Templata nobis eripiuntur, scholae reducuntur, miseri homines religionis caussa carceribus mancipantur, libri adimuntur! Utinam, o utinam, nunquam ab oris Vestris pedem movissem! Quam vellem nunc Tecum, Vir Eruditissime, in sacratissimo illo Musarum Vestrarum secessu absconditus latere, ubi a tantis nostrorum calamitatibus et continuo metu seductus, pectus meum sapientia implere possem. Sed nolo Te, Summe Vir, in partem miseriarum nostrarum vocare, quas, non minus moleste Te

zember 1739 schrieb er in Sárospatak eine Eintragung für Bányai in dessen Stammbuch (100 *recto*). Vgl. oben: Fußnote 5.

³⁴ Michaël Szathmári Junior [Szathmári Paksi Mihály ifj.] (1715-1778). Siehe dazu: Szinnyi, Band X, Sp. 127; Zoványi-Ladányi, S. 576. Er wurde 1742 Professor in Sárospatak. - N.B.: Er studierte damals (1739-1741) auch in Franeker [AStF, S. 337, Nr. 12190], vgl. dazu: Bozzay-Ladányi, Nr. 949. Am 20. Mai 1741 schrieb er dort eine Eintragung für Bányai in dessen Stammbuch: "[...] Peregrinationis Academiae et habitationis Franequeranae sodalem iucundissimum [...]" (45 *recto*). Vgl. oben: Fußnote 5.

intelligere, qui nos tenerrime diligis, credo, quam nos perfe- // rimus. Memini saepe, quum apud Vos essem, laeta de rerum nostrarum statu in novis publicata, falsa omnia. Nec ulla nobis nisi in Supremo et Benignissimo Numine spes est, cui velut ex machina rem expedire in promptu est. Clerus enim, sive Ecclesiasticus Ordo, qui primus est in nostra patria Status, dum in nos continuo saevit, clamat indignabundus et palam dicitur, duobus verbis nos in Hungaria stare: "adhuc toleramini". Et, minarum finis nullus. At non licet, nec audeo singularia persequi: sed scire debes, Vir Celeberrime, vix aliud fuisse tempus, quo, magis ac nunc in dubio spei ac metus haesitaverint res nostrae. Apud nos, Tuum Nomen uti sanctum et carum est: ita, omnes populares, qui a Vobis redeunt, de incredibili humanitate, singulari eruditione, ceterisque virtutibus Tuis magna quaeque sentiunt, et vota pro incolumitate Tua, quem teneriore valetudine saepiuscule afflictari referunt, faciunt, quos inter, ego certe vel primus sum. Nemo enim unus est, qui // Te magis salvum vel unius rei literariae causa ac ego velit. Populares meos eximiae caritati, ac si opus est, misericordiae Tuae commendo. Magno Venemae, nihil iam scribo, etsi sciam non abhorre a curis Eiusdem successus rerum nostrarum, qui nostras olim studiorum rationes tantopere ornandas ac iuvandas voluit et singulari benignitate omnes studiorum Alumnos e Gente nostra hodie quoque fovet. Sed, venit in mentem saepe, quod privatim, divinus ille, de praesenti Ecclesiarum nostrarum statu dixerit.³⁵ Indolui ex animo, cum nuper accepissem adversa Eum valetudine conflictari. DEUS, Maximum Virorum nobis, Academiae et Ecclesiae diu perennare sinat. Vale Tu quoque decus Eruditorum, et nos in Tuis habere nunquam desine. Scribebam Schaaros-Patakini in Collegio Reformatorum, a.d. X. Iunii MDCCXLIX.

Me accepisse et legisse Orationem Tuam, quam publice dixisti quum abires Magistratu Academico,³⁶ serio triumpho. Nihil mihi antiquius esset, quam o[mn]nia ingenii Tui elegantioris monumenta videre. Iterum Vale.

³⁵ Aber auch über die Anfangszeit der Reformation in Ungarn und Siebenbürgen war Venema gut informiert, siehe dazu z.B. seine *Institutiones Historiae Ecclesiae [...]*, Band VII (Lugduni Batavorum-Leovardiae 1783), S. 366-375.

³⁶ *Auditorium: 133/1745.1: Oratio de sacra novi foederis critice, a literatoribus, quos vocant, non exercenda.* - N.B.: Von dieser am 1. Juni 1745 gehaltenen *Oratio* gibt es auch heute Exemplare in der Bibliothek des Reformierten Kollegiums in Sárospatak.

VI.

Brief an Prof. L.C. Valckenaer in Franeker.
Sárospatak, den 10. April 1752.

Celeberrimo ac Eruditissimo Viro
Lud. Casp. Valkenaer
Fautori et Amico inprimis colendo
S.P.D.
Stephanus Banyai.

Michaël Szatmarius,³⁷ Scholae nostrae condam Professor,
divinae sapientiae consultus, iam beatorum choro transscriptus,
inter ceteras opes, rara seculi felicitate, quinque liberos masculos, eosque, ita me Deus, omnes virtuosos et magnis animis ad masculam eruditionem et veram sapientiam grassantes reliquit nobis. Quorum iam duo, professorio munere in patria, summa cum laude funguntur, alter, hic Patakini,³⁸ alter, Stephanus nempe Debretzini,³⁹ uterque, ut scis, TUI Admiratores summi. Horum fratribus germanis, iuvenibus eximiae spei, Abrahamo⁴⁰ et Paulo,⁴¹ iam in Ill.

³⁷ Michaël Szathmári [Szathmári Paksi Mihály] (1683-1744), siehe dazu: Szinnyei, Band X, Sp. 125-127; Zoványi-Ladányi, S. 575-576. Er kehrte 1734 als Professor von Siebenbürgen nach Sárospatak zurück. - N.B.: Seinerzeit war er auch Student in Franeker gewesen [AStF, S. 298, Nr. 10687], vgl. dazu: Bozzay-Ladányi, Nr. 683. Zwei seiner Bücher wurden später gleichfalls in Franeker veröffentlicht, siehe dazu: Postma 1997, S. 167 (M/1732.5) bzw. S. 168 (M/1736.2). - In Bányais Übersetzung - *Gileadi balsamom [...]*, vgl. oben: Fußnote 15 - treffen wir am Ende des Buches "Két Buzgó Könyörgések" an, verfasst von Michaël Szathmári, seinem Sárospataker *Praeceptor*, der seinerseits am 14. Dezember 1739 in Sárospatak eine Eintragung für Bányai in dessen Stammbuch (86 verso) geschrieben hatte. Vgl. oben: Fußnote 5. - Als Michaël Szathmári starb, wurde die Trauerrede - *Supremum pietatis munus [...]* *Michaëlis Szatmári [...]* piis manibus devotum - am 16. Juli 1744 "in Auditorio Illustris Athenaei" von Stephanus Bányai ("Historiarum et Eloquentiae Professor") gehalten. Ein gedrucktes Exemplar befindet sich in der Bibliothek des Reformierten Kollegiums in Sárospatak. Die heutige Signatur: D 310/e [S. 103-122].

³⁸ Gemeint ist wohl Michaël Szathmári Junior, siehe oben (Fußnote 34).

³⁹ Siehe oben (Fußnote 32).

⁴⁰ Abrahamus Szathmári [Szathmári Paksi Ábrahám] (1725-1799), siehe dazu: Szinnyei, Band X, Sp. 118-119; Zoványi-Ladányi, S. 574. - Er wurde im Jahre 1752 Student in Franeker [AStF, S. 352, Nr. 12748], siehe dazu: Bozzay-Ladányi, Nr. 1058. - *Auditorium*, Personenverzeichnis, s.v.

⁴¹ Paullus Szathmári [Szathmári Paksi Pál] (1730-1766), siehe dazu: Szinnyei, Band X, Sp. 127-128; Hörcsik 1982. - Er wurde im Jahre 1752 Student in Franeker [AStF, S. 352, Nr. 12749, und S. 358, Nr. 12970], vgl. dazu: Bozzay-Ladányi, Nr. 1057. Dort besuchte er u.a. die Vorlesungen von Valckenaer, und zwar mit großem Erfolg, vgl. dazu dessen *Testimoniūm* vom 24. September 1754 (in der Sammlung BPL 339, UB Leiden, siehe dazu unten den **Appendix**). Am 29. Juni 1758 promovierte er in Franeker als Doktor der Medizin, siehe dazu: *Auditorium*: G/1758.3ab. - N.B.: Der

Academiam VESTRAM contententibus, quos, si verum audire vis, TUA certe et Magni Venema virtus et eruditio eo pertraxit, singularem in TE adfectum meum ac perpetuam venerationem testaturus, has perferendum dedi. Non enim profecto effluxit animo meo, quam benigna voluntate, me apud VOS agentem semper exceperis, conatus meos adiuveris et praeclaro testimonio inmerentem ornaveris: quo in adfectu erga me etiamnum absentem, TE perdurare a Nostris, qui a VOBIS remeant, laetus audire soleo. Hinc, noli quaerere, quanto moerore ante annum et quod excurrit adfectus fuerim, ubi Nostri, TE, depositae salutis aegrum, immo alii, fuisse, TE nunciarent. Sunto DEO O.M. laudes, qui, TE restituit Nobis, Academiae, Rei litterariae publicae. Mea tempora tristia sunt: nam, et valetudo, quae, mihi longum commeatum dare non solet, spes vetat inchoare longas, // et casus funestus, qui domui meae accidit, me, ab omni generosiori incepto deiecit. Interim, quoad spirabo, inter eos, qui virtutes TUAS et clarissimum ingenium inprimis aestimant et amant, me, ut nulli secundum credas, et praeconio laudum TUARUM sincere et unice me delectari, ex animo deprecor. Vale Vir Celeberrime, et mihi amorem, et favorem Nostris conserva. Scribebam in Ill. Collegio Reformato. S. Patakini in Hungaria superiori. A. R. S. MDCCLII. IV. Iduum April.

VII.

Brief an Prof. L.C. Valckenaer in Franeker. Sárospatak, den 27. Februar 1760.

Viro Celeberrimo atque Eruditissimo
Ludovico Casp. Valckenaer
s.p.d.
Stephanus Bányai.

Si cultum, quem Nomini TUO debeo, et observantiam sanctissimam, quam, intemerata fide TIBI devovi, V. Cl., ex obsti-

fünfte Sohn aus der Szathmári-Familie, der in diesem Brief nicht mit Namen genannt wird, ist wohl Daniël Szathmári [Szathmári Paksi Dániel] (1734-1798), siehe dazu: Zoványi-Ladányi, S. 574. Auch er studierte (1756-1758) in Franeker [ASTF, S. 357, Nr. 12921], vgl. dazu: Bozzay-Ladányi, Nr. 1075. Dort verteidigte er am 21. Juni 1758 eine Übungsdisputation unter der Anleitung von Venema, siehe dazu: *Auditorium*: 119/1758.1. - *Auditorium*, Personenverzeichnis, s.v. - N.B.: Zwei Briefe von Daniël Szathmári an Valckenaer (Leiden, 1759-1760) befinden sich gleichfalls in der Sammlung BPL 339 (UB Leiden).

nato silentio meo nonnihil refrixisse existimas: perii funditus, et, vel me iudice, in caveam vulgi includar, oportet. At enim, DEUS mihi testis est, quam saepissime, quoties secreti licentiam nanciscor, tota cogitatione eaque iucundissima in TE feror, imagineque TUA raepraesentata, humanitatem, atque incredibilem TUUM in me favorem exosculor, TEque, literarum omnisque doctrinae maximos inter Statores admiror, virtutesque, quas in TE collocavit Summus DEUS, colo. Immo, cum Szatmariis Collegis meis carissimis⁴² TUO pariter Nomini deditissimis, otium nacti, commemoratione crebra TUI et Magni Venema, nosmet oblectamus. Sed, fallor, aut rationem silentii sine precatore TIBI // probare possum. Nam, cur febriculosa scriptione, inaniis, et meris officiosis verbis curas TUAS melioribus literis et rebus dicatas interpellem? Hoc, verecundiae non est nostrae, quam, TIBI debemus. Accedit, quod, publicis privatisque malis nostris ingemiscentes, obliti nostri, vix mutire audemus, sortem nostram miserati, inminens malum praevidemus, providere non possumus. Ereptae iam nobis plures Scholae penitus, ut Jaurinensis, Papensis, Szatmariensis, plures ad Grammaticam usque reductae. Ut nihil de Ecclesiis dicam. Quid nobis brevi inpendeat, cum, cogitatione praecipimus, tum languemus, et velut semimortui sine motu, sine vita iacemus, nec digni quidquam in publicum efferre licet. Nostris, qui ad VOS iam rariores commeant, a nobis discedentibus, saepe Posonii plures menses, dum // literas liberi commeatus accipiunt, exspectandum est, nec ad nos tandem redeunt. Sed non licet pluribus. Ex iis, qui iam Franequeram, indultu Augustae Reginae Apostolicae Dominae Nostrae Clementissimae,⁴³ TE potissimum et Venemam, absit invidia verbo, cognoscendi ac admirandi causa festinant, sunt aliquot egregii iuvenes bonae mentis, ut Iosephus Köwer,⁴⁴ Steph. Kaptzi,⁴⁵ Sam. Miklosch⁴⁶ et alii pauci, quorum frugem TU ipse pericli-

⁴² Siehe oben (Fußnote 34: Michaël Szathmári, und Fußnote 41: Paullus Szathmári).

⁴³ Den Titel "Regina Apostolica" führte Maria Theresia seit 1758. Siehe dazu: Bucsay, Band II, S. 19.

⁴⁴ Iosephus Köwer [Kövér József] wurde am 13. September 1746 Student in Sárospatak, siehe dazu: Hörcsik 1998, S. 264. Weiteres zu Köwer siehe: Bozzay-Ladányi, Nr. 1081. Er immatrikulierte sich in Franeker am 21.04.1760 [AStF, S. 361, Nr. 13055] zusammen mit Stephanus Kaptzi (siehe unten).

⁴⁵ Stephanus Kaptzi [Kaptzi István] wurde am 18. Dezember 1747 Student in Sárospatak, siehe dazu: Hörcsik 1998, S. 264. Weiteres zu Kaptzi siehe: Bozzay-Ladányi, Nr. 1080. Er immatrikulierte sich in Franeker am 21.04.1760 [AStF, S. 361, Nr. 13056] zusammen mit Iosephus Köwer (siehe oben).

⁴⁶ Samuel Miklosch [Miklós Sámuel] wurde am 28. September 1744 Student in Sárospatak, siehe dazu: Hörcsik 1998, S. 261. Weiteres zu Miklosch siehe: Bozzay-

taberis: hos TUAE pietati ita commendo, ut intelligant me, non mentitum de TE, TUISque virtutibus, quas hisce nostris saepius depraedicavi. Vale Vir Cl. et gloria TUA fruire, mihiq̄ favore TUUM, popularibusque meis conserva. Scripsi in Collegio Reform[atoru]m S. Patakiensi, a.d. XXVII. Febr. A. MDCCLX.

Appendix

Das – handschriftliche – *Testimonium* von Valckenaer für Paulus/ Paullus Szathmári [Szathmári Paksi Pál]:

Franeker, den 24. September 1754.

(UB Leiden, Sammlung BPL 339).

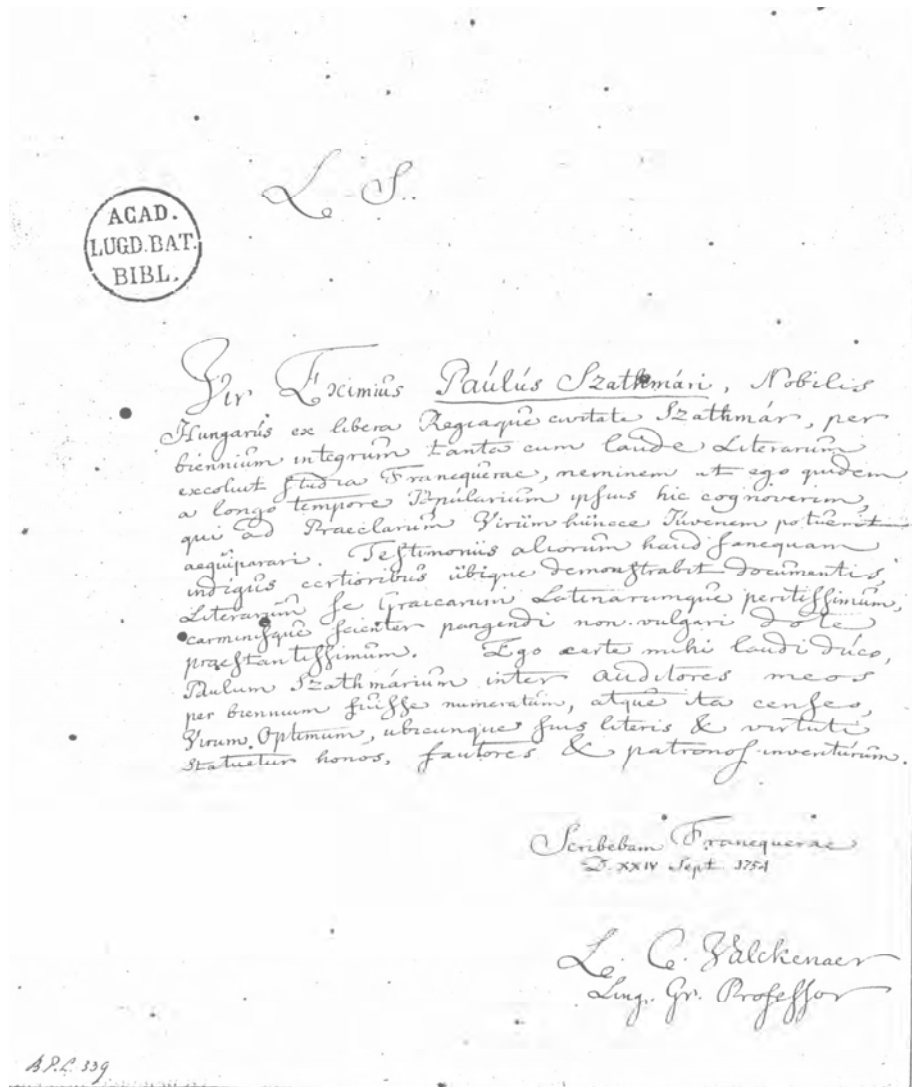
L.S.

Vir Eximius Paulus Szathmári, Nobilis Hungarus ex libera Regiaque civitate Szathmár, per biennium integrum tanta cum laude Literarum excoluit studia Franequerae, neminem ut ego quidem a longo tempore Popularem ipsius hic cognoverim, qui ad Praeclarum Virum huncce Iuvenem potuerit aequiparari. Testimoniis aliorum haud sanequam indigus certioribus ubique demonstrabit documentis, Literarum se Graecarum Latinarumque peritissimum, carminisque scienter pangendi non vulgari dote praestantissimum. Ego certe mihi laudi duco, Paulum Szathmárium inter auditores meos per biennium fuisse numeratum, atque ita censeo, Virum Optimum, ubicunque suis literis & virtuti statuatur honos, fautores & patronos inventurum.

Scribendam Franequerae
D. XXIV Sept. 1754

L.C. Valckenaer
Ling. Gr. Professor.

Ladányi, Nr. 1091. Er immatrikulierte sich in Franeker im Jahre 1761 [*ASTF*, S. 362, Nr. 13116]. In dieser Zeit schrieb er ein Lobgedicht (lat.) auf Johannes Szentesi [Szentesi János], siehe dazu: *Auditorium*: 128/1762.1.



Valckenaer Szathmári Pálnak írt testimóniuma (1754)

Quellen und Literatur

W.B.S. Boeles, *Frieslands Hoogeschool en het Rijks Athenaeum te Franeker*, Bände I-II/1-2 (Leeuwarden 1878-1889).

- Abk.: Boeles

József Börzsönyi (Hrsg.), *A Tiszáninneni Református Egyházkerület Nagykönyvtárának (Sárospatak) kéziratkatalógusa - 1850 előtti kéziratok* [Magyarországi egyházi könyvtárak kéziratkatalógusai, 4] (Budapest 1986).

- Abk.: Börzsönyi

Réka Bozzay - Sándor Ladányi (Hrsg.), *Magyarországi diákok holland egyetemeken, 1595-1918 // Hongaarse studenten aan Nederlandse universiteiten, 1595-1918* (Budapest 2007).

- Abk.: Bozzay-Ladányi

Mihály Bucsay, *Der Protestantismus in Ungarn, 1521-1978. - Ungarns Reformationskirchen in Geschichte und Gegenwart*, Bände I-II (Wien-Köln-Graz 1977-1979).

- Abk.: Bucsay

S.J. Fockema Andreae - Th.J. Meijer (Hrsg.), *Album Studiosorum Academiae Franekerensis, 1585-1811; 1816-1844. - I. Naamlijst der studenten* (Franeker s.a. [1968]).

- Abk.: AStF

J.G. Gerretzen, *Schola Hemsterhusiana. - De herleving der Grieksche studiën aan de Nederlandsche universiteiten in de achttiende eeuw van Perizonius tot en met Valckenaer* (Nijmegen-Utrecht 1940).

- Abk.: Gerretzen

Richárd Hörsik, 'Szathmári Paksi Pál levelei Franekerből', in: *A Ráday Gyűjtemény Évkönyve*, II [1981] (Budapest 1982), 234-256.

- Abk.: Hörsik 1982

Richárd Hörsik (Hrsg.), *A sárospataki Református Kollégium diákjai, 1617-1777* (Sárospatak 1998).

- Abk.: Hörsik 1998

F[erenc] Postma - J. van Sluis (Hrsg.), *Auditorium Academiae Franekerensis. - Bibliographie der Reden, Disputationen und Gelegenheitsdruckwerke der Universität und des Athenäums in Franeker, 1585-1843* (Leeuwarden/ Ljouwert 1995).

- Abk.: Auditorium

Ferenc Postma, 'Frustula Academica Franekerana. - Eine erste Ergänzung zum Auditorium Academiae Franekerensis (1995)', in: *It Beaken* [Leeuwarden/ Ljouwert], LIX/3 (1997), 158-173.

- Abk.: Postma 1997

[N.B.: Idem, in: *Magyar Könyvszemle* [Budapest], CXIV/1 (1998), 13-25.]

Ferenc Postma - Réka Bozzay, 'Die Eintragungen aus den Niederlanden (1740-1743) im Stammbuch (*Album Amicorum*) von Stephanus Bányai [F. Bányai István] (1711-1767)'. - [In: *Egyháztörténeti Szemle*, 2009.]

- Abk.: Postma-Bozzay 2009

G. du Rieu (Hrsg.), *Album Studiosorum Academiae Lugduno Batavae, 1575-1875. - Accedunt nomina Curatorum et Professorum per eadem secula* (Hagae Comitum 1875).

- Abk.: AStL

H.W.M. van de Sandt, *Joan Alberti, een Nederlandse theoloog en classicus in de achttiende eeuw* (Utrecht 1984).

- Abk.: Van de Sandt

C.A. Siegenbeek van Heukelom-Lamme e.a. (Hrsg.), *Album Scholasticum Academiae Lugduno-Batavae, 1575-1940* (Leiden 1941).

- Abk.: *Album Scholasticum*

József Szinnyei (Hrsg.), *Magyar írók élete és munkái*, Bände I-XIV (Budapest 1891-1914; Reprint Budapest 1980-1981).

- Abk.: Szinnyei

János/ Johannes Szombathi, *Historia Scholae seu Collegii Ref. Sárospatakiensis* [Monumenta Protestantium Hungariae ecclesiastica, Pars prima] (Sárospatak 1860).

- Abk.: Szombathi

Jenő Zoványi - Sándor Ladányi (Hrsg.), *Magyarországi Protestáns Egyháztörténeti Lexikon*. - 3. Kiadás (Budapest 1977).

- Abk.: Zoványi-Ladányi

—

* An dieser Stelle möchten wir gerne den Herren Dr. Péter Eredics (Rijswijk), Dr. István Szabadi (Debrecen) und Dr. Dénes Dienes (Sárospatak) recht herzlich für ihre hilfreiche Unterstützung danken.

* Frau Lydia Böttger (Debrecen) sind wir zu größtem Dank verpflichtet für ihre Überprüfung des Textes auf korrektes Deutsch.

Összefoglalás

A Leideni Egyetem Könyvtárában BPL 339-es jelzet alatt található azok a levelek, amiket Bányai István írt nagyrabecsült professzorának, Ludovicus Casparus Valckenaernak, akivel franekeri tanulmányai idején találkozott. Bányai 1740. március 14-én iratkozott be a fríz akadémiára, ahol Valckenaer - Tiberius Hemsterhuis tanítványa, majd utóda - a görög nyelv professzora volt. Nemcsak a Leidenből, majd később a Sárospatakról Valckenaernak küldött levelekből látszik, hogy ők ketten nagyra tartották egymást, hanem Valckenaer Bányai albumába írt bejegyzése is bizonyítja, hogy a professzor az előadásait szorgalmasan látogató diákját barátjának is tekintette. Így nem csodálkozhatunk azon, hogy Bányai leideni diákoskodása idején, amikor többek között Hemsterhuis előadásait is hallgatta, kezdett Valckenaerrel – ugyan kissé megkésve – levelezni. Veszélyes, majdnem halálos hazaút után 1744. február 12-én lett Bányai a Sárospataki Kollégium professzora. Innen 1760-ig biztosan írt Valckenaernak, bár nem tudjuk, hogy a pataki diákokkal küldött összes levele eljutott-e a professzorhoz.

Még franekeri tanulmányai idején kezdett el komolyan érdeklődni a görög nyelv iránt, valamint itt kezdett el nagy szorgalommal foglalkozni a teológiával is. Hermannus Venema professzor vezetésével *Dissertatio prima ad vaticinia Danielis, de capite aureo statuae et prima bestia: Cap. II:32, VII:4*

címmel disputált, ami később meg is jelent egy gyűjteményes kötetben. Ez megmagyarázza, hogy Bányai miért írt kezdettől fogva dicsérőleg Venemáról a Valckenaerhoz írt leveleiben. Emellett Petrus Conradi és Petrus Laan professzorok teológiai előadásait hallgatta, valamint jogi és orvosi órákon is részt vett Christianus Henricus Trotz és Wyerus Gulielmus Muys professzoroknál. Franekeri tartózkodása kezdetén a német teológus Friedrich Adolph Lampe egyik munkáját fordította németről magyarra, ami *Gileadi balsamom [...]* címmel 1741-ben jelent meg a fríz rendek költségén. Ez a kiadás viszont nem jutott el Magyarországra, ugyanis a határon lefoglalták őket, majd a jezsuiták megbízásából el is titkolták ezek létezését.

A magyar református egyház napról-napra rosszabbodó helyzete állandó témája Bányai leveleinek. Bár részletekről szándékosan nem ír, a levelekből mégis világosan kiderül, hogy őt és református hitsorsosait állandóan fenyegették a katolikus egyház, elsősorban a jezsuiták támadásai, ugyanis a katolikus hit felvételére akarták őket kényszeríteni. Még utolsó, 1760. február 27-én kelt levelében is azt említi, hogy a helyzet változatlan, és rá, valamint hittestvéreire csak még rosszabb idők várnak.

A nehéz magyarországi helyzet ellenére a levelek gond nélkül eljutottak Valckenaerhoz. Bányai mindig legjobb diákjaival – neveiket a levelekből ismerjük – küldte ezeket a leveleket professzorának. Ugyanakkor azt is tudjuk, milyen nehéz volt Mária Terézia idején a református diákoknak a pozsonyi és bécsi hatóságoktól útlevelet szerezniük. Valckenaer ugyancsak ezekkel a diákokkal küldött sárospataki barátjának válaszokat, amik nagy örömet szereztek Bányainak és jókedvre derítették szomorú helyzetében. Sajnos ezek a levelek elvesztek – azokkal a könyvekkel együtt, amiket Bányai Valckenaertól kapott – valószínűleg akkor, amikor Bányai 1767-ben Erdőhorvátiban meghalt.



RECENZIO



Bolvári-Takács Gábor

Ugrai János: *Professzorok a „pataki reformkorban”. A sárospataki kollégium és négy tanára a XIX. század első harmadában.* Új Helikon Bt, Budapest, 2007

Ugrai János neveléstörténész néhány éve védte meg *Önállóság és kiszolgáltatottság. A Sárospataki Református Kollégium működése, 1793-1830 c.* doktori értekezését, amely önálló kötetben megjelent (L'Harmattan Kiadó, 2007). A disszertációt megalapozó kutatások további adatokat is feltártak, amelyekből újabb könyv készült. A most ismertetett *Professzorok a „pataki reformkorban”. A sárospataki kollégium és négy tanára a XIX. század első harmadában c. mű* a doktori értekezésnél szerényebb nyomdai kivitelben, ám nem kevésbé érdekes tartalommal látott napvilágot.

A szerző fiatal neveléstörténész, s munkájával kapcsolatban emiatt is érdemes utalni néhány kutatástörténeti összefüggésre. A modern, levéltári forrásokon alapuló, szintetizáló igényű sárospataki iskolatörténeti kutatások az 1970-es évek végén bontakoztak ki. A hagyomány szerint 1531-ben létesült pataki kollégium alapításának ötödfélszáz éves emlékére elkészült *A Sárospataki Református Kollégium. Tanulmányok alapításának 450. évfordulójára c. tanulmánykötet* (szerkesztette Barcza József, de neve e minőségben nincs feltüntetve a kötetben; Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1981). Néhány évvel később Kődöböcz József tollából jelent meg a *Tanítóképzés Sárospatakon. A kollégiumi és középfokú képzés négy évszázada c. monográfia* (Tankönyvkiadó, Budapest, 1986). E két mű lényegében összegezte a kutatások addigi eredményeit.

A tanulmánykötet létrehozásában alapvetően két tudós nemzedék vett részt. Az idősebb generációhoz tartozott Bakos József (1912-1997) nyelvész, Benda Kálmán (1913-1994) történész, Czegle Imre (1912-2002) könyvtáros, Koncz Sándor (1913-1983) teológus, Makkai László (1914-1989) történész. Az akkori középgenerációhoz Barcza József (1932-2004) és Szentimrei Mihály (1924-1999) egyháztörténészek, Szűcs Jenő (1928-1988) történész, Takács Béla (1930-1997) néprajzkutató, művészettörténész, T. Erdélyi Ilona (1926) irodalomtörténész. A legfiatalabbakat a szerzők között egyedül Hörcsik Richárd (1955) történész-levéltáros képviselte. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a pataki iskolatörténeti munkálatokba ez idő tájt mások is bekapcsolódtak. Az említett nemzedékeknél maradva az elsőhöz sorolható a már említett Kődöböcz József (1913-2003) neveléstörténész, valamint Maller Sándor (1917-

2001) irodalomtörténész; míg a második generáció ismert képviselői például Bajkó Mátyás (1925-1999) és Kovács Dániel (1929) neveléstörténészek.

A 90-es évektől, elsősorban az újraindult Sárospataki Református Kollégium oktatói, munkatársai jóvoltából, új lendületet kaptak a kutatások. Ki kell emelnünk Hörcsik Richárd *A Sárospataki Református Kollégium gazdaságtörténete (1800-1919) c.*, kandidátusi disszertációként megvédett monográfiáját (Borsod-Abaúj-Zemplén Megyei Levéltár, Miskolc-Sárospatak, 1996). Mellette további kutatók kapcsolódtak a feltáró munkába, így pl. Dienes Dénes egyháztörténész, Győri István teológus, Kiss Endre József könyvtáros, Pocsainé Eperjesi Eszter etnográfus; ők valamennyien az ötvenes években születtek.

Recenzióknk szempontjából mindez azért fontos, mert Ugrai János (1977) egy újabb reménybeli tudósnemzedéket képvisel. Rajta kívül a hetvenes években született és Sárospatak neveléstörténetével foglalkozó kutatók közül megemlíthető még Baráth Béla Levente egyháztörténész, valamint Ósz Ferenc, Comenius-kutató, nyelvész. Mindez azt bizonyítja, hogy most is van sikerrel kecsegtető kutatási hajlandóság azon sajátosságok vizsgálatára, amelyek elvezethetnek a sárospataki neveléstörténeti tapasztalatok mai hasznosításához.

Ami magát, az ismertetett művet illeti, a kötet hat fejezetéből az első a kollégium szerepét taglalja a régió életében. Sorra veszi ennek meghatározó tényezőit, így a hely szellemét, a patrónusi és az anélküli működés rendszerét, az iskola létezését megalapozó adakozási és gazdálkodási rendszert, a diákélet jellemzőit, a nevelés és oktatás rendjét, s ennek alapján összefoglalja a kollégium hatását a közvetlen földrajzi és társadalmi környezetben.

A második fejezetben a kollégiumi tantestületről esik szó, amelynek tagjai három csoportba sorolhatók: professzorok, középiskolai tanárok és diáktanítók. A szerző áttekinti a tanárok helyzetének, lehetőségeinek, díjazásának alakulását. Ezt követi néhány kiemelkedő tanáregyéniség bemutatása. Ugrai a fejezet végén röviden szól a teológusok közül Őri Fülep Gábor, Patay János, Lácza Szabó József és Somosi János; a történészek közül Szombathy János; a filozófusok közül Szentgyörgyi István és Rozgonyi József munkásságáról.

A könyv 3-6. fejezetei egy-egy neves pataki professzor életútját mutatják be, immár teljes részletességgel. Elsőként Kövy Sándor (1763-1829), az 1793-ban felállított pataki jogakadémia alapítóját, aki haláláig vezette a képzést. Őt tanítványa, Gortvay János követte a tanszék élén. Kezük alól utóbb országos hírnévre szert tett tanítványok kerültek ki, közöttük későbbi MTA-tagok, a már említett Somosi János mellett Dósa Elek, Fáy András, Fogarasi János, Hazslinszky Frigyes Ágost, Jászay Pál, Szemere Bertalan, Szemere Miklós, Teleki László, Tessedik Ferenc, Vay Miklós, Warga János, Zsarnay Lajos; de Csokonai és Kossuth is Kövy miatt jött Patakra. Kövy országos szakmai tekintélyét jól jellemzi, hogy amikor a nádor a Magyar Tudós Társaság (később: MTA) megszervezésének felügyeletére 1827. november 30-án választmányt nevezett ki, amely elnökből, a négy alapítóból (Széchenyi István, Andrássy György, Károlyi György, Vay Ábrahám) valamint huszonkét tudósból állt, Kövy helyet kapott a testületben. A munka befejezését (és az akadémiai tagságot) azonban váratlan halála miatt nem érte meg. Kövy személyével a Zempléni Múzsában érintőlegesen foglalkoztunk már (*Teleki József, Sárospatak és az Akadémia = 2005/2. szám; Ballagi Géza és a pataki jogakadémia = 2007/3. szám*), alighanem ő a korszak legnagyobb országos befolyású pataki professzora.

A következő fejezet *Beregszászi Nagy Pál* (176?-1828) „kisiklott pályáját” taglalja. Bár a tudós tanár csupán öt évet töltött a pataki katedrán, a szerző úgy véli, életútja bemutatásra érdemes. Beregszászi hosszú időt töltött külföldön, s a professzori felkérésnek is csupán két év múlva tett eleget, jóllehet közben többször sürgették hazatérését. Rövid pataki tartózkodása során az 1800/1801. tanévben rektorként is működött, de beilleszkedési gondjai, anyagi nehézségei és a tudományos közéletben sikertelen törekvései – a nyelvészek konzervatív csoportjához tartozott, s e minőségében Kazinczyval kemény vitái voltak, amelyekből nem ő került ki győztesen – előbb szellemileg, utóbb fizikailag is eltávolították a kollégiumtól. Egész életpályáját jól jellemzik Ugrai szavai, aki szerint Beregszászi sosem szembesült tévedéseinek tényével, de ezek következményeivel annál inkább.

A *Nyíri Istvánról* (1776-1838) szóló fejezet a pataki iskolatörténet talán legnagyobb hatású és legszéleskörűbb tevékenységű professzorának állít emléket. A neves tanárra a *Zempléni Múzsában* születésének 225. évfordulóján, már emlékeztünk. (*Sipos István: A polihisztor Nyíry István emlékezete, 2001/3. szám*) Nyíri több mint négy évtizeden át volt kollégiumi tanár, 1831-től az MTA levelező, 1832-től rendes tagjaként. Nevéhez köthető a rajztanítás megindítása (erről lásd *Baráth Béla Levente: Vizuális nevelés Sárospatakon 1797 és 1902 között. Adalékok a Sárospataki Református Kollégium történetéhez, Zempléni Múza, 2005/3. szám*), de mérnöki ismeretei révén irányítója volt a kollégiumi nagy építkezéseknek is. Professzorként és tudósként ugyancsak sokrétű munkát fejtett ki, huszonöt éven át matematikát és természettudományos tárgyakat oktatott, majd másfél évtizedig a filozófiai tanszéket vezette. Közben neveléstudománnyal, statisztikával, földtannal is foglalkozott. Publikációs tevékenysége intenzív és szerteágazó volt, rövid cikkeket, tankönyveket és tudományos monográfiákat egyaránt közreadott. Két ízben töltötte be a rektori tiszteletet. Munkássága a pataki iskolatörténet kiemelkedő jelentségű és hatású fejezete.

A kötet utolsó egységében *Csengery József* (1796-1851) történésről esik szó, aki szinte egész életét a kollégiumban töltötte. Pályája tehát nem sokoldalúsága, hanem éppen az egysíkú életműből kiemelkedő két, nagy jelentőségű műve miatt került a szerző érdeklődésének homlokterébe. Az első az 1825-ben keletkezett, Európa politikai jellemzését taglaló, meglehetősen radikális hangvételű röpirata, amelynek szövegét Ugrai a *Századok* 2004/3. számában már újraközölte és részletesen elemezte. A másik *Az egyetemes történettudomány vázlat*a című, közel 400 oldalas, tankönyv céljára írott monográfia. Ebben Csengery nem csupán leíró és oknyomozó eseménytörténettel, hanem forrásismereti és történelemelméleti kérdésekkel is foglalkozik. E kötet, a maga idejében, minden szakmai hibája ellenére messze meghaladta korának tudományos átlagszínvonalát.

Ugrai kutatásai szerint a pataki kollégiumot a 18. század végén, a 19. század elején az önállóság és a kiszolgáltatottság ellentétes fogalmi jellemezték. Önálló volt belső életében, tanterveiben és szellemiségében, ám kiszolgáltatott a társadalmi-gazdasági változások tekintetében, hiszen külső pénzügyi forrásokra nem támaszkodhatott. A környezetével kialakított sajátos viszonyrendszerben mégis biztosítani tudta működésének anyagi alapjait, miközben önálló, nemzeti arculatával, tanárainak személyes példamutatásával és hatásával, de különösen tanítványaival fontos szerepet játszott a reformkori Magyarország

eszmei és politikai megújításában. A szerző társadalom-, nevelés- és gazdaságtörténeti elemzései – a recenzióknak elején említett doktori értekezés és a most ismertetett kötet – nemcsak ahhoz segítenek hozzá, hogy a pataki kollégium történetének egy meghatározó szakaszát világosabban lássuk, hanem arra is figyelmeztetnek, hogy kulturális örökségünk részét képező oktatási intézményeink története máig ható tanulságok tárháza.

A SÁROSPATAKI FÜZETEKET
ALAPÍTOTTA: ERDÉLYI JÁNOS 1857-BEN
ÚJRAINDÍTOTTA: HORVÁTH CYRILL 1904-BEN
ISMÉT ÚTJÁRA BOCSÁTOTTA: A SÁROSPATAKI REFORMÁTUS TEOLÓGIAI
AKADÉMIA 1997-BEN