

SÁROSPATAKI FÜZETEK

EPERJES



Jenei Péter

Fordulatok és új irányzatok az írásmagyarázatban. Bibliai írásmagyarázat a kirekesztettek és az elnyomottak szemszögéből

Pótor János

A jeruzsálemi szeretet-közösség megalakulása – ókori közösségi minták, példák

Kónya Péter

Eperjes mint a felső-magyarországi evangélikus művelődés központja a 16-17. században

Bolvári-Takács Gábor

Konzolidált hagyomány – Iskolaalapítási évfordulós ünnepek Szárospatakon, 1956–57

Postma Ferenc

Miért tiltották ki Gyarmati Tamás magyar diákokat 1669 februárjában Friesland tartományból, avagy miért értek csúfos véget tanulmányai a Franekeri Egyetemen?

Sárospataki
Füzetek
Alapítva:1857



„Féltétek az Istent,
és néki adjatok
dicsőséget!”
Jel 14, 7

SF

Sárospataki Füzetek

17. évf. 2013. 3. szám

Sárospataki Református
Teológiai Akadémia

Teológiai
Tudományos
Szakfolyóirata

SZERZŐINK / CONTRIBUTORS

Bolvári-Takács Gábor főiskolai
tanár, Magyar Táncművészeti
Főiskola, Budapest

Györi István egyetemi tanár,
Sárospataki Református Teológiai
Akadémia

Jenei Péter doktoranduszhallgató,
Debreceni Református
Hittudományi Egyetem

Kónya Péter egyetemi tanár,
Eperjesi Egyetem

Kovács Árpád doktoranduszhall-
gató, Babes-Bolyai Tudomány-
egyetem, Kolozsvár

Postma Ferenc ny. egyetemi tanár,
Vrije Universiteit Amsterdam

Pótor Áron doktoranduszhallgató,
Debreceni Református
Hittudományi Egyetem

Pótor János doktoranduszhallgató,
Debreceni Református
Hittudományi Egyetem

Tanási Árpád lelkész-könyvtáros,
Sárospataki Református Kollégium
Tudományos Gyűjteményei

KIADJA: A Sárospataki Református
Teológiai Akadémia

ELELŐS KIADÓ/PUBLISHER:
Engyh Sándor, PhD

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG/EDITORIAL BOARD:
elnöke/ Editor-in-Chief:
Dienes Dénes, PhD

A. Molnár Ferenc, MTA doktora (Miskolc)
Buzogány Dezső, PhD (Cluj/Kolozsvár)
Petrőczy Éva, PhD (Budapest)
Börzsönyi József, PhD (Sárospatak)
Engyh Sándor, PhD (Sárospatak)
Frank Sawyer, PhD (Sárospatak)
Kádár Ferenc, PhD (Sárospatak)
Györi István, PhD (Sárospatak)

Szerkesztők/Editors:
Füsti-Molnár Szilveszter, PhD (Sárospatak)
Rácsok Gabriella (Sárospatak)

NYELVI LEKTOR: Kovács Józsefné
NYOMDAI ELŐKÉSZÍTÉS ÉS
BORÍTÓTERV: Asztalos József

KÉSZÜLT: A Kapitális Nyomdában,
Ügyvezető Igazgató:
Kapusi József

ISSN 1416-9878

Szerkesztőség címe:
Sárospataki Református Teológiai Akadémia
3950 Sárospatak, Rákóczi út 1.
Tel/Fax: +36 47 312 947

e-mail: fustis@t-online.hu



PÉLDÁNYONKÉNTI ÁRA: 500 Ft
ÉVES ELŐFIZETÉSI DÍJ: 2000 Ft

OKTASS, HOGY ÉLJEK!

Tanászi Árpád
Ti már tiszták vagytok!?
(Reformációi prédikáció)

5

TANULMÁNYOK

Jenei Péter
Fordulatok és új irányzatok az írásmagyará-
zatban. Bibliái írásmagyarázat a kirekesztet-
tek és az elnyomottak szemszögéből

9

Pótor János
A jeruzsálemi szeretet-közösség megalakulá-
sa – ókori közösségi minták, példák

29

Postma Ferenc
Warum der ungarische Student Thomas
Gyarmati [Gyarmati Tamás] im Februar
1669 aus der Provinz Friesland verbannt
wurde, oder: Das recht peinliche Ende seiner
Studienzeit an der friesischen Universität
in FranekerDas recht peinliche Ende seiner
Studienzeit an der friesischen Universität in
Franeker

41

Pótor Áron
A Hitvalló Egyház harca

65

Kónya Péter
Eperjes mint a felső-magyarországi evangéli-
kus művelődés központja a 16-17. században

79

Kovács Árpád
A keresztény imádság efficienciájának
bizonyítása kutatások és felmérések alapján

93

KÖZLEMÉNY

Bolvári-Takács Gábor
Konszolidált hagyomány – Iskolaalapítá-
si évfordulós ünnepségek Sárospatakon,
1956–57

105

Győri István
A görög igeidők fordításának kérdései az Új-
szövetségben, különös tekintettel a Jn 6, 67-
68 és a Jn 10,23 fordításának problémájára

111

TEACH ME THAT I MAY LIVE!

Tanászi Árpád
Are you already clean!?
(A sermon for Reformation Day)

ARTICLES

Jenei Péter
Postmodern shifts and new trends in Biblical
hermeneutics. Biblical hermeneutics from
the viewpoint of the oppressed and the
excluded

Pótor János
Die Stiftung der jerusalemmer Liebesgemein-
schaft – antike Gemeinschaftsvorbil-der,
Beispiele

Postma Ferenc
Miért tiltották ki Gyarmati Tamás magyar
diákot 1669 februárjában Friesland tarto-
mányból, avagy miért értek csúfos véget
tanulmányai a Franekeri Egyetemen?

Pótor Áron
Der Kampf der Bekennenden Kirche

Kónya Péter
Eperies as an Upper-Hungarian Lutheran
education center in the 16th-17th centuries

Kovács Árpád
Proving the efficiency of Christian prayer by
research and surveys

MISCELLANEA

Bolvári-Takács Gábor
Consolidated tradition - Anniversary cele-
brations of school founding in Sárospatak,
1956-57

Győri István
Questions of translating Greek tenses in the
New Testament, with special attention to the
problems of translation of John 6:67-68, and
John 10:23

OKTASS, HOGY ÉLJEK!

Ti már tiszták vagytok
ama beszéd által,
a melyet szóltam néktek.

János 15,3

Tanászi Árpád

TI MÁR TISZTÁK VAGYTOK!?

(REFORMÁCIÓI PRÉDIKÁCIÓ)

LEKCIÓ: RÓMA 1, 15 – 25
TEXTUS: JÁNOS 15, 3

A felolvasott igeversből erőteljesen kihallatszik egy nagyon fontos szó: a tiszta fogalma. Ha elgondolkodunk azon, hogy miképpen csapódik le, és miképpen viszonyulunk a mindennapi életünkben a tiszta, a tisztaság tartalmi valóságához, talán közelebb jutunk az Ige reformációi üzenetének a megértéséhez. Minél jobban erőlködik és iparkodik a modern világ embere, hogy higiénikusabb és sterilebb környezetet biztosítson a maga számára, annál rafináltabb módon és egyre magasabb szinten fertőzi magát. A tisztaságért küzdve egyre „szennyezettebbé” válunk. Pl. egyre több és hatásosabb tisztító, tisztálkodási és légfrissítő szert használunk életünk egyik területén, a másik területén a vásárolt élelmiszerekben található E betűs adalékkal lassan, ám hatásosan szennyezzük szervezetünket.

Ugyanígy állunk életünk morális, lelki és vallási területein is. Hiába rendelkezünk egyre több ismerettel, egyre nagyobb tudással, hiába tartjuk magunkat a XXI. század felvilágosult és felelősséggel gondolkodó és cselekvő emberének, a mindennapi események azt bizonyítják, hogy az erkölcsi-morális életünk a csőd szélére sodródott. Ugyanez mondható el a hitéletünkről is.

Mi a gond? Mi történt? Miért nem működik mindez önerőből? Egy kis történettel mutatok rá a probléma gyökerére. Cseri Kálmán lelkipásztor jegyezte le, amit egy alkalommal segédlelkész korábban látott, és részese volt annál a falusi családnál, ahol albérletben lakott. Mivel a gyerekek unatkoztak a hosszú nyári szünetben, újabb és újabb ötlettel álltak elő. Egyik ilyen furcsa ötletük a következő volt. Az udvarban sok kiscica és kismalac volt. A gyerekek látták, hogy a macskák állandóan tisztálkodnak, a malacok pedig csak röfögnek az ólban. Úgy gondolták, hogy a cicák is kicsik, a malacok is, egyik is négylábú, a másik is, ez is állat, az is állat, hát barátkozzanak össze. Ők majd segítenek ebben. Fogtak egy kismalacot, megmosdatták, még egy masnit is kötöttek a nyakába, és elvitték bemutatni a

kiscicáknak. Az állatok nem nagy érdeklődést tanúsítottak egymás iránt, sőt a kismalac amint tehetett, kiugrott az egyik gyermek kezéből és elkezdett szaladgálni az udvaron, mígnem talált egy kis pocsolót és abban rendesen meghempergett. Ekkor érkezett haza Cseri Kálmán, és a gyermekek kétségbeesetten panaszkodtak el, hogy nekik milyen nemes tervük volt, még meg is mosdatták a kismalacot, masnit is kötöttek a nyakába, és mégis mi lett belőle. Cseri Kálmán megmagyarázta a gyermekeknek, hogy a kismalac tétlen nincs mit csodálkozni, hisz annak ilyen a természete. A természete nem változott meg azzal, hogy megmosdatták és masnit kötöttek a nyakába. Így van ez az emberrel is. Az ember a bűnös természetét nem tudja megváltoztatni sem az öltözet, sem az „emberi fürdetés és fürdés” által, sőt azt kénytelen tapasztalni, hogy a lelke és szíve egyre szennyesebbé válik.

Mivel a reformáció ünnepét üljük ma, vizsgáljuk meg a reformáció előtti egyház és az abban élő ember szennyezett hitéletét. A leghelyesebben és leghatékonyabban akkor járunk el, ha megvizsgáljuk Luther Márton 95 tételének némelyikét. Ezekből a tételekből az derül ki, hogy az akkori egyház és ember életéből hiányzott az igaz bűnbánat, amit bűnbocsátó cédulák vásárlásával helyettesítettek. A bűnbocsátó cédulák vásárlása többet jelentett, mint a szegények megsegítése, a pápa nyújtotta bűnbocsánat elsősegét jelentett a Krisztusével szemben. A purgatórium, a szentekhez és Szűz Máriához való közbenjáró imádkozás alapvető fontosságú volt a vallásos élet gyakorlásában.

Bárhogyan is szépítette magát az akkori egyház ezekkel a „masnikkal”, bármennyire is „mosdatta magát”, és bármennyire is építette be a hitéletébe ezeket a „tisztálkodó szereket”, mégis a legtávolabb került Istenétől és küldetésétől, és ekkor bontakozott ki a reformáció.

Az Ige, a reformáció és Luther Márton élete is arra tanít, hogy nem elégedhetünk meg azzal a megállapítással, hogy ilyen a természetünk, azaz, hogy bűnös a természetünk, mert ez lelki fertőzéshez és lelki halálhoz vezet.

Van megoldás! Az utolsó vacsora után – Júdás kivételével – a tanítványok együtt maradtak Jézussal, aki a hátralévő időben tanította őket és egyben csodálatos dolgokat mondott nekik. E beszédek és tanítások alatt a tanítványok úgy érezték, hogy percről percre a szívük és a lelkük egyre tisztábbá válik. Már-már úgy érezték, hogy az üvegnél is átlátszóbbá vált. Jézus látta a tanítványok belső változását és ezért mondta nekik: „Ti már tiszták vagytok az Ige által, amelyet szóltam nektek.”

Egyértelműen és nagyon határozottan azt kell megállapítanunk, hogy az Ige, Isten beszéde végzi el az igazi és teljesen tisztító munkát az emberek életben. Luther Márton is hiába kereste a lelke tisztulásának a lehetőségét akár a szerzetesi rend szigorú rendszabályaiban vagy az önsanyargatásban és szigorú böjtölésben, az előírt imádságok véget nem érő gépies mormolásában, mégsem találta meg. A lelki megtisztulás akkor következett be, amikor elkezdte nagyon komolyan tanulmányozni a Római levelet, azaz megtalálta a lelkének igazi és egyetlen „tisztítószerét”, a Szentírást, Isten Igéjét, az Örömmüzenetet és benne a megváltó Jézus Krisztust. Luther a 95 tétel 54. pontjában a következőképpen ad hangot eme felismerésének és meggyőződésének: „Jogsérelem éri Isten igéjét, ha ugyanabban a prédikációban ugyanannyi vagy több időt szentelünk a búcsúnak, mint Isten igéje hirdetésének.”

Mi szükséges ahhoz, hogy az Ige el tudja végezni bennünk ezt a nemes feladatát?

a. Egyrészt adjuk át magunkat engedelmesen és bizalommal az Ige munkájának

b. Másrészt ezt az eljárásunkat ismétljük meg, valamennyiszer lehetőséget teremt erre az Úr Isten

a. Adjuk át magunkat engedelmesen és bizalommal az Ige munkájának

Ha ezt nem tesszük meg, ha nem engedelmeskedünk Neki, akkor nincs közünk Jézus Krisztushoz. Mit olvasunk a János 13,8-ban, amikor Jézus megmossa a tanítványok lábát, és odaérve Péterhez az ő lábát is meg akarja mosni? Péter ezt mondta Jézusnak: „Az én lábamat nem mosod meg soha.” Jézus pedig így válaszolt neki: „Ha nem moslak meg, semmi közöd sincs hozzám.” Valahogy így állunk az Igével is, ha nem hagyjuk, hogy elvégezze bennünk az ő munkáját, akkor nincs közünk Jézushoz. Ha többre értékeljük a világ útján ránk rakódott szennyet, mint Jézus beszédét, akkor nem vagyunk méltók hozzá. Adjuk át magunkat bizalommal Jézusnak, mert ő tudja, hogyan és hol kell minket megtisztítani. Ott is megtisztít, megmos, ahol észre sem vesszük magunkban a szennyet, a bűnt.

b. A megmosásnak ezt a gyakorlatát ismétljük meg, valamennyiszer lehetőséget teremt az Úr Isten

A mindennapi életből tudjuk, hogy egy nap leforgása alatt többször is összepiszkolódik a kezünk, ezért nem elegendő napi egyszer kezet mosni, hanem annyiszor, ahányszor azt a szükség megköveteli. Bármennyire is mos meg Isten beszéde, mégis továbbra is ki vagyunk téve a bűn beszennyező hatásának. Ahhoz, hogy a lelkünk és a szívünk tiszta maradjon, szükséges a megmosatás gyakori megisméltése. Szükséges naponként élni az Igével, szükséges a naponkénti csendesség Istennel. Míg e földön élünk, kísértések között élünk, naponként beszennyeződünk (bűnöket követünk el) a gondolatunk, szavaink, érzéseink, szemeink, füleink és tetteink szintjén. Minél nagyobb a teher, minél több próba és akadály előtt állunk, minél erősebb a küldetéstudat, minél nagyobb egy-egy feladat, annál inkább szükséges az Ige általi megtisztítás.

Cselekedje meg az Úr Isten, hogy mi is megtapasztaljuk az Ige hallatán azt a lelki és szívbeli megtisztulást, amit a tanítványok is megtapasztaltak egykoron, és hangozzék felénk is az Úr Jézus Krisztus szava: „Ti már tiszták vagytok az Ige által, amelyet szóltam nektek.” Ámen.

TANULMÁNYOK

JENEI PÉTER
PÓTOR JÁNOS
POSTMA FERENC
PÓTOR ÁRON
KÓNYA PÉTER
KOVÁCS ÁRPÁD

Jenei Péter

FORDULATOK ÉS ÚJ IRÁNYZATOK AZ ÍRÁS- MAGYARÁZATBAN BIBLIAI ÍRÁSMAGYARÁZAT A KIREKESZTETTEK ÉS AZ ELNYOMOTTAK SZEMSZÖGÉBŐL*

A múlt század második felében végbemenő politikai, társadalmi, illetve szellemi változások mentén körvonalazódó átfogó gondolkodásbeli fordulat a teológiai tudományokon belül sem maradt hatás nélkül. A „felszabadítás-teológiák” néven ismertté váló, egészen sokszínű, diszciplinárisan is szertesugárzó teológiai szellemi vonulat kapcsán egy olyan gondolkodásbeli fordulattal állunk szemben a teológia tudománytörténetén belül, amelynek kiindulópontjai ugyan több ponton vitára adhatnak okot, azonban múltó divatként teljességgel figyelmen kívül hagyni, avagy félretenni azokat már nemigen lehet. Eme vázlatos tanulmány célja, hogy a felszabadítás-teológiák formabontónak mondható bibliai írásmagyarázati gyakorlatát vizsgálat alá vegye, illetve teológiailag kiértékelje.

*A tanulmány alapjául szolgáló kutatás a DRHE Hittudományi Doktori Iskolájában, a doktori képzés egyik melléktárgyának záró dolgozata keretében valósult meg, Hodossy-Takács Előd és Gonda László egyetemi docensek vezetése mellett. Ezúton szeretnék köszönetet mondani témavezetőimnek, hogy a terület jelentősége felé irányították figyelmemet. A kutatás, illetve a dolgozat szerkesztett változatának elkészítése a TÁMOP 4.2.4.A/2-11-1-2012-0001 azonosító számú Nemzeti Kiválóság Program – Hazai hallgatói, illetve kutatói személyi támogatást biztosító rendszer kidolgozása és működtetése konvergencia program című kiemelt projekt keretében zajlott. A projekt az Európai Unió és Magyarország támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg.

I. Fordulat a gondolkodásban – változások a teológiában

1. Bevezetés

A felvilágosodás modern, pozitivista ember- és tudományeszménye a civilizált fejlődésről már a 20. század eleji barbár világhatásztrófiákat követően is megkérdőjeleződött, azonban a 20. század második felében végbemenő politikai, társadalmi, illetve szellemi változások átfogó jellegű támadást intéztek a modern világ- és tudományeszmények ellen.¹ „A modern egészen a 20. század közepéig, sőt talán a hatvanas évek közepéig is töretlenül érvényesült.”² A modern átfogó narratívái a rendről és a szervezethez való viszonyról ez időre szinte mitikus formákat öltöttek. Egészen a múlt század második feléig az európai ember számára a rend, a civilizáció egyet jelentett a Nyugat által teremtett renddel és civilizációval. „A Nyugat dominanciája egyre inkább megkérdőjelezhetővé vált ... az európai ember, különösen, ha egy nagyhatalom polgára volt, abban a meggyőződésben ringathatta magát, hogy kulturálisan felette áll azoknak, akik saját civilizációjának a peremén vagy azon kívül élnek.”³ Azután a huszadik század végére ez az ábránd szertefoszlott, a rend, a szervezett társadalom peremén, mélyen ismeretlen erők léptek működésbe, amelyek alulról kezdték el bontani a fennálló rendet. „A hatvanas évek második felében először észrevétlenül, majd egyre öntudatosabban jelentkezett a modern átfogó kritikája, amit posztmodernnek nevezünk.”⁴ A modern homogenitásra törekvő, a részek totális rendszerbe való olvasztását szorgalmazó konstrukciója ellen irányuló, többirányú posztmodern dekonstrukció az egészet újra részekre szedte, a homogenitást pedig heterogenitássá, pluralitássá, pluriformitássá alakította. A gyakorlatban ez egyet jelentett tehát azzal, hogy végérvényesen „megbukott az a felfogás, ami egy adott civilizációt, a nyugatit tekintette a civilizációnak.”⁵

A posztmodern dekonstrukciós hatása több szinten jelentkezett; a társadalmi (emberi jogi mozgalmak), politikai (szélsőséges oppozíciós megnyilvánulások a nyugati, demokratikus, kapitalista világ ellen) szférákban éppúgy, mint a tudomány területén a filozófiai, illetve irodalmi hermeneutikában (dekonstrukció).⁶

„A hetvenes években felerősödtek a részcsoportok érdekei, kevéssé integrált rétegek kezdtek artikulálódni, eddig egységesnek gondolt fejlett nemzete-

¹ Vö. Leo G. Perdue, „From History to Cultural Context: Postmodernism.” In: Leo G. Perdue, *Reconstructing Old Testament Theology. After the Collapse of History* (Overtures to Biblical Theology; Minneapolis, MN: Fortress Press, 2005), 239-279 [239-240]; Fabinyi Tibor, szerk., *Paradigmaváltások a Biblia értelmezésében* (Hermeneutikai Füzetek 1; Bp.: Hermeneutikai Kutatóközpont, 1994), 3. A múlt század második felében elkezdődő változások egy egészen egyedülálló, bibliai teológiai szemszögből történő bemutatásáért ld. Hodossy-Takács Előd, „Civilizációs feszültségek – bibliai teológiai válaszok.” In: Fekete Károly – Kustár Zoltán – Kovács Ábrahám, szerk., *Átjárható határok. Ünnepi kötet dr. Gaál Botond professzor 65. születésnapjára* (Acta Theologica Debrecinensis 3; Debrecen: DRHE, 2011), 97-109.

² Vö. Bókay Antal, *Irodalomtudomány a modern és a posztmodern korban* (Budapest: Osiris, 1997), 243.

³ Vö. Hodossy-Takács, „Civilizációs feszültségek”, 98.

⁴ Vö. Bókay, *Irodalomtudomány*, 243.

⁵ Vö. Hodossy-Takács, „Civilizációs feszültségek”, 98.

⁶ A dekonstrukció hermeneutikai klasszikusainak (Jacques Derrida, Jean-Francois Lyotard, Michel Foucault) átfogó kiértékelését ld. Perdue, „From History to Cultural Context: Postmodernism”, 245-248; ill. Bókay, *Irodalomtudomány*, 243-281.

ken belül elszakadási törekvések jelentek meg. Nyilvánvalóvá vált az is, hogy a társadalom látszólag integrált rétegei, a nők, a színes bőrűek és más kisebbségek esetében az integráció rendje éppen alávétettségüket rögzítette.”⁷

A hetvenes évektől kezdve a nyugati, fehér, hímnemű, bennfentes tudományművelés hegemoniája fokozatosan megkérdőjeleződött, és a tudományos diskurzusban olyan hangok is reflektorfénybe kerültek, amelyek szerepe eleddig csupán marginálisra korlátozódott. Az objektív, átfogó, univerzális meta-narratívák a posztmodernben elégtelennek bizonyultak, ezeken túl az autentikus, partikuláris élményeket, tapasztalatokat reprezentáló szubjektív, egyéni elbeszélések érvényessége mutatkozik meghatározónak, még akkor is, ha ezzel a párhuzamos valóságok, igazságok sokasága születik is meg, amelyek sok esetben egymással konkurálnak.

2. A felszabadítás-teológiák

A felvilágosodás tudományos forradalma mentén a teológiatudományban, illetve a szűkebb értelemben vett biblikus tudományokban is kialakult a teológia modern, tudományos vizsgálatának gyakorlata és módszertana. A felvilágosodástól kezdve a teológiai tudományokban az abszolút hegemoniát olyan tudósok képviselték, akik kontextusukat tekintve nyugati (leginkább német), akadémikus, hímnemű, illetve protestáns körökből származtak. Ez a fajta tudományos tradíció mégis olyan igénnyel lépett fel, mint amelyik objektív, univerzális teológiai tudást közvetít.⁸ Csupán a 20. század második felétől rajzolódik át gyökeresen a teológiai diskurzus,⁹ és többek között a felszabadítás-teológiák mentén bekövetkezik a nyugat-európai, fehér, hímnemű, protestáns, történet-kritikai teológia- és bibliatudomány egyeduralmának megkérdőjelezése. E fordulatnak köszönhető, hogy a kritikai teológiatudomány eddig túlnyomóan protestáns jellege is megváltozik, a katolikusok, illetve az úgynevezett evangéliumi (*evangelical*) keresztyénség is nagy erővel lépnek be a teológiai diszciplínák profiljának alakításába.

Az úgynevezett felszabadítás-teológiák gyökerét a latin-amerikai (perui) katolikus pap, Gustavo Gutiérrez *A Theology of Liberation* [A felszabadítás teológiája]¹⁰ című munkájában kell keresnünk. Gutiérrez a társadalmi-politikai igazságtalanság ellen, az elnyomottak, szegények (*oppressed, poor*) érdekében emeli fel a hangját. Az általa felvázolt felszabadítás-teológiában a „szegény” a gazdasági értelemben elnyomottak seregét testesíti meg, kritikája tehát politikai-társadalmi értelemben a kapitalizmus (Észak-Amerika kapitalizmusa) ellen irányul. Gutiérrez teológiájának gondolatisága rövid időn belül távolra ható hullámokat vet, hiszen teológiájának központi gondolata, az elnyomottakért való közbenjárás rövidesen más kontextusokra is kiterjeszhetőnek bizonyult.¹¹ A társadal-

⁷ Ld. Bókay, *Irodalomtudomány*, 244.

⁸ Vö. Perdue, "From History to Cultural Context: Postmodernism", 248.

⁹ Vö. Fabinyi Tibor, *Szóra bírni az Írást. Irodalomkritikai irányok lehetőségei a Biblia értelmezésében* (Hermeneutikai Füzetek 3; Bp.: Hermeneutikai Kutatóközpont, 1994), 11-13.

¹⁰ Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation* (Orbis: Maryknoll, 1971)

¹¹ Roppant érdekes megfigyelni, hogy az eredetileg gazdasági értelemben vett „szegény” mint terminus szélesebb kiterjesztése Gutiérrez gondolkodásában is tetten érhető, a 80-as években a „The task and content of liberation theology” [A felszabadítás-teológia feladata és tartalma] nevezetű írásában

mi-gazdasági elnyomás csupán egy azon elnyomási módozatok közt, amit a modern világ produkál, hiszen az elnyomásról lehet beszélni a nemek, fajok, vagy éppen a szexuális orientáció kontextusában is. Ennélfogva mára a felszabadítás-teológiának számos kifejeződési formájával találkozhatunk, úgymint posztkoloniális, feminista, diaszpóra (fekete, hispán, ázsiai) teológiák, illetve a viták kereszttüzeiben álló homoszexuális teológiák is.¹²

Gutiérrez 1971-es felszabadítás-teológiája óta tehát az „elnyomottak” csoportja ugyan szélesebb meghatározást kapott, azonban a különböző kontextusokban felszínre kerülő különböző jellegű elnyomott csoportok mindnyájan megegyeznek abbéli közös vágyukban, hogy a felszabadítást és rehabilitációt társadalmi-politikai értelemben elnyerjék. Az utóbbi években a felszabadítás-teológiák különböző válfajainak a bibliai írásmagyarázatra nézve is jelentős hatása mutatkozik, hiszen az eddig elnyomott, elhallgattatott, szerephez nem jutó csoportok is igényt formálnak a teológiai, írásmagyarázati diskurzusban való részvételre, és olyan szempontokat fednek fel a Biblia értelmezésében, amelyek eddig igencsak háttérbe szorultak, vagy meg sem jelentek.

II. Bibliai írásmagyarázat a kirekesztettek és az elnyomottak szemszögéből

1. A „kétely hermeneutikája”

A posztmodernitás talaján kifejlődő felszabadítás-teológiával rokon teológiák egy hermeneutikai fordulatot vezettek be az episztemológiát illetően. A történelmet, illetve a tudományt a győztesek írják alapon felteszik a kérdést, hogy vajon hogyan nézne ki a világról alkotott képünk, ha azok a csoportok is érdemben megszólalhatnának, akik kirekesztett voltukból adódóan eddig nemigen jutottak szerephez. A világ a kirekesztettek szemszögéből egész másképp fest. A nézőpont megváltoztatása maga után vonja a kétely aktusát minden olyan szellemi, illetve társadalmilag materializálódó produktum ellenében, amely kontextusát tekintve az uralmi pozícióban lévők műhelyéből került ki.

A bibliai írásmagyarázat tekintetében ez a fajta hermeneutikai fordulat a kétely ketős irányát vetíti előre. Egy részről a „kétely hermeneutikája” (*hermeneutics of suspicion*) mentén maga az Írás is a kétely tárgyává válik, hiszen az Írás is feltételezi a kontextualitást, mégpedig egy olyat, amelyik több ponton is az uralmi pozíciót tükrözi. A Bibliát író világ sem mentes az elnyomás különböző formáitól, ebből kifolyólag maga a bibliai szöveg, mint produktum, ideológiai-kulturális kritikán kell, hogy átessen ahhoz, hogy

a szegényeket már úgy határozza meg, mint „akiket kizsákmányolnak, illetve akiket szisztematikusan és jogilag megfosztanak emberi státuszuktól, akik aligha tapasztalhatják meg, hogy mit is jelent embernek lenni” („those who exploited, those who systematically and legally deprived of their status as human beings those who barely realize what it is to be a human being”). Vö. Gustavo Gutiérrez, „The task and content of liberation theology.” In: C. Rowland, ed., *The Cambridge Companion to Liberation Theology* (Cambridge: University Press, 2007), 19-38 [28].

¹² Vö. P. E. Sigmund, „After Twenty Years: Liberation Theology Today.” In: P. E. Sigmund, *Liberation Theology at the Crossroads. Democracy or Revolution?* (Oxford/New York: Oxford University Press, 1990), 176-198.; Kwok Pui-lan, „Liberation Theology in the Twenty-First Century.” In: J. Rieger, ed., *Opting for the Margins. Postmodernity and Liberation in Christian Theology* (Reflection and Theory in the Study of Religion Series; Oxford/New York: Oxford University Press, 2003), 71-88.; S. M. Floyd-Thomas – A. B. Pinn, *Liberation Theologies in the United States. An Introduction* (New York/London: New York University Press, 2010); C. Rowland, ed., *The Cambridge Companion to Liberation Theology* (Cambridge: University Press, 2007).

felszabadítást lehessen végrehajtani egyes elnyomó kijelentései tekintetében. Másrészről mindazon közösségek (egyháziak, akadémikusok stb.) produktumait illetően, akik használják a Bibliát, szintén a kétely pozíciójával kell viszonyulni, hiszen a keresztyén egyházi és akadémiai tradíció sem mentes az elnyomás különféle módozataitól.

A posztmodern hermeneutikai beállítódás szemszögéből a felvilágosodás programja az objektív, univerzális episztemológiát illetően illuzorikusnak tűnik, hiszen minden tudás, ismeret feltételezi az adott kutató kontextuális beágyazottságát, és mindaddig, amíg az ismeretet is gyarmatosítják (eurocentrikus, fehér, hímnemű, protestáns, eredetorientált csoportok), addig nem lehet univerzáléről beszélni.

A felszabadítás-teológiák episztemológiai fordulatot jelentő kétely-hermeneutikája a Bibliát illetően tehát az eredet-orientált történet-kritikai paradigma helyett a kontextus-orientált olvasóközpontú kritikai paradigmát irányozza elő. Írásmagyarázat ez az olvasó, jelen esetben az elnyomott élményéből kiindulva. Talán nem nehéz érzékelni, hogy egy ilyen jellegű írásmagyarázat gyökereit egy alapvetően marxista, avagy weberianus társadalmi osztályharc-modellből lehet eredeztetni.

A felszabadítás-teológiák elnyomást, illetve az elnyomás alól való felszabadítást célzó érdeklődése természetét tekintve alapvetően partikuláris témák (szolidaritás az elnyomottakkal, a kizsájtottak felemelése, társadalmi rendszerek humanizálása, kirekesztettek rehabilitációja, stb.), illetve csoportok (elnyomottak: nők, kisebbségek, kirekesztettek) iránt érdeklődő kontextuális teológiai tradíció. Ilyenformán a bibliai szöveget illetően a felszabadítás-teológiák előszeretettel koncentrálnak azokra a partikuláris jellegű szövegekre, amelyek valamilyen formában ezekhez a kereszttűzben lévő témákhoz, csoportokhoz kötődnek.

A következőkben konkrét bibliai szövegek felszabadítás-teológiai magyarázatainak bemutatásán keresztül azt fogjuk megvizsgálni, hogy vajon hogyan szól a bibliai szöveg az elnyomottak, kizsájtottak szemszögéből, illetve az összegzésben megpróbáljuk kritikailag kiértékelni a bibliai szöveg illetően olvasatának pozitív és negatív aspektusait.

2. Írásmagyarázat és gazdasági, társadalmi felszabadítás (Gustavo Gutiérrez)

Gutiérrez teológiai írásai alapvetően egy kontextuális teológiai beállítódást tükröznek, ilyenformán céljuk nem első renden írásmagyarázati jellegű. Írásaiban rendre azt követhetjük nyomon, ahogy a jelenkor társadalmi igazságtalansága, illetve a társadalomban lévő elnyomó tendenciák megnevezése áll a középpontban. Gutiérrez a jelenkor kihívásai tükrében folyamodik csak a Szentírás „gyakorlati alkalmazásához” (*practical application*), így fejtegetéseit folyamatában kísérik végig a célzott bibliai idézetek különböző applikációi.¹³ Noha az *A Theology of Liberation* [A felszabadítás teológiája],¹⁴ illetve a „The Task and Content of Liberation Theology” [A felszabadítás-teológia feladata és tar-

¹³ A felszabadítás-teológia szerzői számára a bibliai applikációk tekintetében *locus classicus*nak számít az Ószövetségből az Exodus-narratíva, illetve az Újszövetségből Jézus tanításai és cselekedetei a társadalom periferiára szorult csoportjait (szegények, bűnösök, betegek, idegenek, pogányok, nők) illetően. Vö. Leo G. Perdue, „From Eurocentric History to Voices from the Margins: Liberation Theology and Ethnic Biblical Interpretation.” In: Leo G. Perdue, *Reconstructing Old Testament Theology. After the Collapse of History* (Overtures to Biblical Theology; Minneapolis, MN: Fortress Press, 2005), 76-101 [77].

¹⁴ (Orbis: Maryknoll, 1971)

talma]¹⁵ és a „Liberation Theology and the Future of the Poor” [A felszabadítás teológiája és a szegények jövője]¹⁶ című írásai számítanak a felszabadítás-teológia valódi klasszikusainak, mégis a fenti okokból kifolyólag ezeknek a műveknek az alapján aligha tudnánk hathatósan megvizsgálni Gutiérrez írásmagyarázati gyakorlatát.¹⁷

Gutiérrez *On Job: God Talk and the Suffering of the Innocent* [Jób: Az Istenről való beszéd és az ártatlan szenvedése]¹⁸ című írása azonban az előzőekhez képest sokkal inkább írásmagyarázati jellegű, így ezen a művön keresztül vizsgálható meg leginkább Gutiérrez bibliai szövegolvasatának természete. Noha Gutiérrez Jóbról írt értekezése sem versenkénti kommentár, hanem sokkal inkább tematikus elrendezésű, mégis ebben az írásban kap leginkább központi szerepet maga a bibliai szöveg, illetve annak magyarázata.

Korának kritikai írásmagyarázati tradíciójával szemben Gutiérrez mindenekelőtt Jób könyvét úgy elemzi, mint ami irodalmilag és teológiailag integrált egészet alkot, ezzel szakít azzal a történet-kritikai hagyománnyal, amely szerint a könyv különböző, független darabok összeszerkesztése révén állt elő.

Sajátos kontextuális teológiai álláspontja mentén Gutiérrez egy olyan kérdést szegez Jób könyvének, amelynek égető jellege Gutiérrez korának kontextusában is érvényes:

„Hogyan beszéljünk Istenről úgy, mint aki szeretet, egy olyan kontextusban, amit a szegénység és az elnyomás jellemez? Hogyan hirdessük úgy az Élet Istenét, hogy férfiak és nők hálnak meg idő előtt, igazságtalanul? Hogyan valljuk meg azt, hogy Isten szeretetét és igazságát ingyen ajándékként készíti el nekünk, amikor szemeink láttára ártatlanok szenvednek? Milyen szavakat használjunk, amikor azokkal beszélünk, akik még csak emberszámba sem vétetnek, hogy ők Isten drága leányai és fiai?”¹⁹

¹⁵ Gustavo Gutiérrez, „The task and content of liberation theology.” In: C. Rowland, ed., *The Cambridge Companion to Liberation Theology* (Cambridge: University Press, 2007), 19-38.

¹⁶ Gustavo Gutiérrez, „Liberation Theology and the Future of the Poor.” In: Joerg Rieger, ed., *Liberating the Future: God, Mammon and Theology* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1998), 96-123.

¹⁷ Példának okáért a „Liberation Theology and the Future of the Poor” nevezetű írásában, noha alapvetően nem írásmagyarázati jellegű írásról van szó, mégis egy ponton Gutiérrez a következőképp applikálja a jézusi példázatot (A gazdag és Lázár): „Lukács evangéliumában van egy provokatív példázat, amelyből itt csak két mondatot idézünk: ‘Volt egy gazdag ember,’ és ‘A kapuja előtt feküdt egy szegény!’ (Lk 16,19-20). Ez az emberiség helyzete manapság. A szegény országok elhanyagolva, ‘feksznek’ a gazdag országok mellett; s tegyük hozzá, a köztük tátongó szakadék napról napra mélyebb. Ugyanez történik az egyes országokon belül is. A világ népessége egyre inkább a gazdasági és társadalmi spektrum két végpontján helyezkedik el...” Vö. Gutiérrez, „Liberation Theology and the Future of the Poor”, 96-123. Az írás magyar nyelvű változata megtalálható az interneten: <http://mksdz1.freeweb.hu/n31/felszabaditasteol.html>, utolsó letöltés dátuma: 2013. június 25.

¹⁸ (Orbis, 1987). A könyv magyarul is megjelent.

¹⁹ „How are we to talk about a God who is revealed as love in a situation characterized by poverty and oppression? How are we to proclaim the God of life to men and women who die prematurely and unjustly? How are we to acknowledge that God makes us a free gift of love and justice when we have before us the suffering of the innocent? What words are we to use in telling those who are not even regarded as persons that they are the daughters and sons of God?” Vö. Gutiérrez, *On Job*, xi.

Hogyan lehet úgy beszélni Istenről, illetve hogyan lehet úgy Istenben hinni, hogy a világban igazságtalanságot és elnyomást tapasztalunk? Gutiérrezz ezzel a teodíceai problematikával közelít Jób könyvéhez, és nem elégszik meg azzal, hogy a szöveg mögött lévő világ kontextusából keresne történeti választ a kérdésre, hanem a mai kontextus számára is valóságos válaszokat keres.

Ennek függvényében Gutiérrezz számára az első fontos kérdés annak tisztázása, hogy létezik-e a feltétel nélküli hit (*disinterested faith*) aktusa. Lehetséges-e az ember számára, hogy a szenvedések közepette is vallást tegyen az Istenben való hitről, anélkül, hogy viszonzást várna?²⁰ Miután Jób az ártatlan szenvedő paradigmája, így nagyon is elképzelhető, hogy a történelemben ugyanúgy találhatunk embereket, akik ártatlanul szenvednek. Jób szenvedésének igazságtalansága pontosan arra mutat rá, hogy mások is vannak még, akik igazságtalanul szenvednek.²¹ Gutiérrezz számára az igazságtalanul szenvedő Jób alakja párhuzamot jelent saját hazájában azokkal, akik félik az Urat, mégis szenvednek.

Ezután Gutiérrezz a feltétel nélküli hit témáját Jób és barátainak a párbeszédei kapcsán fejti tovább. Jób a feltétel nélküli hit pozíciójából beszél, míg barátai a szenvedés megfizetés-tanával kapcsolatos álláspontját képviselik. A megfizetés-tana Gutiérrezz számára egy olyan koncepció, amit a kapitalista ideológiában is fel lehet fedezni. E szerint a régtől fogva meggyökerezett tanítás szerint Isten a gazdagsággal azokat áldja meg, akik becsületes, fáradságos munkával serénykednek, míg a szegénység tulajdonképpen Isten büntetése a restség, illetve a bűn miatt. Ezáltal a szegények megérdemlik sorsukat, csakúgy, mint Jób is, aki a barátai szerint bűne miatt kell, hogy szenvedjen.

A barátok által hangoztatott, megfizetés-tanán alapuló szenvedés-teológia a Jób könyvében tulajdonképpen egy olyan teológiai pozíciót fejez ki, ami a fennálló rendszer, illetve helyzet legitimálására szolgál. Gutiérrezz számára ez az a fajta teologizálás, ami híjával van annak, hogy a valóságos emberi tapasztalatokat figyelembe vegye, illetve hogy transzformatív erőt hordozzon. Gutiérrezz látásában Jób egy olyan teológiai beállítódásról tesz tanúbizonyságot, ami ezzel a közönyös, statikus, legitimációs jellegű teológiával szemben éppenséggel egy transzformatív, felszabadító karakterrel rendelkezik. A megfizetés elvét tagadó, azonban a feltétel nélküli hit megvallásán alapuló beállítódás az, ami lehetőséget teremt arra, hogy az ember egy olyan kölcsönös szereteten alapuló kapcsolatba léphessen Istennel, ahol a partnerek szabadsága egyáltalán lehetséges.²²

A szenvedések közepette az Istenről való beszéd Gutiérrezz számára csakis olyan módon lehetséges, ahogy azt Jób is teszi. Jób Istenről való beszéde a beszédnek egy olyan prófétai módozata, ahol a szenvedések közepette is tanúságot lehet tenni Isten, illetve a szenvedő ártatlanságáról. Ezzel együtt ez a fajta prófétai beszédaktus tiltakozik az olyan zárt teológiai gondolkodás ellen, ami Isten szeretetét a jutalmazás/büntetés paradigmájába zárná. Jób maga az, aki egy ilyen jutalmazó/megfizető Istent nyíltan megtámad, és Gutiérrezz látásában Jób támadása egy ilyen Isten ellen nemhogy nem istenkáromlás,

²⁰ Vö. Gutiérrezz, *On Job*, 1.

²¹ i. m., 4.

²² Vö. M. Wisse, "Gustavo Gutiérrezz." In: M. Wisse, *Scripture Between Identity and Creativity. A Hermeneutical Theory Building upon Four Interpretations of Job* (Ars Disputandi Supplement Series 1; Utrecht: Ars Disputandi, 2003), 111-135 [124].

hanem éppenséggel az Élő Isten feltétel nélküli hittel teli meghívása egy fals istenséggel szemben.²³

A feltétel nélküli hittel teli prófétai beszédmód másik lényeges aktusa a gonoszok prófétai kritikája, illetve ezzel együtt *preferenciális döntés a szegények mellett* (*preferential option for the poor*).

Gutiérrez szemszögéből a prófétai beszédmód önmagában nem elégséges, ki kell, hogy egészítse a kontempláció aktusa is, amelyben Isten szuverenitásának elismerése áll a középpontban. Isten nagyságát és csodálatos terveit nem érthetjük, viszont a szenvedések közepette is megvallhatjuk feltétel nélküli hitünket és bizalmunkat. A kontempláció és a prófétai beszédmód így egészíti ki egymást Gutiérrez látásmódjában, így szerinte a szenvedések közepette is lehet Istenről beszélni, illetve lényeges, hogy beszédünket felszabadítsuk a represszív teologizálás alól, amit Jób is megtapasztalt a „barátokon” keresztül, de az elnyomottak mai serege is megtapasztal a legitimációs ideológiák hangoztatói részéről.

Végül Gutiérrez számára a Jób könyve értelmezése kapcsán a hermeneutikai kulcsot a Jób 42,6-7 szolgáltatja, amikor is Isten Jóbot igazolja, míg barátait elmarasztalja. Ezzel Gutiérrez nem csupán a felszabadult ember, de maga Isten preferenciális döntéséről is tud beszélni a szegények mellett, és ez az, ami lényeges Gutiérrez számára. A preferenciális döntést a szegények mellett éppenséggel Isten illetén aktusa legitimálja, ahogy az Jób könyvében is tisztán látható. Ezzel párhuzamban Gutiérrez Jób könyvének írásmagyarázatán keresztül a prófétai kritikát a modern kontextusra is kiterjeszhetőnek látja. Csakúgy, mint Jób, a ma élő elnyomottak is felemelhetik a hangjukat az ártatlanságuk mellett, illetve az elnyomó ideológiákkal szemben.

Gutiérrez írásmagyarázatát a mai kontextus hathatós figyelembevételé jellemzi, teológiája tehát egy olyan politikai teológia, ami változásra, illetve felszabadításra ösztönöz. Élesen elutasítja az olyan teológiai beállítódást, ami a fennálló rendet, és ezzel együtt a rendszerbe ültetett elnyomást legitimálja. A kirekesztettek, elnyomottak tömegét fel kell szabadítani az elnyomás alól, és ez csakis úgy lehetséges, ha fordulatot végzünk az írásmagyarázatban, illetve magában a gondolkodásban. Az Írás illetén, kontextuális olvasata forradalmian új perspektívát nyitott az Írás értelmezésében.

3. Feminista írásmagyarázat (Carol L. Meyers, Elisabeth S. Fiorenza)

A feminista mozgalmak a 70-es évektől kezdve nyertek egyre nagyobb teret, és a kezdeti amerikai kontextusból kilépve globális prominenciát szereztek. A feminizmus politikai, emberi jogi aktivista mozgalmaival párhuzamban korán megjelent a feminizmus teológiai diskurzusa is, melynek alapvető kiindulópontja az a felismerés, hogy a vallást számtalan alkalommal használták a nők elnyomására is. Ilyen értelemben a nők egyazon csoport azoknak a sorában, akik a múltban és a jelenben elnyomás áldozataivá váltak,

²³ i. m., 125.

így a feminista teológia és írásmagyarázat számára is kézenfekvő volt a felszabadítás-teológia által megalkotott hermeneutikai tradíció átvétele, illetve saját kontextusukra való átültetése.²⁴

A 70-es évektől napjainkig a feminizmus óriási mennyiségű irodalmat termelt, és ezen belül a szűkebb értelemben vett bibliai írásmagyarázat területén is számos szerzőt lehetne említeni, aki forradalmian új megvilágításba helyezte az Írás egyes részeit. Jelen vizsgálódásunkban két olyan szerzőre szorítkozunk, akik az ó-, illetve az újszövetségi írásmagyarázat területén alkottak maradandót: az Ószövetség területén Carol L. Meyers, az Újszövetség területén pedig Elisabeth Schüssler Fiorenza mérföldkönek számító műveit elemezzük.

Mindkettejük esetében érvényes, hogy noha más-más területen tevékenykednek, a kiindulópont viszont azonos: a bibliai írásmagyarázat története tulajdonképpen a patriarkális írásmagyarázat története, ahol a női perspektívák háttérbe szorultak.²⁵ Ezzel együtt a Bibliát magyarázók világa csakúgy, mint maga a Biblia világa szélsőségesen patriarkális jellegű, így a nők történetére roppant kevés figyelem fordított, mi több, a nemi szerepek patriarkális értelmezése mentén a nők státusza a rendszeren belül az alávetettségben és elnyomásban realizálódott. Ilyenformán mindkettejük esetében érvényes, hogy a módszert tekintve a „kétely hermeneutikáját” alkalmazzák mind a bibliai szöveg, mind pedig a patriarkális kritikai írásmagyarázati tradícióval szemben. Céljuk, hogy a bibliai szöveg figyelmes olvasata nyomán rekonstruálni, illetve rehabilitálni tudják a nők történeteit, ezzel párhuzamban pedig dekonstruálni a patriarkális, nőgyűlölő tradíciókat a Bibliában és Biblián kívül egyaránt.

Carol L. Meyers *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context* [Éva felfedezése: Az ókori izráeli nő önnön kontextusában]²⁶ című könyvében arra összpontosít, hogy rekonstruálja az izráeli nő helyzetét és történelmét a monarchia előtti időkben. Meyers meglehetősen kritikus a bibliai szöveggel szemben, hiszen azt férfiak írták egy olyan társadalomban, ami fölöttébb patriarkális,²⁷ így az általuk festett kép semmiképp sem felel meg a nők valós történeti helyzetének, szerepének. Az uralkodó urbánus férfiak egy szűk csoportja által írt ószövetségi szövegben festett kép a nőkről merőben atipikus, nem azokat a mindennapi nőket reprezentálja, akik a vidéki közösségek átlagos női közösségeit alkották. Meyers arra a következtetésre jut, hogy a valóságos izráeli nő tulajdonképpen láthatatlan a Héber Biblia lapjain.²⁸ Másodsorban Meyers kritikával illeti a bibliatudomány klasszikusait, akik szintén nem mentesek a patriarkális beállítódástól. A bibliai archeológiai kritikai kutatás a múltban Meyers szerint túlon túl a „férfias” makro-szintekre koncentrált, ezzel együtt csupán az átfogó politikai, társadalmi és vallási tendenciák iránt érdeklődött. Az archeológiai leletek mikro-szintű, gender-specifikus vizsgálata igencsak háttérbe szorult.

²⁴ Vö. Luz, Ulrich, szerk., *A viszály könyve? Egy Biblia – sokféle értelmezés* (Hermeneutikai Füzetek 10; Bp.: Hermeneutikai Kutatóközpont, 1996), 57-70.

²⁵ i. m., 58.

²⁶ (Oxford University Press, 1988)

²⁷ Meyers úgy jellemzi az Ószövetséget, mint ami meglehetősen patriarkális orientációval rendelkezik, illetve androcentrikus tendenciákat mutat. Vö. Meyers, *Discovering Eve*, 24.

²⁸ i. m., 5.

Ennek függvényében Meyers egy olyan történet-kritikai jellegű módszert alkalmaz, amelyben a bibliai szöveget illetően megpróbálja megtalálni azokat az ősi forrásokat, amelyek még mentesek a patriarkális szemlélettől, és egy egalitáriánus nézőpontot képviselnek a női-férfi viszonyt illetően, illetve a biblián kívüli források egy olyan jellegű analizését végzi el, ami mikro-szintű, gender-specifikus szempontokat is figyelembe vesz. Ezeknek a bibliai és Biblián kívüli eredményeknek az összevetésével kívánja rekonstruálni a nő tipikus státuszát a korai izráeli időkben.

A bibliai szöveget illetően Meyers az 1Móz 2-3 szövegeire, mint a Jahvista forrásból származó ősi leírásokra úgy tekint, mint a női-férfi viszony autentikus, egalitáriánus ábrázolására. A későbbi forrásokból származó leírások már magas fokú patriarkális szemléletről árulkodnak.²⁹ Az 1Móz 2-3 kapcsán a kihívást az jelenti, hogy a szöveget először meg kell szabadítani a későbbi magyarázó közösségek (zsidó, keresztyén) hagyományaitól, hiszen mi is ezen a szemüvegen keresztül látjuk azt.³⁰ A későbbi magyarázók számára Éva alakja a másodlagos teremtettség miatt csupán alávetett lehet, ellenben a tiltott gyümölcsből való elsődleges szakítása révén bűnössége kiemelt jelentőségű. Ez a fajta látásmód még az Újszövetségben is lecsapódik Pál írásaiban: „Mert Ádám teremtetett először, Éva csak azután, és nem Ádámot vezette tévútra a kísértő, hanem az asszonyt, és ő esett bűnbe.” (1Tim 2,13-14). Meyers írásmagyarázata támadás alá veszi Éva alakjának patriarkális magyarázatait, és gender-specifikus, illetve szintaktikus héber nyelvi sajátosságok alapján más megvilágításba helyezi a bibliai szöveget Éva alakját illetően. Leginkább figyelemreméltó tézisét az 1Móz 3,16 kapcsán fejt ki, ahol nyelvészeti alapon kihívás elé állítja a későbbi fordítások szövegét Éva szülésének fájdalmát illetően.³¹ Míg a későbbi fordítások (a Latin Vulgata kivételével) a vers első felét illetően egyöntetűen a „fölte megnövelem szülésed fájdalmait” típusú, birtokos szerkezetű fordításokat ajánlják, a héber szövegben szó szerint ez áll: „fölte megnövelem fáradozásodat és viselősséged terhét”. Az és kötőszó azt sejteti, hogy két külön dologról van itt tehát szó, nem csupán a terhességről. „Egyrészt tehát a szakasz a nők megnövekedő szerepét vetíti előre az agrártársadalmi berendezkedés mellett, a termelés területén, míg másrészt mandátum alá helyezi a nők az életadásban megnövekvő szerepét.”³² Meyers értelmezésében tehát nem a terhesség fájdalmának megnövekedéséről van itt szó, hanem egyrészt a nők munkaviselés terhében való részvételének növekedéséről, illetve másrészt a terhesség, állapotosság terhének növekedéséről (értsd: Isten azt irányozza tehát elő számukra, hogy a korabeli társadalmi viszonyok függvényében szükséges, hogy többször teherbe essenek, többször adjanak életet). Ezt követően a szakasz második fele Meyers szerint szintén fatálisan félreértelmezésre kerül. A vers első felétől elválasztva, gyakorta került úgy értelmezésre, mint egy általános hierarchiabeli elv a férfiak uralmáról, illetve a nők alávetettségéről. Meyers szerint ez az értelmezés azért téves, mert figyelmen kívül hagyja a vers parallelizmus-szerű összetartozását. Az első vers a nőknek a munkában, illetve az életadásban megnövekedő szerepéről szól, míg a szakasz máso-

²⁹ i. m., 4-5.

³⁰ i. m., 72.

³¹ i. m., 95-121.

³² „On the one hand, the passage sets forth the woman's enlarged role in the productive, agrarian tasks of society; on the other, it mandates an increased procreative role. Vö. i. m., 105.

dik fele ezzel összefüggésben azt fejti tovább, hogy noha a nők számára fájdalmat, terhet fog jelenteni a többszöri teherbeesés, illetve életadás, az Istentől kapott vágyakozás a férjük után mégis segítségükre lesz, hogy betöltsék szerepüket. Ebben az összefüggésben a férj nem általában véve gyakorol tehát uralmat az asszony személye felett, mintegy felsőbbrendű partnerként, hanem csupán arra kap uralmat, hogy az utódnemzés területén mindig kezdeményezőként lépjen fel, amire a nő válaszként, saját akaratából, a vágy segítségével sorozatosan le tudja majd győzni abbéli félelmét, amivel a szülés maga jár.³³

A bibliai szöveg felszabadítása után Meyers archeológiai leletek újszerű vizsgálata alapján más megvilágításba helyezi a korai izráeli nő státuszát a családon belül. A korabeli (vaskori) világban a túlélésnek három jelentős összetevője volt: a termelés, a védelem és a sokasodás. Archeológiai vizsgálatai alapján Meyers azt hangsúlyozza, hogy a korai izráeli nő vidéki kontextusban kiegyenlített módon birtokol hatalmat a férfakkal szemben, hiszen a túlélés e három területén kiegyenlített módon osztozik a férfival. Az életadás privilégiuma a sokasodás területén hatalmi pozícióba helyezi, míg ezzel szemben a férfi a védelem területén egyenlítheti ki ezt. A termelés területén pedig mindketten egyenlőképp osztoznak. Ennek fényében a korabeli nő szerepe és státusza semmiképp sem alávett a férfiakhoz képest.³⁴

Elizabeth Schüssler Fiorenza *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* [Az ő emlékezetére: A keresztyénség kezdeteinek egy feminista teológiai rekonstrukciója]³⁵ című művében arra összpontosít, hogy rekonstruálja a nő helyzetét és történelmét a korai keresztyén időszakban. Meyershez hasonlóan³⁶ Fiorenza is meglehetősen kritikus a bibliai szöveget, illetve a bibliai írásmagyarázati tradíciót illetően, és szorgalmazza, hogy feministaként szükséges a bibliai vallási tradíciók mögé hatolni, és elutasítani a bibliai kijelentés patriarkális jellegét.³⁷ Ezzel együtt bírálatot fogalmaz meg a patriarkális kritikai bibliatudománnyal kapcsolatban, amivel szemben a feminista teológusnak feladata, hogy a bibliai szöveg nőkre vonatkozó kijelentéseit előtérbe hozza és rekonstruálja.³⁸

Fiorenza módszere nagyban hasonlít Meyerséhez, hiszen Fiorenza is egy olyan történet-kritikai jellegű módszert alkalmaz, amelyben a bibliai szöveget illetően megpróbálja megtalálni azokat az ősi forrásokat, amelyek még mentesek a patriarkális szemlélettől, és egy egalitáriánus nézőpontot képviselnek a női-férfi viszonyt illetően, illetve a Biblián kívüli források egy olyan jellegű analízisét végzi el, ami gender-specifikus szempontokat is figyelembe vesz. Ezeknek a bibliai és Biblián kívüli eredményeknek az összevetésével

³³ Vö. i. m., 116-117.

³⁴ i. m., 165-188.; ill. Carol L. Meyers, "Procreation, Production and Protection: Male-Female Balance in Early Israel" in Charles E. Carter – Carol L. Meyers, eds., *Community, Identity and Ideology – Social Science Approaches to the Hebrew Bible* (Sources for Biblical and Theological Study 6; Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1996), 489-514., mely esszében még inkább kiviláglik érvelésének ezen aspektusa.

³⁵ (Crossroad, 1983)

³⁶ A korrektség kedvéért, amikor Fiorenza munkásságát Meyerséhez hasonlítjuk, akkor azt annak függvényében tesszük, hogy tudjuk, Fiorenza megelőzte Meyers munkásságát, így természetesen Meyers veszi át Fiorenza módszertanát, ill. eredményeit. A fordított tárgyalás csupán annak függvényében indokolt, hogy a bibliai testamentumok sorrendisége mentén tudjunk haladni.

³⁷ Vö. Fiorenza, *In Memory of Her*, xlviii.

³⁸ i. m., lii.

kívánja rekonstruálni a nő tipikus státuszát a korai keresztyén időkben. Fiorenza nem kíván mást tenni, mint a meglévő információk felülvizsgálatát elvégezni új, feminista szemszögből, hogy ezáltal a régi források egészen új megvilágításba kerüljenek.³⁹

Fiorenza a bibliai szöveget illetően az újszövetségi evangéliumok mögött feltételezett Q-forráshoz nyúl vissza, mint ami az evangéliumi tradíciók legkorábbi változata, és így a leginkább mentes a patriarkális felhangoktól. A Biblián kívüli források tekintetében Fiorenza kánonon kívüli szövegeket is bevon az elemzésébe (pl. Judit könyve).

Bibliai írásmagyarázatában külön figyelmet szentel azoknak a bibliai tradícióknak, amelyek a nők szerepét hangsúlyozzák a korai keresztyén közösségekben, így ráirányítja a figyelmet a.) Jézus asszonyi követőinek körére, b.) a megfeszített Jézus asszonyok általi támogatására, c.) a feltámadott Jézus legelső asszonyi tanúira, d.) az asszonyok szerepére a korai keresztyén misszióban, illetve e.) vezető szerepükre a korai keresztyén közösségekben.

Ezzel párhuzamban a bibliai, illetve Biblián kívüli források alapján középpontba helyezi a meglehetősen marginális jelentőségű Jézus-Szófia tradíciót, ami Jézussal, illetve Istennel kapcsolatosan feminin jellegű karakterisztikát őriz.⁴⁰ Ezzel Fiorenza támadást intéz Isten tipikus maskulin karakterizációjával szemben.

Összességében Fiorenza amellett érvel, hogy a történeti Jézus-mozgalom kezdeti, autentikus formájában Isten földi *basileia*ján, királyságán alapult, ahol nem volt férfi, se nő, se szolga, csupán egyenlőség és testvériség. A földön realizálódó Isten országában helye volt a kirekesztett, elnyomott csoportoknak is. Fiorenza teológiájában ezekre a korai tradíciókra épít, és ezekre tekint úgy, mint amelyek az Újszövetség legautentikusabb forrásai a történeti Jézus-mozgalom megrajzolása tekintetében. Fiorenza tehát a patriarkális felhangokat későbbi invenciónak véli, így azokat egy az egyben el is utasítja, mint autoritással nem bíró szövegeket.

Mint látható, a bibliai szövegek feminista írásmagyarázata egy részről roppant újszerű perspektívákat vetít előre, hiszen reflektorfénybe állítja azokat a nőkről bizonyágot tévő tradíciókat, amelyek a szövegben marginális szerephez jutnak, más részről ebből kifolyólag roppant válogató természetű írásmagyarázati gyakorlat ez, hiszen a patriarkális jellegű szövegek nagyfokú elutasításban, illetve leértékelésben részesülnek a feminista szerzők teológiai rendszerén belül.

4. Írásmagyarázat faji, etnikai előfeltétellel (Fernando Segovia, Cain H. Felder)

Az előzőekben azt követhettük nyomon, hogy a felszabadítás-teológia miként öltött formát a.) a politikailag, gazdaságilag, illetve b.) a gender-specifikusan kirekesztett, elnyomott közösségek teológiájában. Ezekén túl a felszabadítás-teológia egy nem kevésbé jelentős applikációja etnikai összefüggésben realizálódott. A 20. század második fele előtt vajmi kevés figyelmet kapott az etnikai kisebbségekben, illetve faji kirekesztésben sínylődő csoportok szenvedő hangja a társadalomban, avagy a teológiai diskurzusban. Az emberi

³⁹ i. m., 1.

⁴⁰ Bővebben ld. Leo G. Perdue, „From Exclusion to Inclusion: Feminist Interpretations of History.” In: Leo G. Perdue, *Reconstructing Old Testament Theology. After the Collapse of History* (Overtures to Biblical Theology; Minneapolis (MN): Fortress Press, 2005), 102-144 [119].

jogi, illetve faji, kisebbségi mozgalmak mentén fény derült a nyugati világ etnocentrikus, kolonizáló, szolgástorba taszító lelkületére, így a posztmodern változások alapjaiban rengették meg a nyugati világ illetően *hübrisztét*. A polgári jogi mozgalmakkal párhuzamban az etnikai színezetű felszabadítás-teológiák számos válfaja alakult ki, amelyek a kontextustól függően az alábbi kategóriák mentén osztályozhatók: a.) etnikai kisebbségek (latin-amerikai, ázsiai-amerikai, afro-amerikai) diaszpóra teológiái, b.) harmadik világbeli afrikai közösségek fekete teológiái, illetve c.) afrikai, ázsiai közösségek posztkoloniális teológiái. A következőkben mindhárom kategóriából olyan reprezentatív szerzőket elemzünk, akik a bibliai írásmagyarázat szempontjából is vizsgálhatók.

A felszabadítás-teológia talán legmeghatározóbb második generációs latin-amerikai képviselője Fernando Segovia. Kutatásai elősegítették az etnikai színezetű felszabadítás-teológia; a posztkoloniális, illetve diaszpóra teológia fejlődését. A latin-amerikai diaszpóra-teológia egyre nagyobb teret nyert Észak-Amerikában a latin közösségek rohamos növekedésének függvényében, illetve a latin-amerikai diaszpóra-teológia metodológiáját más etnikai kisebbségek (afro-amerikai, ázsiai-amerikai) teológusai is átvették. Segovia metodológiai meglátásait két főműve reprezentálja: *Decolonizing Biblical Studies: A View from the Margins* [A biblikus tudományok dekolonizációja: Megközelítés az oldalonakról]⁴¹, illetve *Interpreting beyond Borders* [Írásmagyarázat megrögzött határokon túl]⁴².

Segovia metodológiájában nagyvonalakban ugyanazok az alapelvek érvényesülnek, mint amit a fentebb vizsgált felszabadítás-teológusoknál láthattunk.⁴³ Segovia is kétirányú kritikai magatartást lát szükségesnek, ami egy részről maga a bibliai szöveg, más részről a későbbi magyarázó közösségek felé kell, hogy irányuljon. Ebben a kritikai folyamatban a fő elv, hogy kulturális-ideológiai kritikai alapon a szöveg mögötti, illetve a magyarázók mögötti domináns kultúra kritikai vizsgálatát kell elvégezni. A szöveg világát, illetve a domináns magyarázók világát kritika tárgyává kell tenni, és végső soron egy diaszpóra-teológia megformálásakor a bibliai szöveg interpretációját annak a sajátos, „más” (*other*) élménynek kell meghatározni, ami a diaszpóra-élményben osztozókat jellemzi.

Noha Segovia művei sokkal inkább metodológiai, mint inkább írásmagyarázati természetűek, mégis kézenfekvőnek tűnhet, hogy Segovia számára a zsidók babiloni fogsága, illetve az ehhez a korszakhoz kapcsolódó bibliai szövegek (főként Jeremiás) az igazán meghatározóak. A zsidók fogsága, diaszpóra-élménye, illetve ennek irodalmi reprezentációja az Ószövetségben paradigmatisz jelentőségű a mai világ számtalan diaszpórában élő közösségei számára. A Biblia ezen részei tulajdonképpen az idegen földön való emberi lét *modus vivendi*jeiként értelmezhetők.

A fogságba hurcolt zsidók számára a fogság élménye azt az egzisztenciális tapasztalatot közvetíti, hogy Isten a fogságban sem hagyta el őket, velük van az idegenben is. Ez

⁴¹ (Orbis, 2000)

⁴² (Sheffield Academic, 2001)

⁴³ Segovia metodológiájának, illetve ilyen jellegű műveinek részletes elemzését ld. Leo G. Perdue, "From Eurocentric History to Voices from the Margins: Liberation Theology and Ethnic Biblical Interpretation." In: Leo G. Perdue, *Reconstructing Old Testament Theology. After the Collapse of History* (Overtures to Biblical Theology; Minneapolis, MN: Fortress Press, 2005), 76-101 [80-88].

a tapasztalat minden mai, diaszpórában élő közösség számára is bátorítás, hogy Isten nem hagyta el őket, mi több, az Írás azon kijelentése (Jer 29), hogy a fogságba hurcoltak telepedjenek le, alapítsanak családot az idegen földön, illetve fáradozzanak annak az országnak a jólétén és virágzásán, ma is érvényes. Ez azonban semmiképp nem jelenti azt, hogy az idegenbe szakadt közösségeknek akkulturálódni kellene. Az Írás sem arra bátorítja a fogságban lévőket, hogy vegyék át a babiloni szokásokat és isteneket, illetve hogy oldódjanak fel az idegen világ kultúrájában. Ellenkezőleg, a zsidók diaszpóra-léte Babilonban azzal a mára is érvényes paradigmával szolgál, hogy lehetséges az idegenben való lét úgy, mint „más” (*other*) lét, azaz az önálló identitás megtartása és ápolása, ami a jövőben a helyreállítás lehetőségét is magában hordozza.

„Az afrikai keresztyének körében tapintható az igény a nyugati teológiai bölcsetől való függetlenedésre, még olyan területeken is, melyek látszólag csak egyféleképpen művelhetők, mint például az írásmagyarázat.”⁴⁴

Az afro-amerikai, illetve afrikai posztkoloniális felszabadítás-teológia módszerét és jellegét tekintve nagyban megegyezik a fenti változatokkal, a különbség csupán az, hogy ezen ág mögött a múltban és jelenben elnyomott feketék közösségei állnak. A feketéknek egészen 1964-ig küzdeni kellett emberi jogaikért, ennek ellenére a szegregáció rejtettebb formái mindmáig milliók életét taszítja az anyagi, illetve spirituális kilátástalanságba. Noha több fekete teológus – Justin S. Ukpong, Vincent Wimbush, avagy Randall C. Bailey – messzemenő eredményeket produkált a fekete-teológia formába öntése tekintetében,⁴⁵ most mégis egy olyan szerzőre koncentrálnunk, aki műveiben írásmagyarázati jellegű érdeklődésről tesz bizonyosságot.⁴⁶

Cain Hope Felder *Stony the Road We Trod: African American Biblical Interpretation* [Rögös az út, mit járunk: Afro-amerikai bibliai írásmagyarázat]⁴⁷, illetve *Race, Racism, and the Biblical Narratives* [Faj, rasszizmus és bibliai történetek]⁴⁸ című írásait az afro-amerikai biblikus teológia klasszikusaiként tartják számon. Felder kiindulópontként leszögezi, hogy a rasszizmus, mint olyan, felvilágosodás utáni jelenség, az antik világban a faji alapon való kirekesztés nem létezett.⁴⁹ Az Ószövetségben ugyan felfedezhetjük,

⁴⁴ Ld. Hodossy-Takács, „Civilizációs feszültségek”, 107.

⁴⁵ Vö. Perdue, „From Eurocentric History to Voices from the Margins”, 88-95.97-99.

⁴⁶ Érdemes megjegyezni, hogy az elemzésre kerülő Felder mára nem az egyetlen, aki írásmagyarázati érdeklődésről árulkodik, érdemes ugyanis egy pillantást vetni arra az utóbbi években megjelent, masszív, egykötetes munkára, ami a teljes Biblia magyarázatát kínálja afrikai szerzők tollából: Tokunboh Adeyemo, gen. ed., *African Bible Commentary* (Zondervan/WorldAlive, 2006).

⁴⁷ (Fortress, 1991)

⁴⁸ (Fortress, 2002)

⁴⁹ Megjegyzendő, hogy az antik világ sem mentes a kirekesztés különböző fajtáitól. Noha az antik világban a faji alapon történő kirekesztés tényleg nem jellemző, találkozzunk egy egészen másfajta kirekesztéssel, ami legalább ekkora kárt okoz. Ez pedig a birodalmi ideológia alapján való kirekesztés: a birodalomhoz tartozók a civilizáltak, míg a birodalmon kívüli, birodalmat veszélyeztető népek, „barbárok”, akiket el kell törölni a föld színéről, avagy be kell olvasztani a birodalmi struktúrába. A kétfajta kirekesztés közt bizonyos fokú átfedés áll fenn, lévén, hogy a mai világban faji alapon kirekesztettek, elnyomottak, illetve népirtással sújtottak sok esetben ugyanazon, „rettegés az idegentől, mástól” való képzet miatt jutnak sanyarú sorsra. A „birodalom” fennállását veszélyeztető mások, mint képzet ott

hogy az ókori izráeli vallási ideológia mentén egyes népeket kirekesztés sújtja, azonban ezeknek a passzusoknak a mai rasszista ideológiákban való felhasználása volt az, ami óriási kárt okozott a feketék közösségei számára. Felder műveiben ezeket a problematikus bibliai passzusokat elemzi, hogy egy fekete olvasó szemszögéből tudja bemutatni, hogy a szövegben nincs ott az, amire később felhasználták. Felder írásai azért roppant érdekesek, mert írásmagyarázatán keresztül az eddig rasszista értelmezés mentén eltorzított passzusokat felszabadítja a később ráarakódott rasszista ideológiai interpretációk alól.

Az egyik olyan ószövetségi passzus, amire Felder különös figyelmet fordít, a Hám megátkozásának története (1Móz 9,20-25). Ezt a szöveget már a rabbik, illetve a korai egyházatyák is úgy értelmezték, mint ami a feketék alsóbbrendűségét bizonyítja.⁵⁰ A bibliai szöveg csupán etiológiai-ideológiai szöveg, ami legitimációt jelent a későbbi Izrael számára, hogy a kánaániakat leigázza. Hám etikátlan magatartása a tőle származó népek, a kánaániak morális állapotát hivatott jellemezni. A későbbi korok azonban ezt a szöveget már faji, etnikai szemüvegen keresztül értelmezik és kiterjesztik a fekete bőrű népekre.

Felder szintén különös figyelmet szentel az ószövetségi nemzetségtáblázatokra (1Móz 10; 1Krón 1-2). Felder olvasatában ezeket a genealógiákat semmiképp nem szabad faji alapon értelmezni, hiszen ezeknek tisztán teológiai funkciója van. Nem egyik vagy másik nemzet politikai, faji szuperioritását hivatottak alátámasztani, hanem csupán teológiai pozíciót tükröznek.

Felder exegézise talán a 4Móz 12,1-16-ban található Mirjám és Áron lázadásának és poklosságának története kapcsán a legérdekesebb. Ebben a történetben Mózes testvérei kritikával illetik Mózeset kúsita asszonya miatt. A kritika mögött egyértelműen az asszony másságát lehet sejteni. A Septuaginta verziójában a kritika egyértelműen az asszony bőrszínének mássága miatt következik be. Isten büntetése ezt követően a Mózes ellen szóló testvéreket sújtja (azaz Mirjámot, hiszen Áron pap volta kizárja azt a fajta büntetést, ami Mirjámot sújtja). A büntetés következtében Mirjám poklos lesz, és bőre olyan „fehérré változik, mint a hó”. A szövegben Felder szerint egyértelmű, hogy Isten büntetése azért sújtja Mirjámékat, mert előítéleteik voltak az asszony fekete bőrét illetően, a poklosság miatt betegesen kifehéredett bőr pedig végképp sokat sejtető ebben a kontextusban. Isten így nem az elnyomók pártjára áll, hanem Mózesen keresztül pártfogásába veszi a fekete asszonyt is.

Végül az etnikai színezetű felszabadítás-teológiák között fontos figyelmet szentelünk a posztkoloniális jellegű felszabadítás-teológiákra. A posztkoloniális teológiák kiindulópontja, hogy a múltban éppen a misszió kegyes cselekedetének címén a nyugati világ térítői „fehér istenükkel” a fehérek civilizációját hozták el a harmadik világ számára, miközben a helyi kultúrákat porig rombolták, illetve gyarmatosították. Noha mára a gyarmatosítás a felszínen már a múlté, hiszen a harmadik világ országai visszanyerték helyi állami vezetésüket, mégis mára a neo-kolonializmus időszakát éljük, ami mögött

húzódik a modern rasszizmus mögött is, csupán az ürügyül szolgáló felszíni indok az, ami változott (régén a birodalmon kívülség, ma pedig a bőrszín). Vö. M. Liverani, „Nationality and Political Identity.” In: David Noel Freedman, ed., *Anchor Bible Dictionary*. 6 vols. (New York: Doubleday, 1992), IV:1031-1037.

⁵⁰ Vö. Perdue: „From Eurocentric History to Voices from the Margins”, 96.

Európa, Amerika és Japán hatalmai állnak, sokkal kifinomultabb, kevésbé szembetűnő módszerekkel.⁵¹ Roppant elkésérítő, hogy a keresztyén fundamentalizmus egészen máig figyelmen kívül hagyja a kontextuális kérdéseket, hogy továbbra is fennen hirdesse fehér, hímnemű istenségét a sötét „barbár” világnak. A posztkoloniális diskurzus célja, hogy fellebbentse a fátylat a neo-kolonializmus törekvéseit illetően, illetve dekonstruálja annak meta-narratíváit, ezt követően pedig helyi szemszögből, az elnyomottak oldaláról írja újra saját történetét. Inkulturáció és felszabadítás kéz a kézben jár a posztkoloniális teológiai törekvésekben.

Az írásmagyarázat felől közelítve a posztkoloniális teológiában kiemelt jelentőségűek azok az ószövetségi szakaszok, amelyek Isten uralmáról tanúskodnak a népek felett, illetve azok a prófétai igék, amelyek Isten ítéletét hirdetik az elnyomó superbirodalmaknak, Asszíriának, Babilonnak és a hozzájuk hasonlóknak. Isten szabadító Isten, aki az Írásban mindig bizonyosságot tesz arról, hogy ő *preferenciális döntést hoz* a szegények, elnyomottak mellett.

5. A kirekesztettség diskurzusa szexuális orientáció mentén

A megelőző vizsgálódásokból egyértelműen kitűnik, hogy a felszabadítás-teológia alapkonceptiója természete szerint olyannyira applikálható jellegű, hogy az az elnyomás bármilyen változatára kiterjeszhetőnek bizonyult. Így lehetséges az is, hogy a felszabadítás-teológiának a fentiekkel párhuzamosan létezik egy szexuális orientáció mentén való artikulációja is. A szegények, nők, etnikai kisebbségek mellett a homoszexuális közösségek is úgy tekintenek önmagukra, mint elnyomott közösségek, akiknek joga van a felszabadításhoz.

A homoszexualitás tabuként való kezelésében, illetve démonizálásában nagyfokú szerepe volt (és van) a keresztyénség fundamentalistább zászlósainak. Innen érthető, hogy a homoszexuális közösségek miért tekintenek központi opponensként a keresztyénségre, illetve miért fektetnek különös hangsúlyt arra, hogy a keresztyénségen belül elismertessék orientációjuknak lehetséges voltát.

Noha az elnyomottság ténye egy platformra helyezi őket a többi elnyomott csoporttal, mégis a homoszexuális közösségek számára nem olyan kézenfekvő a keresztyénségen belüli diskurzus kialakítása, mint a többi csoport esetében. Míg a szegények, nők, idegenek, kitalizáltak mellett az Írás valóban állást foglal preferenciálisan, addig a homoszexualitás megítélése a Bibliában roppant elutasító. Az Ószövetség a homoszexualitást halálos bűnnek tekinti, és noha az Újszövetségben Jézus különös szeretettel fordul a bűnösök felé, követőivé csupán azok válhatnak, akik a bűnös létformát megtagadják, avagy maguk mögött hagyják. Míg az egyéb típusú elnyomás ellen számos bibliai szöveget lehet találni, addig a Bibliában sehol nem található olyan szöveg, ami Isten preferenciális döntéséről számolna be a homoszexuálisok mellett.

A homoszexuális közösségek az írásmagyarázat területén csupán úgy tudnak konstruktív magyarázattal előállni, ha kreatív írásmagyarázati gyakorlat mentén,

⁵¹ Vö. Leo G. Perdue, „From the Colonial Bible to the Postcolonial Text: Biblical Theology as Contextual.” In: Leo G. Perdue, *Reconstructing Old Testament Theology. After the Collapse of History* (Overtures to Biblical Theology; Minneapolis (MN): Fortress Press, 2005), 280-339 [280-281].

posztmodern módszerrel „beírják” magukat olyan passzusokba, ahol eredetileg nem szerepelnek. A homoszexuális exegézisben gyakran lehet találkozni a Gal 3,28 kreatív olvasatával: Nincs zsidó, sem görög; nincs szolga, sem szabad; nincs férfi, sem nő, *nincs heteroszexuális, sem homoszexuális*: mert ti mindnyájan egyek vagytok a Krisztus Jézusban. Az ilyen exegézis már nem a szöveg más szemszögéből való újraolvasását, felszabadítását, hanem tulajdonképpen *újraírását* jelenti, ami már egy egészen más hermeneutikai eljárás...⁵²

III. Összefoglalás

A fentebbi vázlatos áttekintés mentén láthattuk, hogy a felszabadítás-teológiák gondolkodói számára az elnyomás, illetve a kirekesztés kontextuális módon realizálódik, épp ezért a felszabadítás-teológiák különböző válfajai meglehetősen kontextuális válaszokat adnak a számukra személyre szabott problematikára. Kiindulópontjuk minden esetben az, hogy Isten preferenciálisan a szegények mellett áll, így Isten követőinek is preferenciális döntést kell hozni a szegények, kizsáoltak mellett felszabadításuk érdekében. Miután a felszabadítás-teológiák bevallottan elkötelezettek az elnyomottak mellett, mi több, szerzőik maguk is az elnyomottak soraiból kerülnek ki, így a kirekesztésre adott válaszuk természeténél fogva egyszemszögű. Teológiai reflexió ez a kirekesztésre, elnyomásra a kirekesztettek, elnyomottak szemszögéből. Jogosan tehető fel tehát a kérdés: vajon nem arról van-e itt szó, hogy a Biblia üzenete egyéni csoportérdekek mentén kisajátításra, válogatásra, illetve leegyszerűsítésre kerül?

Mindezt szem előtt tartva a felszabadítás teológiák episztemológiai fordulatot hirdetnek meg a gondolkodásban, tudományművelésben, illetve hermeneutikai fordulatot irányoznak elő a bibliai írásmagyarázatban. A felszabadítás-teológiák sikerének hatására a 20. század végétől a teológiai diskurzus többé már nem egynemű; a nyugati, akadémikus, hímnemű, protestáns, történet-kritikai (eredet-orientált) teológia és írásmagyarázat többé már nem élvezhet abszolút dominanciát, hiszen az eddig elnyomott, elhallgattott, szerephez nem jutó csoportok is igényt formálnak a teológiai, írásmagyarázati diskurzusban való részvételre. Ezzel együtt a felszabadítás-teológiák gyakorlói, noha meglehetősen egyszemszögűséggel, de olyan szempontokat fedtek fel a Biblia értelmezésében, amelyek eddig igencsak háttérbe szorultak, vagy meg sem jelentek.

A felszabadítás-teológiák mögött lévő elnyomott csoportok aktív előretörésének talán legjelentősebb egyetemes hozadéka, hogy rajtuk keresztül a felszabadítás-teológiákon kívül elhelyezkedő csoportok figyelme is ráirányult egy olyan jelentőségű témára – az elnyomás, kirekesztés témájára –, amelynek társadalmi és teológiai reflexiója igencsak időszerű, egyben vitathatatlan. A felszabadítás-teológiák katalizátor szerepe nélkül az elnyomás, kirekesztés témájának azóta nemigen történt volna meg egy olyan mértékű, jogilag, pszichológiailag, társadalmilag is szerteágazó feldolgozása, amelynek az utóbbi

⁵² Mindezzel együtt attól mindenképp elhatárolódunk, hogy a szexuális orientáció mentén történő üldözéseket és megalázásokat egy pillanattal is plauzibilis eljárásnak gondolnánk. Az emberi jogok, illetve az emberi méltóság a homoszexuális embereket is megilleti, viszont az, hogy teológiailag hogyan tekintünk a jelenségre, azt egészében véve a Biblia kerete kell, hogy kijelölje, ilyenformán a jelenséget véleményünk szerint a bűn – megbocsátás evangéliumának horizontján (nem pedig a gyűlölet – kirekesztés vallási fanatizmusa mentén) lehet teológiailag reflektálni.

évtizedekben tanúi lehetünk,⁵³ illetve a téma felszabadítás-teológiákon kívüli, már jóval kiegyensúlyozottabb teológiai feldolgozására sem került volna sor.⁵⁴

Felhasznált irodalom:

- Bókay, Antal, *Irodalomtudomány a modern és a posztmodern korban*. Bp., Osiris, 1997.
- Fabinyi, Tibor, szerk., *Paradigmaváltások a Biblia értelmezésében* (Hermeneutikai Füzetek 1). Bp.: Hermeneutikai Kutatóközpont, 1994.
- Fabinyi, Tibor, *Szóra bírni az Írást. Irodalomkritikai irányok lehetőségei a Biblia értelmezésében* (Hermeneutikai Füzetek 3). Bp.: Hermeneutikai Kutatóközpont, 1994.
- Fiorenza, Elizabeth Schüssler, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad, 1983.
- Gutiérrez, Gustavo, „Liberation Theology and the Future of the Poor.” In: Joerg Rieger, ed., *Liberating the Future: God, Mammon and Theology*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1998, 96-123.
- Gutiérrez, Gustavo, „The task and content of liberation theology.” In: C. Rowland, ed., *The Cambridge Companion to Liberation Theology*. Cambridge: University Press, 2007, 19-38.
- Gutiérrez, Gustavo: *On Job: God Talk and the Suffering of the Innocent*. Orbis, 1987.
- Hodossy-Takács, Előd, „Civilizációs feszültségek – bibliai teológiai válaszok.” In: Fekete Károly – Kustár Zoltán – Kovács Ábrahám, szerk., *Átjárható határok. Ünnepi kötet dr. Gaál Botond professzor 65. születésnapjára* (Acta Theologica Debrecinensis 3). Debrecen: DRHE, 2011, 97-109.
- Hodossy-Takács, Előd, „Özvegy, árva, jövevény. Az ókori izraeli társadalom periférikus szereplői.” In: Fazakas Sándor – Ferencz Árpád, szerk., „Krisztusért járva követségben...” *Teológia – igehirdetés – egyházkormányzás. Tanulmánykötet a 60 éves Bölcskei Gusztáv születésnapjára* (Acta Theologica Debrecinensis 3). Debrecen: DRHE, 2012, 63-76.
- Luz, Ulrich, szerk., *A vizsály könyve? Egy Biblia – sokféle értelmezés* (Hermeneutikai Füzetek 10). Bp.: Hermeneutikai Kutatóközpont, 1996. (A mű eredeti címe: Ulrich Luz, hg., *Zankapfel Bibel. Eine Bibel – viele Zugänge*. Theologischer Verlag Zürich, 1992)
- Meyers, Carol L., *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1988.
- Perdue, Leo G., *Reconstructing Old Testament Theology. The Collapse of History* (Overtures to

⁵³ Ld. E. Dussel, *Philosophy of Liberation* (Maryknoll (NY): Orbis, 1985); D. Abrams – J. Christian – D. Gordon, eds., *Multidisciplinary Handbook of Social Exclusion Research* (Chichester, West Sussex, UK: John Wiley & Sons Ltd., 2007); D. Byrne, *Social Exclusion. Second Edition* (Issues in Society; Maidenhead, UK: Open University Press, 2005); D. Abrams – M. A. Hogg – J. M. Marques, eds., *The Social Psychology of Inclusion and Exclusion* (New York, USA/Hove, UK: Psychology Press, 2005).

⁵⁴ Ld. Miroslav Volf, *Ölelés és kirekesztés. Teológiai vizsgálódás az azonosság, a másság és a kiengesztelődés tárgykörében* (Ford.: Pásztor Péter; Bp.: Harmat, 2001). A mű eredeti címe: Miroslav Volf: *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1996). A kirekesztés témájának felszabadítás-teológián kívüli feldolgozása a rendszeres teológián túl a biblikus területen is megfigyelhető. Csupán példaként említjük J. Daniel Hays, *From Every People and Nation. A Biblical Theology of Race* (New Studies in Biblical Theology 14; Downers Grove, ILL: InterVarsity Press/Apollos, 2003); ill. Hodossy-Takács Előd, „Özvegy, árva, jövevény. Az ókori izraeli társadalom periférikus szereplői.” In: Fazakas Sándor – Ferencz Árpád, szerk., „Krisztusért járva követségben...” *Teológia – igehirdetés – egyházkormányzás. Tanulmánykötet a 60 éves Bölcskei Gusztáv születésnapjára* (Acta Theologica Debrecinensis 3; Debrecen: DRHE, 2012), 63-76.

Biblical Theology). Minneapolis (MN): Fortress Press, 1994.

Perdue, Leo G., *Reconstructing Old Testament Theology. After the Collapse of History* (Overtures to Biblical Theology). Minneapolis (MN), Fortress Press, 2005.

- „From Eurocentric History to Voices from the Margins: Liberation Theology and Ethnic Biblical Interpretation”, 76-101.
- „From Exclusion to Inclusion: Feminist Interpretations of History”, 102-144.
- „From History to Rhetoric: Feminist, Mujerista, and Womanist Theologies”, 145-182.
- „From History to Cultural Context: Postmodernism”, 239-279.
- „From the Colonial Bible to the Postcolonial Text: Biblical Theology as Contextual”, 280-339.

Pui-lan, Kwok, „Liberation Theology in the Twenty-First Century.” In: Joerg Rieger, ed., *Opting for the Margins. Postmodernity and Liberation in Christian Theology* (Reflection and Theory in the Study of Religion Series). Oxford/New York: Oxford University Press, 2003, 71-88.

Sigmund, P. E., „After Twenty Years: Liberation Theology Today.” In: P. E. Sigmund, *Liberation Theology at the Crossroads. Democracy or Revolution?* Oxford/New York: Oxford University Press, 1990, 176-198.

Wisse, M., „Gustavo Gutiérrez.” In: M. Wisse, *Scripture Between Identity and Creativity. A Hermeneutical Theory Building upon Four Interpretations of Job* (Ars Disputandi Supplement Series 1). Utrecht: Ars Disputandi, 2003, 111-135.

Abstract

Postmodern shifts and new trends in Biblical hermeneutics. Biblical hermeneutics from the viewpoint of the oppressed and the excluded

The political, social and intellectual shifts of the second half of the previous century are labelled altogether as the „postmodern paradigm shift” in academic understanding. Postmodernism’s impact, besides other disciplines, left its mark on theological thought as well. One of the branches of postmodern discourse within theology is widely known as „Theology of Liberation”. Concerning liberation theology it is rather relevant to speak about *theologies* of liberation, considering the fact, that in today’s context we must deal with different branches of liberation theologies, such as feminist, postcolonial, diaspora, black theologies of liberation and many more. The starting point of liberation theologies maintains such a post-modern challenge to theological thought, that which could be debated in many ways, but cannot be neglected anymore. The purpose of this survey-type study is to examine the biblical hermeneutical endeavours of liberation theologies, in order to understand and reflect on their methods and results.

Pótor János

A JERUZSÁLEMI SZERETET- KÖZÖSSÉG MEGALAKULÁSA – ÓKORI KÖZÖSSÉGI MINTÁK, PÉLDÁK

Bevezetés

A jeruzsálemi szeretetközösség létrejöttének tanulmányozása során elengedhetetlen azoknak az ókori közösségeknek a vizsgálata, amelyek mintául szolgálhattak. A vagyontársaság kifejezés alatt a gazdasági javak közös birtoklását és használatát értjük. Bizonyos értelemben úgy is tekinthetjük, mint az antik világ egyik szociálpolitikai ideálját, amellyel meg lehet valósítani a szociális igazságosság utáni vágyat azáltal, hogy a szociális feszültségek okait, a tulajdon egyenlőtlen elosztását meg lehet szüntetni.¹ Mindenesetre a tulajdonról való lemondás követelménye nem vonja maga után közvetlenül a vagyontársaság megvalósulását. A vagyontársaság inkább egy pozitív közösségértelmezést feltételez, amely során a javak megfelelő elosztására kerül sor.

I. A vagyontársaság megvalósulása

1. Lipari-szigetek

A Lipari-szigetek vulkanikus szigetvilág a Tirrén-tengeren, Szicíliától északra. A szigetcsoport legnagyobb tagja és egyben névadója Lipari. Az etruszk kalózok támadása miatt szükséges volt a föld megvédése. Kommunisztikus felfogású államot alakítottak ki. Váltakozó munkamegosztást alkalmaztak: a lakosság egyik része a föld megművelését végezte, a másik része pedig a katonai feladatokat látta el. A megtermelt javakat közösen birtokolták, és együtt fogyasztották /Diod. Sic. 5,9,4/.

Görögországban általában a történelmi időkben a magántulajdonon alapuló társadalmi berendezkedés volt lehetséges. A homéroszi eposzok is ezt feltételezik. Ahol a közös gazdálkodás bizonyos formái és a vagyontársaság előfordultak, ott ez ezeknek az államoknak a különleges helyzete miatt volt lehetséges.

¹ WACHT: Gütergemeinschaft, 1.

2. Kréta

Az Égei-tenger legnagyobb szigete Kréta. A görög kultúrkör legdélebbi része. Óslakói, akik nem görög etnikumú népek voltak, Kr. e. 3000 körül érkeztek valószínűleg Kis-Ázsiából. Fénykorában több állam is létezett egymás mellett, amelyek békében és nyugalomban éltek, ami elég szokatlannak tűnik a történelemben. A minószi korban, amely kor Minósz krétai király után kapta a nevét, királyok irányították a városállamokat. A sajátos egyensúlyi helyzetet valószínűleg a vallási ideológia eszközei eredményezték. Az állami és a vallási intézmények teljesen egymásba olvadtak. A hatalom a papkirály kezében volt. A legszélesebb népréteget az állattenyésztők és a földművelők alkották. A rabszolgaság nem állhatott magas fejlettségi fokon. A kézművesek valószínűleg szabad emberek voltak. A búzában és olívaolajban begyűjtött adókat fémtárgyakban és cserépedényekben szedték be, és a királyi palotában raktározták el.

3. Spárta

A dór törzsek alapították Spártát a Kr.e. 9. sz. körül a Peleponészoszi-félsziget déli részén. A hatalom a katonai arisztokrácia kezében volt. Lükurgosz törvényekkel kívánta biztosítani az uralkodó osztály egységét a Kr. e. 8. században. Elrendelte, hogy azonos nagyságú földdel rendelkezzenek a vezető osztály tagjai. Közösen étkezzenek és gyermekeik egységes állami nevelésben részesüljenek. Az újszülöttel az állam rendelkezett. A beteg újszülötteket kitéték a Taigetosz-hegy melletti barlangba.

A krétai és spártai különleges gazdasági formákat a politikai és katonai kényszerek váltották ki.²

4. Szkíták

A szkíták a középső vaskorban, a Kr. e. 7. sz. végén, a 6. sz. elején éltek a Kárpát-medencében. Eredetükről és kultúrájukról a Jenyiszej forrásánál fekvő Tuvában, a mai Arzsanban levő vaskori halomsírok /kurgán/ adnak információkat. Életmódjuk majdnem egészen állati volt, másrészt a legnagyobb morális egység jellemezte őket.

„Életmódjuk szerény, nem kapzsi; egymással jó rendben élnek, mivel mindenük közös / κοινὰ πάντα ἔχοντες v.ö. ApCsel 2,44/, nők, gyerekek, rokonságuk és minden más. Az idegenekkel szemben legyőzhetetlenek voltak, mert nem birtokoltak semmit, amiért rabszolgává teheték volna őket.”³

5. Püthagorasz és a püthagoreusok

Püthagorasz Szamosz szigetén született, közel Milétozshoz Kr. e. 570-ben. Krotonban / Dél-Itália/ vallás-filozófiai szektát hozott létre, amelynek aszketikus szabályai voltak. Vagyonközösségben éltek. A napot esténként három kérdéssel zárták: „Mi rosszat tettem? Mi jót tettem? Mit nem tettem?” Előadásait éjszaka tartotta, de nem láthatták, mert lepel mögött beszélt. Csak ötévi tanulmány után láthatták a tanítványok a mestert. A szektának nők is tagjai lehettek, ami teljesen szokatlan volt az ókorban. Külön nyelvezetet dolgozott ki a matematikusok számára. Így a szervezet egy titkos társasághoz kezdett

² i.m., 2.

³ STRABO 7,3,9. in: HENGEL: Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche, 357.

hasonlítani. Kialakult egy Püthagorasz-ellenes csoport, akik felgyújtották az iskolát. A mester elmenekült, de az üldöztetés során meghalt.

A vagyontársaság csak azokra volt érvényes, akiket a szervezetbe teljesen felvettek. A püthagoreusok politikai befolyása Dél-Itáliában látszólag a magántulajdon társadalmi tulajdonba vételét célozta meg. Manfred Wacht azonban legendának tartja, hogy Krotontban 2000 ember lépett be a vagyontársaságba.⁴ Nagyobb méretekben, hosszabb időn át nemigen létezett a vagyontársaság, mivel a különböző híradások feltételezik a magántulajdont. A bajba jutott püthagoreusokat nagyvonalúan támogatták vagyonos barátaik. Az V. sz. közepén, a rend katasztrófája után már nem létezett a vagyontársaság. Az új püthagoreizmusban tovább élt a vagyontársaság ideálja, de megvalósulása szélesebb körök között alig elképzelhető.

II. Az aranykor mítosza

Hésziadosz görög költő, aki a Kr.e. 8. században született, műveiben gyakran ír egy egykori aranykorról, amely a múltban létezett. Azóta az életkörülményei fokozatosan romlottak. A költő szerint az aranykort az ezüstkor, a rézkor, a héroszok kora és a vaskor követte. A költő a legrosszabb korban, a vaskorban élt. Az aranykort Kronosz uralmának az ideje datálja, amikor igazságosság, szociális béke és anyagi jólét volt. Betegség és fáradtság nem létezett. Az aranykor-mítosz egy olyan utópia, ami azt feltételezi, hogy a régmúlt időben gondtalanabb élet létezett, amikor az emberek vagyontársaságban éltek, de az ember tönkretette. A tág értelmezés szerint a Bibliában a Paradicsom képviseli az aranykort, de a bűneset miatt az ember elindul a romlandóság felé. Egész életében azonban ott van a vágyakozás a szívében az örök élet felé.

Az aranykor megvalósítását várták Augustus korának a legjobbjai. Augustus korát nevezik az irodalomtörténetben a Római Birodalom aranykorának.

Plutarkhosz /45-125/ egyik művében /Cím. 10,7,485 AB/ arról ír, hogy a vagyontársaságra /amit az aranykor mítoszával kötöttek össze/ olyan mértékben vágytak az emberek, hogy senki sem zárható ki belőle.

III. Államfilozófia

1. Platón

Platón /Kr. e. 427-347/ ókori görög filozófus. Fő művében a Politeia-ban /Az Állam/ kidolgoz egy szabályzatot. Úgy vélte, hogy a reménytelen politikai szétszakitottságból csak egy teljesen új társadalmi rend teremthet kiutat.⁵ Az első két rend minden gazdasági önzésen felülemelkedve vezetheti az államot. Magántulajdonról és minden kereső tevékenységről lemondanak. Nőtlenségben, család nélkül élnek együtt, közösen étkeznek. A vagyontársaságával el lehet hátrítani a széthúzást. Az életvitelhez szükséges dolgokat a harmadik rend tagjai, a földművesek és kézművesek biztosítják, akik számára a magántulajdon és a családi élet megengedett. Platón kései korszakában már megvalósíthatatlannak tartja a vagyontársaság eszméjét, miután Szicíliában a megvalósítási kísérletek kudarcot vallottak. Elismeri, hogy a vagyontársaság és a nők közös birtoklását csak az

⁴ i. m., 3.

⁵ BRAUNNERT: Theorie, Ideologie und Utopia im griech.-hellenist. Staatsdenken, 150.

istenek tudták elviselni. A platóni vagyonszövetségnek az a törekvés volt az alapja, hogy az államvezetést teljesen az állam szolgálatába akarta állítani, minden egyéni érdektől távol kívánta tartani.

2. Arisztotelész

Görög tudós és filozófus /Kr. e. 384-322/. Mesterével, Platónnal együtt a nyugati kultúra legnagyobb hatású gondolkodói közé tartozik. Nagy tehetségű makedón hadvezér, Nagy Sándor nevelője.

Platónnal sok mindenben nem értett egyet. Megvalósíthatatlannak tartotta a vagyonszövetséget. Hangsúlyozta, hogy az együttélés és a közösség minden emberi dologban nehéz feladat. Az ember természetes szeretete önmaga iránt a személyes tulajdonra való törekvésben nyilvánul meg. A közös tulajdon esetén nincs, aki felelősnek érezné magát, mert ami mindenkire vonatkozik, tulajdonképpen senkié sem. Mindenki a saját tulajdonával törődik, de a közössel alig. Mégis ellenzi a korlátlan birtoklási jogot, és követeli annak a közösségi érdek alá való rendelését. Törekedni kell az általános magántulajdoni rendszer és a vagyonszövetség összekapcsolására. A tulajdon és a hozam maradjon privát, de a használat legyen közös /Politika 2, 1263a, 38; 1329b, 41/. A polgárokat nem szabad törvényekkel kényszeríteni ennek az eszmének a megvalósítására, hanem tanítással és gyakorlással kell őket erre rávenni /Politika 2, 1263b, 36-40/.⁶

3. Sztoikus filozófia

A sztoicizmus a Kr. e. 310 körül Kitioni Zénon által Athénban alapított filozófiai iskola tanainak az összessége. Στοά = oszlopcsarnok, terasz, mivel az összejöveleket az athéni piactér oszlopcsarnokaiban tartották. Az iskola követői között van Cicero, római szónok és filozófus, Seneca, filozófus és politikus /Néró római császár nevelője/ és Marcus Aurelius római császár és filozófus is. A sztoikus filozófia a társadalomra és a humánusra irányult. Az antik világ minden filozófiai áramlata közül a legtermékenyebben járult hozzá a szociális tanítások világához.⁷ Az univerzum egységét vallották. A teljes emberiség összetartozását és egyenlőségét hangsúlyozták. Filozófiai érdeklődésük az ember erkölcsi tökéletesedésére és tiszta boldogságára vonatkoztak, amelyek kiteljesedése meglegedettséget ad azok számára, akik felebarátjukat nem használják ki. Szerintük barátságban és békességben kell élni az összes többi emberrel, és késznek kell lennie a segítségnyújtásra.

Seneca elismerte, hogy a gazdagság nagyobb lehetőséget biztosít a szellemi adottságok kibontakoztatására. Ezzel saját gazdagságát is megvédte. Másrészt a sztoikus eszmények hangsúlyozásával olyan következtetéseket von le, amelyek a vagyonszövetséget ideálisnak tüntetik fel.⁸

⁶ BIEN: Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles, 243-251.

⁷ WACHT: i. m., 16.

⁸ SENECA: De vita beate 22,1. 4.

IV. Államregények

Az államregényekben az írók összekapcsolják a politikai és társadalmi-irodalmi állapotokat a távoli népekről szóló népszerű elbeszélésekkel. Számunkra Euhemerosz és Jambulosz regénye fontos, mivel ezekben van szó kifejezetten vagyonközösségről.

1. Euhemerosz, Szent iratok

Euhemerosz, /kb. Kr. e. 340-260/ görög író a 'Ιερά ἀγραφή című regényben bemutatja a déli óceánban fekvő Panchaia szigetének alkotmányát, ahol a vagyonközösség és közös gazdálkodás részben megvalósult. A szántóföldek és a legelők közösségi tulajdonban voltak, a házak és a kertek nem. A termelést egyénileg végezték, de a termés hozamát az államnak átadták. A papok gondoskodtak a megtermelt javak igazságos elosztásáról, persze ők mindenből dupla részt kaptak.⁹

2. Jambulosz, Napállam

Jambulosz /kb. Kr. e. 300/ Napállama radikálisabb Euhemerosz utópiájánál. Az Indiai-óceánban levő sziget lakói családi törzsekben éltek 400 fős csoportokban, ahol nő és gyermek közösség volt. Minden csoport élén egy vén állt, akinek királyi hatalma volt. A gazdasági rendszer szigorú kommunisztikus szabályozás alatt állt. A foglalkozás rendszeres cseréje lévén mindenkinek mindenféle munkát el kellett végeznie. Még az étkezés módja is szabályozva volt. Mivel az önző érdekek nem tudtak felszínre törni, az emberek békében éltek egymással.¹⁰

A filozófiai utópiák hatása a politikai életre csekély volt. A szívesen olvasott filozófiai-utópisztikus államregényeknek alig volt konkrét hatása. A hellén idők nagy rab-
szolgafelkeléseinek a korában /Kr. e. 3. sz. – Kr. e. 1. sz./ hiányzott a szabályos ideológiai alapvetés.¹¹ A legerősebb szociális impulzusok zsidó területről származtak.

V. Qumrán

1. A település története

Qumrán katonai erődítmény volt a Kr. e. 8-7. században. Hajdan lakott hely Júda pusztájában a Holt-tenger partjától körülbelül 1 km-re, Jerikótól délre, 14 km-re. Pusztulása Júda fogságra vitelével esik egybe /Kr. e. 598-587/. Kr. e. 2. század közepe után válik ismét lakottá. Községi épületek kerülnek kialakításra: közös étkező, konyha, tálaló, pékség, malom, raktárak, fazekasműhely, írószoba. A régészek olyan kitűnően kiépített vízvezetékrendszert találtak, amely lehetővé tette több 100 fős közösség ellátását. Kr. e. 130 körül kezdődött el az építés. Archeológiai ásatások igazolják, hogy a kiépítés fő periódusa, és az építmény használata Kr. e. 100 és 31 között volt. Kr. e. 31-ben nagy föld-rengés, és az azt követő tűzvész pusztította el a létesítményt.¹² Kr. e. 4-ben ismét birtokba vették és újra felépítették Archelaosz uralkodása /Kr. e. 4- Kr. u. 6/ alatt. A felújítás a régi tervet követte, de a korábbi gondosság már hiányzott. A zsidó háborúban az ellenállás

⁹ DIADÓROSZ: Bibliothéké, 5,45 in: Falus Róbert, Az antik világ irodalmi i. m., 2,55-60. /Diadórosz történetíró lat. Diadórus Siculus /szicíliai Diadórosz/ Kr. e. 1. sz. elején élt/.

¹⁰ i. m., 2,55-60.

¹¹ HENGEL: i. m., 359-360.

¹² LEIPOLD-GRUNDMANN: Umwelt des Urchristentums I., 235.

centruma volt. A zélóták befolyása alá került, akik a Róma-ellenes gyűlöletükben nem ismertek határokat. Kr. u. 68-ban a rómaiak elfoglalták és elpusztították.

A település 3. megújulása a rómaiak idejében történt, akik az épület egy részét kaszárnyának építették át, a többit betemették. A Bar-Kochba /132-135/ felkelés idején visszafoglalták a zsidók, de a felkelés leverése után lerombolták a rómaiak.

2. A qumráni felfedezések

Muhammad adh-Dhib fedezte fel 1947-ben a Holt-tengertől nyugatra elterülő mészkő-hegyvidék egyik barlangjában azokat a kéziratokat, amelyek részben bibliai szövegeket tartalmaznak. A megtalálás történetének több változata is van. Az egyik változat szerint a megtaláló árut szállított a Jordánon át Betlehembe, a másik szerint elveszett bárányt keresett, a harmadik szerint vihar elől menekült be a barlangba, ahol kézirat-tekerceseket őrző, lefedhető agyagkorsókat talált. Az ásatások során még több barlangot fedeztek fel. 14 barlangban 12 teljes tekerceset és körülbelül 600 tekercs töredékeit találták meg. A régészeti kutatások megállapították, hogy a kéziratok írásának ideje Kr. e. 300 - Kr. u. 68. A szöveg és a nyelvi bizonyítékok is azt állapították meg, hogy valamennyi irat Kr. u. 68 előtt keletkezhetett.

A qumráni iratok legfontosabb csoportjai: a.) rendi szabályok, a Damaszkuszi irat, b.) kommentárok a bibliai iratokhoz, c.) vallásos költemények, zsoltárok, d.) eszkatológiai iratok „a sötétség gyermekeinek harcairól a világosság gyermekei ellen”.¹³ A felfedezett anyag feldolgozása folyik, a felvetődött a kérdésekre a választ különböző nemzetiségű tudósok keresik.

3. A qumráni közösség keletkezése

Júdeában a Kr. e. 3-2. században gyengült a hitélet, és erősödött a hellenizálódás. Az ország Kr. e. 198-tól a szíriai Szeleükidák uralma alá került. IV. Antiokhosz Epiphanész megszüntette Jeruzsálemben a templomi áldozatokat. Kr. e. 168-ban az égőáldozati oltár helyén felállította a „pusztító utálatosságot”, Baal sammam oltárát /Dán 11,34/, amelyen disznóhúst áldoztak. A vallásszabadság megsértése és a hellenizálódás ellen egyre jobban kibontakozott az ellenállás. A hűségesek /hászíd/ egyre inkább elkülönülő mozgalmá szerveződtek. A Makkabeusok Kr. e. 167 és 163 között függetlenségi harcot folytattak a szíriaiak ellen. Csatlakoztak hozzájuk a kegyesek. Mattatiás pap harmadik fiának, Júdásnak a mellékneve Makkabi /1Makk 2,4, róla kapta a felkelés a Makkabeus melléknevet.¹⁴ A másik elmélet szerint μακκαβαϊοῖς kalapácsost jelent, Júdásnak az el-lenségre mért kemény csapásait jelzi. Sikerült az ország függetlenségét kivívni, de a val-lási hagyományokat áthágták. Jónátán, Júdás egyik testvére 152-ben főpappá nevezeti ki magát, pedig nem volt Cádók leszármazottja. Simon /143-135/ 142-ben teljesen kiűzi a szíriaiakat Palesztinából. A hálás nép 140-ben azzal tisztelte meg Simont, hogy családjában a főpapi és fejedelmi rang örökölhető lesz „mindaddig, amíg egy megbízható próféta támad” /1Makk 14,41/. Ezzel a Hasmoneus-dinasztia uralma kezdődött meg.¹⁵

¹³ CONZELMANN-LINDEMANN: Arbeitsbuch zum Neuen Testament, 180-181.

¹⁴ LEIPOLD-GRUNDMANN: i. m., 234.

¹⁵ i. m., 234-235.

I. Arisztobulosz /105-104/ a királyi címet is felvette. Átpártolt teljesen a szadduceusokhoz. Nyitott a hellenizmus felé. Teljesen eltávolodott a Makkabeus család eredeti elveitől. A kegyesek lélekben eltávolodtak az uralkodóktól, s közben maguk is több irányzatra szakadnak. A farizeusok törekednek a törvény pontos megtartására és a szigorú életforma gyakorlására, de a zsidóság egészen belül maradtak. A szigorúbb irány külső és belső emigrációt választott, mivel teljesen megszenteltségtelenítettnek tartotta a templomi kultuszt a nem cádókita főpapok miatt.

A qumráni iratokban szereplő Igazság Tanítója, aki maga is cádókita, a szigorúbb irány élére állt. Kr. e. 130 körül Qumránba vonultak ki, és a mozgalom szervezett közösséggé vált. Szerzetesi életformában, nőtlenységben éltek. Az Igazság Tanítóját azonban megtámadta a Gonosz Főpap /nem cádókita/, megkínozta, és egyes feltevések szerint keresztre is feszítette. Személyük egyértelmű azonosítása nem történt meg. Azt sem lehet pontosan megállapítani, hogy ez a támadás a qumráni közösség megalapítása előtt vagy után történt-e.

4. A közösség szervezete

A közösség valószínűleg azonos az esszenusokkal. Az Ézs 40,3 alapján a pusztába vonultak ki, hogy készítsék az Úr útját. Zárt, eszkatologikus közösség. Nem vállaltak közösséget a kívülállókkal. Gazdaságilag is önellátásra törekedtek. Keményen dolgoztak. A jelentkezőket csak kétéves próbaidő és szigorú vizsgálatok után vették fel. Szigorú vagyonszűzességben éltek. A tagok erejüket, tudásukat és vagyonukat a közösségnek adták. Az újonc vagyont csak a próbaidő letelte után tették a közösségéhez. „A gazdagságot megvetik, és csodálatos intézményük a vagyonszűzesség; nincs náluk senki, akinek többje volna, mint a másoknak. Tudniillik náluk szabály, hogy aki be akar lépni a szektába, köteles odaajándékozni vagyont a közösségnek, ezért náluk nincsen sem megalázó szegénység, sem mérhetetlen gazdagság, hanem mindaz, ami az egyesek vagyonából összegyűlt, mindnyájuknak közös vagyona, mintha testvérek volnának”.¹⁶ Vállalták a szegénységet, bár maga közösség tehető volt. Közösen dolgoztak, közösen étkeztek és rendszeresen imádkoztak. „Miután pedig délelőtt 11 óráig szorgalmasan dolgoznak, megint összejönnek 1-1 meghatározott helyen... Csendben leülnek és ekkor a pék sorjában 1-1 kenyeret tesz eléjük, a szakács pedig mindenki elé tányérral egy tál étellel. Étkezés előtt a pap imádkozik, és az imádság előtt nem szabad az ételhez nyúlni. Étkezés után megint imádkozik, úgyhogy az étkezés elején és végén dicsőítik az Istent, mint az étel adóját. Miután szent ruházatukat levették, megint elmennek dolgozni egészen alkonyatig. Ekkor visszatérnek, és ismét ugyanúgy étkeznek”.¹⁷ Szigorú fegyelemben éltek. Semmit sem tettek előljáróik parancsa nélkül. A legkisebb engedetlenséget az amúgy is csekély ételadag egy részének a megvonásával torolták meg. A vagyonosok mellett a vagyontalanokat is felvették.

A szegénységideál megmutatkozik a „szegények” önmegjelölésben /QM. XI. 9,13/ és a radikális vagyonról való lemondásban /QS. VI. 19/. A halottakat felirat, sírkő és ruha nélkül, egyszerű sírokba temették el. A gazdagság megvetését a közeli világvég-ítélet motiválta. Munkaképtelent nem vettek fel. A gyülekezet jól felfogott érdeke volt, hogy

¹⁶ FLAVIUS: Zsidó háború, 167.

¹⁷ UO.

a tagok vagyona és munkaereje után érdeklődjön. Voltak előkelő tagok is. Az Igazság Tanítója valószínűleg egy hatalom nélküli arisztokrata volt.¹⁸ Sokféle munkásra volt szükségük: kőművesekre, kőfaragókra, bőrkészítőkre, fazekasokra, kovácsokra és földművesekre. A gyülekezet az ő oázisában egy 3 km hosszú földterületet művelt meg. A tagok között voltak mérnökök, írók és írástudók is. A közösség komoly irodalmi munkát végzett.¹⁹ A közösség élén a papok álltak.

Teljes jogú tag csak férfi lehetett. Közösségük a sokaság /v. ö. ApCsel 1,15-ben a 120 főnyi sokaság/, 12 tagú vezető testületük volt. 3 eszkatologikus személyt vártak: a Prófétát, az Áron családjából való messiást, és a Dávid házából való messiást.

Qumránban az esszénusok legszigorúbb irányzatához tartozó tagok lakhattak. A rendházon kívül is éltek esszénusok. Közöttük családosok is voltak.

5. A közösség tanítása

A qumráni gyülekezet eszkatológiai elképzeléseit a dualizmus határozta meg.²⁰ Fény és sötétség egymással harcban álltak. Magukat a világhosság fiainak tekintették, akik a Jer 31,31-ben megígért új szövetség népe.

Tanításuk középpontjában az állt, hogy a törvényt teljesen be kell tartani. Céljuk elérése érdekében folyamatosan tanulmányozták a szent iratokat. A törvény iránti hűtlenségnek tekintették a nem cádókita jeruzsálemi főpapokat. Ezért is szakadtak el tőlük. Az üdvösség forrásának tartották az isteni igazságosság hitében gyökerező eszkatologikus várakozást és az egymás iránti testvéri szeretetet. „Hisznek a lélek halhatatlanságában és a legkívánatosabb jónak az igazságot tartják.”²¹ A törvény megtartásában és a felebarát iránti szeretetben radikálisabbak voltak a farizeusoknál.

A Közösség Szabályzatából /IQS/ ismerhetők meg a közösség teológiai alapjai, az új tagok felvételének a rendje, a belső élet szabályai. A különböző korú példányok tanulmányozása arra a következtetésre vezet, hogy változáson ment át a szabályzat, és a papi vezetés növekedett. Szentül hitték, hogy közel az ítélet, hogy az „utolsó időkben” élnek. Ez a felismerés a legszigorúbb életfolytatásra ösztönözte őket.

A Damaszkuszi Irat /CD - Cádókita Dokumentum/ a Kr.e. 1. századi esszénusok egyik fontos irata, amely szerint az Igazság Tanítójának követői Damaszkuszba menekültek. Sok ószövetségi jövendölést tartalmaz. Tanításában centrális helyet foglal el az ézsaiási „maradék” fogalmának üdvtörténeti értelmezése /Ézs 10,21; 11,11.16; 37,4/. A szabályokban arról is szó van, hogy havonta kétnapi keresetet szociális célra kell fordítani. A kérdés az, hogy miből, ha nem volt saját vagyonuk és jövedelmük. Ez talán azzal magyarázható, hogy Qumránban volt az országos mozgalom központja, ahol a tagok a közösség legmagasabb fokán, cölibátusban éltek. A helyi csoportok különböző fokozatú közösségeket alkottak a központi tanításhoz igazodva. A közösség missziói szerepet is vállalt. Qumránból irányították és iratokkal látták el a Jüda területén szétszórtan élő közösségeket.

¹⁸ THEISSEN: Studien zur Sociologie des Urchristentums, 122.

¹⁹ uo.

²⁰ CONZELMAN-LINDEMANN: i. m., 181.

²¹ FLAVIUS: A zsidók története, 500.

VI. Miben tűnik újnak a jeruzsálemi szeretetközösség?

A jeruzsálemi szeretetközösség és a qumráni közösség között sok hasonlóság fedezhető fel. Troeltsch „religióser Liebeskommunismus”-nak nevezi őket.²² Jézus, az Igazság Tanítójához hasonlóan az Ószövetség legteljesebb értelmezését jelentette ki, aki szintén szenvedett a gonosz főpaptól. Talán elképzelhető, de nincs bizonyítva, hogy Keresztelő János, mint árva gyermek Qumránban nőtt fel. Elképzelhető, hogy tanítványai közül sokan csatlakoztak a jeruzsálemi szeretetközösséghez. A szeretetközösség vagyonszövetségére és a közös étkezésre hatással voltak az ókori minták és példák, főleg a qumrániak élete. Határozottan kijelenthető azonban az, hogy téves az a szemlélet, amely a qumráni közösséget tartja az őskeresztényiség bölcsőjének.

Természetesen vannak hasonlóságok a szeretetközösség és a qumráni teológia között. Mindkettőben az embernek alapvető döntést kell hoznia, és a fény-sötétség dualizmusa is megtalálható. Qumrán is ismeri a predestináció gondolatát.²³ Az esszénusok szigorú törvényértelmezése tekintetében újnak tűnik a szeretetközösség, hiszen nem a törvény betűihez, hanem annak lelkületéhez ragaszkodik. A harcos messiási váradalom távol áll tőlük. Komolyan veszik Jézus tanítását: „Tedd vissza a kardodat a helyére, mert akik kardot fognak, kard által vesznek el” /Mt 26,52/. A zsidó háborúban nem vesznek részt. Az ellenséggel való leszámolás helyett az irántuk való szeretetet is igyekeznek gyakorolni. A közösség tagjai nemcsak férfiak lehetnek, hanem nők és gyermekek is. A szeretetközösség gyakorlatától távol áll a hitetlen családtagokkal való kapcsolat megszakítása. Szeretettel kívánják őket is a közösség életébe bevonni. Megállapítható, hogy ha a farizeusok és a szadduceusok ellenfelei voltak Jézusnak és követőinek, akkor a sokkal szigorúbb qumrániakról ez még inkább elmondható. Míg a qumrániak önként vonultak ki a pusztába, addig a szeretetközösség tagjai részt vettek a templomi imádkozás alkalmain, míg ki nem zárták őket onnan.

VII. Milyen önszervezési mintát követnek?

1. Zsinagóga

Az önszervezési minták tekintetében először gondolhatunk a zsinagógákra. συναγωγή - gyűjtőhely, összejövétel helye. Így nevezték a zsidók azokat az épületeket, amelyeket a templom mellett istentiszteleti célokra használtak. Ilyen Jézus korában Palesztinában, minden lakott helyen volt. Jeruzsálemben a templom ellenére is több zsinagóga létezett. A zsinagógai kultusz áldozat nélkül folyt. Ahol nem volt külön iskolaépületük a zsidóknak, a zsinagógákban folyt a gyerekek tanítása. Megtartotta a zsidókat a törvényhez való hűségben. Ez az összetartó erő és az istentiszteletek személyes és bensőséges volta hatással volt a jeruzsálemi szeretetközösségre.

2. Rabbi iskolák

A babiloni fogságból hazatérők a törvényhez teljes hűséggel igyekeztek ragaszkodni. Egyre fontosabb szerepet töltött be a törvényt ismerő és az azt magyarázni tudó írástudó. A zsidó tudományosság virágkorát jelentette, amikor Nagy Heródes uralkodása

²² In: COENEN, Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament I., 496.

²³ CONZELMANN-LINDEMANN: i. m., 181.

idején a két híres rabbi, Hillél és Sammaj működött. A rabbi iskolában a tanító együtt élt a tanulókkal, akárcsak Jézus a tanítványokkal. A rabbi karosszékben ülve tanított, és a tanítványok előtte ülve hallgatták. Innen érthető Pál kijelentése: „Gamáliei lábainál kaptam nevelést az ősi törvény szigora szerint” /ApCsel 22,3/. Amikor az ősgyülekezetéről azt halljuk, hogy „kitartóan részt vettek az apostoli tanításban” /ApCsel 2,42/, akkor ebben a „kitartásban” a rabbi iskolák törvényhez való ragaszkodása is érvényesül. Roloff kijelenti, hogy nem csupán a jézusi tradíció hiteles továbbadásáról van szó, hanem a végidők üd-
veseménye most a Krisztus-történet fényében láthatóvá válik. Az apostoli tanítás során ez válik hangsúlyossá.²⁴

3. Qumráni közösség

A törvényhez való ragaszkodásuk és a testvéri szeretet gyakorlása mintát adhatott a szeretetközösségnek a már fentebb említett különbségek ellenére is. Vagyonközösségük is példát adhatott a szeretetközösségnek. Természetesen a hasonlóságok mellett, itt is voltak eltérések.

Qumránban a vagyonközösség kötelező volt. A felvételi szabály egyértelműen előírja a vagyon átadását /IQS V I-VI/.²⁵ A jeruzsálemi szeretetközösségben nem volt kötelező a vagyonközösség. Barnabást nem a törvény kényszere, hanem a Szentlélek indította diakóniára, vagyonának átadására a közösségnek.

A qumrániak vagyonközössége termelési kommunizmus volt, hiszen nagyon keményen és szorgalmasan közösen dolgoztak.²⁶ Meg is volt az eredménye, mert a kollektíva viszonylag vagyonos volt. Ezért is tudtak magas fokú irodalmi munkát végezni. A szeretetközösséget fogyasztási kommunizmusnak nevezhetjük. Nincs tudomásunk arról, hogy közösen dolgoztak volna, arról viszont igen, hogy adományokra szorultak /ApCsel 11,29/. Tehetőseknek egyáltalán nem nevezhetőek. Páltól azt kérték az apostoli zsinaton, hogy „emlékezzék meg a /jeruzsálemi/ szegényekről” /Gal 2,10/.

Közös vonás az is, hogy mindkét közösség a zsidó háború során szűnt meg.

Felhasznált irodalom

BIEN, G.: Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles, Freiburg /München/, 1973.

BRAUNNERT, H.: Theorie, Ideologie und Utopia im griech.-hellenist. Staatsdenken, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 14, 1963.

COENEN, L.: Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament I., Wuppertal, Theologischer Verlag, R. Brockhaus, 1979.

CONZELMANN, H. – LINDEMANN, A.: Geschichte des Urchristentums, Arbeitsbuch zum Neuen Testament, Zübingen, J. C. B. Mohr, 1988.

DIADÓROSZ, S.: Bibliothéké, 5,45 in: FALUS RÓBERT: Az antik világ irodalmi, Budapest, Gondolat, 1980.

²⁴ ROLOFF: Die Apostelgeschichte, 66.

²⁵ THEISSEN: i. m., 120.

²⁶ UO.

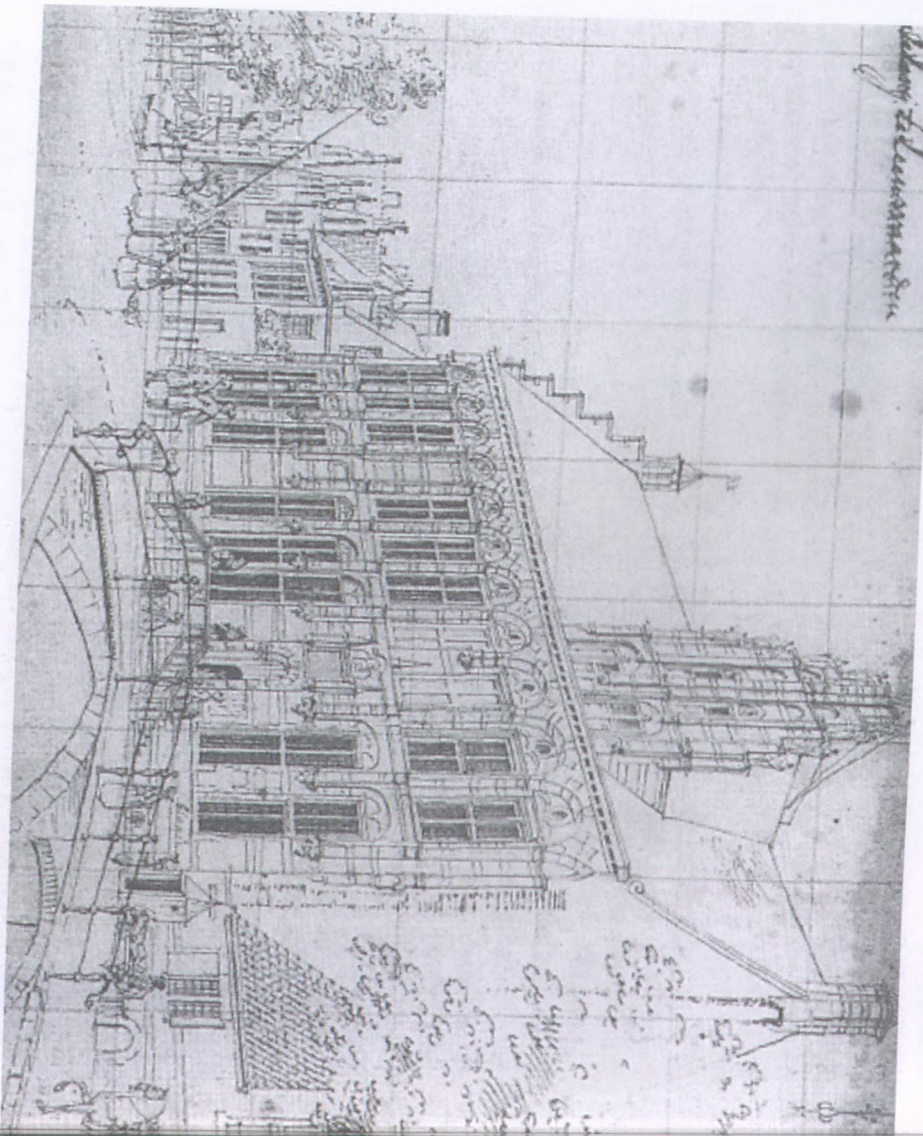
- FLAVIUS, J.: A Zsidó háború, fordította Révay József, Talentum Kiadó, 61999.
- FLAVIUS, J.: A Zsidók története, fordította Révay József, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1980.
- HENGEL, M.: Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche, Studien zum Urchristentum, Kleine Schriften VI, hrsg. von Claus-Jürgen Thornton, WUNT 234, Mohr Siebeck, 2008.
- LEIPOLD, J. - GRUNDMANN, W.: Umwelt des Urchristentums I., Berlin, Evangelische Verlaganstalt GMBH, 61982.
- ROLOFF, J.: Die Apostelgeschichte (NTD 5), Berlin, Evangelische Verlaganstalt, 1988.
- SENECA: De vita beate, in: Bohn's Classical Library Edition of a Happy Life, London, George Bell and Sons, 1900.
- THEIßEN, G.: Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen, J.C.B. Mohr, 31989.
- WACHT, M.: Gütergemeinschaft In. RAC 13. 1986.

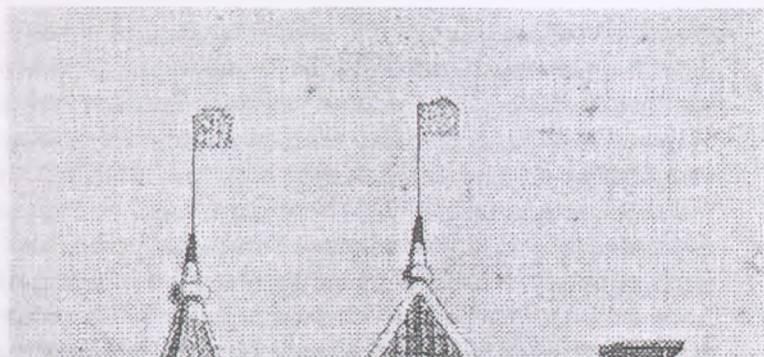
Abstrakt

Die Stiftung der jerusalemer Liebesgemeinschaft - antike Gemeinschaftsvorbilder, Beispiele

Nur ein Teil der jerusalemer Urgemeinde, die sogenannte jerusalemer Liebesgemeinschaft bildete Gütergemeinschaft nach der Hypothese der Studie. Wenn man studiert die Gründung der Gemeinschaft, soll man unbedingt solche antike Gemeinschaften analysieren, welche als Beispiel dienen könnten. Unter dem Ausdruck Gütergemeinschaft verstehen wir die gemeinsamen Besitz und Nutzung der wirtschaftlicher Güter. Die Gütergemeinschaft wurde wahr auf den Liparischen Inseln, auf Kreta, auf Sparta, bei der Skythen und unter den Pythagoreern. Der Mythos Goldenes Zeitalter ist eine Utopie, der nimmt an, dass die Menschen in Gütergemeinschaft lebten. Die Studie beschäftigt sich ausführlich mit der Entstehung, Organisation und Lehre der Qumrangemeinde und erklärt, welche Eigenschaften der jerusalemer Liebesgemeinschaft trotz der Ähnlichkeiten mit der Qumrangemeinde neu sind. Der letzte Teil des Aufsatzes analysiert die Modelle der Selbstorganisation der Gemeinde.

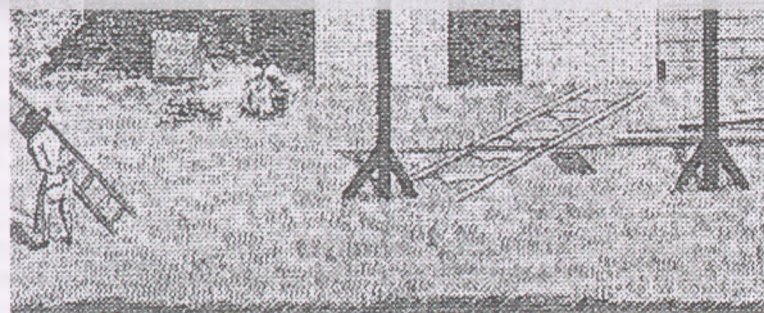
Albany, N. Y.





Postma Ferenc

Warum der ungarische Student Thomas Gyarmati [Gyarmati Tamás] im Februar 1669 aus der Provinz Friesland verbannt wurde, oder: Das recht peinliche Ende seiner Studienzeit an der friesischen Universität in Franeker Das recht peinliche Ende seiner Studienzeit an der friesischen Universität in Franeker



Was die *Peregrinatio academica* zahlreicher Studenten aus Ungarn und Siebenbürgen - damals - in die Niederlande anbelangt, sind wir bei der friesischen Universität in Franeker ohne Zweifel nicht nur an der richtigsten, sondern auch an der wichtigsten Adresse. Während ihrer Existenz (1585–1811), so lässt sich feststellen, wurden ja mehr als 1.200 *Peregrini* in der Universitätsmatrikel, d.h. im *Album Studiosorum*, offiziell verzeichnet,¹ wobei wir wissen, dass es daneben in der friesischen Kleinstadt noch eine nicht unbedeutende Zahl von ungarländischen Besuchern gegeben hat.²

Wie bekannt, studierten die meisten *Peregrini* dort ganz eifrig und mit gutem Erfolg.³ Auch ihr Verhalten zu den Professoren, zu ihren Kommilitonen und zu den Bürgern der Stadt war - im Allgemeinen - ganz korrekt. Doch lässt es sich nicht leugnen, dass es unter diesen *Peregrini* auch immer - und immer wieder - bestimmte Problemfälle gab. Darunter verstehen wir nicht diejenigen, die ihre akademischen Studien nicht richtig absolvieren konnten (z.B. wegen Krankheit), sondern gerade diejenigen *Peregrini*, die - absichtlich oder unabsichtlich - die eigenen Gesetze der Universität (die *Leges* oder *Statuta Academiae*)⁴ übertraten und sich dadurch strafbar machten.

Für die Strafsachen und ihre Sanktionen hatte die Universität ein eigenes *Forum academicum*, ein eigenes Gericht, das insgesamt aus fünf Personen bestand: dem Rektor und vier Assessoren (d.h. vier Professoren, die Vertreter der vier Fakultäten). Dieses *Forum academicum* - auch *Senatus Judicialis* genannt⁵ - hatte die Befugnis, in Sachen

¹ Siehe dazu: S.J. Fockema Andreae – Th.J. Meijer (Hrsg.), *Album Studiosorum Academiae Franekerensis (1585–1811; 1816–1844)* (Franeker [1968]). - N.B.: Was die Namen der *Peregrini* betrifft, ist das *Album Studiosorum* nicht vollständig.

² Siehe hier im Allgemeinen: Ferenc Postma, 'Magyarok és a franekeri egyetemi oktatás', in: Gábor Pusztai – Réka Bozay (Hrsg.), *Debrecenről Amszterdamiig. – Magyarország és Németalföld kapcsolata* (Debrecen 2010), S. 113–156. - N.B.: Auch erschienen in niederländischer Sprache, in: *It Beaken* [Leeuwarden/ Ljouwert], LXXII/1–2 (2010), S. 19–54. - Einer der ersten ungarischen Besucher in Franeker war z.B. Michaël Corvinus [Corvinus Mihály], siehe dazu: Ferenc Postma, 'In tantis mundi tumultibus ... – A Franekerben tanult magyarok legkorábbi emlékkönyvi bejegyzései: öt inscriptió Michaël Corvinus *Album Amicorum*-ában (1624)', in: *Református Szemle* [Kolozsvár], CV/6 (2012), S. 589–598. - N.B.: Auch erschienen in niederländischer Sprache, in: *Acta Neerlandica. – Bijdragen tot de Neerlandistiek* [Debrecen], IX (2012), S. 97–113.

³ Von einigen *Peregrini* ist z.B. noch ein sog. *Testimonium*, ein lobendes Zeugnis, erhalten, das sie vonseiten der Professoren - vor ihrer Heimreise - mitbekamen. Siehe dazu: Ferenc Postma, 'Veri amans, moribus gravis ... – Vitringas Testimonium für Stephanus Ványai, Franeker den 11. Juli 1714', in: *Magyar Könyvszemle* [Budapest], CXXII/3 (2006), S. 362–365, und idem, 'In maximum Ecclesiae usum ... – Vitringas Testimonium für Gregorius Nagymihályi, Franeker den 9. Juni 1718', in: *Magyar Könyvszemle* [Budapest], CXXIII/4 (2007), S. 498–503. - Michaël Benedek [Benedek Mihály] bekam 1775 sogar vier ganz positive Zeugnisse, siehe dazu: Ferenc Postma, 'Das *Itinerarium* von Michaël Benedek (1773–1775) und seine vier *Testimonia* aus Franeker (Juni 1775)', in: Mihály Imre e.a. (Hrsg.), *Eruditio, Virtus et Constantia. – Tanulmányok a 70 éves Bitskey István tiszteletére* (Debrecen 2011), Band I, S. 371–390.

⁴ Siehe dazu: W.B.S. Boeles, *Frieslands Hoogeschool en het Rijks Athenaeum te Franeker*, Bände I–II/1–2 (Leeuwarden 1878–1889): Band I, S. 435–445 (Beilage II: „Statuta Academiae Franekerensis“, aus dem Jahre 1586). - N.B.: Die *Leges*, welche die Studenten betrafen, wurden in der Regel bei dem offiziellen Anfang des akademischen Jahres laut und klar vorgelesen (*Legum recitatio*), siehe dazu: Boeles, Band I, S. 231.

⁵ Siehe dazu: Boeles, Band I, S. 250–279. - Vgl. dazu auch: C.M. Ridderikhoff, 'De Franeker Los-Kop', in: G.Th. Jensma e.a. (Hrsg.), *Universiteit te Franeker, 1585–1811. – Bijdragen tot de geschiedenis van de Friese hogeschool* (Leeuwarden 1985), S. 119–132.

ziviler wie auch krimineller Art die Straftäter z.B. mit einer angemessenen Geldstrafe zu belegen⁶ oder mit Haft zu bestrafen.⁷ Nur in schweren Fällen, d.h. immer wenn der Tod ins Spiel kam, also z.B. bei schweren Körperverletzungen, Mord oder Totschlag, war der *Senatus Judicialis* unbefugt, ein Strafverfahren einzuleiten. Bei solchen schweren Verbrechen hatte das oberste Gericht in der Provinz Friesland - der „Hof van Friesland“⁸ in der friesischen Hauptstadt Leeuwarden - das letzte Wort oder, besser gesagt, das Endurteil.⁹ Letzteres war auch dann der Fall, wenn - nach den damaligen friesischen Gesetzen¹⁰ - bei einem Täter eine Leibesstrafe in Frage kam oder die Verbannung aus der Provinz (wie z.B. bei Einbruch und Diebstahl oder bei Hehlerei).¹¹

Von dem *Senatus Judicialis* wurden im Laufe der Zeit viele - sogar etliche Hundert - Protokolle geführt.¹² Meistens handelte es sich dabei - wie gesagt - um leichtere Verbrechen, z.B. die brutale Störung der (nächtlichen) Ruhe in der friesischen Kleinstadt durch Lärm und Geschrei, das Abhauen von Bäumen, das Einwerfen von Fensterscheiben (vielmals und vor allem bei den Professorenhäusern) oder ähnliche Zerstörungen, öffentliche Trunkenheit, Schlägereien und Verletzungen von geringer Art, etc. - Die Studenten von damals waren bestimmt keine Heiligen, soviel ist sofort deutlich.

Dass auch die *Peregrini* vor den *Senatus Judicialis* zitiert wurden, hängt in den meisten Fällen damit zusammen, dass sie wegen Geldmangels die Zimmermiete¹³ - oder

⁶ Eine Geldstrafe, z.B. bei einem (nicht tödlichen) Gewaltverbrechen, bei groben Kränkungen oder bei angerichteten Zerstörungen und Schäden etc., war im Allgemeinen die meist auferlegte Strafe.

⁷ Haft, entweder im Zimmer des Studenten oder im Kerker der Universität (bei Wasser und Brot). - Auch konnte man einem Studenten z.B. vorübergehend seine akademischen Privilegien nehmen oder sogar jemanden relegieren. Die Relegation bedeutete zugleich, dass man die Stadt sofort, d.h. noch vor Sonnenuntergang, verlassen sollte.

⁸ Siehe über die institutionelle Geschichte des „Hof van Friesland“: A.P. van Nienes, in: J.L. Berns e.a. (Hrsg.), *Archief Hof van Friesland. – Inventaris van het archief van de Raad, na 1515 het Hof van Friesland* (Hilversum/ Leeuwarden 1999), S. 9–39.

⁹ Siehe dazu: A.H. Huussen jr. – B.S. Hempenius-van Dijk, 'De Franeker academie en het Hof van Friesland, 1585–1811', in: Jensma, *Universiteit te Franeker, 1585–1811*, S. 133–146. - Vgl. dazu auch: A.H. Huussen jr., *Veroordeeld in Friesland: Criminaliteitsbestrijding in de eeuw der Verlichting* (Leeuwarden 1994).

¹⁰ Siehe dazu die - revidierte - Ausgabe: *Statuten, ordonnantien, reglementen en costumen van rechte van Frieslandt* (Leeuwarden 1723). - N.B.: Frühere Ausgaben: Franeker 1602, Leeuwarden 1608, Leeuwarden 1613, Franeker 1628, etc.

¹¹ Siehe dazu: A.P. van Nienes, in: Berns, *Archief Hof van Friesland*, S. 38. Leibesstrafen (und Hinrichtungen) wurden in der Provinz Friesland nur in Leeuwarden vollzogen. - Vgl. dazu auch: Boeles, Band I, S. 257–259.

¹² Das war auch dann der Fall, wenn z.B. ein ausländischer Student verstarb. Die Beerdigung, die Abwicklung der Erbschaft, die Begleichung von Schulden etc., war eine Sache des *Senatus Judicialis*. Siehe dazu u.a.: Ferenc Postma, 'Das Franeker Bücherinventar des verstorbenen ungarischen Studenten Sámuel Vilmányi (Januar 1779)', in: *Magyar Könyvszemle* [Budapest], CXXIII/2 (2007), S. 233–241. - Leider sind nicht alle verstorbenen *Peregrini* in diesen Protokollen verzeichnet. - Vgl. dazu: Boeles, Band I, S. 266.

¹³ Stephanus Szikszai [Szikszai István] weigerte sich die Zimmermiete zu zahlen und wurde deswegen mit einer Geldstrafe belegt. Vgl. dazu: Instituut „Tresoar“/ RA Leeuwarden, *Archief Franeker Universiteit*, Inventar Nr. 132, 19 (20.04.1626). - *AStF*, Nr. 2169. - Auch Paulus Jászberényi [Jászberényi Pál] wurde zu einer Geldstrafe verurteilt (04.09.1658), weil er ein Buch, das er von einem Kommilitone gekauft hatte, nicht bezahlen wollte. Vgl. dazu: Ferenc Postma, 'Die zwei Franeker Bücherinventare des siebenbü-

Eine offizielle Sitzung des „Hof van Friesland“, Leeuwarden.
[Titelblatt: J. van den Sande, *Vyf boecken der gewysder saecken voor den Hove van Vriesland* (Leeuwarden 1670).]



Zitting van het Hof van Friesland. Titelprint uit Ioan van den Sande, 'Vyf boecken der gewysder saecken voor den Hove van Vriesland', 1670.

gischen Studenten Paulus Jászberényi (1670); in: *Magyar Könyvszemle* [Budapest], CXXII/4 (2006), S. 483–491.

all ihre anderen Schulden (z.B. beim Apotheker, beim Schneider, beim Schuster, beim Buchhändler, etc.) - nicht rechtzeitig oder gar nicht bezahlen konnten¹⁴ und der Hospes bzw. die Hospita - oder ihre ganz ungeduldgigen Gläubiger - sich darüber bei dem Rektor und den Professoren formell beklagten. Von Gewaltsamkeiten,¹⁵ Trunkenheit oder öffentlicher Ruhestörung ist bei den *Peregrini* kaum die Rede, soviel wir wissen.¹⁶ Trotzdem wurden im Jahre 1773 noch zwei von ihnen relegiert: Martinus Mogyoródi [Mogyoródi Márton] am 4. März¹⁷ und Stephanus Berta [Berta István] am 21. Juli.¹⁸ - Heilige waren auch diese beiden sicher nicht.

Die Reihe von Bestraften aus dem historischen Ungarn bleibt also in den Protokollen des *Senatus Judicialis* relativ bescheiden. In den Gerichtsakten des „Hof van Friesland“ ist diese Zahl dagegen noch niedriger. Hier handelt es sich konkret um nur einen Fall, und zwar aus dem Jahre 1669.¹⁹ Am 9. Februar 1669 fällte das oberste Gericht in Leeuwarden ein Urteil über den ungarischen Studenten Thomas Gyarmati [Gyarmati Tamás], der einige Tage zuvor von der akademischen Polizei²⁰ aus Franeker gebracht worden war: Er sollte öffentlich - im Vorhof des Gefängnisses - von dem Scharfrichter „acriter“ gezeißelt werden und wurde zugleich für zehn Jahre („ad decennium“) aus Friesland verbannt. Noch am selben Tag sollte er vor Sonnenuntergang die friesische Hauptstadt verlassen haben und die Provinz an sich innerhalb von drei Tagen.

¹⁴ Einige *Peregrini* haben sogar wegen Schulden die Stadt heimlich verlassen, z.B. Martinus Szilvási [Szilvási Márton], im Sommer 1651. Seine hinterlassene Bücherei wurde dann versteigert. Vgl. dazu: Instituut „Tresoor“/ RA Leeuwarden, *Archief Franeker Universiteit*, Inventar Nr. 17, 84–85 (04.08.1651). - *AStF*, Nr. 4897. - Das letzte war auch der Fall bei Johannes Gele Debreceni [Debreceni Gele János], Ende April/ Anfang Mai 1661. Vgl. dazu: Instituut „Tresoor“/ RA Leeuwarden, *Archief Franeker Universiteit*, Inventar Nr. 17, 232–233. - *AStF*, Nr. 5873, 5946 (?). - Andere sollten vor ihrer Heimreise einen genau spezifizierten Schuldschein unterschreiben, „in Curia Academiae“, wie z.B. Johannes Vásárhelyi [Vásárhelyi János]. Vgl. dazu: Instituut „Tresoor“/ RA Leeuwarden, *Archief Franeker Universiteit*, Inventar Nr. 14, 89–91 (30.07.1636). - *AStF*, Nr. 3069.

¹⁵ Petrus S. Püspöki [Püspöki Salya Péter] soll am 24. Mai 1699 seine Hospita Bauckje Reinalda geschlagen und ihr auch mit der Faust gedroht haben. Vgl. dazu: Instituut „Tresoor“/ RA Leeuwarden, *Archief Franeker Universiteit*, Inventar Nr. 141 (26.05.1699). - *AStF*, Nr. 9733.

¹⁶ In diesem Kontext erwähnen wir noch den Fall Gregorius Tolnai [Tolnai Gergely]. Er möchte die Mutter seines Kindes in Franeker nicht heiraten, aber sollte doch die Kosten der Geburt bezahlen und noch einige Jahre lang die Alimentation. Vgl. dazu: Instituut „Tresoor“/ RA Leeuwarden, *Archief Franeker Universiteit*, Inventar Nr. 132, 51 (08.07.1634). - *AStF*, Nr. 2808.

¹⁷ *AStF*, Nr. 13524. - Vgl. dazu: Instituut „Tresoor“/ RA Leeuwarden, *Archief Franeker Universiteit*, Inventar Nr. 27, 284–285, bzw. 133, 168–169: Mogyoródi wurde relegiert, „ob meretricos sermones, [...] injurias, turbasque repetitas, atque ob violatam publice privatimque Rectoris Magnifici auctoritatem“ (169). - Bozzay-Ladányi, Nr. 1144.

¹⁸ *AStF*, Nr. 13553. - Vgl. dazu: Instituut „Tresoor“/ RA Leeuwarden, *Archief Franeker Universiteit*, Inventar Nr. 20, 323–324: Berta wurde relegiert, weil er „für das Studium völlig inkompetent“ war. - Boeles, Band I, S. 350. - Bozzay-Ladányi, Nr. 1149, bzw. 2432. - N.B.: Jonas Cseh Szentpéteri [Szentpéteri Cseh Jonas] wurde von dem *Senatus Judicialis* mit Relegation gedroht, weil er einige Kommilitonen aus Ungarn schwer beleidigt hatte, „qua verbis qua gestibus“ (20.02.1740). Vgl. dazu: Instituut „Tresoor“/ RA Leeuwarden, *Archief Franeker Universiteit*, Inventar Nr. 27, 24–25. - *AStF*, Nr. 12196.

¹⁹ Der Fall wurde schon von Boeles erwähnt, siehe dazu: Boeles, Band I, S. 259 (Thomas Gyarmati, sic).

²⁰ Siehe dazu: Boeles, Band I, S. 252, bzw. 264–266 (Der sog. *Promotor* mit insgesamt vier Assistenten).



Wer war nun dieser Student aus Ungarn, dieser Gyarmati? Und was war sein so schwres Verbrechen, weswegen er so hart und recht peinlich bestraft wurde?

Soviel wir wissen, hatte Thomas Gyarmati [Gyarmati Tamás] damals mit seinem Theologiestudium angefangen in Sárospatak - am illustren Reformierten *Collegium*. Wir finden seinen Namen am 29. Juni 1664 in der Sárospataker Matrikel verzeichnet,²¹ und zwar versehen mit einer weitläufigen Notiz aus späterer Zeit. Laut dieser Notiz soll er nachher fürs Studium ins Ausland gereist sein²² - was auch tatsächlich stimmt: Am Anfang des Jahres 1668 wurde er Student in Frankfurt an der Oder,²³ und am 29. September 1668 finden wir ihn an der Universität in Franeker.²⁴ Wurde er bereits in der Frankfurter Matrikel als „Pauper“ bezeichnet, so war offensichtlich auch in Franeker²⁵ der ständige Mangel an Geld - von Anfang an - sein größtes Problem. Dies sollte sogar der Grund für sein strafbares Benehmen sein, wie wir sehen werden. Trotzdem wurde er dort nicht „gratis“²⁶ als Student eingeschrieben, sondern mietete - genauso wie die anderen Studenten - in der Stadt ein Zimmer bei einer Hospita.²⁷

Über die Zeit kurz nach seiner Immatrikulation, d.h. konkret über den nachfolgenden Monat Oktober, informieren uns weder handschriftliche noch gedruckte Quellen. So bleibt undeutlich, bei welchen akademischen Vorlesungen Gyarmati als Zuhörer anwesend war oder an welchen öffentlichen Disputationen er - möglicherweise - aktiv teilnahm. Die eigentliche „Geschichte“ fängt erst im November an, genauer gesagt, in der Nacht vom 4. auf den 5. November 1668. In dieser Nacht wurde in die Wohnung von Frau Elisabeth Pontanus eingebrochen, wobei viele sehr wertvolle Sachen (schöne Kleider, Schmuckstücke aus Silber und Gold, Korallenketten, etc.) geraubt wurden.²⁸ Dass dieser Einbruch wirklich große Aufregung in der friesischen Kleinstadt verursachte, ist klar. Zugleich regte es die Bürger zu mehr Wachsamkeit und zu größerer Aufmerksamkeit an. Es wurde sogar eine „scedula“ gedruckt, ein Zettel, oder besser, eine vollständige und spezifizierte Liste der gestohlenen Güter, damit jedermann in der Stadt durchaus informiert sei.²⁹

²¹ Die Sárospataker Matrikel (1617–1777) wurde 1998 von Richárd Hörcsik herausgegeben, siehe dazu: Hörcsik, S. 103 (Nr. 17). - Vgl. dazu auch: Bozzay-Ladányi, Nr. 416.

²² Hörcsik, S. 103 (ibidem): «Salut[avit] Acad[emias]».

²³ Siehe dazu: Zoványi 1889, S. 189 (Nr. 311). - Vgl. dazu auch: Szögi 2011, S. 105 (Nr. 531): Thomas Gyarmati.

²⁴ *ASTf*, Nr. 7042: Thomas Garmathy. - N.B.: Die Gerichtsakte des 9. Februar 1669 meldet, dass er etwas später, d.h. erst im Oktober 1668, in Franeker angekommen war: „praeterito mense Octobri venerit Franekeram“ (Beilage IV).

²⁵ Die Gerichtsakte des 9. Februar 1669 meldet, dass Gyarmati schon bei seiner Ankunft in Franeker „penes se habuit nihil vel parum pecuniae“ (Beilage IV).

²⁶ „Gratis quia Hungarus“. - Viele Studenten aus Ungarn und Siebenbürgen wurden damals in Franeker „gratis“ eingeschrieben, bei Gyarmati dagegen war das nicht der Fall.

²⁷ Der Name seiner Hospita war Jancke Botes (Bootes). Siehe dazu die Beilagen (I, V und VI).

²⁸ Die Schmuckstücke etc. wurden geraubt „ex quadam capsá“, und zwar gewaltsam, „met opbrekinge van een kas“. Siehe dazu die Beilagen (II und IV).

²⁹ Siehe dazu die Gerichtsakte des 9. Februar 1669: „omnia [...] bona specificè descripta in scedula impressa“ (Beilage IV).

Aber was genau hatte Gyarmati mit diesem Einbruch bzw. mit all diesen gestohlenen Sachen zu tun? In erster Linie ganz und gar nichts, so lässt sich anhand seiner Gerichtsakte unmittelbar feststellen. Zwar hatte er in der Tatnacht vom 4. auf den 5. November die Wohnung seiner Hospita verlassen, sogar ohne jede Ankündigung,³⁰ den Einbruch bei Frau Pontanus hatte er allerdings nicht verübt.³¹ Strafbar sollte er sich erst einige Zeit später machen, wie uns die Gerichtsakte mitteilt, als er eines Tages auf dem Stadtwall einen Spaziergang machte und dabei einen Mann beobachtete, der offensichtlich versuchte, dort „etwas“ in einem Loch zu verbergen.³² Das reizte seine Neugier³³ und so kehrte er noch am selben Abend - im Dunkeln - an die Stelle zurück, wo er diesen Mann heimlich erwischt hatte.

Erst dann kam für Gyarmati die entscheidende Stunde der Wahrheit, als er an Ort und Stelle plötzlich die gestohlenen Güter - eingelagert in einen Sack - entdeckte, sich aber zugleich entschied, diesen Sack voll teurer Sachen wiederum zu vergraben und ihn irgendwo in der Nähe aufs Neue zu verstecken - für sich und zum eigenen Vorteil. Das war eine strafbare Handlung, weil er genau wusste, um welche Kostbarkeiten es sich hierbei handelte. Ein ungarischer Kommilitone hatte ihn vorher im Detail über den Einbruch in die Wohnung von Frau Pontanus informiert,³⁴ so betont Gyarmatis Gerichtsakte.

War er bis dahin, sozusagen, so arm wie eine Kirchenmaus gewesen, so brachen jetzt für Gyarmati - so scheint es jedenfalls - sonnige Tage an. Laut Gerichtsakte kehrte er kurz danach wieder an die Stelle zurück, wo er den Sack heimlich vergraben hatte, nahm einige wertvolle silberne Stücke heraus³⁵ und fuhr damit nach Amsterdam.³⁶ Vorher sagte er seiner Hospita, dass er dorthin reisen müsse, weil er in Amsterdam das Geld abholen solle,³⁷ das dort aus der Heimat für ihn angekommen sei. Für seine Hospita war das ohne Zweifel eine freudvolle und beruhigende Mitteilung (wegen all seiner

³⁰ „Und ohne Einladung von irgendwem.“ - Siehe dazu die Gerichtsakte des 9. Februar 1669: «[...] exivit ex hospitio, hospita non promonita de exitu, et absque alicuius invitatione» (Beilage IV).

³¹ Laut der Gerichtsakte des 9. Februar 1669 (Beilage IV) kehrte Gyarmati am 5. November - um fünf Uhr morgens - in die Wohnung seiner Hospita zurück. - N.B.: Bei dem *Senatus Judicialis* dagegen hatte er vorher behauptet, er hätte die ganze Nacht bei einer Witwe namens Pietertie Martens verbracht - *quod non*.

³² Laut der Gerichtsakte des 9. Februar 1669: „[...] ambulans in moenibus Franequeranis, observavit quendam hominem [...]“ (Beilage IV). - Offensichtlich war dieser Mann auch der Einbrecher bzw. der Dieb.

³³ Siehe dazu die Gerichtsakte des 9. Februar 1669: „[...] cogitans aliquid ibi esse absconditum“ (Beilage IV).

³⁴ Die Gerichtsakte des 9. Februar 1669 meldet es explizit: „[...] audivit ex populari suo“ (Beilage IV). - Wer dieser Kommilitone aus Ungarn gewesen ist, bleibt hier undeutlich. Im nachfolgenden aber ist von einem gewissen Váradi die Rede, womit ohne Zweifel Matthias Váradi [Váradi Mátyás] gemeint ist. Siehe dazu: *AStF*, Nr. 6995, und *Auditorium*, G/1669.5. - N.B.: Auch István Weszprémi schreibt in seiner „Biographia“, dass Gyarmati zu Váradis „commilitones“ gehörte: Weszprémi, Band III, S. 850.

³⁵ Laut der Gerichtsakte des 9. Februar 1669: „quaedam vasa argentea“, „ac argentea vasa ac instrumenta“, bzw. „argentum fabrefactum“, d.h. einige wert- und kunstvolle silberne Vasen / Stücke (Beilage IV).

³⁶ Höchstwahrscheinlich über Harlingen mit einem Schiff.

³⁷ In der Gerichtsakte des 9. Februar 1669 steht: „[...] Franequera profectus est Amstelodamum sub specie, ut inde afferret pecuniam“ (Beilage IV).

noch ausstehenden Schulden), aber in Wirklichkeit ein völlig falscher Vorwand, wie wir gleich sehen werden.

In Amsterdam versuchte Gyarmati die mitgebrachten silbernen Sachen, welche aus der Wohnung von Frau Pontanus gestohlen waren, an einen Goldschmied zu verkaufen. Ganz einfach war das alles aber nicht, weil er bei dem Verkauf Auskunft geben musste über die genaue Herkunft der kostbaren silbernen Stücke. Ein junger Mann namens Rudolphus van der Meer war ihm - als Dolmetscher - dabei behilflich, wie uns die Gerichtsakte meldet. So fand schließlich der Verkauf statt - dank seiner Erklärung, dass die silbernen Stücke aus dem Nachlass seiner verstorbenen Frau stammten, die vorher mit einem gewissen Herrn Pontanus (!) verheiratet gewesen wäre.³⁸ Eine völlig falsche Aussage,³⁹ soviel ist klar.

Jetzt war von Geldmangel keine Rede mehr, Gyarmatis Beutel war reichlich mit Geld gefüllt. Und so nutzte er die Möglichkeit, sich dort sofort eine ganze Reihe wertvoller Bücher zu beschaffen⁴⁰ - bezahlt „mit dem Geld, das er für das gestohlene Silber bekommen hatte“.⁴¹ Danach kehrte er nach Franeker zurück, zeigte seiner Hospita zu Hause den Beutel mit Dukaten und zahlte noch einiges dazu.⁴²

Über die nachfolgende Zeit - d.h. bis Mitte Dezember 1668 - bietet uns die Gerichtsakte kaum noch Einzelheiten. Nur eins wird nachdrücklich erwähnt: Nach seiner Rückkehr in Franeker ging Gyarmati wiederum an den Platz zurück, wo er vorher den Sack voll gestohlener Dinge heimlich vergraben hatte. Dort nahm er auch all die übrigen Sachen für sich heraus („etiam reliqua bona“) und versteckte sie alle zu Hause in seinem Koffer,⁴³ so lesen wir. Ist dabei letztendlich doch etwas schief gegangen? Wurde er dabei vielleicht von jemandem erwischt, von einem zufälligen Passanten z.B., oder gerade von seiner Hospita, als er in ihre Wohnung zurückkehrte? Wie dem auch sei, am 15. Dezember wurde Gyarmatis Koffer von Rechts wegen geöffnet, wobei all die Sachen wiedergefunden wurden, welche damals bei dem Einbruch in die Wohnung von Frau Pontanus gestohlen worden waren.⁴⁴ Es wurde sofort eine Inventarliste gemacht, der Koffer wurde beschlagnahmt und gleich ins Universitätsgebäude gebracht, und Gyarmati selber wurde an Ort und Stelle verhaftet. - Damit endeten für Gyarmati die sonnigen Tage und fingen recht dunkle Tage an.

Bereits einen Tag später, am 16. Dezember, meldete sich Frau Pontanus „in Curia Academica“ - begleitet von einigen Zeugen - und bestätigte vor dem Rektor und den

³⁸ Siehe dazu die Gerichtsakte des 9. Februar 1669: „[...] quod captivus falso tunc allegabat, se bona illa accepisse ex obitu uxoris, quae antea nupta fuerat cuidam Pontano“ (Beilage IV).

³⁹ Oder besser eine Notlüge? - War der Name „Pontanus“ vielleicht an einer Stelle im Silber eingraviert? Wir können es vermuten.

⁴⁰ Siehe dazu unten Beilage III, wo die in Amsterdam gekauften Bücher aufgelistet sind.

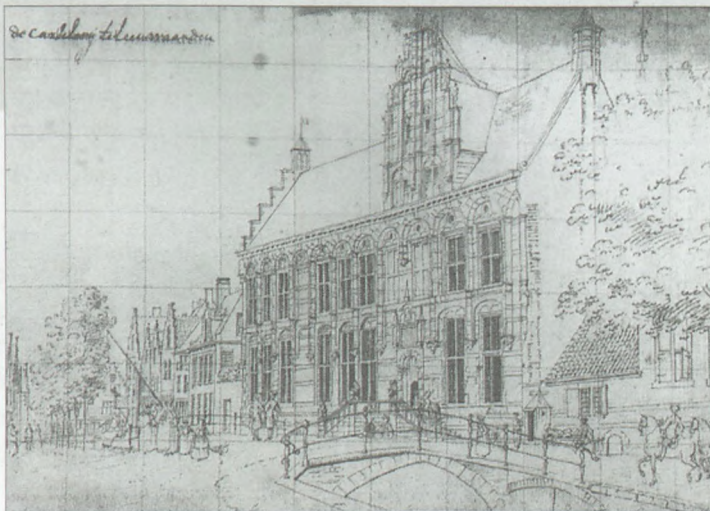
⁴¹ Siehe dazu die Gerichtsakte des 9. Februar 1669: „[...] emit aliquot libros, et solvit ex [...] nummis, pro furtivo argento acceptis“ (Beilage IV).

⁴² Dass er im Besitz des Geldes war, sollte aber kein Mensch Váradi [Váradi Mátyás] mitteilen, so fügt die Gerichtsakte hier noch hinzu (Beilage IV). Wir können nur vermuten, dass Gyarmati auch bei Váradi Schulden hatte.

⁴³ Höchstwahrscheinlich ist Gyarmati öfter - heimlich - an diese Stelle zurückgekehrt. Unter den gestohlenen Dingen gab es auch einige größere Sachen, wie z.B. einige Röcke und einen Mantel.

⁴⁴ Siehe dazu unten Beilage I.

Die „Kanselarij“ oder der Sitz des „Hof van Friesland“, Leeuwarden.
[Federzeichnung: Cornelis Pronk, um 1754.]



Gebouw van de Kanselarij, de zetel van het Hof van Friesland, te Leeuwarden.
Pentekening door Cornelis Pronk, omstreeks 1754.

Professoren, dass die wiedergefundenen, gestohlenen Güter tatsächlich alle ihr rechtliches Eigentum waren.⁴⁵ Noch am selben Tag, so können wir vermuten, fing auch der *Senatus Judicialis* mit dem Verhör an und wurde letztendlich Gyarmatis Geständnis pünktlich protokolliert.⁴⁶ Doch sollte es noch ziemlich

lange dauern, bevor er in Leeuwarden vor Gericht erscheinen musste. Recht peinlich betroffen von der Art und der Schwere seines Verbrechens haben die Professoren offensichtlich noch viele, sehr ernsthafte Gespräche mit Gyarmati geführt.⁴⁷ Die Bestrafung seines Verbrechens, d.h. seiner Hehlerei, gehörte ja nicht zu ihren Kompetenzen.

So wurde Gyarmati dann - Anfang Februar 1669 - von der akademischen Polizei als Gefangener nach Leeuwarden gebracht,⁴⁸ wo er im sog. „Blokhuys“ eingekerkert wurde.⁴⁹ Dort, im Gefängnis, schrieb er einige Tage vor seiner Verurteilung noch einen ausführlichen Brief an den *Senatus Judicialis* in Franeker.⁵⁰ In diesem Brief bittet er die Professoren darum, Frau Pontanus - als Entschädigung und Wiedergutmachung - all die Bücher aus seinem Koffer zu übergeben, welche er damals in Amsterdam mit dem Geld des gestohlenen Silbers gekauft und bezahlt hatte. Ja, auch den Rest dieses Geldes

⁴⁵ Siehe dazu unten Beilage II. - Für die Rückgabe der gestohlenen Sachen sollte Frau Pontanus noch die Justizgebühren („de misen van justitie“) bezahlen.

⁴⁶ Ob Gyarmati dabei immer die volle Wahrheit gesagt hat, bleibt eine offene Frage. Über sein Verhalten z.B. in der Tatnacht (siehe dazu oben) wird er vor Gericht in Leeuwarden eine andere Aussage machen.

⁴⁷ Recht peinlich betroffen waren sie auch darum, weil die Franeker Universität ihre Türen für die *Peregrini* - d.h. für ihre ungarischen Glaubensbrüder („Fratres in Christo“) - immer weit und gastfreundlich geöffnet hatte.

⁴⁸ Gleichzeitig mit dem schriftlichen Protokoll, das der *Senatus Judicialis* über Gyarmati aufgenommen hatte. Für das oberste Gericht in Leeuwarden galt dieses Protokoll als die sog. „vorbereitende Information“.

⁴⁹ Das Gefängnis in Leeuwarden wurde - seit Ende des 16. Jahrhunderts - auch „das demolierte Blokhuys“ genannt, siehe dazu: Kunst, *Leeuwarden*, S. 130. - Vgl. dazu Gyarmatis Aussage: „[...] captivus in carcere castelli demoliti urbis Leovardiensis“ (Beilage III).

⁵⁰ Siehe dazu unten Beilage III (Der Brief vom 6. Februar 1669).

D^{as} „Blokhuis“, oder das Gefängnis in Leeuwarden.
[Kolorierte Zeichnung: H. Wensel, 1783.]



- gleichfalls vorhanden „in cista mea“ - sollte sie noch dazu bekommen. Und wenn das alles noch nicht reichen sollte, dann - so versprach er - werde er sie später vollkommen entschädigen, wenn er wieder in besseren finanziellen Umständen sei.⁵¹ Der Brief wurde gleichzeitig („similiter“) von einem friesischen Rechtsanwalt namens W. Siccam

ma⁵² unterschrieben, „ut hisce literis adsit fides et veritas“.⁵³

Hat Gyarmati vielleicht durch dieses Versprechen eine Abmilderung seiner Strafe erhofft? Das oberste Gericht in Leeuwarden urteilte am 9. Februar jedoch anders:⁵⁴ Er sollte für sein strafbares, ja ganz schändliches Verhalten die gerechte, harte und angemessene Strafe auferlegt bekommen, d.h. öffentliche Geißelung und Verbannung aus der Provinz⁵⁵ - und zwar als ein warnendes und abschreckendes Beispiel für andere, so fügt die Gerichtsakte noch hinzu. Für Gyarmati selber bedeutete dies das sofortige - recht peinliche - Ende seiner Studienzeit in Friesland, weil er die Provinz schon innerhalb von drei Tagen verlassen musste. Zeit oder Gelegenheit für eine Rückkehr nach Franeker gab es also nicht mehr.

⁵¹ „[...] quam primum nummos ex patria recepero“, schreibt er sogar, als könne er selber - nach seiner Bestrafung - einfach wieder nach Franeker zurückkehren (!).

⁵² Dr. W[ilhelmus] oder G[ulielmus] Siccam war „Curiae Advocatus“ seit dem 4. Juli 1666, siehe dazu: Engels, S. 15, bzw. S. 59. - N.B.: Ein Straftäter ohne Mittel - wie auch Gyarmati - bekam „gratis“ juristischen Beistand.

⁵³ Es ist ganz deutlich, dass Gyarmati sein Versprechen halten möchte. Doch klingen Wörter wie „fides“ und „veritas“ hier - innerhalb der ganzen Geschichte seines Verbrechen - gelinde gesagt „merkwürdig“.

⁵⁴ Siehe dazu unten Beilage IV (Die Gerichtsakte des 9. Februar 1669). - N.B.: Der Text wurde auf Latein abgefasst, damit das Endurteil des obersten Gerichts zugleich eine Verwarnung sei für andere (Studenten, z.B.).

⁵⁵ Siehe dazu: *Statuten*, S. 162–163 (Het tweede Boek, Tit. IX, Artikel I–IV: „Van Receptateurs, ende Healers“). Die Hehlerei (i.e. das Hehlen von Diebesgut) sollte „zonder eenige verschooning“ (d.h. ohne Pardon) bestraft werden mit Geißelung („Geezeling“) bzw. Verbannung („Bannissement“) aus Friesland.

In Franeker aber lief die Geschichte Gyarmatis - trotz seiner Abwesenheit - noch ganz kurz weiter. Am 16. bzw. am 19. Februar bekam seine Hospita vonseiten der Professoren - „in Curia Academica“ - noch etliche Sachen (Bücher, Hemden, Geld) aus Gyarmatis Koffer als Nachzahlung für die Zimmermiete und andere, noch ausstehende Kosten.⁵⁶ Erst danach, so könnte man vermuten, ist letztendlich auch in der friesischen Kleinstadt die alltägliche Ruhe langsam wieder zurückgekehrt.

*

Und wie ging es mit Gyarmati weiter? Laut der oben genannten Notiz in der Sárospataker Matrikel kam Gyarmati nach seinem Verbleib im Ausland tatsächlich in die Heimat zurück und wurde Pfarrer in der Klassis Abaújvár.⁵⁷ Danach diente er u.a. den reformierten Gemeinden in Szerencs und Kassa. Erst im Jahre 1717 verstarb er - ganz alt geworden - in einem kleinen Dorf namens Golop.⁵⁸ - So ist er am Ende seines langen Lebens vielleicht doch noch als ein Heiliger gestorben.

Eine kleine Zeittabelle der Ereignisse:

Franeker:

Gyarmatis Immatrikulation an der Franeker Universität: 29.09.1668.

Der Einbruch bzw. Diebstahl im Hause von Frau Elisabeth Pontanus: in der Nacht vom 4. auf den 5. November 1668.

Die gestohlenen Güter gefunden im Koffer von Gyarmati: 15.12.1668.

Die Rückgabe der gestohlenen Güter an Frau Pontanus: 16.12.1668.

Leeuwarden:

Gyarmatis Bitte bezüglich der in Amsterdam gekauften Bücher: 06.02.1669.

Gyarmatis Verurteilung (d.h. Geißelung und Verbannung): 09.02.1669.

⁵⁶ Siehe dazu unten Beilagen V und VI. - Wegen der Winterzeit wurde Gyarmati bei seiner Verhaftung höchstwahrscheinlich in sein Zimmer eingesperrt. Dafür sollten noch Miete und weitere Nebenkosten bezahlt werden.

⁵⁷ Im Jahre 1681 widmete der ungarische Student Nicolaus Tunyogi [Tunyogi Miklós] Gyarmati und noch anderen den zweiten Teil - *Pars secunda* - seiner *Dissertatio theologica continens analysin Epistolae ad Galatas* (Franeker 1681). Laut dieser - gedruckten - Widmung war Gyarmati dann Pfarrer in Abaújszántó. - Siehe dazu: RMK III 3104, bzw. *Auditorium*, 85/1681.2 (S. 223).

⁵⁸ Siehe dazu: Hörcsik, S. 103 (Nr. 17): „Redux fit Pastor in Tractu Abaujvar. Szerentsini, Cassoviae etc. Obiit valde senex Golopini Anno 1717“.

Franeker:

Die erste Nachzahlung für Jancke Bo(o)tes (Bücher/ Leinen): 16.02.1669.

Die zweite Nachzahlung für Jancke Bo(o)tes (Geld/ Miete): 19.02.1669.

BEILAGEN

[N.B.: Die Beilagen in chronologischer Anordnung.]

* BEILAGE - I.

15.12.1668.

Das Inventar der gestohlenen Güter, gefunden im Koffer von Thomas Gyarmati.⁵⁹
[Franeker], den 15. Dezember 1668.

Fundort:

Instituut „Tresoar“/

RA Leeuwarden: *Archief Franeker Universiteit*, Inventar Nr. 129.⁶⁰

/Fol. 10 recto:/

Inventaris vande goederen gevonden inde koffer van Thomas Gijarmati Ungarus, Studiosus wonende ten huijse van Jancke Botes, den 15e Decemb. 1668.⁶¹

2 rode rocken.⁶²

1 grofgreijnen rock met groen voer.⁶³

1 coleurde greijnen mantel.⁶⁴

8 silveren ducaton.⁶⁵

4 silveren lepels.⁶⁶

1 kettingh brandstenen coraelen.⁶⁷

⁵⁹ Selbstverständlich sind die wertvollen silbernen Stücke, welche Gyarmati vorher in Amsterdam verkauft hatte, nicht (mehr) erwähnt in dieser Inventarliste.

⁶⁰ Siehe dazu: Van Nienes, S. 49.

⁶¹ „Inventar der Güter, gefunden am 15. Dezember 1668 im Koffer des ungarischen Studenten Thomas Gijarmati, der im Hause von Jancke Botes wohnt.“

⁶² 2 rote Röcke.

⁶³ 1 Rock mit grüner Fütterung aus Grobseide.

⁶⁴ 1 gefärbter Seidenmantel.

⁶⁵ 8 Silberducaten.

⁶⁶ 4 Silberlöffel.

⁶⁷ 1 Korallenkette mit Bernstein.

- 1 kettingh swarte coraelen.⁶⁸
 1 kettingh rode coraelen.⁶⁹
 eenige doeckjens om de hals.⁷⁰
 2 wajers.⁷¹
 1 stuck geld daerde vrede op staet.⁷²
 1 stuck geld daerde hertogh van Saxen op staet.⁷³
 1 armosijnen schorteldoeck.⁷⁴
 1 poppe scheertie.⁷⁵
 eenige gouden doppen.⁷⁶
 1 schildpadden memorijboeckjen.⁷⁷
 1 gouden kettingh.⁷⁸
 1 onderriemke.⁷⁹
 1 silveren kaijsel.⁸⁰
 1 silveren sleuteltie.⁸¹
 2 gouden ringen.⁸²
 1 paer gouden geamalieerde haeckjes
 met 4 robijnties.⁸³
 1 stuck van een haernaeld.⁸⁴
 1 los silveren kettingh.⁸⁵

* BEILAGE - II.

16.12.1668.

Die genaue Identifizierung bzw. die Rückgabe der gestohlenen Sachen an Frau Elisabeth Pontanus.

[Franeker], den 16. Dezember 1668.

⁶⁸ 1 schwarze Korallenkette.

⁶⁹ 1 rote Korallenkette.

⁷⁰ Einige Halstücher.

⁷¹ 2 Fächer.

⁷² 1 Münze mit der Abbildung des Friedens.

⁷³ 1 Münze mit der Abbildung des Herzogs von Sachsen.

⁷⁴ 1 Seidenschurz.

⁷⁵ 1 kleine Schere.

⁷⁶ Einige Goldknöpfe.

⁷⁷ 1 Memorandum aus Schildpatt.

⁷⁸ 1 Goldkette.

⁷⁹ 1 Untergürtel.

⁸⁰ 1 Silbertragband.

⁸¹ 1 Silberschlüssel.

⁸² 2 Goldringe.

⁸³ 1 Paar emaillierte Manschettenknöpfe aus Gold mit 4 Rubinen.

⁸⁴ 1 Stück einer Haarnadel.

⁸⁵ 1 lose Silberkette.

Franeker:

Die erste Nachzahlung für Jancke Bo(o)tes (Bücher/ Leinen): 16.02.1669.

Die zweite Nachzahlung für Jancke Bo(o)tes (Geld/ Miete): 19.02.1669.

BEILAGEN

[N.B.: Die Beilagen in chronologischer Anordnung.]

*** BEILAGE - I.****15.12.1668.**

Das Inventar der gestohlenen Güter, gefunden im Koffer von Thomas Gyarmati.⁵⁹
[Franeker], den 15. Dezember 1668.

Fundort:

Instituut „Tresoar“/

RA Leeuwarden: *Archief Franeker Universiteit*, Inventar Nr. 129.⁶⁰

/Fol. 10 recto:/

Inventaris vande goederen gevonden inde koffer van Thomas Gijarmati Ungarus, Studiosus wonende ten huijse van Jancke Botes, den 15e Decemb. 1668.⁶¹

2 rode rocken.⁶²

1 grofgreijnen rock met groen voer.⁶³

1 couleurde greijnen mantel.⁶⁴

8 silveren ducaton.⁶⁵

4 silveren lepls.⁶⁶

1 kettingh brandstenen coraelen.⁶⁷

⁵⁹ Selbstverständlich sind die wertvollen silbernen Stücke, welche Gyarmati vorher in Amsterdam verkauft hatte, nicht (mehr) erwähnt in dieser Inventarliste.

⁶⁰ Siehe dazu: Van Nienes, S. 49.

⁶¹ „Inventar der Güter, gefunden am 15. Dezember 1668 im Koffer des ungarischen Studenten Thomas Gijarmati, der im Hause von Jancke Botes wohnt.“

⁶² 2 rote Röcke.

⁶³ 1 Rock mit grüner Fütterung aus Grobseide.

⁶⁴ 1 gefärbter Seidenmantel.

⁶⁵ 8 Silberducaten.

⁶⁶ 4 Silberlöffel.

⁶⁷ 1 Korallenkette mit Bernstein.

- 1 kettingh swarte coraelen.⁶⁸
 1 kettingh rode coraelen.⁶⁹
 eenige doeckjens om de hals.⁷⁰
 2 waijers.⁷¹
 1 stuck geld daerde vrede op staet.⁷²
 1 stuck geld daerde hertogh van Saxon op staet.⁷³
 1 armosijnen schorteldeoek.⁷⁴
 1 poppe scheertie.⁷⁵
 eenige gouden doppen.⁷⁶
 1 schildpadden memorijboeckjen.⁷⁷
 1 gouden kettingh.⁷⁸
 1 onderriemke.⁷⁹
 1 silveren kaijsel.⁸⁰
 1 silveren sleuteltie.⁸¹
 2 gouden ringen.⁸²
 1 paer gouden geamalieerde haeckjes
 met 4 robijnties.⁸³
 1 stuck van een haernaeld.⁸⁴
 1 los silveren kettingh.⁸⁵

* BEILAGE - II.

16.12.1668.

Die genaue Identifizierung bzw. die Rückgabe der gestohlenen Sachen an Frau Elisabeth Pontanus.

[Franeker], den 16. Dezember 1668.

⁶⁸ 1 schwarze Korallenkette.

⁶⁹ 1 rote Korallenkette.

⁷⁰ Einige Halstücher.

⁷¹ 2 Fächer.

⁷² 1 Münze mit der Abbildung des Friedens.

⁷³ 1 Münze mit der Abbildung des Herzogs von Sachsen.

⁷⁴ 1 Seidenschurz.

⁷⁵ 1 kleine Schere.

⁷⁶ Einige Goldknöpfe.

⁷⁷ 1 Memorandum aus Schildpatt.

⁷⁸ 1 Goldkette.

⁷⁹ 1 Untergürtel.

⁸⁰ 1 Silbertragband.

⁸¹ 1 Silberschlüssel.

⁸² 2 Goldringe.

⁸³ 1 Paar emaillierte Manschettenknöpfe aus Gold mit 4 Rubinen.

⁸⁴ 1 Stück einer Haarnadel.

⁸⁵ 1 lose Silberkette.

Fundort:

Instituut „Tresoar“/

RA Leeuwarden: *Archief Franeker Universiteit*, Inventar Nr. 129.⁸⁶

/Fol. 10 verso:/

Woensdach den 16 Decemb. 1668.

Zijn in Curia Academica Aeltie van Hemert, huijsvrouw van Jan Hessels Schouwenburgh, ende Elisabeth Pontanus, g'adsisteert met Feico Sijbrants, Burger alhier, verschenen, verclarende ende vertonende dat de goederen hier om geinventariseert haer eijgen toekomen, wesende haer ontstolen met opbrekinge van een kas alhier ter stede tusschen den 4 en 5 Novemb. en bij Thomas Gijarmati bevonden, welcke goederen haer vande Senatus zijn toegestaen om te lichten onder belofte van te voldoen de misen van justitie, so veel door de schuldi-ge niet connen betaelt werden. Orconde haere handen:

- [Unterschrift:]

Aeltie Van Hemert

Elisabet Pontanus

Feijke Sijbrants

* BEILAGE - III.

06.02.1669.

Die Bitte von Thomas Gyarmati - dann als Gefangener in Leeuwarden, einige Tage vor seiner Verurteilung - all die theologischen Bücher, welche er damals - widerrechtlich - in Amsterdam gekauft hatte, Frau Elisabeth Pontanus als Entschädigung und Wiedergutmachung zu übergeben (zusammen mit dem noch übriggebliebenen Geld des Verkaufs, das noch in seinem Koffer liegt). Die - knappen - Titel all dieser Bücher.

[Leeuwarden], den 6. Februar 1669.

⁸⁶ Siehe dazu: Van Nienes, S. 49.

Fundort:

Instituut „Tresoar“/

RA Leeuwarden: *Archief Franeker Universiteit*, Inventar Nr. 157.⁸⁷

/Fol. 283 recto:/

Copia.⁸⁸

Dominus Thomas Gijarmati Ungarus, SS. Theol. studiosus Franequerae olim, sed in praesenti captivus in carcere castelli demoliti urbis Leovardiensis, hisce palam facio et profiteor, q[uo]d libros meos theologicos, sc. biblia Latina,⁸⁹ Schotani opera,⁹⁰ delicias piae animae,⁹¹ opera Focconis in 2 vol.,⁹² collegium theol. Maresii,⁹³ theologiam Wendelini,⁹⁴ Maccovium redivivum,⁹⁵ locos communes ejusdem,⁹⁶ prae alios meos libros, pecunia ex rebus Elisabethae Pontani furto ablatis redacta, emerim et comparaverim, et ideo ne q[ui]d damni dictae Elisabethae inde restaret, Senatam Academicum oro et supplico, ut dictae Elisabethae libros meos in compensationem et solutionem rerum istarum supreptarum, tradat ac restituat, ut et pecuniam, quae apud Senatam restat in cista mea, cum sit ex rebus illis redacta, quae cum libris si [n]o[n] sufficiat ad solutionem, hisce promitto me in posterum soluturum, quam primum nummos ex patria recepero,

⁸⁷ Siehe dazu: Van Nienes, S. 50.

⁸⁸ Copia, d.h. eine Abschrift. Gyarmatis Original ist nicht erhalten.

⁸⁹ Offensichtlich hatte Gyarmati bis dahin noch nie über eine lateinische Bibel verfügt. Oder sollte dieses Exemplar vielleicht ein Geschenk für die Bibliothek des Sárospataker Collegiums sein?

⁹⁰ Möglicherweise handelt es sich hier um einige theologische Werke verfasst von Prof. Christianus Schotanus.

⁹¹ Gemeint ist wohl: Abraham Danielsz. Eilshemius, *Decem conciones, seu spirituales piae animae deliciae* (Leeuwarden 1645).

⁹² Wahrscheinlich handelt es sich hier um ein Werk - in zwei Teilen - des damaligen Franeker Pfarrers Focco Johannis, *Gluku-Pikron* [Griechisch], *sive Conciones solemnes [...]* (Franeker 1643).

⁹³ Samuel Maresius, *Collegium theologicum* (Groningen 1645). Spätere Ausgaben erschienen z.B.: Groningen 1649, 1656 und 1659.

⁹⁴ Marcus-Fridericus Wendelinus, *Christianae theologiae libri II* (Amsterdam 1646). Spätere Ausgaben z.B.: Leiden 1656, Amsterdam 1657 und Leiden 1658.

⁹⁵ Siehe dazu: *Auditorium*, 28/1647.1 (S. 75). Das Werk *Johannes Maccovius redivivus* wurde 1647 besorgt von Nicolaus Arnoldus. Spätere Ausgaben: Franeker 1654 und Amsterdam 1659.

⁹⁶ Siehe dazu: *Auditorium*, 28/1650.1 (S. 75). *Johannes Maccovius' Loci communes theologici* wurde 1650 besorgt von Nicolaus Arnoldus. Eine spätere Ausgabe erschien z.B.: Amsterdam 1658.

vel ad pinguiorem fortunam rediero. Et ut hisce
literis adsit fides et veritas, nomen meum subscripsi
in praesentiam D[omi]ni Doctoris W. Siccama, Curiae Advocati,
qui similiter nomen addidit. Actum 6. Feb. 1669.

Thomas Gijarmati. W. Siccama.

Convenit cum suo principali,
me teste
W. Knijff
10/2 1669.⁹⁷

Registrata in Curia Acad.
int derde Hijpotheeckboeck
litera T. die 10 Feb. 1669
inter horam secundam et
tertiam pomeridianam.

W. Knijff
10/2 1669.

* BEILAGE - IV.

09.02.1669.

Das Urteil vom „Hof van Friesland“ über Thomas Gyarmati. - Der Text der Gerichtsakte.

[Leeuwarden], den 9. Februar 1669.

Fundort:

Instituut „Tresoar“/

RA Leeuwarden: *Archief Hof van Friesland*, Inventar Nr. 7499.⁹⁸

I.e.: *Crimineel Sententieboek* (1666–1679), Fol. 54 verso – 55 verso.

/Fol. 54 verso:/

Procurator Generalis accusator

contra

Thomam Gyarmati, natione Ungari, captivum.

⁹⁷ W[ilhelmus] Knijff war seit dem 11. Dezember 1668 der Sekretär der Universität, siehe dazu: Van Nienes, S. 331.

⁹⁸ Siehe dazu: Berns, *Archief Hof van Friesland*, S. 61–62.

Quoniam Curiae Frisiae ex confessione Thomae Gyarmati Ungari, captivi, satis apparuit, quod captivus praeterito mense Octobri venerit Franequeram, quod captivus tempore sui adventus penes se habuit nihil vel parum pecuniae, quod captivus de nocte inter diem quartum et quintum mensis Novembris exivit ex aedibus hospitae, quod captivus pollicitus erat se hospitam expergefaturum circa tertiam matutinam, ut illa se ad lavandum accingeret, quod captivus intra factam

/Fol. 55 recto:/

hospitae promissionem de expergefactione ad lavandum inter horam nonam et decimam exivit ex hospitio, hospita non promonita de exitu, et absque alicuius invitatione, quod captivus hora quinta matutina domum reversus, et ad pulsationem intromissus est, quod falso coram Senatu Academico affirmavit, se eadem nocte fuisse apud viduam quandam Pietertie Martens dictam, et habitantem e regione Academiae, quod captivus audivit ex populari suo, quod ex quadam capsula, in aedibus Elisabethae Pontanae, ablata sunt omnia vestimenta muliebria, et ornamenta annuli aurei, argentum fabrefactum, reliquaque bona specificè descripta in scedula impressa, quod captivus, ambulans in moenibus Franequeranis, observavit quendam hominem congerendo occupatum circa foramen quoddam, et inde paulo post exeuntem, quod captivus cogitans aliquid ibi esse absconditum, circa coenae tempus reversus est, quod captivus eodem foramine abstulit saccum, quo res furtivae continebantur, eumque in secessu quodam vicino juxta vallum deposuit et celavit, quod captivus postea e sacco abstulit quaedam vasa argentea, et post profectionem Amstelodamensem etiam reliqua bona, quod bona illa a captivo in cista sunt occultata, quod bona illa etiam fuerunt reperta in cista captivi, his solummodo exceptis, quorum nominibus in scedula lineae

sunt subductae, quod captivus post commissum et manifestatum furtum Franequera profectus est Amstelodamum sub specie, ut inde afferret

/Fol. 55 verso:/

pecuniam, quod captivus Amstelodami vendidit diversa furtiva, ac argentea vasa ac instrumenta, cuidam aurifabro, quod furtivus adiumento cuiusdam juvenis, Rudolphi vander Meer, tamquam interpretis usus est in venditione argenti fabrefacti, quod captivus falso tunc allegabat, se bona illa accepisse ex obitu uxoris, quae antea nupta fuerat cuidam Pontano, quod captivus ex illa venditione accepit pretium octoginta quatuor Carolinorum, aut viginti septem ducatonos argenteos in specie, quod captivus emit aliquot libros, et solvit ex dictis nummis, pro furtivo argento acceptis, quod captivus post profectionem Amstelodamensem domum reversus, hospitae ostendit aliquot ducatonos argenteos, quod quoque hospitae solvit ducatonem, ac aliquot stuveros, pro captivo expensos, quod captivus alijs interdixit ne Varadi significarent se pecuniam accepisse. Quae facinora sunt pessimi exempli et severe corrigi debent, ut alij exemplo deterreantur. Ideo praedicta Curia, consideratis considerandis, nomine dominij huius provinciae Frisiae, praenominatum captivum condemnavit, et ad huc condemnat, ut a carnifice in atrio publici carceris acriter virgis caedatur, deinde relegat captivum e Frisia ad decennium, et praecipit ei discedere ex hac urbe ante solis occasum, et ex hac provincia intra triduum sub poena arbitraria. Actum den 9 Februarij 1669.

* BEILAGE - V.

16.02.1669.

Die Bücher und Güter (Leinen), welche Jancke Botes (Bootes), die Hospita von Thomas Gyarmati - eine Woche nach seiner Verurteilung - als Nachzahlung seiner Zimmermiete erhielt.

[Franecker], den 16. Februar 1669.

Fundort:

Instituut „Tresoar“/

RA Leeuwarden: *Archief Franecker Universiteit*, Inventar Nr. 129.⁹⁹

/Fol. 11 *recto*:/

Dingsdach den 16 Feb. 1669.

Beken ick onde[r]geschrevene de goederen
hier nae gespecificeert in Curia
Academica ontfangen te hebben,
tot volle betalinge van ,t ghene
mij van Thomas Gijarmati was
competerende. Orconde mijn handt
- [Unterschrift:]
Jancke Bootes¹⁰⁰

Inventaris vande goederen
ende boecken van Thomas
Gijarmati aen Jancke
Botes wegen camer huij
gegeven.¹⁰¹

Boecken.¹⁰²

1. Dictionarium trium ling. in 8.¹⁰³

⁹⁹ Siehe dazu: Van Nienes, S. 49.

¹⁰⁰ Gyarmatis Hospita unterschreibt hier und bestätigt damit an dieser Stelle, dass sie die nachfolgende Reihe von Gütern und Büchern tatsächlich als Nachzahlung bekommen hat.

¹⁰¹ „Inventar der Güter und Bücher von Thomas Gijarmati, welche an Jancke Botes gegeben wurden wegen noch ausstehender Zimmermiete.“

¹⁰² „Bücher.“ - N.B.: Diese Bücher - alle in kleineren Formaten - hatte Gyarmati offensichtlich nicht in Amsterdam gekauft. Über die anderen Bücher in seinem Koffer sind wir leider nicht informiert.

¹⁰³ *Trium linguarum dictionarium Teutonicae, Latinae, Gallicae* (Franecker 1604). Spätere Ausgaben z.B.: Leeuwarden 1613 bzw. 1619.

2. Joannis Leusden praecepta ad notitiam linguae hebraeae, in 8.¹⁰⁴
3. Joannis Theodori epigrammatum sacrorum centuriae 12, in 8.¹⁰⁵
4. Dictionarium triglotton in 8.¹⁰⁶
5. Ars catholica in 12.
6. Een ungarisch boeck van Wollebius in 12.¹⁰⁷
7. Kegeli meditationes in 16.¹⁰⁸
8. Confessio bohémica, in 16.¹⁰⁹
9. Disputatio philosophica.

Linnen.¹¹⁰

2 hembden.

1 ungarisch hembd.

* BEILAGE - VI.

19.02.1669.

Die Bitte von Jancke Botes (Bootes), der Hospita von Thomas Gyarmati, um eine weitere Nachzahlung (wegen ihrer schriftlichen Bürgschaft für die Zahlung der Miete, etc.).

[Franecker], den 19. Februar 1669.

Fundort:

Instituut „Tresoar“/

RA Leeuwarden: *Archief Franecker Universiteit*, Inventar Nr. 129.¹¹¹

/Fol. 11 recto:/

Saterdag den 19en Feb. 1669.

Jancke Botes [...]

¹⁰⁴ Johannes Leusden, *Pauca et brevia quaedam praecepta ad notitiam linguae Hebraeae et Chaldaeae Veteris [testamenti] acquirendam perquam necessaria* (Utrecht 1655).

¹⁰⁵ Gemeint ist wohl: Johannes Theodorus a Tschesch, *Vitae cum Christo, sive epigrammatum sacrorum centuriae XII* (1644).

¹⁰⁶ Joannes Servilius, *Dictionarium triglotton* (Amsterdam 1612). Eine spätere Ausgabe: Amsterdam 1620.

¹⁰⁷ Gemeint ist wohl die ungarische Übersetzung von Johannes Wollebius' *Compendium theologiae christiana*e (Basel 1626), verfasst von György Komáromi Csipkés: *Az kereszteni isteni-tudomanyinak [...] rövid summaia [...]* (Utrecht 1653). Siehe dazu: RMK I 877 bzw. RMNy 2498.

¹⁰⁸ Philippus Kegelius, *Meditationes solidae, piae, christianae ac vere spirituales* (Leipzig 1610). Eine spätere Ausgabe: Leipzig 1665.

¹⁰⁹ Eine deutsche Fassung der *Confessio Bohémica evangelica* erschien z.B.: Nürnberg 1621 („dem Prägerischen, Anno 1610 gedrucktem Exemplar [...] nachgedruckt“).

¹¹⁰ „Leinen.“ - Insgesamt drei Hemden.

¹¹¹ Siehe dazu: Van Nienes, S. 49.

alhier nae voorgaende citatie in judicio gecompareert zijnde [...]
 [...]
 [...] Imp[e]t[rante]
 om betalinge van vijftien Car. gl.
 ter causa costpen[ningen] van een Thomas Gijarmati, gewesene Studiosus, waer voor de g'accuseerde haer per acte als borge heeft geconstitueert
 [...]
 [...]. Actum in Curia Acad. ut supra.
 - [Unterschrift:]
 W. Knijff
 19/2 1669.

In margine: Solvit 7 st[uve]rs.

QUELLEN und LITERATUR

- J.L. Berns e.a. (Hrsg.), *Archief Hof van Friesland. – Inventaris van het archief van de Raad, na 1515 het Hof van Friesland* (Hilversum/ Leeuwarden 1999).
 Abk.: Berns, *Archief Hof van Friesland*
- W.B.S. Boeles, *Frieslands Hoogeschool en het Rijks Athenaeum te Franeker*, Bände I–II/1–2 (Leeuwarden 1878–1889).
 Abk.: Boeles
- Gedeon Borsa e.a. (Hrsg.), *Régi Magyarországi Nyomtatványok*, Bände I–IV (Budapest 1971–2012).
 Abk.: RMNy
- Réka Bozzay – Sándor Ladányi (Hrsg.), *Magyarországi diákok holland egyetemeken, 1595–1918 // Hongaarse studenten aan Nederlandse universiteiten, 1595–1918* (Budapest 2007).
 Abk.: Bozzay–Ladányi
- M.H.H. Engels (Hrsg.), *Advocaten bij het (Provinciaal Gerechts) Hof van Friesland. – Chronologische en alfabetische naamlijst, 1577–1849* (Leeuwarden 1995).
 Abk.: Engels
- S.J. Fockema Andreae – Th.J. Meijer (Hrsg.), *Album Studiosorum Academiae Franekerensis (1585–1811; 1816–1844)* (Franeker [1968]).
 Abk.: AStF
- Richárd Hörcsik (Hrsg.), *A sárospataki Református Kollégium diákjai, 1617–1777* (Sárospatak 1998).
 Abk.: Hörcsik

- G.Th. Jensma e.a. (Hrsg.), *Universiteit te Franeker, 1585–1811. – Bijdragen tot de geschiedenis van de Friese hogeschool* (Leeuwarden 1985).
 Abk.: Jensma, *Universiteit te Franeker, 1585–1811*
- R. Kunst e.a. (Hrsg.), *Leeuwarden, 750–2000: Hoofdstad van Friesland* (Franeker 1999).
 Abk.: Kunst, *Leeuwarden*
- A.P. van Nienes e.a. (Hrsg.), *De archieven van de Universiteit te Franeker, 1585–1812* (Leeuwarden 1985).
 Abk.: Van Nienes
- 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 1995).
 Abk.: *Auditorium*
- Statuten, ordonnantien, reglementen en costumen van rechte van Frieslandt* (Leeuwarden 1723).
 Abk.: *Statuten*
- Károly Szabó e.a. (Hrsg.), *Régi Magyar Könyvtár, Bände I–III/1–2* (Budapest 1879–1898).
 Abk.: RMK I–III
- László Szögi (Hrsg.), *Magyarországi diákok németországi egyetemeken és akadémiákon, 1526–1700 // Ungarländische Studenten an den deutschen Universitäten und Akademien, 1526–1700* (Budapest 2011).
 Abk.: Szögi 2011
- István Weszprémi (Hrsg.), *Succincta medicorum Hungariae et Transilvaniae Biographia // Magyarország és Erdély orvosainak rövid életrajza, Bände I–IV* (Budapest 1960–1970).
 Abk.: Weszprémi
- Jenő Zoványi, 'A magyarországi ifjak az Odera melletti frankfurti egyetemen', in: *Protestáns Szemle* [Budapest], I (1889), S. 178–202.
 Abk.: Zoványi 1889

* Herrn Dr. Péter Eredics (Rijswijk) möchten wir an dieser Stelle recht herzlich danken für seine deutsche Übersetzung der vollständigen ersten Beilage.

* Frau Lydia Böttger (Rotterdam/ Berlin) sind wir zu größtem Dank verpflichtet für ihre Überprüfung des ganzen Textes auf korrektes Deutsch.

Absztrakt

Miért tiltották ki Gyarmati Tamás magyar diákok 1669 februárjában Friesland tartományból, avagy miért értek csúfos véget tanulmányai a Franekeri Egyetemen?

Gyarmati Tamás 1668. szeptember 29-én iratkozott be a Franekeri Egyetemre. Nem ez volt az első egyetem, ahol tanult: előtte Odera-Frankfurtban volt teológiai hallgató. Tanulmányait Sárospatakon kezdte az „illustre collegium” diájaként. Gyarmati szegény diák volt, állandó pénzhiánya miatt még a törvénnyel is özszeütközésbe került Franekerben. Amikor 1668. november 5-ére virradó éjszakán betörték a város egyik lakosának, Elisabeth Pontanusnak az otthonába sok érdekes tárgyat ellopva tőle, Gyarmati rövid időn belül véletlenül megtalálta azt a helyet, ahol a betörő egy zsákban elrejtette az ellopott tárgyakat. Még abban a pillanatban eldöntötte, hogy élni fog a felkínálkozott lehetőséggel: más helyre rejti el a zsákot. Kivesz belőle néhány drága holmit, majd mondvacsinált indokkal elutazik Amszterdamba, ahol eladja azokat. Mielőtt vastag bukszájával visszatért volna Franekerbe, még vesz egy pár teológiai könyvet. Miután visszaérkezik, a maradék lopott holmit is sikeresen magához veszi, és a szobájában egy bőröndben rejti el. Valamit elrontott netán? December 15-én megtalálják bőröndjét, benne az ellopott tárgyakat, őt pedig a helyszínen letartóztatják. Elisabeth Pontanus visszakapja a tulajdonát, Gyarmatit pedig a Senatus Judicialis, a franekeri egyetem saját bírósága hallgatja ki. A bíróság nem volt jogosult arra, hogy ítéletet hozzon olyan természetű és súlyú büntetendő tett tekintetében, mint az orgazdaság. Ezért tehát 1669. február elején Leeuwardenba viszik, hogy ott a megyei legfelsőbb bíróság előtt jelenjen meg. Az ítélet előtt néhány nappal levelet ír a franekeri Senatus Judicialisnak azzal a kéréssel, hogy az Amszterdamban vásárolt könyveket adják át Elisabeth Pontanusnak a lopott tárgyak eladásából megmaradt pénzzel együtt. Azt ígéri, hogy ha ez nem lenne elég, további kárpótolásról is gondoskodik. Mindez azonban már nem használt. 1669. február 9-én a frizlandi bíróság meghozza döntését: a súlyos bűn méltó büntetése nyilvános korbácsolás és a megyéből való száműzetés tíz évre. Amikor Gyarmati visszatért Magyarországra, az abaújszári egyházmegyében lett lelkész, többek között Abaújszántón. Később Szerencsen és Kassán szolgált. 1717-ben hunyt el.



1. A protestánsok helyzete Hitler hatalomra jutása idején

Ahhoz, hogy megértsük, miért volt az evangélikus egyház könnyen sebezhető a nemzetiszocialista támadásokkal szemben, az okok keresésekor egészen az első világháború utolsó éveire kell visszatérnünk. 1917-ben, a háború zaja közepette egész Németország a Luther-jubileum hatása alatt állt. A 400. évforduló megünneplését a szinte jelszóvá vált kijelentés fejezte ki: „Luther és az ő népe győz.” Minden lehetséges fórumon ehhez hasonló szövegek voltak hallhatóak: „Luther szelleme a háborúban”; „Luther és Németország”; „Luther szava a néphez a háborúban”; „Luther a legnémetebb német”. A háttérben azonban tudvalevő volt, hogy a jubileum megünneplése és Luther felmagasztalása a háború szorgalmazásának és a háborúra való lelkesítésnek a szolgálatában állt. Lutherben így már nem az evangélium emberét látták a néptömegek, hanem a háborús propaganda hatására azt a Luthert szemlélték, aki a germán faj képviselője, aki a német világhatalom elérésének leteleményese, hiszen az ő nagyságából és németiségéből akartak erőt és hitet adni a háborúban megfáradt németeknek.¹

Közben Németország feltartóztatlanul rohant a katasztrófa felé, s amikor az összeroppanás bekövetkezett, akkor Németország tragédiájában a protestantizmus is osztozott. A vereség hatására a Lutherben és a protestáns egyházban bízó tömegek mélységesen csalódtak, s temetői csend támadt Luther körül. A háborús Luther eltűnt.²

A háború után, 1919. augusztus 11-én a weimari alkotmány kimondta, hogy „nincs többé államegyház,” és az ország minden lakóját vallási és felekezeti szabadság illeti meg. eltörölték a

¹ Király Kelemen: Hitlerizmus és kereszténység. Ferences Missziók Országos Központja Kiadása, Budapest, 1946. 26-27.

² Grisar, Hartmann: Der deutsche Luther im Weltkrieg und in der Gegenwart. Haas & Grabherr, Augsburg, 1925. 214.

Pótor Áron

A HITVALLÓ EGYHÁZ HARCA

protestánsok kiváltságait, és kimondták, hogy a hivatalok és állások elnyerése már nem függ a vallási hovatartozástól.³

Ezt követően a sok apró vallásos mozgalom egyszerre hatalmas árrá dagadt. A szekták és az új vallásalapítási kísérletek hosszú, földalatti élet után egyszerre egyenjogú egyházként kezdték toborozni híveiket. Emellett az evangélikus egyházak atomizálódni kezdtek, s egyre nagyobb tömegek léptek ki az egyházból. Az 1933. június 16-i állapotot rögzítő német statisztika már a vallásos élet roppant felaprózódását és százféle irányba való tévedését tükrözte vissza. Abból a kimutatásból, amely a felekezeteket sorolja fel, kiderült, hogy az országos egyházakban szervezett evangélikusoknak 93 nagyobb és 55 kisebb, tehát összesen 148 hazai csoportjuk volt, ami mellett a statisztika még 75 külföldi evangélikus egyház híveit is számon tartotta. A bibliai alapon keletkezett szekták száma 51, a chiliasztikus felekezeteké és a bibliamagyarázóké 63 volt. Ennyi széthúzás mellett nem csoda, hogy a nemzetiszocialisták bizakodva néztek a jövőbe. Ernst Röhm, aki sokáig Hitler legodaadóbb bajtársa volt az SA élén, 1931 őszen így beszélt a keresztyénség helyzetéről: „A keresztyénség a második évezred végével élete végéhez ért. Ebben az évszázadban élt az utolsó keresztyén, mivel a keresztyénség degenerált és elhasznált. Már nincs rá szükségünk, mert új megváltó támadt: Hitler Adolf!”⁴

2. Először a protestantizmus megtörése volt a cél

Hitler az egyházak kérdésében kezdetben nagy körültekintéssel járt el, hiszen tudta, hogy Németország, különösen pedig a német nagyipar rá van utalva a külföldi nyersanyagokra, amelyek nélkül milliók maradtak volna munka és kenyér nélkül. Azt is tudta, hogy a környező országokban nemcsak a zsidó sajtó dolgozott az ő hatalma ellen, hanem sok keresztyén ország is bizalmatlansággal tekintett rá és nemzetiszocialista eszméinek megerősödésére. Veszélyes lett volna számára, ha uralomra jutásakor azonnal a rosenbergi mítoszt⁵ kezdi el erőteljes módon érvényesíteni, ezért mind a belföld, mind a külföld megnyugtatására ünnepélyesen állást foglalt a keresztyénség mellett. 1933 márciusában vette át a hatalmat, s két nappal később kijelentette, hogy a nemzeti kormány mindkét keresztyén vallásban a népiség megőrzésének legfontosabb tényezőit látja, az állammal

³ Kupisch, Karl: Die deutschen Landeskirchen im 19. und 20. Jahrhundert. Vandenhoeck & Ruprecht, 1975. 101.

⁴ Szimonidesz Lajos: Napjaink vallási forradalmi. Viktória Könyvkiadó Vállalat, Budapest, 1935. 13-14.

⁵ Rosenberg, Alfred: Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit. Hoheneichen Verlag, München, 1934. Rosenberg mítoszáinak alaptétele az, hogy a germán árja faj értékeivel gyökeres ellentétben áll a zsidó faj (Gegenrasse), ami alatt minden rossz foglalatát értette. Az árja fajt az Észak-Európában élő skandináv népekkel, a normannokkal, svéddekkel, dánokkal, norvégokkal, németekkel, vagyis a germán fajú népekkel azonosította. Szerinte az árja faj az, amelyik kultúrát teremt, s belső erkölcsi érzékenység, valamint a hatalom energikus akarása jellemzi. A szemita befolyás azonban kártékonyan hat az árja kultúrára, s előidézi a társadalom erkölcsi és szociális degenerálódását. A zsidóság gyűlöletéből fakadóan Rosenberg elvetette az általa vallásilag és erkölcsileg alacsonyrendűnek tartott Ószövetséget, és célként tűzte ki, hogy a szerinte zsidó Isten-fogalom által megfertőzött germán lélekből ki kell törölni mindent, ami zsidó. A „régizsidó Biblia” és a „jeruzsálemi, zsidó betű” szellemének haladéktalan kiküszöbölése és kiirtása a németiség életéből a nemzetiszocializmus elsődleges feladata.

kötött szerződéseiket tiszteletben tartja, jogaik sértetlenségét megőrzi, az iskolákban és a nevelésnél pedig biztosítja az őket megillető befolyást.⁶

Mindkét egyház nagy elégtétellel vette tudomásul Hitler szavait. A katolikus püspökök a kiközösítéseket is visszavonták, amelyeket korábban a nemzetiszocialista párt tagjai fölött kimondtak, a protestánsok pedig reménnyel telve néztek a jövő elé. Hitler azonban beszédét porhintésnek szánta, hiszen a célja az egyházak eltörlése volt, de terve megvalósításához időre volt szüksége. Mivel tudta, hogy erősebb egyházkormányzati- és hitegysége miatt a katolikus egyházzal nehezebb lesz elbánnia, a könnyebb utat választva először az addigra atomizálódott és meggyengült protestáns egyházakat kezdte fokozatosan támadni.⁷

Az egyházi harcok kezdetekor beváltak számításai, hiszen valóban kisebb ellenállásba ütközött a protestantizmus oldalán, s az is tény, hogy a protestáns egyháztestnek az a része, amely gyenge hitalapon állt, azonnal csatlakozott az új világnézethez. Azok azonban, akik alaposabban ismerték az evangélikus egyházat, tudták, hogy amennyiben a nemzetiszocializmus levezeti a protestantizmus vadvízeit, azaz megszabadítja a hitetlen elemektől, a protestantizmuson belül megindítja a tisztulási folyamatot.⁸

3. A német birodalmi egyház létrehozása

3.1. Deutsche Christen

A „német keresztyének”, azaz a „Deutsche Christen” elnevezés 1927-ben tűnt fel először Thüringenben, amikor evangélikus lelkészek⁹ és tanítók álltak össze egy Kirchengruppe Deutsche Christen nevű szövetségbe, amely azt a célt tűzte ki, hogy a nemzetiszocialista ideológiát az egyházban is meggyökereztesse és elterjessze. A thüringeni német keresztyének ennek érdekében igyekeztek jó kapcsolatot tartani az NSDAP-vel (Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei - Nemzetiszocialista Német Munkáspárt), valamint köreikben Rosenberg mítosza is nagy népszerűségnek örvendett.¹⁰

Bár szervezetileg sokáig jelentéktelen maradt e mozgalom, annak neve hamarosan országosan is ismertté vált, hiszen 1932. június 6-án Joachim Hossenfelder berlini lelkész megalapította a hasonló elnevezésű német keresztyének hitmozgalmát (Glaubensbewegung Deutsche Christen), amely név alatt szövetkeztek mindazok a nemzetiszocialista párton belül, akiket politikai érdekek fűztek az egyházhoz. A mozgalom a birodalmi szintű szervezeti nagyságot tűzte ki célul.¹¹

A NSDAP háttértámogatásának köszönhetően rövid idő alatt nagy tömegek csatlakoztak a német keresztyének táborához. 1933. április 3-án és 4-én, két hónappal Hitler kancellári kinevezését követően Berlinben megtartották első birodalmi gyűlésüket

⁶ Zipfel, Friedrich: Kirchenkampf in Deutschland 1933-1945: Religionsverfolgung und Selbstbehauptung der Kirchen in der nationalsozialistischen Zeit. Thormann & Goetsch, Berlin, 1965. 2.

⁷ Király Kelemen: i.m. 82.

⁸ Király Kelemen: i.m. 80.

⁹ Siegfried Leffler és Julius Leutheuse

¹⁰ Richter, Christhard: Ich hab den Krieg nit gemacht: Aus der Zeit vor, während und kurz nach dem 2. Weltkrieg. Books on Demand GmbH, Norderstedt, 2010. 283.

¹¹ Gottschalk, Tamara: Die deutschen Christen. Ihre Entstehungsgeschichte bis zum Sportpalastskandal. GRIN Verlag, Norderstedt, 2007. 3.

(Reichstagung), ahol Hermann Göring birodalmi miniszter is részt vett díszvendégként. A német keresztyének kezdettől fogva magától értetődőnek tartották, hogy Hitler hatalomra jutása után majd ők kapják meg az egyház feletti hatalmat.¹² A gyűlésen emiatt nyilvánvalóvá is tették az állam akaratát, s kimondták, hogy a német tartományi egyházakat az eisenachi „Kirchen Konferenz” és más laza szövetségek helyett egy hatalmas birodalmi egyházba kell összefogni, amelynek élén a német keresztyének mozgalmának egyik vezetőjének, Hitler egyik feltétlen hívének kell majd állnia. A gyűlést követően kiadták „hitvallásukat” is, amely egyben hadüzenetet is jelentett az evangélikus tartományi egyházak számára. Nyilatkozatuk a következőket tartalmazta: „Isten engem németnek teremtett. A németiség Isten ajándéka. Isten azt akarja, hogy németiségemért harcoljak. A harc semmiképpen sem erőszak a keresztyén lelkiismereten, hanem Isten iránti engedelmesség. A hívőknek joga van az ellen az állam ellen fellázadni, amely a sötétség hatalmait támogatja, ugyanakkor e joggal élhet az egyházi hatóság ellen is, ha az a nemzeti felkelést feltétlenül el nem ismeri. Az egyház német szempontból a hívők közössége, amely a keresztyén Németországért való harcra kötelez. A német keresztyének mozgalmának célja egy evangélikus német birodalmi egyház megalkotása. Hitler Adolf állama az egyház után kiált, az egyháznak pedig kötelessége, hogy ezt a hívást meghallja.”¹³

Wilhelm Kube, a porosz tartományi parlament nemzetiszocialista frakciójának vezetője ezt követően fogalmazta meg ugyancsak támadó hangvételű szavait: „Hitler nélkül nincs nemzetiszocializmus. Nemzetiszocializmus nélkül nincs Harmadik Birodalom. A Harmadik Birodalom nélkül nincs német keresztyénség, a német keresztyének nélkül pedig nincsen Német Evangélikus Egyház.”¹⁴

3.2. A loccumi kiáltvány

Az evangélikus tartományi püspökök időben érzékelték a veszélyt, s igyekeztek megelőzni azt, hogy a birodalmi püspökség intézményét a német keresztyének építsék ki. Az 1933. április 23-ára összehívott Egyházszövetség gyűlésén a tartományi püspökök az egyházi ügyek intézésére háromtagú bizottságot neveztek ki, amelynek elnökéül dr. Kaplert választották, s bizottsági tagjaiul Mahrarens hannoveri evangélikus tartományi püspököt és dr. Hesse elberfeldi református lelkészt. E gyűlés után két nappal Hitler maga hívta kihallgatásra Kaplert, miután a birodalmi püspöki székre kiszemelt „bizalmasát,” Ludwig Müller königsbergi katonalelkészt kinevezte az egyház és állam között felmerülő ügyek intézőjévé. E találkozásból látható, hogy ebben az időben már maga Hitler vette kézbe a protestáns egyház ügyeinek intézését.¹⁵

E háromtagú bizottság aztán a Hitler bizalmát élvező Müllerrel együtt kidolgozta az új birodalmi egyház szerkezetét Loccumban, majd kiadták a loccumi kiáltványt (Loc-

¹² Schlingensiepen, Ferdinand: Dietrich Bonhoeffer: 1906-1945. Eine Biographie. Verlag C.H.Beck, München. 2005. 146.

¹³ Schmidt, Kurt Dietrich: Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage des Jahres 1933. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1934. 10.

¹⁴ Edwin H. Robertson: Dietrich Bonhoeffer. Leben und Verkündigung. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1989. 109.

¹⁵ Niemöller, Gerhard: Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1984. 36.

cumer Manifest), amelyben megállapításra került, hogy a német tartományi egyházak evangélikus és református hitvallásaik feladása nélkül egy birodalmi egyházon belül egyesülnek, s a birodalmi egyház élére lutheránus birodalmi püspököt, helyettesesül pedig református vallását javasolnak. Tervük szerint a birodalmi egyházon belül országos püspökök kormányozzák majd a kisebb egyháztartományokat, s a birodalmi püspök mellett vallási minisztériumot is felállítanak.¹⁶ Abból a célból, hogy megnyerje a protestáns közvéleményt, Müller is aláírta a közös kiáltványt, annak ellenére, hogy a tervezet a német keresztyének felfogásával teljesen ellentétes volt.¹⁷

3.3. Bodelschwingh birodalmi püspök lesz az ifjúreformátói mozgalom támogató-sával

Fontos szót ejteni az ifjúreformátói mozgalomról (Jung-Reformatorische Bewegung), amelynek tagjai gyökeres átalakulást és megújulást sürgettek evangéliumi alapon az evangélikus egyházban. Mivel a német keresztyének is radikális változásokat sürgettek, a két irányzat sokáig kéz a kézben haladt egymás mellett. Az ifjúreformátói mozgalom tagjai Müller püspökségét is támogatták, hiszen úgy gondolták, hogy egy célért, a megújulásért küzdenek.¹⁸

Közben azonban a német keresztyének egyre több és egyre őszintébb elgondolása jutott nyilvánosságra az új egyházzól. Az ifjúreformátói mozgalom, amely a reformátói eszmék szerint akarta az egyházi megújulást, ekkor vette észre, hogy a német keresztyének csalárd módon megtévesztették őket. Az 1933. május 19-én tartott gyűlésükön ennek fényében már határozottan kijelentették: „Az állampüspökség felállítása nem történhet demokratikus népakarati választás alapján, sem állami kinevezés szerint, hanem ebben a kérdésben az egyháznak kell döntenie. (...) Mi Bodelschwingh-re gondolunk...”¹⁹

A birodalmi püspök megválasztását 1933. május 27-re tűzték ki. Az ifjúreformátói mozgalom tagjai és a veszélyt érzékelő tartományegyházak vezetői egyenként győzték meg a választásra jogosult bizottsági tagokat arról, hogy döntő fontosságú Friedrich von Bodelschwingh-re, a betheli belmissziói intézmények köztisztjeletben álló vezetőjére szavazni. Ennek hatására Müller 8 szavazatával szemben a szavazáskor Bodelschwingh 91 szavazattal elsőprő győzelmet aratott.²⁰

A hívő protestánsokat a győzelem mámorában az egyház megmentésének remény-sége töltötte el, míg az ellenpárt tiltakozásából és felháborodásából nagyon hamar ész-revehették a készülő harc jeleit, hiszen a vesztes Müller még aznap este rádióbeszédében tiltakozott Bodelschwingh megválasztása ellen, és kifejtette, hogy „a német keresztyének olyan püspököt követelnek, aki az ő soraikból kerül ki. A többiek nem értették meg Isten szavát.” Müllert két nap múlva, május 30-án kihallgatáson maga Hitler fogadta további egyeztetésre, amelyről a sajtó azt adta hírül, hogy a szóban forgó kérdésekben teljes egy-

¹⁶ Reese, Hans-Jörg: Bekenntnis und Bekennen. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1974. 181-182.

¹⁷ Király Kelemen. i.m. 86.

¹⁸ Reese, Hans-Jörg: i.m. 153.

¹⁹ Denkschrift der Jungreformatorischen Bewegung über ihre Stellung zur Reichbischofsfrage. Habert Co., Göttingen, 1933. 4.

²⁰ Király Kelemen: i.m. 86.

ség alakult ki közöttük. Mindez egyre növelte a hívó protestánsok aggodalmát.²¹

A támadás nem is váratott magára sokáig, hiszen június 24-én Jaeger minisztériumi tanácsos teljhatalmat kap általános kormánybiztosi rangban arra, hogy az egyházban támadt zavarokat lecsillapítsa. Jaeger még aznap munkába állt, s egymás után függesztette fel állásukból a poroszországi egyházi vezetőket. Bodelschwingh püspök tehetetlennek bizonyult Jaegerrel szemben, s mivel látta, hogy a poroszországiak után a többi egyház vezetőinek felfüggesztésére is sor került, még aznap, június 24-én lemondott az állampüspökségről.²²

4. Müller erőszakos módon való birodalmi püspökké választása

A helyzet tovább fokozódott. Bodelschwingh lemondása után négy nappal a német keresztyének nagy meglepedésére Jaeger minisztériumi tanácsos Müllert bízta meg a német evangélikus egyházi szövetség vezetésével, valamint a Jaeger mellett újonnan kinevezett kormánybiztosok folytatták a hívó protestáns egyházi vezetők eltávolítását, hogy a megüresedett állásokat német keresztyének töltsék be.²³

Ez az erőszakos fellépés hatalmas felháborodást keltett a hívó protestánsok köreiben, ezért az evangélikus vezetők egyházuk védelmében Hindenburg köztársasági elnökhöz fordultak panaszukkal, aki levélben kérte Hitlert, hogy az ország egységét veszélyeztető bajokat szüntesse meg, és mindkét féllel folytasson tárgyalásokat. Hitler Hindenburg közbelépésére erőszakos eljárásán változtatott, és 1933. június 11-én összehívta a tartományi egyházak képviselőit, a találkozón további fennmaradásuk mellett döntöttek, amelyek hozzájárultak ahhoz is, hogy állampüspök álljon az élükön. Másnap Hitler sürgönyben nyugtatta meg Hindenburgot, elküldve neki e megegyezést, s megemlítette, hogy a kormánybiztosoknak adott jogokat visszavonta. 1933. július 15-én Hitler bejelentette, hogy az új püspökválasztást a bejelentést követő nyolcadik napra, 1933. július 23-ára írják ki.²⁴

Az evangélikus egyház ilyen zűrzavarban egy hét alatt nem volt képes mozgósítani a nagy tömegeket, míg a másik oldalon a német keresztyének szervezett tábora ugrásra készen várt. Másrészt Hitler a választás előestéjén beszédet is tartott a német keresztyének mellett, így nem csoda, hogy másnap a régi egyházi rendszer valamennyi képviselője helyett elsöprő többséggel a német keresztyének közül kerültek ki az új egyházi képviselők. Ezt követően Müllert a porosz tartományi egyház 1933. augusztus 4-én választotta meg püspökéül, majd 1933. szeptember 27-én Wittenbergben az első német nemzeti zsinat megválasztotta őt birodalmi püspökké. Helyettesének a német keresztyének hitmozgalmának alapítóját, Hossenfeldert nevezte ki. Müller ekkor ért hatalmának csúcsára, hiszen megválasztásakor ő volt a legfontosabb egyházpolitikai személyiség a német protestánsok között.²⁵

²¹ Király Kelemen: i.m. 87.

²² Szimonidesz Lajos: i.m. 28.

²³ Reese, Hans-Jörg: i.m. 214.

²⁴ Király Kelemen: i.m. 93.

²⁵ Schneider, Thomas Martin: Reichsbischof Ludwig Müller. Eine Untersuchung zu Leben, Werk und Persönlichkeit. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1993. 151-152.

5. A Pfarrer-Notbund megalakulása

Müller birodalmi püspökként is folytatta a hívő protestáns lelkészek felmentését, hiszen tetteivel érvényt akart szerezni annak az 1933. augusztus 20-án német keresztyén vezetők által a brandenburgi zsinaton hozott határozati célkitűzésnek, amely szerint a birodalmi egyházban az egyházközségi állások betöltésénél 75%-ban német keresztyéneket kell alkalmazni.²⁶

Ezen kívül 1933. szeptember 6-án a német evangéliumi egyház általános zsinata a már többségbe kerülő német keresztyének erős nyomására átvette az úgynevezett árja paragrafust, amely az egyházi szolgálatból kitiltotta mindazokat, akik nem tudták igazolni tiszta német származásukat.

A készülő törvény megszavazása előtt Dietrich Bonhoeffer²⁷ volt az, aki 1933 augusztusában a *Der Arierparagraph in der Kirche* című írásában az elsők között tiltakozott, hogy bevezessék az evangélikus egyházban is az árjatörvényt. Leírta, hogy a zsidó hívek kitiltása az egyházból egyházilag lehetetlen. Az antiszemitizmus számára képtelenség, valamint páratlan a történelemben, hogy a zsidókat, függetlenül attól, milyen vallásúak, kizárólag faji alapon az állam különleges törvények alá helyezze.²⁸

A hívő lelkészek a folyamatos elbocsátások és az árjatörvény adoptálása következtében az ifjúreformatori mozgalom tagjainak közreműködésével, valamint az árjatörvény ellen ugyancsak tiltakozó²⁹ Martin Niemöller³⁰ vezetésével 1933. szeptember 21-én meg-

²⁶ Meier, Kurt: *Der evangelische Kirchenkampf. Der Kampf um die Reichskirche*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1976. 109.

²⁷ Dietrich Bonhoeffer 1906. február 4-én született Breslauban. 1923-ban kezdte meg teológiai tanulmányait Tübingenben, a stúdiumot Berlinben és New Yorkban folytatta. 1931-ben Berlinbe került, ahol egyetemi lelkészként és ökumenikus ifúsági titkárként szolgált. 1933-ban Londonba utazott, ahol két esztendeig volt lelképásztor. Ez alatt az idő alatt ökumenikus egyházi kapcsolatok kiépítésén fáradozott. 1935-ben tért vissza hazájába, és elfogadta a felkérést, hogy Finkenwaldban a nemzetiszocialista ideológiát ellenző Hitvalló Egyház illegális igehirdetői szemináriumának a vezetője legyen. Az itt folyó munkát a Gestapo 1940-ben már másodszer tiltotta be. A szeminárium bezárása után Bonhoeffer csatlakozott a német belső ellenálláshoz, és részt vett a Hitler elleni merénylet kitervelésében és lebonyolításában. 1943-ban bebörtönözték, majd két évvel később, a háború vége előtt egy hónappal, Hitler személyes parancsára 1945. április 9-én hajnalban a flossenbürgi koncentrációs táborban kivégezték.

²⁸ Bonhoeffer, Dietrich: *Der Arierparagraph in der Kirche*. In: Carsten Nicolaisen, Ernst-Albert Scharffen corth: *Dietrich Bonhoeffer Werke*. Band 12. Kaiser Verlag, Gütersloh, 1997. 408-412.

²⁹ Martin Niemöller az árjatörvény egyházi átvétele után 1933 őszén fogalmazta meg *Sätze zur Arierfrage* című írását, amelyben nyíltan ellenezte a törvényt, s leírta, hogy e törvény helyett a megoldás az lenne a harag és békétlenség elkerülése érdekében, hogy a nem árja származású lelkészek ne kapjanak vezető pozíciót az egyházban. Másrészről megfogalmazta azt, hogy az egyház megerősített zsidómisszió által a zsidókérdés állami megoldásához hozzá tudna járulni azáltal, hogy a Krisztushoz megtért zsidók a világhatalmi igényeiktől megszabadulnának.

³⁰ Martin Niemöller 1892. január 14-én született Lippstadtban. Az I. világháború alatt tengeralattjáró kapitányságig emelkedett, s ebben a tisztségben legendás hírnévre tett szert. A háború után, a weimari köztársaság idején azonban nem találta a helyét, s „daczból” földművesként gazdálkodni kezdett, majd szüleit és jó barátait megfigyelve arra a következtetésre jutott, hogy „Krisztus üzenetének hallgatása, valamint a Jézusba mint Úrba és Üdvözítőbe vetett hit új, szabad és erős embereket teremt.” A teológiát elvégezve 1931-től *Berlin Dahlem* nevű kertvárosában lett evangélikus lelkész. Hitler hatalomra jutása idején eleinte maga is a német keresztyének táborát erősítette, így maga is toborozta a nemzetiszocialista pártba evangélikus lelkésztársait. Miután azonban világossá vált számára a német

alapították a lelkészek segélyszövetségét (Pfarrer-Notbund), amelynek léte és munkája később nagyban segítette a Hitvalló Egyház létrejöttét is.³¹ Tiltakozó állásfoglalásukat négy hónap alatt több ezer német lelképásztor írta alá, akik csatlakoztak is a szövetséghez. A tiltakozás következetesen egyházi-teológiai jellegű volt. Egyrészt kötelezték magukat arra, hogy a hitvallásukat kizárólag a Szentírásra és a reformátori hitvallásokra alapozzák, másrészt arra, hogy az árjatórvénytől szenvedőknek minden segítséget megadnak.³²

A szövetség célkitűzése egyrészt a laikusok aktív beszerzése volt az egyházi ügyekbe, másrészt a hivatásuk teljesítése miatt állásukat veszített hívő lelkészek anyagi és lelki megsegítése. E szükségsszövetség több volt, mint egy egyházpolitikai csoport, mivel hivatásbeli és testvéri alapon kis csoportokban rendszeresen összegyűltek és lelkileg támogatták egymást.³³

6. A német keresztyének elsiklása

A hívő egyháziaknak valóban nagy szükségük volt egymás támogatására, hiszen a német keresztyének radikális szárnya erejének tudatában az őszi hónapokban elkezdte folyamatosan és erőteljesen támadni a régi egyházat. Ezt a célt szolgálták a széles körben kihirdetett toborzó gyűlések. 1933. november 13-án a német keresztyének a berlini Sportpalast-ban tartott nagygyűlésükön azonban nagy hibát követtek el maguk ellen. Többek között Reinhold Krause, a német keresztyének országos vezetője tartott beszédet a mintegy 20.000 jelenlevő előtt, amit nagy elragadtatással fogadtak. Beszédében élesen kritizálta a lelkészek által kormányzott és a vallási tételek által megkötött régi rendet, majd elismeréssel beszélt arról, hogy az új egyház nagyobb szabadságot hagy a népnek és nagyobb hatalmat az államnak. Bizonyára a kirendelt párttagok elragadó tapsvihara hatására beszédét a rosenbergi elvek alapján folytatva megállapította, hogy az istentiszteleteket meg kell szabadítani mindentől, ami nem német, így a németséget meg kell szabadítani „az Ószövetségtől, annak zsidó béreerkölcsétől, az eltartottak és kupeczek elbeszéléseitől. (...) Az nem lehet, hogy német keresztyén lelkészek egyrészt az Ószövetség alapján álljanak, másrészt pedig a faji jellegű keresztyénség alapján. Az egyik kizárja a másikat.”³⁴

keresztyének valódi célkitűzése, a Hitvalló Egyház élharcosává vált. Mikor a vallási harcok idején – 1934-ben megfosztották állásától, kiadta élettörténetét *A tengeralattjárótól a szószékig* (Vom U-Boot zur Kanzel) címmel, ami bestseller lett. 1937. július 1-jén bebörtönözték. Vizsgálati fogságban hét hónapig várt a tárgyalásra. Azzal vádolták, hogy „felforgató beszédeket” tartott, és hogy a törvények és az állami intézkedések elleni lázadásra szólított fel. A szenzációt keltő ítélet szerint „mindössze” hét hónapnyi várfogságot kapott, amelybe ráadásul beszámították a hét hónapos vizsgálati fogságot. Hitler tombolt. A bíróság hátsó kijáratánál azonban elfogták, és „a Führer személyes foglyaként” ezután hét évet töltött először Sachsenhausen, majd Dachau koncentrációs táboraiban. Csak azért nem végezték ki, mert a náciknak az volt a véleménye, hogy nincs szükségük mártírokra. A háború után a Német Protestáns Egyházak Tanácsának helyettes elnökeként és az egyházak külügyi ügyeivel foglalkozó hivatal vezetőjeként tevékenykedett. Az Egyházak Világtanácsa 1961-ben hat elnökének egyikévé választotta. Wiesbadenben hunyt el 1984. március 6-án.

³¹ Recknagel, Steffen: *Evangelische Kirche im Dritten Reich- Deutsche Christen und Bekennende Kirche im Zwiespalt zwischen Anpassung und Widerstand*. GRIN Verlag, Norderstedt, 2010. 9.

³² Fekete Károly: *A Barmeni Teológiai Nyilatkozat*. MRE Kálvin János Kiadója, Budapest, 2009. 19.

³³ Zipfel, Friedrich: i.m. 319.

³⁴ Bülow, Vicco: Otto Weber. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1999. 193.

De nem maradhat Krause szerint a faji gondolat alapjára helyezkedő egyház az Újszövetség mellett sem, mert Pál apostol tanai rabbinikusak, a csodahit zsidós, s legfeljebb Jézus tanait tarthatja meg belőlük. Emellett Jézus hősiességének túlságos tiszteletétől is óvakodni kell. Krause beszédét gyakran szakította félbe tapsvihar, s a vezetőségből senki sem emelte fel tiltakozó hangját a beszéd ellen. A hallgatóság hívő keresztyén tagjainak felháborodását azonban nem tudta lecsitítani a többség tüntető magatartása sem. Mert ha Rosenberg beszél és ír így az Ószövetségről és Újszövetségről, akkor szó nélkül elhaladnak mellette, de ha vezető egyházi ember hirdet ilyen tanítást, akkor az nagy bajnak a jele.³⁵

A beszéd hatására az egyház nyilvánossága, s főként a Pfarrer-Notbund, amelynek taglétszáma hirtelen 7000-re emelkedett, nagymértékű tiltakozásba kezdett. Ország-szerte támadták a beszédet, s hangsúlyozottan kiemelték, hogy az azt hallgató egyházi vezetők közül senki sem tiltakozott a keresztyénség védelmében, s hogy ennek ellenére egyházi tisztségüket mindezidáig megtartották. Szállóigeként terjedt a hír: „Pogányság tört be az egyház falai közé és létjogosultságot követel magának.”³⁶

A Pfarrer-Notbund nyílt követeléssel fordult Müller püspökhöz az evangélium meghamisítása miatt, és azt követelték, hogy a birodalmi püspök mondjon le a német keresztyének vezetőségi tisztségéről, valamint mindenkit mozdítsanak el egyházi tisztségéből azok közül, akik jelen voltak e gyűlésen. Az általános tiltakozás eredményeként decemberben a gyűlésen jelenlévő Hossenfelder püspök lemondott egyházi megbízatásairól, valamint Müller birodalmi püspök is feladta a német keresztyéneknél viselt védnöki tisztségét.³⁷

7. Müller radikális püspöki intézkedései

Müller püspök az eddigiek alapján belátta, hogy a diplomatikus tárgyalásokkal és engedékenységgel nem ér célt a hívő egyházzal szemben, s a továbbiakban a legteljesebb szigorral lépett ellenük rendeleteiben. Megtiltotta az egyházi tisztségviselőknek, hogy tagságuk legyen bármilyen egyházpolitikai egyletben vagy pártban, ami a Pfarrer-Notbund-ra is vonatkozott. De amivel a legnagyobb rombolást vitte véghez, az abban nyilvánult meg, hogy 1933. december 19-én rendelet által a 18 éven aluli protestáns ifjúságot a Hitler-ifjúság (Hitler Jugend) soraiba csatolta az összes protestáns egyesületekkel együtt, amiről Hitler úgy nyilatkozott, hogy ez volt számára a legszebb karácsonyi ajándék.³⁸

Hiába tiltakozott a hívő egyház, hiába tiltakoztak az egyesületek. A protestáns egyház elvesztette ifjúságát. Az országos tiltakozásokat Müller úgy próbálta lehetetlenné tenni, hogy 1934. január 4-én az ún. „szájkosártörvény”(Maulkorberlaß) által megtiltotta az egyházi tisztségviselők egyházpolitikai állásfoglalását a szószékekről, az ellenszegülőket pedig azonnali felfüggesztéssel fenyegette meg.³⁹

³⁵ Király Kelemen: i.m. 102.

³⁶ Király Kelemen: i.m. 102-103.

³⁷ Bülow, Vicco: i.m. 193.

³⁸ Scholder, Klaus: Die Kirchen und das Dritte Reich. Band 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918-1934. Propyläen, Frankfurt am Main, 1977. 737.

³⁹ Maihold, Harald: Kreuz und Hakenkreuz. Zur rechtlichen Stellung der Religionsgemeinschaften im nationalsozialistischen Staat. GRIN Verlag, Norderstedt, 2008. 69.

A Pfarrer-Notbund-hoz tartozó lelkészek az egyházpolitikai viták eltiltásában a hitvallás veszélyeztetését, a hitvallás védelmének az eltiltását látták, s a rendeletet követő vasárnapon a rendes istentiszteleteket hitvalló istentiszteletekké és hitvalló gyűlésekké szélesítették ki. Országszerte hirdették, hogy az egyház hite veszélyben van, hiszen a birodalmi püspök nemhogy védené, hanem rendeleteivel egyenesen eltiltja vagy veszélyezteti a hit védelmét. A tiltakozások olyan népi mozgalmakat eredményeztek, hogy a hatóságok csak a legszigorúbb eszközökkel tudták elnyomni azokat. Több lelkészt letartóztattak és helyeztek védőőrizetbe, a birodalmi püspök felfüggesztette azokat az egyházi vezetőket, akik az újabb tiltakozásokban részt vettek. Ennek következtében egyre több külföldi lap kezdett foglalkozni a hívő evangélikus egyház üldözésével. Az állam vezetői is látták, hogy az áldatlanná vált harc mindjobban elmérgesedik, és a német egység teljesen felborul.⁴⁰

Hitler, aki kínosan figyelt arra, hogy a környező országok sajtója miként vélekedik róla, tekintélyének teljes súlyával kísérelte meg létrehozni az egységet, így 1934. január 27-én kihallgatásra magához rendelte Müller birodalmi püspököt a tartományi püspökökkel együtt, s megkérte őket, hogy normalizálják a helyzetet. Ezt követően jelent meg az evangélikus egyház vezetőinek nyilatkozata, amely elítélte a Harmadik Birodalom ellen való áskálódást a külföldi lapok hamis híreivel együtt, s kijelentette, hogy a tartományi egyházak vezetői egy véleményen vannak a birodalmi püspökkel, s támogatják őt abban, hogy az egyház tekintélyét minden ellenzéki támadással szemben megővje.⁴¹

Ha Hitler és Müller azt gondolta, hogy január 27-én létrehozták a békét és egységet, nagyon tévedtek. A Pfarrer-Notbund Niemöller aláírásával 1934. január 31-én levelet küldött Müller birodalmi püspöknek és a tartományi püspököknek: „A január 27-én bekövetkezett kapituláció minket a legmélyebben érintett és megrendített, mert abban nem látunk mást, mint az evangélium és az egyház nyílt elárulását. Nagyon félünk, hogy az evangélikus egyház ezt a csapást nem tudja kiheverni. Félünk, hogy az egyház vége közeledik.” A Pfarrer-Notbund éles levele után több száz lelkész ellen eljárást indítottak. Niemöllert is nyugdíjazták, valamint február 10-én dahlemi parókiájába fenyegetésül bombát is dobtak.⁴²

8. Hitvalló zsinatok Barmenig

Mindez csak olaj volt a tűzre. A Sportpalast-ban történő beszédek és az azt követő, a hívő egyházat erőteljesen támadó rendeletek és felfüggesztések nyomán az emberek tömegesen léptek ki a német keresztyének táborából, és szabad hitvalló zsinatok keretein belül egy egységes hitvalló egyházi front kezdett kialakulni.⁴³ A hívő egyház számára a legnagyobb eredményeket ezek a zsinatok biztosították. Ahogyan az első állampüspöki választás után a német keresztyének gyűléseket tartottak, úgy most a hívő egyház sietett zsinati összejöveteleken hódító útjára. Az átpártolások miatt a tartományi egyházakban

⁴⁰ Király Kelemen: i.m. 113.

⁴¹ Szimonidesz Lajos: i.m. 36.

⁴² Király Kelemen: i.m. 114.

⁴³ Siegmund, Johannes Jürgen: Bischof Johannes Lilje, Abt zu Loccum. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2003. 62.

már nem kellett félni a német keresztyének többségétől, mert a hívek felbátorodtak a harcra.⁴⁴

Az 1934. év emiatt a mai napig egyedülálló jelentőségű a német protestantizmus életében. Egyrészt azért, mert hatalmas üldöztetésben volt része a hívó egyháznak, másrészt azonban ezzel egyidejűleg egy olyan egyházi és teológiai megújulás következett be a német protestantizmus életében, amire a reformáció óta nem volt példa.⁴⁵

E hitvalló zsinatok fő tárgyát a hitvallás és az egyházi egység képezték. Az egység kérdése kapcsán erős bírálat alá vették az állami egyházkormányzat erőszakos egységét, amely tévtanokhoz vezet. Az egyik első zsinati ülésre 1934. január 3-án és 4-én Barmenben került sor. A zsinat tagjainak Karl Barth tartott előadást „Nyilatkozat a német protestáns egyház hitvallási iratainak helyes mai értelmezéséről” címmel. Barth e nyilatkozata tárgyilagos előfutára volt az öt hónappal később ugyancsak itt elfogadott Barmeni Teológiai Nyilatkozatnak.⁴⁶

Müller birodalmi püspök látva az országos szintű ellenállást és felháborodást, 1934. április 13-án békés együttműködésre hívta fel az egyházak vezetőit. Hogy a békés munka alapjait megteremtse, eltörölte a „szájkosártörvényt”, s megszüntette az e törvény által megindult eljárásokat. A hitvallás védelme alatt tömörült ellenzék azonban nem fogadta el a békeajánlatot, hanem a birodalmi egyházzal szemben országrészenként elkezdték megszervezni a Bekennende Kirche-t, azaz a Hitvalló Egyházat.⁴⁷

Az új egyházi szerveződés első dokumentuma az 1934. április 22-én kelt „ulmi kiáltvány” volt. Egy országos istentisztelet keretében ötezer résztvevő előtt Wurm württembergi és Meiser bajor püspök vezetésével a rajnai, westfáliai és brandenburgi „szabad zsinatok” képviselői kinyilvánították: az egyedül jogos protestáns egyház a hitvalló keresztyének közössége.⁴⁸

Az „ulmi kiáltvány” nyomán országsszerte hitvalló gyülekezetek alakultak, majd azok képviselői hitvalló zsinatokat tartottak, amelyeken néhány olyan új püspök is részt vett, akik egyházi méltóságukat Müller birodalmi püspök kinevezése alapján nyerték. Ezzel beállt az egyházszakadás a birodalmi egyház és a Hitvalló Egyház között.⁴⁹

9. A Barmeni Teológiai Nyilatkozat

A Hitvalló Egyház jogi és teológiai megalapozására 1934. május 29. és 31. között került sor a Wuppertal város Barmen nevű kerületének református templomában tartott hitvalló zsinaton, ahol Németország 18 tartományi egyházából a Hitvalló Egyház 139 tagja (86 lelkészi, 53 nem lelkészi küldött) vett részt. A teológiai bizottság, amelyben meghatározó szerepet vállalt Karl Barth, előkészített egy teológiai nyilatkozatot, amelyet az állásából felfüggesztett evangélikus lelkész, Hans Asmussen terjesztett elő és indokolt meg

⁴⁴ Király Kelemen: i.m. 108.

⁴⁵ Scholder, Klaus: i.m. 12.

⁴⁶ Barth, Karl: Erklärung über das rechte Verständnis der reformatorischen Bekenntnisses in der Deutschen Evangelischen Kirche der Gegenwart. in: Joachim Beckmann: Rheinische Bekenntnissynoden im Kirchenkampf, Neunkirchen 1975. 34-46.

⁴⁷ Szimonidesz Lajos: i.m. 36-37.

⁴⁸ Fekete Károly: i.m. 20.

⁴⁹ Szimonidesz Lajos: i.m. 38.

nagyhatású beszédével. A három protestáns felekezet – evangélikus, református, uniált – képviselői külön-külön, azután mindannyian együtt megtárgyalták és együttesen módosították a tervezetet. Éjszakába nyúló megvitatás után terjesztették újra a küldöttek elé, akik egyhangúlag elfogadták mint Barmeni Teológiai Nyilatkozatot, amely a Hitvalló Egyház alapirátának is tekinthető.⁵⁰

A barmeni hitvalló zsinat nagy teljesítménye az volt, hogy a német protestantizmus történetében – a reformáció kora óta talán először – lutheránusok, reformátusok és uniáltak egyetértően tudtak szólni. Ugyan nem abban az értelemben, hogy teljes egyházi egységre jutottak volna, hanem azért, hogy aktuális kérdésekben képesek voltak közösen fellépni a német keresztyének és a birodalmi egyházkormányzat egyházpusztító, és ezzel együtt a német evangéliumi egyház egységét is bomlasztó tévelygéseivel szemben.⁵¹ Világosan megfogalmazták, hogy az egyház érinthetetlen alapja Jézus Krisztus evangéliuma, amint arról a Szentírás bizonyosságot is tesz. Minden egyházi hatalom csak addig terjedhet, ameddig az evangélium engedi. S mivel a birodalmi egyház vezetősége elhagyta az egyház érinthetetlen alapját, Jézus Krisztust, így eljászotta azt a jogát, hogy a német evangélikus egyház jogszerű hatósága legyen.⁵²

A Barmeni Teológiai Nyilatkozat hatástörténetileg is jelentős, hiszen később világszerte bekerült több protestáns egyház hitvallási iratai közé, s a 20. század egyik legfontosabb útmutató és tanító irata lett, amely más, későbbi protestáns nyilatkozatokra és hitvallási iratokra is nagy hatással volt.

10. A Hitvalló Egyház további harca

A Hitvalló Egyház mint a Hitlernek és tévtanainak ellenálló, kisebb német protestáns egyházrész 1938-ig létezett, amikor a belső nézeteltérések és a rendőrségi nyomás következtében eltűnt a közéletből. 1938 után is fennmaradt viszont illegális mozgalomként a koncentrációs táborokban, ahol számos hitvalló, mint például Paul Schneider fasizmus ellen prédikáló lelkész és Dietrich Bonhoeffer is vértanúságot szenvedett.⁵³

Néhány évig azonban a Hitvalló Egyház keretein belül olyan folyamat haladt előre, amely ritka az egyháztörténelemben. A Hitvalló Egyházban egyesült a gyülekezeti kegyesség, a tudományos teológiai tanítás és az egyházkormányzati tevékenység. Másrészt olyan ellenállást tanúsítottak a regnáló hatalommal szemben, amely később visszariadt eredeti tervének, az egyház eltörlésének azonnali megvalósításától.⁵⁴

Rudolf Lill történész szerint az egyházak többnyire elkerülték a nyílt ellenállást, és az alkalmazkodást választották. Így őrizhették meg eredeti küldetésüket, vagyis végezhet-

⁵⁰ Reuss András: A Barmeni Teológiai Nyilatkozat 1934. Evangélikus Naptár 2004, 142.

⁵¹ Fekete Károly: i.m. 26.

⁵² Niesel, Wilhelm: Der Weg der bekennenden Kirche. Gotthelf-Verlag, Zürich, 1947. 12. A Barmeni Teológiai Nyilatkozat hatástörténetileg is jelentős, hiszen később világszerte bekerült több protestáns egyház hitvallási iratai közé, s a 20. század egyik legfontosabb útmutató és tanító irata lett, amely más, későbbi protestáns nyilatkozatokra és hitvallási iratokra is nagy hatással volt.

⁵³ Riccard, Andrea: Keresztyének a vértanúság századában. Új Ember Kiadó, Debrecen, 2002. 76.

⁵⁴ Immer, Karl: Barmen. Ruf zur Umkehr, Ruf nach vorwärts. In: Reiner Sürig: Dann werden die Steine schreien. 50 Jahre Theologische Erklärung Barmen. Kirchenkampf im Dritten Reich. Verlag Kirche und Mann, Bielefeld, 1983. 149.

ték lelkipásztori munkájukat, és megóvhatták a prédikáció terét az állam támadásától. E küldetésüket kiválóan teljesítették; az állam totalitárius igényei ezzel áthághatatlan akadályba ütköztek. Ettől függetlenül a náci állam ideológiájával és módszereivel szembeni kimondatlan ellenállás sokkal összehangoltabb és hatékonyabb volt, mint ahogyan azt a mai kritikusok állítják. Mindig csak addig a határig ment azonban, amíg a lelkek gondozásának lehetősége veszélybe nem került. Ebben a kilátástalan és még soha nem tapasztalt helyzetben, amelybe kerültek, a püspökök hallgattak a borzalmakról, hogy elkerüljék a még rosszabbat. Az ő lelkiismereti döntésük tiszteletre méltó; de az elgondolkodtató, hogy ezt az önkorlátozást még a legkegyetlenebb tömeggyilkosságok esetében is megtartották.⁵⁵

Istennek legyen hála, a nemzeti szocializmus végső célja az egyházak eltüntetése és a keresztyénségnek a Rosenberg által kidolgozott náci hittel való helyettesítése nem valósult meg, mivel a nagy ellenállás miatt a hatalom konszolidációjának éveit és a háború alatti időszakot a Führer már nem találta alkalmasnak a keresztyénség elleni végső támadás elindítására.⁵⁶

Abstrakt

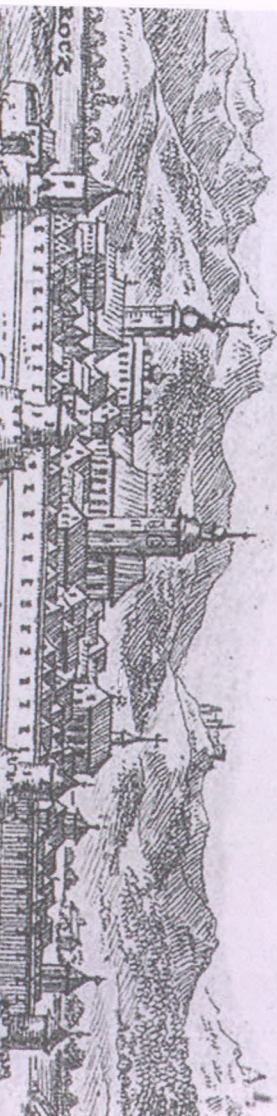
Der Kampf der Bekennenden Kirche

Nach der Machtübernahme wollte Hitler die christliche Kirche laut seiner Ideologie neubilden, darum hat er immer stärker gegen die katholische und protestantische Kirchen auftreten. Die Deutschen Christen waren eine antisemitische, rassistische und am Führerprinzip orientierte Strömung, die die protestantische Kirche von 1932 bis 1945 an die Ideologie des Nationalsozialismus angleichen wollte. Mit ihrer Gleichschaltungspolitik und dem Versuch, durch die Übernahme des Arierparagraphen in die Kirchenverfassung Christen jüdischer Herkunft auszuschließen, lösten sie den Kirchenkampf mit anderen evangelischen Christen aus. Diese gründeten daraufhin 1934 die Bekennende Kirche, die die Deutsche Christen als Häretiker betrachtete und aus der Kirchengemeinschaft ausschloss. Die Studie geht um die Vorgänge des Kirchenkampfes bis zur Formulierung der Barmer Theologischen Erklärung in 1934.

⁵⁵ Lill, Rudolf: Die Kirche und das Dritte Reich. Ein Forschungsbericht. In: Willehard Paul Eckert: Judenhass – Schuld der Christen? Driewer, Essen, 1966. 88.

⁵⁶ Zipfel, Friedrich: i.m. 259. A szerző dokumentálta, hogy Hitler és a náci vezetők az egyházakkal kapcsolatban egy „végső megoldásban” gondolkodtak, azaz „az egyházakat teljesen ki akarták zárni a közéletből, egészen a német állam és nép végleges „elkereszténytelenítéséig”.





EPDRIES

Kónya Péter

EPERJES MINT A FELSŐ- MAGYARORSZÁGI EVANGÉLIKUS MŰVELŐDÉS KÖZPONTJA A 16-17. SZÁZADBAN

A reformáció a 16. században addig nem ismert kulturális fejlődést hozott az ország egyes területein. Ezen belül rendkívül gyorsan az iskolaügy és a művelődés változott, amelynek erős központjai elsősorban a városok lettek. Míg a református művelődés centrumaivá a nagy mezővárosok (Debrecen, Sárospatak), a lutheri (evangélikus) egyház szervezési és kulturális központjai a szabad királyi városok lettek. Felső-Magyarország egyik legjelentősebb evangélikus művelődési központja a 16-17. században Eperjes szabad királyi város volt.

Mindenekelőtt szeretném tisztázni a Felső-Magyarország elnevezést. Ez a terminus ugyanis nem a mai Szlovákiára vagy a Felvidékre vonatkozik, ahogy azt ma szokásosan értelmezik, hanem a kora újkori Magyar Királyság egyik, keleti országrészére. Ez úgy, mint a többi hat a 16. század közepén, az ország területi és katonai igazgatási felosztása folytán jött létre. Felső-Magyarország tizenhárom vármegyét foglal magában: Szepes, Gömör, Sáros, Zemplén, Abaúj, Torna, Ung, Bereg, Ugocsa, Szabolcs, Szatmár, Borsod és Heves, és öt ország területéhez tartozik: Magyarország, Szlovákia, Lengyelország, Ukrajna és Románia. Az országrész területén öt, később hat jelentős szabad királyi város létezett, amelyek a Pentapolis (Pentapolitana) név alatt ismert városszövetséget (Kassa, Eperjes, Bártfa, Lőcse, Kisszeben) alkották. A városszövetség élén Kassa állt, amely Felső-Magyarország központja, a Felső-magyarországi Főkapitányság és a Kassai Kamara székhelye volt.

Természetes, hogy a szabad királyi városok nem csak kereskedelmi és ipari központokat jelentettek, hanem a kultúra és műveltség fontos centrumaivá is váltak. Legkésőbb a 15. század elejétől fejlett városi iskolák működtek területükön – diákjai nem egy esetben külföldi egyetemeken tanultak tovább –, azonban kulturális jelentőségük nem haladta túl a helyi

viszonyokat. A legfontosabb tényezőt, ami a kora újkor küszöbén rendkívül pozitívan befolyásolta mind a városok, mind az egész országrész kulturális fejlődését, a reformáció jelentette. Ennek köszönhetően már a 16. század közepén egyes szabad királyi városok a protestantizmus, a műveltség és a kultúra fontos központjai lettek. Egyik közülük Eperjes, amely Kassa után a Pentapolis legnagyobb és gazdaságilag legfejlettebb városa volt. A reformáció folytán viszont kulturális jelentősége is rendkívül megnőtt, és néhány évtized múlva ebből a szempontból első helyet foglalt el. Természetesen, más körülmények is hozzájárultak ehhez úgy, mint a több mint egy évszázadig tartó folyamatos gazdasági prosperitás, amelynek köszönhetően sokáig Kassát is megelőzte, és természetesen nagy pénzforrásokhoz jutott, amelyeket nem utolsósorban fontos reneszánsz művészeti alkotásokra fordított. Mint Felső-Magyarország második legjelentősebb városa, nemsokára az alakuló lutheri egyház erős központjává vált, sokkal kedvezőbb helyzetben volt, mint Kassa, ahol állandóan jelen voltak a központi hivatalok, és a következő század elején a jezsuiták is letelepedtek.

Eperjes legrégebbi művelődési hagyományai a régi városi iskolához nyúlnak vissza. Ezek feltehetően már a 14. században léteztek, amelyekről azonban hiányoznak a közvetlen adatok. 1415-ben viszont a bécsi egyetem hallgatói közé beiratkozott az első ismert eperjesi származású diák.¹ Maga az eperjesi iskola először csak 1429-ben említetik.² Volt tanuló a 15. században már továbbtanultak Bécsben, Krakkóban vagy az olaszországi egyetemeken. Az iskolát a város tartotta fenn, amely fizette a rektort és az épület karbantartását. A városi tanács már a reformáció előtti korszakban nagy hangsúlyt fektetett az iskolára, amiről az is tanúskodik, hogy 1519-20-ban új, reneszánsz, emeletes épületet épített számára a fő téren, a plébániatemplom szomszédságában.³

Mint már említettem, az iskola – de a város kulturális fejlődése is – szoros összefüggésben állt a reformáció elfogadásával. Az eperjesi polgárok kétségkívül már az 1520-as években szimpatizáltak a német reformációval, már akkor több reformátor megfordult a városban, mint például Schustel Farkas bártfai lelkész. A város reformációja azonban csak 1531-ben történt meg, amikor két predikátor, Philadelphus Antal plébános és Bogner Bertalan szlovák lelkész Luther eszméinek megnyerték a lakosságot.⁴ Kialakult Eperjesen a háromnyelvű evangélikus gyülekezet, és száznegyven évig, 1671-ig nem is működött a városban más egyházszervezet.

Eperjes vezető szerepéről a felső-magyarországi szabad királyi városok vallási életéről az is tanúskodik, hogy éppen ott 1546-ban összeült az első lutheri zsinat a mai Szlovákia területén, már egy évvel az első (magyarországi), erdődi zsinat után. A zsinaton részt vettek az öt felső-magyarországi szabad királyi város követei, a városi lelkészek, az iskolarektorok, a sárosi és szepesi vidéki gyülekezetek predikátorai. A zsinat tizenhat kánont (végzést) fogadott el, amelyek példaként szolgáltak a hitvallások

¹ LUKÁČ, Eduard: Prešovská mestská škola. In: Jakub Jakobeus - život, dielo a doba, Prešov 1993, 15. o.

² Uo.

³ IVÁNYI, Béla: Eperjes szabad királyi város iskolaügye a középkorban. In: Magyar középiskola 1910, 10, 624-624. o.

⁴ BODNÁROVÁ, Miloslava: Reformácia vo východoslovenských mestách v 16. storočí. In: Reformácia na východnom Slovensku v 16.-18. storočí. Prešov 1998, 26-28. o.

összeállítására és a lutheri gyülekezetek szabályainak megfogalmazására az egész királyságban. A hit alapjának a zsinat az Ágostai Hitvallást és Melanchthon Loci comunes című művét tekintette. Az úrvacsora kiszolgálását a wittenbergi mód szerint rendelte el. A zsinati cikkek többsége viszont az egyházszervezetről, az istentiszteletek rendjéről, az iskolaügyről, a világi hatalommal való kapcsolatáról, a lelkészek és esperesek kötelességeiről, a parókiák jövedelmeiről, az ünnepek megszenteléséről stb. szóltak. Nem utolsósorban a zsinaton alakult ki az első lutheri esperesség, amely az öt város és Sáros vármegye területére terjedt ki, és első esperesének Radasin (Radácsi) Mihály bártfai lelkészt választották.⁵

A reformáció elfogadása, majd a város erős lutheri egyházszervezési központtá átalakulása új körülményeket teremtett a városi iskola fejlődése számára. Már az 1520-as években második tanerő működött az új iskolaépületben a rektor mellett. Az új változások a reformáció elfogadása után következtek be.⁶

Első lutheri rektorként Eperjesen Melanchthon tanítványa, Gelei Torda Zsigmond működött. Ehhez a jelentős személyiséghez – aki teológiai, történelmi és irodalmi műveit Bázelen, Velencében, Páduában és Bécsben jelentette meg – kapcsolódik az eperjesi iskola első virágkora. Az iskolát a németországi humanista gimnáziumok mintájára alakította át, és más intézkedései között kibővítette a tanári személyzetet, és mellettük rektor, conrektor, subrektor is működött. Nemsokára egy másik kimagasló humanista személyiség vette át a rektori hivatalt, Poprádi Fabini Lukács. A gimnázium (ahogy már akkor hívták az eperjesi iskolát) számára latin nyelvtankönyvet adott ki, ami nemcsak az első, országunkban nyomtatott tankönyv volt, hanem egyben az egyetlen Eperjesen kinyomtatott könyv is. A nyomdát állítólag a város alapította, valószínűleg azonban csak rövid ideig működött.⁷

Az egyik leghíresebb személyiség a régi iskola rektorai közül kétségkívül Bocatius János poeta laureatus caesareus volt, aki később kassai polgármester és Bocskai István fejedelem diplomatája lett. Gazdag irodalmi tevékenysége mellett kiváló, új módszereket alkalmazó pedagógusként is bemutatkozott. Ő volt az első, aki a Magas-Tátrába vitte diákjait tanulmányi kirándulásra, és a város életében bevezette a nyilvános évszáró vizsgák hagyományát. Mivel Eperjesen akkor még nem szerepelhetett a társadalmi életben, a század utolsó évében elfogadta a kassaiak meghívását, ahol a gimnáziumi rektori szék mellett a szenátorságot és később a polgármesteri hivatalt is elfoglalta.⁸ Ezután három évtizedig stagnált az eperjesi iskola működése, majd az 1630-as években újra fejlődésnek indult Seredi János vezetése alatt. Ekkor már hét tanerő működött a celeberrimum gymnasiumban, ahogy a kortársak nevezték el az eperjesi iskolát. Utána egy évre Jakobeus Jakab cseh exulláns állt a gimnázium élére, aki viszont hamar elhagyta a hivatalt, városi szlovák prédikátorként működött, s hírnevet szerzett történelmi, teológiai és költészeti műveivel. Az 1640-es évektől Dürner Samu vezette az iskolát, aki a város költségén a thorni és a königsbergi egyetemen szerezte képzettségét. A legfelsőbb

⁵ Uo., 28-29. o.

⁶ LUKÁČ, Eduard: Prešovská mestská škola. In: Jakub Jakobeus - život, dielo a doba, Prešov 1993, 17. o.

⁷ HÖRK, József: Az Eperjesi Ev. Ker. Collegium története. Kassa 1896, 38. o.

⁸ Uo., 333. o.

osztályokban a teológiát és filozófiát vezette be a kötelező tantárgyak közé, amivel a gimnázium a főiskolává válás irányába kezdett el fejlődni.⁹

Dürner után Comenius két követője állt az eperjesi iskola élén: Bürlinger János és Matthaoides János, aki a híres pedagógus tankönyveit kötelező irodalomként határozta meg (*Janua Linguarum*). 1650-ben és 1655-ben maga Comenius is kétszer meglátogatta az iskolát. Második látogatása alatt Sartorius Schneider János és Curiani György német lelkészek azon fáradoztak, hogy megnyerjék az eperjesi iskola rektorának, amit azonban a városi tanács nem engedett.¹⁰

A régi iskola utolsó két rektora Horváth András és Bayer János volt (1656-1666). Akkor csak a felső osztályokban már kétszáz diák tanult, és az iskolát *Illustre gymnasium*nak nevezték el. Bayer, egyébként híres filozófus, azt tervezte, hogy liceummá alakítja át, ehhez megfelelő tervet is kidolgozott. A valóság azonban más volt, és az ő rektorsága után kialakult Kollégiumban ez soha nem is működött.

Az *Illustre gymnasium*má átalakult régi városi iskola kétségkívül jelentős helyet foglalt el az akkori kulturális életben Felső-Magyarországon, ezt maga Comenius is dicsérte. Az evangélikus művelődés igazi központjává Eperjes azonban csak a felső-magyarországi rendek Kollégiumának révén vált.

A legjobb feltételek az evangélikus főiskola alapítására akkor keleten, Felső-Magyarországon alakultak ki. Annak ellenére, hogy ebben az országrészben már a század első felében letelepedtek a jezsuiták Kassán és Homonnán, és ugyanúgy a ferencesek, a pálosok és más szerzetesek is működtek ezen a területen, mindkét protestáns egyház megőrizte erős pozícióit a társadalom összes rétegeiben. A felső-magyarországi rendek – tekintettel ezekre a körülményekre – 1665-ben az evangélikus kollégium mint az egyetlen evangélikus főiskola alapításáról döntöttek. Ez egyúttal erődemonstrálásnak is tekinthető az erősödő rekatolizáció korában.

A leendő iskola építésének színhelyéül, több okból, a rendek követi Eperjes szabad királyi várost választották, amiről még a Kollégium alapítása előtt, 1665 nyarán többször tanácskoztak.¹¹ Ugyanis a hat felső-magyarországi szabad királyi város közül (Kassa, Eperjes, Bártfa, Lőcse, Kisszeben) csak Eperjes rendelkezett erős erődítményrendszerrel, nem működött benne a katolikus egyház, ami esetleges konfliktusok forrásául szolgálhatott, a város nemzetiségi viszonyai révén a diákok könnyen elsajátíthatták mindhárom hazai nyelvet, maga a város méltó helyet kínált az iskola építésére, és képviselői készek voltak alapítását minden eszközzel támogatni.¹²

Az alapvető kérdések tisztázása után a felső-magyarországi grófok, bárók, mágnások, vármegyék és szabad királyi városok követi kassai gyűlésükön 1665 november 18-án egyhangúlag jóváhagyták a kollégium alapítását.¹³ Egyúttal a keresztény rendekhez

⁹ LUKÁČ, Eduard: Prešovská mestská škola. In: Jakub Jakobeus - život, dielo a doba, Prešov 1993, 19. o.

¹⁰ KÓNYA, Péter: Comenius, a híres pataki rektor eperjesi kapcsolatai. Miért működött Comenius Patakon és nem Eperjesen? In: Erdély nagyszonya Lorántffy Zsuzsanna. Emlékkülés Lorántffy Zsuzsanna születésének 400. évfordulója alkalmából. Nyíregyháza 2001, s. 41-49.

¹¹ ŠA Prešov, EKP, 101: Instruction für die Gesandten der Stadt Kesmark zur Beratung hinsichtlich der Stiftung des Eperieser Kollegiums A. 1665. Frenyó Lajos átírása (1932).

¹² Uo.

¹³ ŠA Prešov, EKP, 101: A Felső-magyarországi rendek Kollégiuma alapító levele, 1665. november 18.

fordultak, és segítségre szólították fel őket.¹⁴ A pénzgyűjtés az egész országban és külföldön is a rendek áldozatkészségét mutatta, és rövid időn belül lehetővé tette az iskola építését. Csak Vitnyédy István 6000 Ft-ot adományozott a Kollégium alapítására. Több más evangélikus nemes, királyi város, céh és városi polgár szintén néhány ezres vagy ezer forintot meghaladó összeget adott erre a célra. Természetesen emellett kisebb adományokat is kaptak a felső-magyarországi rendek, a pénzen kívül gabonát, bort vagy a sört, amelyet évente küldtek a kollégiumi tanároknak.¹⁵ Sőt, egyes polgárok, mint Sartorius János lelkész vagy később Nebest (1669) lakást biztosítottak a tanárok számára.¹⁶ Eperjes városa az új főiskolának két jobbágyfaluja (Kajáta és Mochnya) jövedelmeit és két más birtokát ajándékozta. A következő hónapokban tovább folytatódott az adakozás az egész országban és a határon túl is. Az erdélyi rendeken kívül elsősorban a német fejedelemségek és a skandináv uralkodók is nem csekély összeggel támogatták az iskolát. Csak a svéd király 20 000 Ft-ot ajándékozott.¹⁷ Az adományok segítségével 1666 elején az összegyűjtött összeg több mint 50 000 Ft-ra nőtt.¹⁸

Az evangélikus nemesek és polgárok a következő években is adakoztak a Kollégiumnak. Az egyik legbőkezűbb adományozó Thököly István gróf volt, aki a 10 000 forint értékű mádi szőlőjét adta az új iskolának.¹⁹

Az elegendő pénzforrás összegyűjtése után ünnepélyesen rakták le Eperjesen 1666. április 6-án a felső-magyarországi rendek Kollégiumának alapkövét. Mind a királyi udvar, mind a katolikus egyház a kezdetektől igyekezett az iskola építését megakadályozni. Még az alapköv letétele előtt az építkezés megállítását követelte a városi tanácstól Szelepcsényi György esztergomi érsek.²⁰ Ugyanígy I. Lipót király is rendeletet küldött az eperjesi tanácsnak, hogy a Kollégium építési munkáit szakítsák meg. Ennek ellenére azonban az eperjesiek tovább folytatták az iskola építését.²¹ Mivel ez nem ütközött törvénybe, a polgárok is elég erősnek érezték magukat, és nem tartották szükségesnek ezeket a rendeleteket betartani.

Nem sokkal az építkezés befejezése előtt, 1667. április 16-án megállapodás született a felső-magyarországi rendek és Eperjes szabad királyi város között az új Kollégium közös használatáról és igazgatásáról. Valamennyi tanárától megkövetelték, hogy az a. h. evangélikus egyház hívei legyenek, amit a hitvallásra és a Formula Concordiaere letett esküvel kellett bizonyítaniuk.²² A lutheri egyházhoz való hűség azonban nem az egyetlen kritérium volt az új iskola tanárai számára. Ugyanúgy magas képzettséget is követeltek tőlük a Kollégium vezetői.

¹⁴ Uo.

¹⁵ EOL Budapest, V. 11: A pénzgyűjtés könyve 1665.

¹⁶ HÖRK, József: Az Eperjesi Ev. Ker. Collegium története. Kassa 1896, 30. o.

¹⁷ KORABINSKY, Johann és Matthias: Geographisch-historisches und Produkten Lexikon von Ungarn. Pressburg 1786, 154. o.

¹⁸ HÖRK, Az Eperjesi, 9. o.

¹⁹ KORABINSKY, Geographisch-historisches, 155. o.

²⁰ HÖRK, Az Eperjesi, 9. o.

²¹ Uo., 9 - 11. o.

²² ŠA Prešov, EKP, 101: Leges Illustris Gymnasii Epperiensiensis.

A Kollégium élén az első hetekben még dr. Pancratius Mihály állt, a régi városi gimnázium utolsó rektora. Helyére azonban még 1667 októberében dr. Pomarius Samu került, aki jelentős teológus volt, és több német egyetemen tanult. A meghívás elfogadása előtt városi lelkészként működött Magdeburgban.²³ Jelentős személyiségekként két filozófus, Czabán Izsák és Ladiver Illés is tanított a Kollégiumban. Ők megjelent műveiken kívül a Sámbar Mátvás kassai jezsuitával való teológiai vitáik révén is ismertté lettek.²⁴ Ladiver Illés néhány bölcsészeti írásán kívül iskoladrámák – amelyeket nyilvános előadásokon játszottak a diákok a záróvizsgák alkalmával – szerzőjeként is közismert volt. Latin didaktikai drámái, az Eleazar Constans és a Papinianus Tetragonos német, magyar és szlovák részekkel népszerűvé váltak a városban nem utolsósorban a katolikus- és Habsburg-ellenes szellemük miatt.

A felső-magyarországi rendek Kollégiumának ünnepélyes megnyitója 1666. október 18-án volt Eperjesen. Iskolarendje szerint egy tízosztályú gimnázium lett, a felsőbb osztályokban az ún. magasabb tudományok, mint a teológia és filozófia tanításával. Éppen ezek az osztályok és az ott szerezhető képzettség lehetősége az egész országból és külföldről is csábította Eperjesre a diákokat, és kiemelte a Kollégiumot az akkori középiskolák sorából. A diákok száma csak ebben a két osztályban már nem sokkal a tanítás megkezdése után meghaladta a 200-at (az 1668/69-es tanévben már 258 volt),²⁵ az iskola összes tanulóinak száma kétségkívül még magasabb volt. Noha az osztálynévsorok nem maradtak fenn, az első diákokról bizonyos információkat Ladiver iskoladrámái tartalmaznak.

Az első híres diákok közé Thököly Imre gróf tartozik. Vele együtt a Kollégium első évében tanultak Eperjesen: Petrőczy István báró, későbbi kuruc generális, Klesch János, Eperjes későbbi kuruc bírása, Bubenka Jónás író, aki Comenius Orbis Pictusát illusztrálta, és a legalacsonyabb osztályban (parvista) Bogdány Jakab, a későbbi híres magyar és angol barokk festőművész.²⁶ Egy évvel később már a Thököly-felkelés több későbbi hívének neve is megtalálható a diákok között: Petenády György kuruc diplomata, Izdenczy Márton, a későbbi várkapitány, Szirmay András, a felkelő, a Szepesi Kamara adminisztrátora, Jánoky Farkas ezredes, Kelemessy János, a fejedelmi birtokok későbbi gondnoka vagy Berthóty Zsigmond és Dobay Zsigmond kuruc katonatisztek. Iskolatársaik közül több mint három évtizeddel később magas katonai és államigazgatási hivatalokban működtek: Keczer Sándor (tanácsos, a szenátus tagja), Roth Mihály (eperjesi főbíró, sárosi alispán), Szalay Pál, Sztankay Samu, Makay Ádám, Izdenczy Márton, Szirmay András vagy Bertóthy Zsigmond is.²⁷

²³ ŠA Prešov, EKP, 101: Pomarius levele Wittenbergből, 1667 augusztus 15.

²⁴ FABINY, Tibor: Egy hányatott életű eperjesi tudós, Ladiver Illés. In: Eliáš Ladiver a Michal Greguš, osobnosti a ich dielo v obraze doby. Prešov 1995, 22 - 23. o.

²⁵ HÖRK, Az Eperjesi, 28. o.

²⁶ LADIVER, Elias: Eleazar constans. OSzK, Kézirattár és régi nyomtatványok tára. M2/2602.

²⁷ LADIVER, Elias: Papinianus tetragonos... Lőcse 1669. Uo, FM 2/1045. THALY, K.: Thököly Imre és iskolatársai mint színjátékosok, 411 - 414. o.

1670-ben Ottlyk György tanult a Kollégiumban, aki később II. Rákóczi Ferenc udvarmestere volt, s vele együtt Rezik János, akit már akkor kiküldött Pomarius rektor Kassára, ahol sikeresen vitázott Sámbar Mátyás jezsuitával, s később ismert történész lett főleg a Gymnasiologia és az Eperjesi Theatrum című művei révén. Már néhány évig tartó békés működése alatt nagyon jó nevet szerzett magának a Kollégium, és nem egy végzettje egyetemi képzettség nélkül is rektori vagy papi állást foglalhatott el.²⁸ Így, ha törvényesen nem is, de azzá a főiskolává vált az intézmény, amely miatt már építésekor neheztelt az eperjesiekre I. Lipót. Ezekre a tényekre nézve Pomarius Samu rektor az iskola egyetemmé való átalakítását tervezte.²⁹

A kedvezőtlen belpolitikai viszonyok azonban már a következő hónapokban megsemmisítették ezeket a terveket, és hosszú évekre megszakították a Kollégium létezését. Az épület elkobzását Spankau generális katonáival, a nagyváradi püspökkel és a szepesi préposttal együtt hajtotta végre 1671. május 23-án.³⁰ Néhány hónap múlva el kellett hagyni a várost a kollégiumi tanároknak, akik azután a régi iskola termeiben folytatták a tanítást. A következő év júniusában Kolosváry István egri kanonok mindhárom evangélikus templomot is elkoboztatta, és július 9-én a Szepesi Kamara tisztviselői a jezsuitáknak átadták a Kollégium épületét.³¹

A helyzet azonban már néhány hét múlva megváltozott, amikor nyáron a kurucok elfoglalták Eperjest. A polgárok kinyitották a város kapuit, és börtönbe zárták a királyi hivatalnokokat.³² Ugyanúgy még a kurucok érkezése előtt hatalmukba kerítették a templomokat. Velük együtt a Kollégiumot is visszaadták az evangélikusoknak. Nemsokára a tanárok is visszatértek, és újból elkezdték a tanítást.³³ A kurucok visszavonulása után a polgárok felfegyverkeztek, és az év végéig kezükben tartották a várost. Végül – látván helyzetük kilátástalanságát – december utolsó napjaiban feltétel nélkül megadták magukat a császári katonaságnak.³⁴

Így az eperjesiek 1673 elején nem számíthattak az uralkodó kegyelmére. Már az új év első hónapjaiban elkobozta a kamara a Kollégium tállyai szőlőit,³⁵ és március 8-10-én a hadsereg (az egri püspökkel, a kanonokkal és a jezsuitákkal együtt) magát az intézetet is. A tanároknak két nap alatt el kellett hagyniuk a várost. A rektor úgy, mint a többiek, elutasította az áttérést a katolikus hitre, és (hasonlóan, mint a Sárospataki Kollégiumban) hatvan diákkal együtt Szepesváraljára távozott, ahol még néhány hónapig folytatta az oktatást. A városban az evangélikusok újból mindhárom templomukat elveszítették, miközben a Kollégium mellett álló magyar templomot a jezsuiták kapták meg, akik még márciusban a régi gimnáziumi épületben egy új gimnáziumot nyitottak meg, és a

²⁸ HÖRK, Az Eperjesi, 31. o.

²⁹ Uo., 31. o.; GÖMÖRY, János: Az Eperjesi Ev. Kollégium. Prešov 1933, 17. o.

³⁰ HÖRK, Az Eperjesi, 34. o.

³¹ Uo.

³² ÖSA Wien, HHSA, Hungarica 322: Pető Zsigmond levele Forgách Ádámnak.

³³ ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Prešov, Knihy, 7: A város számadási könyve 1661 - 1673.

³⁴ KÓNYA, Peter: Krvavý súd. Prešov 1992; KÓNYA, Peter: Prešov v protihabsburských povstaniach koncom 17. a na začiatku 18. storočia. Historický časopis 1992, 40, 2, 171-184. o.

³⁵ MOL Budapest, Szepesi Kamarai Levéltár. Szepesi Kamara számvevősége, E 706: Libri bonorum fiscalum.

Kollégiumban a székházukat rendezték be. Az új jezsuita gimnázium kapta a kamarától a volt kollégiumi vagyón nagyobb részét azzal a két faluval együtt, amit egykor a város adományozott az intézetnek.³⁶

Hasonlóan, mint Pomarius Samu rektor, a többi kollégiumi tanár is elhagyta akkor a hazát és külföldre menekült. Czabán Izsák először Németországban keresett menedéket, később rövid ideig Tornban, Danzigban, Tübingenben tartózkodott, és végül Erdélyben telepedett le. Ladiver Illés is több helyen működött: Késmárkon, Tornban, Königsbergben, Lesnóban, amíg végül Erdélybe menekült, ahol a nagyszebeni gimnáziumban vállalt állást. Több diáknak is el kellett mennie külföldre. Így például a fiatal Rezik János Tornban fejezte be tanulmányait.³⁷

Ilyen körülmények között majdnem egy évtizedig templomok és iskolák nélkül léteztek az eperjesi evangélikusok. Amikor 1682. augusztus 17-én Thököly Imre katonái elfoglalták a várost, a kurucokkal együtt az evangélikus lelkészek és tanárok is hazajöttek száműzetésükből. Közvetlenül azután visszaállított az evangélikusok vallásszabadsága, és a lutheri egyház visszakapta összes vagyónát a Kollégiummal együtt. Maga Thököly is, mint az intézet volt tanítványa, a Kollégium megsegítésére és fejlesztésére törekedett, amely az elkobzások miatt összes vagyónát elveszítette, s pénzsegély nélkül nem volt képes újból megkezdeni a tanítást. Ezért Thököly még 1682 nyarán az iskolának ajándékozta a 600 hold tokaji szőlőt és Rimaszombat város jövedelmének felét.³⁸ Az intézet rektoraként volt kedvenc tanárát, Ladiver Illést hívatta haza Erdélyből. Vele együtt Schwartz János és Sappuhn Henrik tanított a felsőbb osztályokban.³⁹ Ladiver 1684-ben Thornból hazahívta volt tehetséges tanítványát, Rezik Jánost.⁴⁰ Mivel ezeken a személyiségeken kívül még több, fiatal tanár is működött az iskolában, a felújított Kollégiumban folyó tanítás megfelelt az 1666-67-es tanrendnek. Több mint tíz éves üldözés után nagyon nehéz volt az evangélikus iskolák újjáépítése. Egyik következménye ennek a helyzetnek a diákok számának rendkívüli megnövekedése volt. Mind a Kollégium fenntartásáról, mind a tanári fizetésekről a város gondoskodott.⁴¹ A kollégiumi vezetés a háborús helyzet ellenére erélyes lépéseket tett az intézet külföldi kapcsolatainak újjáépítésében, mivel a külföldi protestáns uralkodóktól és rendektől pénzsegélyt és politikai támogatást is remélt. A kapcsolatfelvételnek egyik jelentős eredménye 1682-ben a svéd király által nyújtott, részleteiben nem ismert anyagi segély volt.

³⁶ MOL Budapest, Szepesi Kamarai Levéltár. Szepesi Kamara számvevősége, E 706: Libri bonorum fiscalium.

³⁷ HÖRK, Az Eperjesi, FABINY, Tibor: Egy hányatott életű eperjesi tudós, Ladiver Illés. In: Eliáš Ladiver a Michal Greguš, osobnosti a ich dielo v obraze doby. Prešov 1995.

³⁸ HÖRK, Az Eperjesi, 42. o.

³⁹ KÓNIA, Peter: Prešovské evanjelické kolégium v politických zápasoch konca 17. a začiatku 18. storočia. In: Prešovské evanjelické kolégium, jeho miesto a význam v kultúrnych dejinách strednej Európy (Kónya, P. - Matlovič, R., Ed.). Prešov 1997.

⁴⁰ Az Eperjesi á. h. evangélikus egyházgyülekezet levéltára: Series Primariorum Professorum et Rectorum prout et eorundem collegarum schola, et Collegio Eperiesiensis Praepositorum.

⁴¹ ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Prešov, Knihy, II. A - a, 8, 15: Városi számadási könyv 1684 - 85.

Nemcsak Eperjes szabad királyi város, hanem a Kollégium is határtalan híve volt jötevőjének, Thököly Imrének. Ebben a szellemben tartották az iskolai ünnepségeket, a tanévnyitókat és az ünnepélyes záróvizsgákat. A kollégiumi tanárok számos teológiai, filozófiai mű mellett több politikai és publicisztikai iratot is kiadtak, amelyekben a Habsburg-ellenes nézeteiket és a Thökölyhez való hűségüket demonstrálták. Tekintettel ezekre a tényekre, a Kollégiumra ebben a korszakban (1682-1686) jellemző a Ladivertől származó elnevezés, a „Collegium Thökölyanum”.⁴² A felkelés alatt Eperjes három ostromnak ellenállt. Abban az utolsóban, amelyben a város hét hétig védekezett a Schultz generális sokkal erősebb hadserege ellen (aki állítólag 5000 katonát veszített), a harcokban a kollégiumi tanárok és diákok is részt vettek. A hősi védelem ellenére a város 1685. szeptember 11-én kapitulált.⁴³

A polgárok annyira megbecsülték a felkelés vívmányait, hogy azokat vallási és iskolai téren is belefoglalták a kapitulációs szerződésbe. Ennek 4. és 6. pontja szerint „a vallás, a templomok, az iskolák ügyében, a lelkészek és az összes egyházi és iskolai alkalmazottak kérdéseiben a városban mindent a jelen állapotban kellett hagyatni.”⁴⁴ A habsburg hadsereg jelenléte, a parancsnokok hatalmaskodásai, a megújuló rekatolizálás s több más negatív változás ellenére még több mint egy évig működött a Kollégium, egészen 1686 végéig. 1686. április 2-án meghalt Ladiver Illés, és a rektori helyet utána Schwartz János foglalta el.⁴⁵

Ezután az átmeneti időszak után, 1687 első napjaiban érkezett Eperjesre Csáky István bizottsága, aki az uralkodó rendeletére intézkedéseket tett az egyházi viszonyok rendszeresítésére a soproni vallási cikkek értelmében. Ez a Comissio Chakyana akkor a két főtéri templommal együtt⁴⁶ a Kollégiumot és a régi iskolát is elkobozta.⁴⁷ Mivel az evangélikus polgárok elutasították a bizottság által kiszabott külvárosi helyet a fatemplom és a triviális iskola építésére, mást már később sem kaptak.⁴⁸ Így 1687 elején a Kollégium a habsburg rekatolizációs politika következtében néhány évre ismét megszűnt.

1687 februárjától Eperjes helyszíne lett kora újkori történelmünk egyik legtragikusabb eseményének, amely mint az eperjesi vértörvényszék lett ismertté. A huszonnégy agyonkínzott és kivégzett polgár és nemes közül több azelőtt a Kollégium felügyelője (Zimmermann Zsigmond, Keczer András, Fleischhacker György, Baranyai Ferenc), adományozója (Keczer András, Feja Dávid) vagy diákja (Wéber Dániel, Wéber Frigyes, Saárossy Márton) volt. Egy iskolai szindarabért, amelyben I. Lipótnak leesett a királyi koronája, börtönbe került a Kollégium utolsó rektora, Schwartz János, és ugyanúgy a volt

⁴² KÓNIA, Peter: Prešovské evanjelické kolégium v politických zápasoch konca 17. a začiatku 18. storočia. In: Prešovské evanjelické kolégium, jeho miesto a význam v kultúrnych dejinách strednej Európy (Kónia, P. - Matlovič, R., Ed.). Prešov 1997.

⁴³ ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Prešov, 1630 - 1705, B-2: Eperjes kapitulációja 1685. szeptember 11.

⁴⁴ Uo.

⁴⁵ HÖRK, Az Eperjesi, 338. o.

⁴⁶ Mivel a szlovák templomot már 1686-ban a Keczer család (mint a szlovák evangélikusok támogatója) áttérése után átadta a minoritáknak.

⁴⁷ ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Prešov, Knihy, 2773: Instructio Leopoldi 1686, november 19.

⁴⁸ Az Eperjesi á. h. evangélikus egyházgyülekezet levéltára: Annales fata et vicissitudines Ecclesiae Evangelicae Eperriensis 1671 - 1721.

kuruc katonatisztek és Thököly egykori osztálytársai, Ottlyk György és Géczi István is.⁴⁹ A kollégium épületében újból a jezsuiták telepedtek le, akik a mellette álló régi iskolában ismét gimnáziumot nyitottak. A következő években kényszerből az evangélikus polgárok is ide küldték fiaikat. Az evangélikus lelkészekkel együtt végül a kollégiumi tanároknak is el kellett hagyniuk a várost, és többen ismét külföldre menekültek.

Ez a helyzet azonban most még sokkal tovább tartott, majdnem két évtizedig, és csak a Rákóczi-szabadságharc eseményei hoztak jelentősebb változásokat. A fejedelem hadserege több hónapos ostromlás után, 1704. december 4-én foglalta el Eperjest.⁵⁰ Noha Rákóczi az országgyűlés előtt szigorúan megtiltotta a templomfoglalásokat, már 1705 januárjában maga küldte Berthóti Ferencet Eperjesre, aki elvette a kollégiumi épületet a jezsuitáktól, és az evangélikus egyháznak adta át. A jezsuiták tovább is maradhattak a városban, és a minorita rendházban üzemeltették a gimnáziumot. Csak a szuperior Kolb Keresztelő Jánosnak kellett elhagynia Eperjest és az országot.⁵¹

Így 1705 januárjában hosszabb, pontosan tizenhét éves szünet után újból kinyithatta kapuit a felső-magyarországi rendek Kollégiuma. Tekintettel erre a hosszú szünetre, hasonló problémákkal küszködött, mint a Thököly-felkelés idején. Ebben a helyzetben az újonnan megválasztott felügyelők a rektori hivatalra legalkalmasabb személyiségnek a már többször említett Rezik Jánost látták, aki akkorra már hazajött Thornból, és Késmárkon működött mint rektor. Pozitív változást hozott az új, többségében evangélikus városi tanács megválasztása 1705 májusában a volt kollégiumi diákkal, Roth Mihállyal a rektori hivatalban.⁵² Az első kuruc országgyűlés Szécsényben 1705 októberében megerősítette a Kollégium visszaadását összes egykori vagyonával együtt.⁵³

Thököly Imre 1705-ben megírta végrendeletét, amelyben nem felejtkezett el egykori főiskolájáról. Az ötödikpont szerint az iskolának „ajándékozta” Rimaszombat és Gyöngyös mezővárosok jövedelmeinek felét, ugyanolyan jogokkal, mint ahogyan azokat valamikor ő maga élvezte. A Kollégium nagy anyagi problémákkal küszködött tovább. A nehéz anyagi helyzet javításának érdekében 1705 márciusában az intézet kurátorai és felügyelői az összes magyarországi evangélikushoz fordultak az intézet javára történő pénzgyűjtésre felhívó kéréssel. A háborús viszonyok ellenére akkor is sikerült összegyűjteni néhány ezer forintnyi összeget, és az évi jövedelmeket néhány száz forint értékben. Az anyagi és politikai támogatásért a Kollégium külföldi támogatóit szólították meg. Reményeiket elsősorban a svéd király segítségéhez fűzték, akitől a politikai támogatás mellett meg is kaptak néhány helyet a svéd egyetemeken. Nyolc eperjesi végzett diák továbbtanulhatott a greifswaldi egyetemen a svéd állami kincstár támogatásával.⁵⁴

⁴⁹ KÓNYA, Péter: Kónya, Peter: Az Eperjesi Vértörvényszék. Budapest 1994.

⁵⁰ MOL Budapest, G-27, ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Prešov 1700-1709, B-12: Város kapitulációja, 1704 november 1.

⁵¹ FABINY, Tibor: II. Rákóczi Ferenc valláspolitikája. Budapest 1971, s. 83. Kézirat.

⁵² ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Prešov, Knihy 2539.

⁵³ FABINY, Tibor: II. Rákóczi Ferenc valláspolitikája. Budapest 1971, s. 83. Kézirat.

⁵⁴ HÖRK, Az Eperjesi, 72. o.

A Rákóczi-szabadságharc több mint száz év múltán lehetővé tette az evangélikus zsinat összehívását, amely 1707 áprilisában ülésezett Rózsahegyen. Az intézetet a zsinaton három követ képviselte: Szirmay Miklós, Brezinay János és Heydenreich János felügyelők. A Kollégium ügye azonban a többi követ számára is fontos volt. A zsinat nagy figyelmet szánt az iskolának, és az 5. és a 24. cikkelyében foglalkozott vele. A magyarországi evangélikus iskolahálózatban különös helyet jelölt ki számára, mialatt az összes szuperintendensnek elrendelte, hogy a Kollégiumnak különös figyelmet szenteljenek. Tekintettel a fennálló nehéz anyagi helyzetre, országos pénzgyűjtéseket kezdeményezett.⁵⁵ A külföldi segély érdekében a zsinat követséget küldött ki a svéd királyhoz Krman (Kerman) Dániel dunáninenni szuperintendens és Pohorszky Samu vezetése alatt.⁵⁶

Eperjesen, a háborús helyzet és az egyre romló gazdasági viszonyok ellenére, sikerült Rezik Jánosnak rendes tanítást biztosítania az összes osztályban. Ebben az időben is tanultak a Kollégiumban olyan ifjak az ország több vármegyéjéből, akik a szatmári béke után mint teológusok, írók vagy tudósok lettek híressé. Így a szabadságharc alatt tanult Eperjesen Matthaides Samu későbbi rektor, Raymann János Ádám későbbi orvos (aki elsőként vezette be nálunk a himlő elleni oltást) vagy Bárány János pedagógus és író. Mivel a Kollégium gyors fejlődését elsősorban a fejedelem igazságos valláspolitikája tette lehetővé, egykori vezetői „Collegium Rákóczyanum”-nak nevezték el.

Már a szabadságharc vége felé, 1709. május 13-án összeült Eperjesen a felső-magyarországi evangélikus egyetemes gyűlés, amely más kérdések mellett a Kollégium további feladatairól is tárgyalt. Követei akkor jóváhagytak egy nagyszabású tervet, amely az intézet működésének több részletét érintette, és új, országos feladatokat jelölt ki az iskolának.⁵⁷ Ilyen volt az egyetemes evangélikus levéltár és a központi jegyzőkönyv létrehozása, amelynek a kor legfontosabb eseményeit kellett tartalmaznia (a szécsényi országgyűlés törvénycikkei, a rózsahegyi zsinat végzései, a svédországi követségek leírása, az intézet története stb.).⁵⁸ Ez a tervet sokat jelentett a Kollégium modern oktatási intézetté történő átépítésénél. Az új feladatokkal a magyarországi evangélikusok központi és legfőbb tudományos, kulturális intézményévé vált volna, amely több szempontban egy valódi egyetemnél is jelentősebb lett volna. A politikai-társadalmi viszonyok kedvezőtlen fordulata azonban megakadályozta végrehajtását.

1710 nyarán dühöngött Eperjesen a pestis, amelynek több mint 3000 ember esett áldozatul (az exulánsokkal és a kuruc katonákkal együtt), ami a lakosság több mint felét jelentette.⁵⁹ Mivel a járványban Rezik János rektor is meghalt, helyére Matthaides Samu

⁵⁵ EOL Budapest, I. a 9. 20: Originale Synodi Rosenbergensis Evangelicae in Memoria serenissime Posteritati conservatur.

⁵⁶ KRMAN, Daniel, ml.: Itinerarium. Cestovný denník. Ed. Minárik, Jozef – Viktory, Gustáv. Bratislava 1969.

⁵⁷ ŠA Prešov, EKP 101: Projectum circa Requisite per Statum Augustam Evangelicum in Genere et Signante ad Collegium Epperiensiense procuranda: Epperiessini Die 13. May 1709 Signatum.

⁵⁸ Uo.

⁵⁹ LASZTÓKAI, László: Adatok Eperjes szab. kir. város haditörténetéről a legrégebb időktől az 1711-ik év végéig. In: Az Eperjesi kir. kath. főgymnasium 1878/79-ik tanévi Értesítője. Eperjes 1879. 55. o.

választották, aki nemrégén tért haza a greifswaldi egyetemről. Amikor 1710. november elején a várost Virmond Hugo tábornagy kezdte el ostromolni, a polgárok, tekintettel az óriási emberi és anyagi veszteségekre, nem voltak hajlandók a kilátástalan helyzetben védekezni. A december 10-én aláírt kapituláció ismét tartalmazta a vallásszabadság garanciáit. A harmadik pontban a tábornagy megígérte, hogy „meg fog maradni az evangélikusok vallásszabadsága, s azok megtarthatják a magyar templomot a mellette álló Kollégiummal és a régi iskolával, ahol a tanárok és a többi iskolai alkalmazott tovább teljesíthetik kötelességeiket.”⁶⁰

A kapitulációt követő hónapokban Eperjesen tovább működött az evangélikus egyház. A nagy parókiatemplomot a szerződés értelmében átadta ugyan a katolikusoknak, az új év után viszont neki maradt az ingatlan vagyon nagyobb része. Virmond tábornagy 1711 februárjában átadta a városi tanácsnak Pálffy János gróf rendeletét, aki I. József király nevében megparancsolta, hogy a korábbi vallási viszonyokat mindenütt állítsák helyre a szabadságharc előtti állapotnak megfelelően. Az eperjesiek számára ez az összes belvárosi épület (a magyar templom, a Kollégium, a régi iskola és a parókia) elhagyását jelentette.⁶¹ A tanács nem volt hajlandó harc nélkül megadni magát, és a király halála után Eleonóra Magdolna királynőt hívta segítségül. A királynő azonban kérésüket elutasította, és 1711. július 25-én megparancsolta az eperjesieknek a belvárosi épületek azonnali elhagyását. A soproni cikkek értelmében a különös bizottságtól helyet kellett kapniuk a külvárosban az új templom és iskola építésére.⁶² Az eperjesiek végül csak a Pálffy János gróf közvetlen parancsára kapituláltak, aki szeptember végén személyesen érkezett a városba, és elrendelte az evangélikusoknak az említett épületek átadását. Ezen kívül a helyet is kijelölte nekik a nyugati külvárosban, ahol az új templomot és iskolát felépíthették, de természetesen csak fából. Mivel a külvárosban a háborús események után nem állt semmilyen alkalmas épület templomi célra, ideiglenesen megengedte nekik a nem régen épült belvárosi református fatemplom használatát.⁶³ A kollégiumi diákok, akik a nagy tűzvész előtt az intézetet megmentették, annyira megrongálták az épületet, hogy a jezsuiták csak 1713 végén költözhettek be.⁶³

Így lezárult a felső-magyarországi rendek Kollégiumának rövid, de annál gazdagabb és termékenyebb története, mialatt nemcsak a hazában, de az egész protestáns Európában ismertté lett, mint a magyarországi evangélikusok legjelentősebb oktatási, kulturális és tudományos intézménye.

⁶⁰ Eperjes kapitulációja. Annales fata et vicissitudines...

⁶¹ Uo.

⁶² ŠOBA Prešov, EKP, 101: Eleonóra Magdolna királynő és Pálffy János gróf rendeletei 1711, július, szeptember (Másolat).

⁶³ HÖRK, J.: c. d., s. 89.

Abstract

Eperjes as an Upper-Hungarian Lutheran education center in the 16th-17th centuries

In the decade of the Reformation, Eperjes (Presov) was a significant free royal town and had a school of good standards. The settlements of German, Hungarian and Slovakian citizens followed the Augsburg Confession. The self-confident town took meticulous care of improving its school. Outstanding teachers were chosen such as the poet and ambassador Johannes Bocatius. In 1666, the Lutheran noblemen and citizens founded a College with high academic standards, gaining the favour and support of prominent foreigners like the king of Sweden. The town and the College suffered a lot from the Habsburg-Catholic persecution. In the middle of the 1670s, the school and the churches were obtained by military violence. Although the citizens could get them back twice taking advantage of the favourable historical turns, finally they had no other choice but to give into the political force in 1711. While the College could function in peace, it educated outstanding young men for the Lutheran Church and Hungary.

Kovács Árpád

A KERESZTÉNY IMÁDSÁG EFFI- CIENCIÁJÁNAK BIZONYÍTÁSA KUTATÁSOK ÉS FELMÉRÉSEK ALAPJÁN

Az imádság spirituális természeténél fogva a religió, az egyházi praxis és a lelki élet integráns aspektusát képezi, ezért, de facto, vallási fogalomként és gyakorlatként kezelték évszázadokon keresztül, egészen a 19. század végéig. Addig ennek elméletével csak a teológia és a filozófia foglalkozott. Utána sem változott meg a természete, de ekkor került a kutatók, természettudósok, orvosok, pszichológusok figyelmébe a jelenség, és kezdtek el felméréseket és kutatásokat végezni az imának emberre és környezetére kifejtett effektusáról. Ennélfogva a modern kor kutatásainak idejéig nem volt semmilyen tudományos bizonyíték az ima efficienciájára vonatkozólag.

A tudósok csak a modern kortól váltak érzékennyé a spirituális témák iránt. Ellen G. White amerikai író, egyházalapító az 1800-as évek végén azt írta, hogy a tudomány nem ismeri el az imádság valóságát. Az emberi tudás – olvashatjuk feljegyzéseiben¹ – az ima lényegtelensége mellett foglal állást. Korára vonatkozóan azt állította, hogy a tudósok szerint nem érkezhethet valós válasz az imádságra, hiszen ez pusztán a természet törvényeinek átlépésével történhetne meg, és ahogy csodák sem, így ez sem létezik. Az univerzumot – mondják ők – jól megalapozott szabályok irányítják, és még Isten sem képes e törvények ellenében bármit is tenni.

Szinte a fenti kijelentéssel egy időben kezdődnek el az imakutatások is, 1872-ben. John Tyndall londoni professzor több éven keresztül figyelte pácienseit, hogy lássa, mennyire hatékony az esetükben az imádság.² Megfigyeléseinek eredményeit Francis Galton angol polihisztor, Charles Darwin unokatestvére publikálta,³ aki a tanulmányt a saját, az ima és az élethossz közötti korrelációra vonatkozó megfigyeléseivel egészítette ki. Azzal a hipotézissel indult, hogy

¹ White Ellen G.: *Rugăciunea*, București, 2009, 93. o.

² Brush Stephen G.: *The Prayer Test In American Scientist* 62, No. 5, 1974, 561-63. o.

³ Galton Francis: *Statistical Inquiries into the Efficacy of Prayer*, *The Fortnightly Review*, August 1, 1872 (from abelard.org).

mivel minden vasárnap országszerte emberek ezrei imádkoznak a királyi család egészségéért, hosszú életéért, következőképp a királyi család életének hosszabbnak kellene lennie. A kutatások eredménye viszont az volt, hogy az imának semmilyen hatása nincs a longevitás és az egészség szempontjából. Azóta több mint 130 tanulmányt publikáltak és 200 kutatást végeztek a témában⁴ az imának az ember pszichéjére, egészségére, vallási- és fizikai életére gyakorolt hatásáról. A legtöbb esetben a kutatás, az elsőtől eltérően, pozitív eredményekre vetett fényt.

Az említett kutatásokat több kritérium szerint lehetne klasszifikálni, mint például típus vagy a mérések iránya szerint (külső vagy belső tulajdonságok, lelki vagy fizikai eredmények). A finalitás szempontjából intercedáló és öncélú imakategóriáról beszélhetünk, illetve a két módszer együttes használatáról. Olyan eredmények szemrevételezéséről van itt szó, amelyek a mások által elmondott imák révén, saját imák következtében, vagy a kettő együttes kihatásaként valósultak meg. A következőkben felsorolásra kerülő imákat nem minden esetben lehet besorolni valamelyik kategóriába, mivelhogy nem minden esetben pontos az információ az imádkozás részleteire vonatkozólag: közbenjáró, könyörgő vagy mindkét tényező együttesen van jelen benne.

Laubach véleménye szerint⁵ az imádság tapasztalatát igazoló vitathatatlan tudományos bizonyítékok a következők: csodával határos közbelépések, viták elcsitulása bizonyos szociális csoporton belül, bűnös emberek szentekké válása, az a tény, hogy a sánták jární kezdenek, a vakok szemei megnyílnak.

Az egyik legtöbbet idézett kutatást a közbenjáró imáról 1982 és 1983 között végezték San Franciscóban.⁶ A kutatás végeredménye az volt, hogy azok a betegek, akikért imádkoztak, egészségesebbek voltak, mint azok, akiért nem. Ugyancsak intercedáló imáról végzett kutatást dr. Randolph Byrd kardiológus⁷ is a San Francisco General Hospitalban 1988-ban. A végső eredmények szerint azoknak a pácienseknek, akikért közbenjáró imák hangoztak el, ötször kevesebb antibiotikumra volt szükségük, a tüdőödéma kialakulásának veszélye háromszorosan csökkent az esetükben, egyiküknek sem volt szüksége mesterséges lélegeztetésre, valamint 10%-uk gyorsabban nyerte vissza egészségét, mint a semleges kontrollcsoport alanyai. Ezt a véleményt igyekszik megcáfolni Dein és Littlewood, akik szerint a tanulmányok annyira különböző statisztikai eredményeket

⁴ Tudományos imakutatások: Shane Sharp: *How Does Prayer Help Manage Emotions?*, *Social Psychology Quarterly*, december, 2010; 73. kötet, 4: 417-437. o.; Prasad Vannemreddy-Kris Bryan-Anil Nanda: *Influence of Prayer and Prayer Habits on Outcome in Patients With Severe Head Injury*, *American Journal of Hospice and Palliative Medicine*, augusztus/szeptember 2009; 26. kötet, 4: 264-269. o. (első publikáció 2009. február 19.); Amy L. Ai, Christopher Peterson, Terrence N. Tice, Bu Huang, Willard Rodgers, and Steven F. Bolling: *The Influence of Prayer Coping on Mental Health among Cardiac Surgery Patients: The Role of Optimism and Acute Distress*, *Journal of Health Psychology*, július 2007; 12. kötet, 4: 580-596. o.; Graham H. Twelftree: *Prayer and the Coming of the Spirit in Acts*, *The Expository Times*, április 2006; 117. o., 7: 271-276. o.

⁵ Laubach Frank C.: *Prayer, the Mightiest Force in the World*, London, 1946, 52. o.

⁶ Williams Debra: *Scientific Research of Prayer: Can the Power of Prayer Be Proven?* h.n., 1999, 1. o. (393 patients in the San Francisco General Hospital's Coronary Care Unit participated in a double blind study to assess the therapeutic effects of intercessory prayer.)

⁷ Byrd Randolph C.: *Positive Therapeutic Effects of Intercessory Prayer in a Coronary Care Unit Population*, *Southern Medical Journal* 81., 7. szám, 1988. július, 826-829. o. (<http://www.godandscience.org/apologetics/smj1.html>)

mutatnak, hogy nem lehetséges általános értelemben vett konklúziókat megfogalmazni. Még a tanulmányok szerzői is bizonyos határokról beszélnek, amelyek befolyásolhatják az ima hatásosságát.⁸

Egy másik kutatásról a Jet Magazin írt 1998-ban⁹, amely az imádkozás vérnyomás csökkentő hatását vizsgálta. Az eredmények szerint azok, akik rendszeresen imádkoznak és részt vesznek vallásos szertartásokon, alacsonyabb vérnyomással rendelkeznek, mint azok az embertársaik, akik nem végzik mindezt. Az „Essence Magazine” 1997. májusi számában Allison Abner saját kutatásai alapján kijelentette, hogy „megfigyeléseinket az orvosi kutatások is alátámasztják, így a tudomány is bizonyítja, hogy a legtöbb, hittel mondott imádság hatékony”.¹⁰ A „Mc Call’s Magazine” egy virginiai kutatásról számolt be, amelynek során ikrekkel végeztek kísérleteket. Az eredmények kimutatták, hogy akik komolyan elkötelezték magukat a lelki életre, több, pszichológiai értelemben vett előnyt élveztek: kevesebb depressziós megbetegedéssel számolnak, kisebb az esélyük a cigaretta- és alkoholfüggőségre, valamint stabilabb a házasetük.¹¹ Egy másik kutatás is bizonyította a vallásos attitűd pozitív hatását az egészségre vonatkozólag – ezt Ohio államban végezték.¹² Egyéb kutatásokat is végeztek a meditatív imádság következményeire vonatkozólag, az Eysenck-féle neurotikus és pszichotikus személyiséggel rendelkezőkre gyakorolt hatását vizsgálva.¹³ Minden esetben pozitív változás volt észlelhető: a fizikai és mentális egészség, valamint az intellektuális teljesítmény szempontjából is.

Dan Barken, a „Freedom from Religion Foundation” szóvivője, valamint társai cáfolják az imádság reális hatékonyságát. Szerintük „az imádságnak és a vallásos hitnek placebo hatása van, mint a cukor tablettának”¹⁴. Ugyanez az érv tűnik fel Larry Dossey kutató írásaiban is¹⁵. A Francis Leslie és társai által végzett kutatás¹⁶ ezt úgy fogalmazza meg, hogy az ima hatása nem isteni erőnek, hanem pszichológiai és pszichikai hatásának köszönhető. Ha valaki tudja, hogy imádkoznak érte, a tudat gyorsítja fel a gyógyulási folyamatot. A placebo hatásra vonatkozó érvek viszont csak a könnyörgő imádságnál érvényesek, ahol az imádkozó tudatosan fogalmaz, a közbenjáró imánál azonban - ahol a cél személyek nem tudják, hogy valaki imádkozik értük - nem áll fenn ennek a lehetősége.

⁸ Dein Simon és Littlewood Roland: *The Psychology of Prayer and the Development of the Prayer Experience Questionnaire, Mental Health Religion and Culture*, 11. kötet, 2008, 41-42. o. (<http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/13674670701384396#.UZslmLV0zys>)

⁹ Williams Debra, i.m. 1. o.: 1998. augusztus 31. a Duke University Medical Center in Durham által irányított kutatás, NC. Ez a vizsgálat több mint négyezer 65 év fölötti pácienszt vont be a kutatásba. Dr. David B. Larson, a National Institute for Health Care Research elnöke (Rockville, MD), aki közreműködött a kutatásban, szintén azt állította, hogy az ima segítségével csökkenthető a vérnyomás.

¹⁰ Uo. 2. o.

¹¹ Uo. (a study done at the Virginia Commonwealth University Medical College of Virginia in Richmond, which studied 1,902 twins.)

¹² Koenig and his co-researcher, Kenneth Paragament, Ph.D., a professor of psychology at Bowling Green State University in Ohio, studied 577 hospital patients age 55 and older.

¹³ Bővebben lásd: http://en.wikipedia.org/wiki/Efficacy_of_prayer (2011-12-7).

¹⁴ Williams Debra, i.m. 3. o.

¹⁵ Uo.

¹⁶ Francis Leslie; Robbins Mandy; Lewis Christopher Alan; Barnes L. Philip: *Prayer and psychological health: A study among sixth-form pupils attending Catholic and Protestant schools in Northern Ireland*, *Mental Health, Religion & Culture*, vol. 11, pp. 85-92. 2008, 85. o.

Kopp Mária és Skrabski Árpád kutatást végeztek¹⁷ a vallásosság és a lelki egészség korrelációjáról. Megvizsgálták az eddig végzett felméréseket, és egyéni saját felmérést is végeztek minderről a magyar társadalomban, anélkül, hogy külön említést tettek volna az imádságról. Mivelhogy az imádkozás is szerves része a vallásos életformának, a fentebb említett kutatás szignifikánsabb konklúzióinak az enumerációja következik. A kutatás közzétett eredményei kimutatták, hogy:

- a vallásgyakorlás egészségvédőnek és az elhalálozási kockázat szempontjából szignifikáns védőfaktornak bizonyult,
- „életkortól, nemtől és iskolázottságtól függetlenül munkaképesebbnek vallották magukat azok, akik vallásukat gyakorolják, mint akik nem”.
- „Mind a vallásgyakorlás, mind a vallás fontossága igen jelentős védőfaktor az önkárosító magatartásformákkal szemben. A dohányzás és a tömény alkoholfogyasztás lényegesen ritkább azok körében, akiknek fontos a vallás, illetve akik gyakorolják is vallásukat.”
- „A vallásosság tehát igen jelentős mértékben csökkenti a legnagyobb népegészségügyi jelentőségű megbetegedések – a szív-érrendszeri megbetegedések, daganatos betegségek – legfontosabb életvezetési rizikófaktorait, a dohányzás, a kóros alkoholfogyasztás és az ezek háttérében álló nem adaptív megküzdési stratégiák gyakoriságát.”
- „A vallásgyakorlás kiemelten fontos védőfaktor a társas támogatás, a társadalmi kohézió erőssége szempontjából.” Szerintük „a társas támogatás, az, hogy nehéz élethelyzetben mennyire számíthatunk segítségre, igen jelentős egészségügyi és lelki védő tényező.
- A vallásukat gyakorlók „szignifikánsan toleránsabbak és kooperatívabbak azokhoz képest, akik számára a vallás nem fontos.”¹⁸

Továbbá az imára vonatkozó kutatások már nem csupán az emberre terjednek ki. Williams Debra írásában¹⁹ egy érdekes tanulmányról számol be, amelyet dr. Franklin Loehr presbiteriánus lelkész és tudós végzett az imának a magok csirázására gyakorolt hatásáról. A többször is megismételt kutatás végeredménye az volt, hogy azok a magok, amelyekért imádkoztak, mindig egy nappal hamarabb csiráztak ki, és gyorsabban növekedtek.²⁰

¹⁷ Kopp Mária; Skrabski Árpád: Vallásosság és lelki egészség, Budapest, 2003

¹⁸ U.o. 4-6 o.

¹⁹ Williams Debra Uo.

²⁰ Hasonló kutatást Jean Barry kutatóorvos (Bordeaux) is végzett Franciaországban. Lásd: <http://www.plim.org/PrayerDeb.htm> (2012-12-05).

Jelen dolgozat nem kételkedik az eddigi kutatások eredményeiben, hiszen tudományosan bizonyíthatóak, viszont nem az imádság igazi és holisztikus céljával kapcsolatosak. Az egészségre vonatkozó kutatásoknak van némi kapcsolatuk az imádság biblikus céljával, hiszen a Zsoltárok könyvében is megtalálható az ígélet: „Ő megbocsátja minden bűnödöt, meggyógyítja minden betegségedet” (Zsolt 103:3), azonban ez sem tekinthető az imádság elsődleges céljának. A magok csirázásával kapcsolatos kutatás viszont már radikális leszűkítése az imádság aktusának. Igaz ugyan, hogy az ima látható és bizonyítható eredményekkel rendelkezik, de mint már említettem, az imádság fő célja az Isten és ember közötti kapcsolat megteremtése. Másrészt azonban az ilyen jellegű kutatások bizonyítékul szolgálnak az ima-jelenség validitására és efficienciájára vonatkozólag. Ez egy igen fontos érv, amely a hitetlen ember számára is bizonyíték lehet: az ima fogalma nem a hívő ember találmánya, sőt, nem is egy pszichológiai trükk. Több, mint ami vallásos megközelítésből elmondható róla. Nem más, mint az ember kommunikálása Istennel, amikor Elé tárhatja saját, illetve mások szükségleteit.

Létezik azonban egy tényező, amelyet csak az Istenben hívő ember fogad el: pusztán az teljesülhet, amit Isten is jónak lát. Az ima eredményességének tehát ez elengedhetetlen feltétele. Kivételt képez ez alól az az imakategória, amelyben az elcsendesedésnek, a ki- vagy elbeszélésnek (katarzisz), valamint a bizalomnak önmagában megnyugtató, terheket megkönnyítő hatása van, amely nem függ az isteni akarattól, jóváhagyástól, közbelépéstől. Ezt tűnik igazolni dr. Larry Dossey is, aki több könyvet is írt az imádság tudományos megközelítéséről²¹. A kutató úgy véli, az orvostudomány harmadik korszaka a „nonlocal medicine”, amely az ima és a benne rejtőző szándék legújabb felfedezéseit öleli fel²². Kijelenti, hogy a hitnek és gondolatoknak tudományosan bizonyítható erejük van, bár gyakorta negatív konnotációval rendelkeznek. Ilyen módon az imádság – mint intenció, akarat, gondolat – önmagában is erővel bír, ereje valóságos tény, amelynek látható és igazolható eredménye is van.

A kutatási eredmények viszont arra a konklúzióra is vezethetnek, hogy az imádság independens erőforrás, amelynek effektusa és eredménye van az emberi életen kívül élő világra is, amennyiben a kérés bizonyos feltételek teljesítésével történik meg. Ha azonban figyelembe vesszük, hogy minden ima meghallgatásával Istennek célja van az emberekkel, az is valószínű, hogy Istennek a kutatókkal is terve volt: a kutatás eredményét közzölték az olvasókkal, hogy hitük erősödjék az ima efficienciáját illetően, és hogy ezáltal életük is gazdagabbá váljon. Olyan terület ez azonban, amely az ima teológiai vizsgálatához tartozik, és nem tárgya értekezésünknek.

Williams Debra így vélekedik imakutatásai eredményeiről: „Ezek a tanulmányok megyőző bizonyítékokat sorakoztattak fel az imádság erejét illetően. Az eredmények

²¹ Be Careful What You Pray For, You Just Might Get it, Harper, San Francisco, 1997; Prayer is Good Medicine, Hot to Reap the Healing Benefits of Prayer, Harper, San Francisco, 1996; Healing Words, The Power of Prayer and the Practice of Medicine, Harper, San Francisco, 1993

²² Dossey Larry: *Reinventing Medicine*, San Francisco, 1999. Ebben a könyvben az orvostudomány három korszaka a következő: I. a mechanikai orvoslás (mechanical medicine), II. a pszichoszomatikus orvoslás (psychosomatic medicine), III. nem-helyhez kötött orvoslás (nonlocal medicine). A harmadik korszak magában foglalja mindazokat az előnyöket és figyelmeztetéseket, amelyeket az ima és az intenció megértésének a fokozása hozott.

időről időre rávilágítottak egy magasabb lény erejének valóságára, valamint abilitásunkra, hogy kommunikáljunk vele.”²³

Egy másik igen megbízható vizsgálat David R. Hodge²⁴ tollából származik, aki átfogóan tanulmányozott tizenhét nagy terjedelmű kutatást a közbenjáró imáról.²⁵ Mind-egyik kutatás pozitív hatásról számol be. „A pszichológiai és egészségi problémákkal szenvedő embereken segíthet az ima a felépülésben” - állítja Hodge. Mindezek ellenére az imát nem ajánlja egyedüli terápiás módszerként, még akkor sem, ha sokan használják, és kutatások szerint is hatékonynak bizonyult. Ugyanezen forrásokat használja alapul Rich Deem, a „Scientific Evidence for Answered Prayer and the Existence of God”²⁶ című tanulmányában, amelyben kijelenti: az „American Psychological Association Division” közbenjáró imára vonatkozó tizenkét kritériuma kevés járulék, mégis szignifikánsan pozitív hatásról tanúskodik.²⁷

Egy másik, Oroszországban végzett kutatásról számol be a *Pravda*²⁸ napilap egyik cikke, amelyet számos román folyóirat is közölt,²⁹ miszerint a Valery Slezin által vezetett kutatás (Bekhterev Pszichoneurológiai Kutató és Fejlesztő Központ, Szentpétervár) bebizonyította, hogy „az ima nem pusztán szabályozza az emberi szervezet folyamatait, hanem megoldásként szolgál a súlyos elmezavarokra is.” Slezin professzor hihetetlen dolgot tett, vizsgálni kezdte az ima erejét. Szerzetesek imái közben elektro-enkefalogramokat készített, amelyek segítségével szokatlan jelenségre figyelt fel, az agykéreg teljes „kikapcsolását” állapította meg. Ez az állapot pusztán a három hónapos csecsemőknél tapasztalható akkor, amikor az édesanyjuk mellé helyezik őket, és teljes biztonságban érzik magukat. Ahogy a gyerekek fiatallá majd felnőtté válnak, ez a biztonságérzet eltűnik, megnő az agytevékenység, és csak a mély álom vagy az ima idején jön elő az ilyesfajta kikapcsolás – ahogyan ezt már más tudósok is bizonyították. Valery Slezin ezt az ismeretlen állapotot „ima-éberségek”³⁰ nevezte, és bizonyította, hogy életbevágó fontossága van minden személy számára. A betegségeket legtöbbször negatív helyzetek és sérelmek okozzák, amelyek mélyen bevésődnek az emberi elmébe, az ima idején azonban az aggodalmak csupán másodlagos szerepet kapnak, vagy akár teljesen el is tűnnek.

²³ Williams Debra i.m., 5. o

²⁴ David R. Hodge az „Arizona State University” keretében a „School of Social Work” társprofesszora.

²⁵ Hodge David R.: *A Systematic Review of the Empirical Literature on Intercessory Prayer, Research on Social Work Practice*, 2007 március; 17. kötet, 2: 174-187. o. (<http://rsw.sagepub.com/content/17/2/174.abstract>)

²⁶ <http://www.godandscience.org/apologetics/prayer.html> (2011-12-07)

²⁷ Ugyanezen tanulmány azt is igazolni próbálja, hogy a meghallgatott imádságok alapján Isten létezése is igazolt. „A kereszténység egyik fő doktrínája az, hogy Isten meghallgatja és válaszol az imádságokra” - állítják ők a kutatásaik következtében. Tanulmányaik egy egész sorozat laboratóriumi eredmény által kimutatják, hogy azok esetében, akikért imádkoztak, ha nem is nagyon sokkal, de jobbák voltak az eredmények. Szerintük ez csak az imának tudható be.

²⁸ <http://english.pravda.ru/society/anomal/01-05-2008/105048-prayers-0/> (2011-12-07).

²⁹ Lásd még: <http://www.formula-as.ro/2009/894/>; <http://www.expresmagazin.ro/religie/>; <http://infotrotus.ro/2012/05/vindecarea-prin-credinta/> (28.05.2012); <http://fratiapentruadevarsicaritate.ro/stiinta-confirma-sfanta-scriptura/> (5,01,2013); <http://cersipamantromanesc.wordpress.com/tag/vindecare-prin-rugaciune/> (5,01,2013); <http://mitropolia.md/vindecarea-prin-credinta-este-demonstrata-stiintific/> (5,01,2013)

³⁰ „praying wakefulness”

Ilyen módon lehetővé válik a lelki, morális, valamint fizikai gyógyulás egyaránt.

Az egyházi szolgálatok szintén segítenek az egészség helyreállításában. A fent említett tanulmány egy másik kutatásról is beszámol, amelyet az Orvosi és Biológiai Technológia Laboratóriumában végeztek Angelina Malakovskaia mérnök és elektrofizikus vezetésével, s amelyben több mint ezer vizsgálat igazolja az imádság hatékonyságát az istentiszteleten résztvevő emberek életében. Az eredmények szerint az egyházi szolgálat normalizálja a vérnyomást és a véranalízis értékeit. Az imádság befolyással bír ugyanakkor a radioaktív sugárzásokra is, míg a szentelt víz, a kereszt jele és a harangszó hasonlóképp gyógyító hatással bír – állítja a kutató csoport. Brad Bushman szerint „az imádság akár 30 %-kal is csökkenti a haragot”³¹. A. Newberg is ugyanerre a következtetésre jut, amikor kijelenteti, az imádság „csökkenti a stressz hatását, a haragot és az ellenségeskedést, és pozitív hatása van a fizikai és emocionális egészségre”³².

Dónal O'Mathúna véleménye szerint³³ az imára vonatkozó felméréseknél fontos odafigyelni a hit és a lelkeség minőségére is. Randolph Byrd 1988-ban végzett kutatásáról fontos részletinformációt tudhat meg az olvasó: a felmérés imacsoportjaiban résztvevők mind „újászületett keresztyének voltak, akik naponta gyakorolták az imádságot, és aktívan részt vettek a keresztyén közösség életében”³⁴.

Andrew Newberg orvos, kutató, a neuroteológia (új interdiszciplináris tudományág)³⁵ megalapítója vezette az egyik legújabb orvosi kutatást az imádságról, *Az imádság*

³¹ Bushman Brad J.: *Pray for Those Who Mistreat You: Effects of Prayer on Anger and Aggression*, University of Michigan, 2011 (<http://psp.sagepub.com/content/early/2011/03/18/0146167211402215>)

³² Newberg Andrew: *47 Health Benefits of Prayer*, in *The Mind Health Report*, West Palm Beach, 2012, 5. o.

³³ O'Mathúna Dónal: *Prayer Research: What Are We Measuring?*, *Journal of Christian Nursing* 16.3, h.n. 1999, 17-21. o.

³⁴ Uo. 18. o.

³⁵ Hézser Gábor: *Vallás–Pszichológia–Pszichoterápia, Előadás jegyzet*, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Pasztorálsz pszichológia Szak, 2005-06.

Az ún. neuroteológia a vallásos tapasztalatok neurobiológiai értelmezése. Amerikai kutatók kerestek először összefüggést vallásos jelenségek és neurophysiológiai megfigyelések között. Fontos, hogy olyan kutatókról van szó, akik egy előítéletből indulnak ki: a vallásos jelenségek önmagukban és önállóan léteznek!

- A „vallás-gén”: D. Hamer (2004) felfedezni vélte, hogy az érzelmi állapotért felelős egyik gén (VMAT 2), ha tartalmazza a cytosin nevű anyagot, akkor az embernek nagy valószínűséggel vannak vallásos tapasztalatai, - ha viszont adenint tartalmaz, akkor nincsenek. – Felismerését egyes kutatók „evolúciós revolúciónak” tartják. – Hamer maga nyomatékosan óv attól, hogy – ha véglegesen be is bizonyulna feltételezésének helyessége – egyetlen gén alapján magyarázzuk a vallás-jelenséget!
- A „halánték-lebény misztika”: kanadai neuropszichológusok megfigyelték, hogy a halánték-lebény góci epilepsziák, a vízió és a misztikus élmények között összefüggés van. Hipotézisük: ezen agyrészbe küldött elektromagnetikus impulzusokkal vallás-élmények válhatnak ki. Erre irányuló kísérleteik – más kutatók szerint – még nem hoztak statisztikailag releváns eredményt.
- „Isten-modul a halánték-lebényben”: előbbihez hasonló megfigyeléséről számol be Ramachandran (2002), aki megállapítja, hogy itt lokalizálódott epilepsziában szenvedők az átlagpopulációnál intenzívebben reagálnak vallásos és misztikus képekre.
- „A csökkent vérellátottság a halánték-lebényben segíti az önfeledt meditációt”: A. Newberg (2003) felfedezte, hogy az önfeledt meditáció során a vérellátottság ebben az agyrészben csökken. Ebből következtet arra, hogy ennek a fordítottja is igaz lehet: ha a vérellátottság itt csökken, fokozódhat a meditációs készség.

47, *egészségre vonatkozó előnye*³⁶ címmel. Ebben a széles skálájú, és sok más kutatás eredményeit magában foglaló tanulmányban a szerző leírja, hogy elsősorban „az imádság enyhíti a fájdalmat.”³⁷ Az eddig már említett, a közbenjáró imára vonatkozó eredményeket ez a tanulmány is megerősíti. A betegek, akik nem tudtak arról, hogy imádkoznak értük, hamarabb nyerték vissza egészségüket, mint azok, akikért nem imádkoztak.³⁸ A tanulmány legnagyobb része azokat az előnyöket vizsgálja, amelyeket a hit, az imádság és a vallásos szertartásokon való részvétel hoz az ember életében. Ezt 47 pontban foglalták össze, amelyek közül a fontosabbak a következők: megbocsátó szellem, céltudatosság, hosszabb élet, pozitívabb attitűd mellrák esetén, védelem a drogok ellen (tinédzseres esetében), az erőszakos kapcsolatokat követő rehabilitáció elősegítése, az örökölt depresszió kibontakozásának csökkenése, a boldogság fokozása, védelem a stresszel szemben, az alkoholfüggőség arányának csökkenése, a gyerekek iskolai teljesítményének növekedése, a betegség veszélyének szignifikáns csökkenése, az étellel való megelégedettség növekedése, különböző elmebetegségek és agykárosodások csökkenése, az általános diszpozíció és a szemléletmód javulása, a düh csökkenése, a családi kapcsolatok szorosabbra fűzése, valamint egy boldogabb családi életre való törekvés, egészségesebb életmódra serkentés, a pánikbetegségek tüneteinek enyhülése, védelem a stressz és a negatív érzések ellen, felépülés a játékszenvedélyből, az immunrendszer megerősítése, az ellenséges érzet és a rosszindulat csökkenése.

Travis Davis, a Newsmax's Mind Health Report kiadója arról számol be, amit az idegtudósok (pl. Andrew Newberg) agy szkennelések által felfedeztek: a rendszeres imádság az agy négy központjában hozott látható elváltozást: a homloklebeny, az elülső cinguláris kéreg, a parietális lebeny és a limbikus rendszer³⁹ tájékán. Ezelőtt is születettek hasonló tanulmányok, de olcsóbb electro- és tomográfiai procedúrákat használtak a mérésekkor (pl. EEG, SPECT vagy PET), amelyekben szintén hasonló eredményeket értek el, és kimutatták, hogy az imádság aktivizálja az agy azon részeit, amelyek a koncentrációval és az imádkozó külső és belső világa közti határvonallal kapcsolatosak. Ezek a felfedezéssel bizonyítható, emberi szemmel is látható fizikai elváltozást mutattak ki az imádkozók agyában, ami viszont valósággal forradalmasítja a vizsgálatok irányát, és tagadhatatlanná teszi az ima valós erejét, valamint az imakutatások hatékonyságát.

Ezen túlmenően a pszichiátria is elismeri az imádság fontosságát a különböző pszichés betegségek gyógyításában. Schott Peck pszichiáter a *Hazug emberek: A gonoszság lélektana* című könyvében kijelenti, hogy a gonoszság mint lelki betegség a neurotikus

- Figyelemre méltó viszont: azonos agyfiziológiai változásokat különböző kísérleti csoportok különböző képen interpretálnak! - A meditáló apácák ugyanazon változás folyamán magukat „Istennel egyesültek” érezték, míg buddhista szerzetesek ugyanannál a leletnél, „mély benső megüresedésről” számoltak be.
- Teológiai kritika: ha bebizonyosodna, hogy a vallás, a vallásos jelenségek agyfunkciókhoz kötődnek, ez nem jelent sem Isten-bizonyítékot, sem ellenérvet, csupán egy jelenséget írna le.

³⁶ Newberg Andrew i.m.

³⁷ Uo. 1. o.

³⁸ Uo.

³⁹ The anterior cingulate cortex (ACC), the parietal lobe, the limbic system (or Paleomammalian brain). Lásd: http://w3.newsmax.com/newsletters/mhr/prayer_video.cfm?PROMO_CODE=DC28-1 (2012-09-12)

betegségek közé tartozik. Ennek egy igen ritka formája a megszállottság, amelyet ördögi megszállottságnak ismernek el: az erre szolgáló gyógmód az ördögűzés (exorcizmus) mint pszichoterápiás eljárás. Szakvéleménye és tapasztalata szerint az erre való felkészülés abból áll, hogy az ezt végzőknek előtte igen aprólékos és mély lelki megtisztulásban kell részesülniük, imával és böjttel kell felkészülniük. Manapság már tudományosan is elismert tény, hogy az ördögűzők imával és rituális cselekedetekkel végzik a gyógyítást, vagyis Isten erejét hívják segítségül a pszichoterápiás közbelépéshez. Az orvosi rutin értetlenül áll az ilyen esetek előtt.⁴⁰

Bár a tudomány nagy fejlődésen ment keresztül, biztonsággal elmondható, hogy az ima valós, működő és megbízható lelki aktus, mégis nehéz minden egyes teológiai, tudományos és gyakorlatból adódó kérdésnek megfelelni, illetve teljes mértékű objektivitással konklúziókat levonni az ima efficienciájáról. Az imádság természeténél fogva nem tartozik a tudományok egyikéhez sem, és eredményessége sem mutatható ki minden esetben. A rá vonatkozó feltételeket hasonlóképpen nehéz vállalkozás lenne pontosan kimutatni: a hit, az őszinteség, illetve más tényezők, amelyek révén az imádkozó közeledik Istenhez, nem mérhetőek, holott ezek az ima meghallgattatásának a feltételei.⁴¹ A transzcendentális kritérium bevonásával viszont nem minden esetben mondható el, hogy az ima akkor hatékony, ha úgy teljeseedik, ahogyan azt az imádkozó kérte. Az ima látszólagos meg nem hallgatása szintén az ima hatékonyságának egyik bizonyítéka lehet, ezt viszont már nem lehet tudományos körülmények között megvizsgálni.

Amint a fentiekben is látható volt, több orvosi felmérés is kimutatta, hogy az ima igenis jobbulást hoz, ám néha az is megtörténhet, hogy egy-egy kritikus helyzetben az isteni akarat az illető személynek az élők közül való eltávozását sürgeti. Emberi kritériumok szerint ilyenkor az ima teljesen hatástalannak bizonyult, holott a valóságban a látszat ellenére hatékony volt. Természetesen igen sok helyzet adódik, amikor minden kétség nélkül bebizonyosodik az ima hatékonysága, vallási szóhasználat szerint: meghallgattott. Ezek azok az esetek, amelyek igazolják az ima eredményességét és megbízhatóságát a sok sikertelen eset ellenére is.

Másodsorban, azért is válik nehezzé a tudományos értékelés, mert a szcientológiai és a religiózus nézetek nem minden esetben vannak ugyanazon a véleményen az imádság karakterisztikumaival kapcsolatban. Az orvosi vizsgálatok eredményei néha egymással élesen ellentétes módon fogalmazódnak meg, míg más kutatások célja bizonyos ambiguitások tisztázása. A különböző vallásos csoportok megkérdőjelezzik magának a felmérésnek az objektivitását, és úgy vélik, a kutatások felmérései egyszerű mechanikus számítások, amelyek nem egyeznek meg az imádság lényegével. A keresztyén tanítás kiemeli a Szentlélek vezetését és befolyását az imádságban, amelyet egy tudós nem fogadhat el, ha nem hisz benne, ugyanakkor nem tudja igazolni annak jelenlétét. Az igazi imának

⁴⁰ Peck Schott: *Hazug emberek: A gonoszság lélektana*, Budapest, 2009, 202-214 o.

⁴¹ Az imádság meghallgattatásának 18 feltétele van jelen tanulmány véleménye szerint: 1. őszinteség és tiszta szív, 2. szükségérzet, 3. alázat, 4. hit és bizalom, 5. bibliai ígéretre alapozás, 6. Jézus nevében, 7. a Szentlélek közvetítése, 8. Isten akarata szerint, 9. az igényelt szükségletek kérése, 10. bibliai megtérés, 11. engedelmség Istennek, 12. nemes cél, 13. buzgóság az imádkozásban, 14. rendszeresség és kitartás, 15. az imában való egyedülállt gyakorlása, 16. a közösségi ima gyakorlása, 17. dicséret és hála, 18. megcselekedni azt, ami az ember része.

viszont sok olyan alapkritériuma van, melyet a tudomány egyszerűen nem vesz figyelembe, legitimitását tagadja.⁴²

Harmadsorban filozófiai szinten is vita alakult ki a statisztikai konstatálhatóság és falszifikáció körül, hogy mit jelent de facto demonstrálni valamit, esetleg ellen-argumentációt hozni fel vele kapcsolatban.⁴³ Más, tudományosan vizsgált területekhez viszonyítva kevés tudományosan elfogadott tanulmány született ebben az irányban, így az igazi eredmény vajmi kevés ahhoz az 5 millió dollárhoz viszonyítva, amelyet világszerte az ilyen felmérésekre költöttek.⁴⁴

Folytathatnánk a pro- és kontra argumentációt a tudományos kutatások, azok eredménye és legitimitása körül, viszont ha az imádság pusztán tudományosan, statisztikailag vagy bármilyen természetű tanulmány által bizonyított valóság lenne, esszenciális aspektusa nagyon leredukálódna, amely nem mindig kvantifikálható eredmények révén mérhető. Az imádság sokszor egyszerű beszélgetés Istennel, vagy az imádkozónak önmagával, merengés egy természeti jelenség felett, meditáció egy bibliai ige vagy esemény kapcsán, esetleg egyszerű hallgatás – az Isten szavára való várakozás. Mindezek hatékonyságának a mérésére pedig még nincs, és nem is lehetséges kritérium felállítása. Ezek nem mérhető területek. Az imádság efficienciája, ereje vagy effektusa tehát nem mindig igazolható fizikai bizonyítékokkal, és magának a tudománynak is sokat kell még fejlődnie ahhoz, hogy az ima mindent átölelő területeire tudományosan igazolható kritériumokat dolgozhasson ki. Az imát gyakorlóknak valójában nincs szükségük ezekre az argumentumokra, ugyanis az imádkozás primér alapja a hit: ez viszont nem bizonyítható, és nem is szorul bizonyításra.



⁴² http://en.wikipedia.org/wiki/Efficacy_of_prayer (2011-12-07)

⁴³ The philosophical controversy on this topic even involves the basic issues of statistical inference and falsifiability as to what it may mean to „prove” or „disprove” something.

⁴⁴ Uo.

Abstract

Proving the efficiency of Christian prayer by research and surveys

Since the 19th century, scientists, physicians, psychologists have started to study scientifically the spiritual phenomena of prayer. There are more than 130 studies and 200 researches on this topic. Generally saying, there is a lot of evidence that prayer really has provable effects. For example, they found that through intercessory prayer some patients in hospital have become healthier and need less antibiotics and drugs. Other studies revealed that prayer and participation in religious ceremonies has blood pressure lowering effect and curative effect in mental problems. One of the most recent studies comes from Andrew Newberg, scientist, founder of Neurotheology, who examined the effects of intercessory prayer, private prayer, attending religious services and being involved in church activities. They found 47 benefits of doing these activities, like: becoming more forgiving, living a longer life, protecting teens against drugs, reducing genetic risk for depression, increasing happiness and financial satisfaction, protection against stress and many others. But above all that, the primary role of prayer is not these results, but communication with the living God.

KÖZLEMÉNY

BOLVÁRI-TAKÁCS GÁBOR
GYÓRI ISTVÁN

Bolvári - Takács Gábor

KONSZOLIDÁLT HAGYOMÁNY Iskolaalapítási évfordulós ünnepségek Sárospatakon, 1956–57

A konszolidáció fogalmát a hazai történettudomány kettős értelemben használja. Így nevezik egyrészt a Horthy-korszak kezdeti éveit, a Trianon utáni helyreállítási periódust, másrészt a Kádár-korszak 1956 és 63 közötti, tehát a forradalom leverésétől az amnesztiáig, illetve „a mezőgazdaság szocialista átszervezésének” befejezéséig terjedő időszakát. Közleményünk a második értelmezéshez kapcsolódik.¹ Hozzá kell tennünk, hogy társadalompolitikai, de főleg kultúrpolitikai területen bizonyos kvázi-konszolidációs elemek már 1954-től felismerhetőek. Ilyen volt a Hazafias Népfront létrehozása; a korábban törvénytelenül börtönbe zárt Kállai Gyula népművelési miniszterhelyettesi kinevezése; az 1945 előtti jobboldali szerepvállalásuk miatt félreállított, s emiatt a Rákosi-rendszerben *nem* kompromittálódott írók, művészek rehabilitálása (pl. Páger Antal hazahívása Dél-Amerikából); és mindezen lépések óvatos felhasználása az első Nagy Imre-kormány ún. „új szakasz” politikájának alátámasztására.

A konszolidáció folyamatába illeszkedett az egyházi múlttal rendelkező iskolák tekintélyének kiaknázása, a kommunista oktatáspolitikára erősítésére. Sárospatakon ehhez 1956–57 folyamán két évforduló kínált lehetőséget: a hagyomány szerint 1531-ben létesült Sárospataki Református Kollégium alapításának 425. évfordulója, illetve az 1857-ben megnyílt tanítóképző alapításának centenáriuma. Az iskola oktatási egységei a második világháborút követő politikai fordulat után fokozatosan megszűntek, vagy állami kezelésbe kerültek. A tanítóképző államosítására 1950-ben került sor, a teológiai akadémiát 1951-ben zárták be, végül a gimnáziumot is elvették az egyháztól: 1952. augusztus 1-jétől állami Rákóczi Gimnáziumként működött tovább. Az egykori Kollégiumból csak a

¹ A Magyar Comenius Társaság 2012. november 6-án Sárospatakon rendezett Comenius és a jövő című tudományos felolvasó ülésén elhangzott előadás szerkesztett szövege.

Nagykönyvtár maradt meg egyházi intézményként, s őrizte a jogfolytonosságot. Az immár állami kezelésben működő iskolák hagyományait az oktatáspolitikai sajátos „beavató aktus” révén használta fel a konszolidáció elősegítésére. Az évfordulós ünnepségek közös elemei voltak:

- 1) az egyház hivatalos részvételét kizáró, kifejezetten állami jellegű megemlékezés,
- 2) a protokoll visszafogása, tehát csak a „második vonal” (megyei vezetők, illetve minisztériumi középvezetők) megjelenése,
- 3) magas szintű állami kitüntetés adományozása az iskolának,
- 4) az egyházi érában végzett, és az új rendszer által elismert öregdiákok meghívása és felléptetése,
- 5) az iskolai kommunista ifjúsági szervezet közreműködése (DISZ, illetve KISZ).



A gimnáziumi évforduló fő ünnepélyére 1956. május 20-án került sor, hivatalosan „a Rákóczi Gimnázium alapításának 425. évfordulója alkalmából,” jóllehet a „Rákóczi” nevet az iskola alig négy éve viselte. A programok reggel a IV. osztályosok hagyományos, máshol ballagásnak nevezett csengőbúcsújával kezdődtek. Az ünnepséget délelőtt a gimnázium Dísztermében (a korábbi és mai Imateremben) Deme László, a Megyei Tanács elnökhelyettese nyitotta meg. Őt követte a gimnázium DISZ-szervezetének köszöntője, majd Képes Géza ünnepi ódája hangzott el. A tanítóképző Tóth Károly intézeti tanár által vezényelt énekkari előadása vezette fel Komáromy Béla gimnáziumi igazgató ünnepi beszédét. Ezt a gimnázium kórusa követte, vezényelt Dévai Jenő tanár. A program végén további rövid köszöntésekre hagytak időt. Délután testnevelési bemutatóra került sor az Iskolakertben. Este irodalmi és zenei műsort rendeztek a Díszteremben, megnyitotta Király István irodalomtörténész. Elsőként Képes Géza szavalt saját verseiből, majd Szabó Ernő zenetanár hegedűn játszott. Fekete Gyula „Az örök szeptember” című novelláját olvasta fel. Béres Ferenc kuruc kori dalokat énekelt. Mészöly Dezső verseiből és műfordításaiból adott elő. Koroda Miklós író sárospataki élményeiről számolt be. Őt ismét Szabó Ernő követte, az estet Béres Ferenc régi pataki diákdalokkal zárta. Ezután a Mudrány-terem adott otthont a táncos rendezvénynek. A programok alatt folyamatosan nyitva tartott az iskolatörténeti kiállítás a Zrínyi Diákotthon nagytermében, Bertha Zoltán és Nagy Dezső festőművész-tanárok rendezésében.

Érdemes megállnunk egy pillanatra az irodalmi és zenei műsor közreműködőinél. A viszonylag fiatal – 34-47 év közötti – írók, művészek valamennyien az egykori református kollégium diákjai voltak, és többségük ekkorra kifejezetten az új szocialista realista kultúra elharcosának számított. Képes Géza (1909) költő, műfordító, aki Patakon 1933 és 40 között gimnáziumi tanárként is működött, a Magyar Rádió osztályvezetője, majd a Magvető Könyvkiadó alapító igazgatója volt. Írásai már a 30-as évek közepétől megjelentek, műfordítói munkásságát 1949-ben 8000,- Ft-os Baumgarten-díjjal, majd ezután háromszor (!) József Attila-díjjal ismerték el: 1950-ben és 1952-ben 4000,- Ft-os, 1956-ban 10000,- Ft-os jutalommal. Egykori évfolyamtársa, Koroda Miklós (1909) ismert újságíró és író, ugyancsak a 30-as évek végétől publikált. Mészöly Dezső (1918) költő, műfordító

tó, a Színház- és Filmművészeti Főiskola tanára, illetve a Madách Színház dramaturgja 1953-ban *Othello*-fordításáért 2000,- Ft-os József Attila-díjat kapott. Király István (1921) irodalomtörténész, a Révai-féle kultúrpolitika egyik meghatározó személyisége, a *Csil-lag* c. folyóirat szerkesztője, egyetemi tanár 1953-ban *Mikszáth Kálmán* c. monográfiájáért 10.000,- Ft-os Kossuth-díjban részesült. Fekete Gyula (1922) író, újságíró szintén 1953-ban tüntették ki 4000,- Ft-os József Attila-díjjal az *Eszmélet* c. novelláskötetéért. Volt osztálytársa, Béres Ferenc (1922) énekművész, az 1949-es Budapesti Világifjúsági Találkozó hangszeres kategóriájának díjazottja (pásztorfurulya), a Honvéd Együttes szol-listája. Nyilvánvaló, hogy a szervezők tudatosan úgy választották ki a meghívott öreg-diákokat, hogy igazolják az egyházi múlt és a szocialista építőmunka összetartozását. Ezzel persze akaratlanul is felértékeltek a háború előtti kollégiumi oktatás színvonalát, hiszen a meghívottak többségének életútja az 1950-ben megszűnt angol tagozat sikerességét bizonyította. A dicső múlt folyamatosságát volt hivatva igazolni az az emléktábla is, amelyet a gimnázium folyosóján helyeztek el. *A sárospataki kollégium nagy tanítványai* c. névsor 86 nevet tartalmazott időrendben, kiemelve II. Rákóczi György, Bethlen Miklós, Bessenyei György, Kazinczy Ferenc, Csokonai Vitéz Mihály, Fáy András, Tompa Mihály, Erdélyi János, Izsó Miklós, Szemere Bertalan, Gárdonyi Géza, Komáromi János, Móricz Zsigmond, külön kiemelve Kossuth Lajos nevét. A lista végére – nyilván nem véletlenül – Képes, Mészöly, Király, Pécsi Sándor színművész, Fekete és Béres neve került.²

A fennállásának 100. évfordulóját ünneplő Sárospataki Állami Tanítóképzőben 1957. június 23–26-án tartották az ünnepi rendezvényeket. Az iskola ez alkalomból felvette a Sárospataki Állami Comenius Amos János Tanítóképző Intézet nevet (Sajnos, csak két évig viselhette, mert 1959-ben a tanítóképzést felsőfokú rangra emelték, s az iskolát átnevezték. Comenius nevét csak 1976-ban, a főiskolává történő átszervezőkor kapta vissza.). A négy nap programja a következőképpen alakult. Június 23-án a régi és a jelenlegi gyakorló iskolások találkozájára került sor, a tanítóképzős évfolyam-találkozók 24. és 26. között zajlottak. 25-én volt a központi jubileumi ünnepély, amely Zilahi Ferenc intézeti igazgató üdvözlő beszédével kezdődött. A képzős vegyeskar Tóth Károly vezetésével három számot énekelt, majd Bizó Gyula minisztériumi osztályvezető ünnepi beszédére került sor. Ezután újabb kórusművek következtek régi és jelenlegi tanítóképzősök közreműködésével, Czövek Lajos karnagy irányításával. Hetényi György megyei művelődésügyi osztályvezető felszólalása után Ungváry Gyula minisztériumi főelőadó jutalmakat osztott ki. Az öregdiákok énekkarát ismét Czövek Lajos vezényelte, majd Szabó Lajos buji tanító elszavalta az iskolához írott versét. Kecskeméti Pál KISZ-titkár beszédét követően Bolvári Zoltán intézeti tanár vezényletével a vegyeskar a *Szózatot* adta elő. Ezután további felszólalásokra volt mód. A közebed után folytatódtak a testnevelési bemutatók Sipos György tanár vezetésével. A vacsorát követően a Murány-teremben tartott műsoros estet Szabó Zoltán minisztériumi főelőadó nyitotta meg. Az ének- és zeneszámok, táncbemutatók, felolvasások után táncmulatságra került sor.

² A tábla jelenleg a Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei Nagykönyvtárának első emeleti folyosóján található. Fotóját lásd: A sárospataki Rákóczi Gimnázium jubileumi évkönyve. Szerkesztette: Dobay Béla. Sárospatak, 1981. 326. o.; valamint: A Sárospataki Református Kollégium. Tanulmányok alapításának 450. évfordulójára. Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1981. Képmelléklet. XVI. tábla.



A kitüntetési aktus mindig kettős legitimáció: miközben értékeli a díjazottat, megerősíti az adományozót. Nem véletlen, hogy a történetileg legjelentősebb hazai kitüntetések létrehozásánál mindig alapvető szempont volt az elismerés induló erkölcsi értékének megteremtése. A második világháború után kibontakozó pártállami struktúrában a kitüntetéseknek nemcsak értékmérő szerepe volt, hanem gyakorlati, politikai haszonnal is jártak. Az elismeréssel példát állítottak, a díjazott tehát „beavatottá” vált, a továbbiakban bizonyos „védelem” illette meg, ha pedig bármire szüksége volt, könnyebben jutott forrásokhoz.

A pataki gimnázium alapításának 425. évfordulóján a történelmi múlt és a jelenkor összhangját a kormányzat azzal teremtette meg, hogy a Népköztársaság Elnöki Tanácsa 1956. május 18-án, a 6-9/5/1956. NET. sz. határozatával, „érdemes és eredményes munkássága elismeréséül” *A Munka Vörös Zászló Érdemrendje* kitüntetést adományozta a sárospataki Rákóczi Gimnáziumnak.³ A szóban forgó kitüntetést alapvetően a szocialista munkaversenyben elért sikerekért ítélték oda. Ez a döntés nyilván nem az államosítás óta eltelt alig négy év munkáját honorálta, hanem – a kitüntetési politika fent említett jellegzetes logikájával – felvállalta, tehát legitímálta az állami iskola egyházi múltját.

A tanítóképzőt sem kerülte el a kormányzati elismerés. 1957. június 25-én Kállai Gyula művelődésügyi miniszter a „Sárospataki Komenius Amos János Tanítóképzőt fennállásának 100-ik évfordulója alkalmából, a magyar tanítóképzés terén elért kiváló eredményéért kitüntető elismerésben” (sic!) részesítette.⁴ Az oklevél lényegesen kisebb súlyú volt a gimnáziuménál, szövegezése pedig jól szemlélteti az államapparátus felületességét.



Az évfordulók alkalmából célzott kiadványok és újságcikkek láttak napvilágot. Befejezésül ezeket ismertetjük, mert jól jellemzik a korabeli oktatáspolitikai felfogást.

A *425 éves a sárospataki Rákóczi Gimnázium* című, 12 oldalas (1 ív), B/5 formátumú füzetet a Tankönyvkiadó Vállalat jelentette meg 1200 példányban szerző vagy szerkesztő feltüntetése nélkül.⁵ Szinte hihetetlen, de a kiadvány első tíz oldalát elfoglaló, fotókkal illusztrált, adataiban hiteles, szellemiségében erősen baloldali szemléletű iskolatörténeti áttekintésben sem a „református”, sem az „egyház” szó nem fordul elő! A két utolsó oldalon az 1956. május 20-ai ünnepség részletes programja kapott helyet. Ugyancsak az évfordulóra jelent meg Román János *A sárospataki kollégium* című építészettörténeti könyve.⁶

³ Fotóját lásd: A sárospataki Rákóczi Gimnázium jubileumi évkönyve, i. m. 313. o.

⁴ Fotóját lásd: Kódöböcz József: Tanítóképzés Sárospatakon. A kollégiumi és középfokú képzés négy évszázada. Tankönyvkiadó Vállalat, Budapest, 1986. 334. o.

⁵ 425 éves a sárospataki Rákóczi Gimnázium. Tankönyvkiadó Vállalat, Budapest, 1956. május

⁶ Román János: A sárospataki kollégium. Műemlékeink sorozat. Képzőművészeti Alap Kiadóvállalata, Budapest, 1956.

Ami a folyóiratokat illeti, három cikkre hívjuk fel a figyelmet, amelyek a fő ünnepélyre időzítve jelentek meg. Deme László nyelvész (nem azonos az ünnepség szónokával!) *Üdvözet 425 éves iskolámnak* címmel a *Nevelők Lapjában* emlékezett rövid, történeti tanulságokat felmutató, érzelemdús publicisztikájával.⁷ Hegyi József pataki gimnáziumi tanár „*Hej, pataki diákok...*” címmel a *Család és Iskola* c. lapban tette közzé művelődéstörténeti összefoglalóját, fotókkal kiegészítve.⁸ Az évforduló legterjedelmesebb közleményét Komáromy Béla gimnáziumi igazgató jegyezte a *Köznevelésben*. A *Sárospatak jubileuma* című iskolatörténeti áttekintés stílusában, idézeteiben erősen emlékeztet a már említett anonim kiadvány szövegére, így nem alaptalan a feltételezés, hogy annak szerzője is Komáromy volt. A cikk végére rövid felhívás került a május 20-ai ünnepségről. A folyóirat e számának címlapjára egyébként a Rákóczi-vár került, a belső borítón további két fotó és egy ábra szolt Sárospatakról.⁹

A tanítóképző szintén kiadvánnyal köszöntötte saját évfordulóját. A *100 éves a Sárospataki Tanítóképző. Emlékkönyv* című, 32 oldalas (2,5 ív), B/5 formátumú, 1200 példányban megjelent kötet a *Sárospataki Nevelő 1. szám* sorozatcímét viselte szerkesztő megjelölése nélkül. A kiadvány Zilahi Ferenc igazgató markánsan forradalmi retorikájú, az SZKP XX. kongresszusának tanulságaira is utaló beköszöntőjével kezdődik. A kötet gerincét Ködöböcz József tanulmányi vezető *A sárospataki nevelőképzés története* című, 15 oldalas tanulmánya alkotta, logikus szerkezetben, tárgyyszerű elemzésekkel, finom elfogultsággal. Az intézet gyakorló általános iskolájáról Szathmáry Ferenc, a szülői munkaközösségről Molnár Sándorné írt, inkább csak jelzésszerűen. A kiadványban a fényképek és az épületek alaprajzai mellett megtaláljuk a centenáriumi tanév oktatóinak, dolgozóinak és tanulóinak, valamint a képző híressé vált volt tanárainak és diákjainak névsorát. Az utolsó oldalon itt is a jubileumi ünnepség programja olvasható.¹⁰

⁷ Deme László: *Üdvözet 425 éves iskolámnak* = *Nevelők Lapja*, XII. évf. 10. szám, 1956. május 15. 1. o.

⁸ Hegyi József: „*Hej, pataki diákok...*” = *Család és Iskola*, VII. évf. 5. szám, 1956. május, 8–9. o.

⁹ Komáromy Béla: *Sárospatak jubileuma* = *Köznevelés*, XII. évf. 10. szám, 1956. május 15. 222–224. o.

¹⁰ *100 éves a Sárospataki Tanítóképző. Emlékkönyv. Sárospataki Nevelő 1. szám. Kiadja a Sárospataki Áll. Comenius A. J. Tanítóképző nevelőtestülete, Sárospatak, 1957.*

A klasszikus görög nyelv a magyar nyelvtől nagyon eltérő nyelvtani struktúrával rendelkezik, sőt még a többi indoeurópai nyelv coniugációs rendszerétől is eltér. Van néhány olyan jellegzetesség, amely nem kis feladat elé állít bennünket, amikor a bibliai szövegeket kell értelmeznünk. Sokszor ezek a jelentésárnyalatok csak részben érvényesíthetők a fordításban, a magyarázatban azonban figyelembe kell őket venni. A következőkben – a teljesség igénye nélkül – nézzünk meg néhány kérdéses helyet, alapul véve az új fordítású Biblia 1996-os kiadását.

Eredetileg a görög nyelv három igeidőt (tempus) és három cselekvési állapotot (actio) ismer, ebből összesen kilenc lehetséges verzió adódik. Az Újszövetség leírásának idejére ez a szám lényegesen lecsökkent, hiszen annak görög szövegében a fut. perf. már egyáltalán nem fordul elő, a futurum szerepét pedig a praes. instans. veszi át.

Kezdjük mindjárt a praes. instans, azaz a futurum kérdésével! A klasszikus görögben is megfigyelhető, de a koinéban még inkább, hogy a szigma képző nem csak futurumot jelöl, hanem temporális értelem nélkül az egyszeri, punktuális jelentés kerül előtérbe, továbbá érvényesül az az elv, ami egyébként is általános a participiumok esetében, hogy az ige actiója a másik cselekvéshez viszonyított sorrendiséget fejezi ki (elő- és utóidejűség).

Az igazi szőlőtő példázatában ezt olvassuk a Jn 15,7-8-ban.: *ἐὰν μὴ τις μένη ἐν ἐμοί, ἐβλήθη ἔξω ὡς τὸ κλημα καὶ ἐξηράνθη, καὶ συνάγουσιν αὐτὰ καὶ εἰς τὸ πῦρ βάλλουσιν καὶ καίεται.* ÚF: *Ha valaki nem marad énbennem, kivetik, mint a lemetszett vesszőt, és megszárad, aztán összegyűjtik valamennyit, tűzre vetik és elég.* A megszáradt szó aor-ban van. Lehet azt mondani, hogy a magyar nyelvben a múlt idejű felsorolást egyszerre jelent sorrendiséget is, de a görög szöveg ettől árnyaltabb. Az utolsó ige praes. med. Sg. 3., jobb lenne így fordítani: és megszárad, aztán összegyűjtik, tűzre vetik, aztán elég. Így

Győri István

A GÖRÖG IGEIDŐK FORDÍTÁSÁNAK KÉRDÉSEI AZ ÚJSZÖVETSÉGBEN

KÜLÖNÖS TEKINTETTEL

A Jn 6, 67-68

ÉS A Jn 10,23

FORDÍTÁSÁNAK

PROBLÉMÁJÁRA

lehet érzékeltetni, hogy az aoristossal kifejezett első esemény hamarabb történik, illetve befejeződik, utána jön a következő kettő, az utolsó pedig egy jelen idejű folyamat.

Ismeretes, hogy a folyékony tövek esetében sokszor csak az írott formában különböztethető meg a praes. és a fut. Az Újszövetség kéziratai is bőséges példát szolgáltatnak arra, hogy az itacizmus, azaz az éta, és az ióta diftongusainak egységesen i hangként való ejtése a köznyelvben, mennyire elterjedt volt már az első században. Így pl. alig tudták a kiejtésben megkülönböztetni a μενεῖτε (meneite (fut. ind. 1Jn 2,24) és a μένητε (menéte (praes, coni. Jn 15,4) alakokat. Ez még inkább erősítette azt a folyamatot, hogy főleg a beszélt nyelvben és annak írott változataiban különféle segédigékkel fejezték ki a futurumot. A koiné idejében főleg a μέλλω, de vele párhuzamosan a θέλω volt használatos, később ez a második az előzőt teljesen kiszorította. A folyékony tövek esetében a nyelv, éppen a félreérthetőséget elkerülendő, előszeretettel használta a μέλλω segédigét, ezzel akaratlanul is megkönnyítve a mai fordító dolgát. Ez a szó ugyanis mindig egyértelműen jövő időt jelölt. Jó példa erre a 2Tim 4,1: Διαμαρτύρομαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ, τοῦ μέλλοντος κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς, ÚF: *aki ítélni fog élőket és holtakat*. Ha a κρίνω igéből képeznénk a part. fut. alakot, akkor a praes. alakhoz viszonyítva csak egy betű lenne a különbség: κρινουτος, κρινουντος. A kiejtésben az o és az u hang igen nehezen különböztethető meg, ennek kiküszöbölésére találjuk itt ezt a nyelvtanilag körülményesebb, stilisztikailag kicsit szokatlanabb, de kevésbé félreérthető formát.

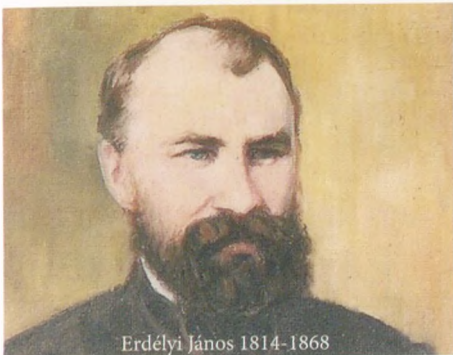
A μελλω értelmezésének egyik érdekes esete a Zsid 13,14 fordítása, mert itt a μελλω már nem csak módosító segédige, hanem önálló igei jelentésű funkciót kap.

οὐ γὰρ ἔχομεν ᾧδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν. ÚF: *Mert nincs itt maradandó városunk, hanem az eljövendőt keressük*. A μέλλουσαν itt fem. part acc. tehát arra a városra vonatkozik, ami most még nincs, de majd lesz, azaz a menyeyi Jeruzsálemre. A pontosabb fordításért fel kell áldozni a megszokott végződéseket, de talán közelebb lennének az értelméhez így: mert nincs itt olyan városunk, amely megmarad, hanem azt keressük, amely majd lesz. Így az a félreértés is elkerülhető, hogy sok olvasó az „eljövendő” szót főnévnek véli, és általában a jövőt mint korszakot érti rajta.

A futurum kifejezésére a beszélt nyelvben már a koiné idején elterjedt volt a θέλω ige, azaz az eredetileg a szándékot, akarást jelentő θέλω jelentése módosult, és a jövő időt jelző segédigévé vált, mint a magyar nyelvben a fog ige. Később ez egyre általánosabb lett, a bizánci görögségben ki is szorította a klasszikus szigmás képzést, a modern görögben ennek maradványa egy ebből lerövidült, ragozatlan θα módosítószócska, amely mindig az ige előtt áll, és a magyar majd szóhoz hasonlóan a cselekvés jövő idejét jelöli.

A θέλω használatára érdekes, és a fordítás tekintetében vizsgálatra méltó példa a Jn 6,67-68.: εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς τοῖς δώδεκα, Μὴ καὶ ὑμεῖς θέλετε ὑπάγειν; ἀπεκρίθη αὐτῷ Σίμων Πέτρος, Κύριε, πρὸς τίνα ἀπελευσόμεθα; a legtöbb fordításban a kérdés így hangzik: ti is el akartok-e menni? Ismerjük az akkor szinte kötelező szokást, hogy a válasz szó szerint megismételte a kérdést, ezért fontos megjegyezni, hogy Jézus kérdésére Simon Péter futurumi alakkal válaszol. Ebből adódóan is logikusabb lenne a kérdést is futurumként értelmezni. Ezt erősíti a θέλετε ὑπάγειν értelmezése a fentebbiek alapján. Hiszen a köznyelvben már ebben az időben is inkább jövő idejű értelme volt. De

tényleg köznyelvi fordulattal van-e dolgunk? A szerzőség kérdésének mellőzése esetén is megállapíthatjuk, hogy az evangélium nyelvezete inkább közérthető, pl. nem archaizál, tehát az akkori görög köznyelvhez áll közelebb, ugyanakkor megfogalmazásai pontosak, különösen a beszédek, idézetek esetén törekszik a pontosságra, tehát semmi sem indokolja, hogy éppen ezt a párbeszédet ne úgy vizsgáljuk, mint az élőszóban elhangzottakat pontosan visszaadni akaró, köznyelvi fordulatot. Ráadásul a János evangéliumának egyik jellegzetessége éppen a beszédek, párbeszédek pontos feljegyzése, Megfigyelései pontosak, egészen odáig, hogy több helyen pontosítja egy-egy részletet illetően a többi evangélista feljegyzéseit. Abból indulhatunk tehát ki, hogy ez a párbeszéd is az akkori köznyelv szóhasználatát követi. Ezek alapján tehát így kellene pontosabban visszaadni a fordításban: „*Vajon ti is el fogtok-e menni? Simon Péter ezt felelte neki: Uram, kihez mennénk majd el?*” A kérdés tehát nem a szándékra vonatkozik, mint a legtöbb magyar fordításban, azaz, hogy mit forgatnak a szívükben a tanítványok, hanem, egyszerűen, a jövő idejű cselekvésre kérdez rá Jézus. Végül még egy adalék az igeidők értelmezéséhez. Általában elfogadott, hogy a praet. impf. a múlt idejű folyamatos, sőt ismétlődő cselekvést jelöli, ellentétben az aorisztossal, ami pedig az egyszeri cselekvést. A περιπάτω ige alapjelentése szerint is gyakorító értelmű, és az új fordításban ennek megfelelően általában „jár” vagy „járkál” (pl. (Mk 8,24). „*Úgy látom az embereket, mintha fákat látnék, amint járkálnak.*”). Furcsa és indokolatlan kivétel az új fordítás szövegében a Jn 10,23. : καὶ περιπάτει ὁ Ἰησοῦς ἐν τῷ ἱερῷ ἐν τῇ στοᾷ τοῦ Σολομῶνος : *Jézus a templomban, a Salamon csarnokában járt. Ekkor körülvették a zsidók és így szóltak hozzá: [...].* Ha nem ismerjük az eredeti értelmét, akkor ez a magyar megfogalmazás azt jelenti, hogy Jézus valahova ment, és eközben a Salamon csarnokáig jutott el, azaz éppen ott járt, ott tartott, amikor odamentek hozzá. Az eredeti értelmet és az egész jelenetet felidézve jobb lenne így fordítani: *Jézus a Salamon csarnokában járkált, amikor körülvették a zsidók és megszólították.*



Erdélyi János 1814-1868

A SÁROSPATAKI FÜZETEKET
ALAPÍTOTTA: ERDÉLYI JÁNOS 1857-BEN

ÚJRAINDÍTOTTA: HORVÁTH CYRILL
1904-BEN

ISMÉT ÚTJÁRA BOCSÁTOTTA: A
SÁROSPATAKI REFORMÁTUS TEOLÓGIAI
AKADÉMIA 1997-BEN

