

ÖKUMENÉ DOKTORI ISKOLA KIADVÁNYA

BABEŞ-BOLYAI TUDOMÁNYEGYETEM

**A TUDÁS ÖSVÉNYÉN IV.
DOKTORANDUSZOK TUDOMÁNYOS SZESSZIÓJA**

Doktoranduszok Tudományos Szessziója

A TUDÁS ÖSVÉNYÉN

IV.

Szerkesztő:
Lészai Lehel

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

2023

Referenți științifici:

Prof. univ. d. dr. Zsolt Kozma

Prof. univ. dr. Vilmos József Kolumbán

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

A tudás ösvényén. - Cluj-Napoca : Presa Universitară Clujeană,
2019-

vol.

ISBN 978-606-37-0674-5

4. Kötet / a sorozatot szerkeszti Lészai Lehel. - 2023. -
Conține bibliografie. - ISBN 978-606-37-1229-6

I. Lészai, Lehel

2

© 2023 Coordonatorul volumului. Toate drepturile rezervate. Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul coordonatorului, este interzisă și se pedepsește conform legii.

Universitatea Babeș-Bolyai

Presa Universitară Clujeană

Director: Codruța Săcelean

Str. Hasdeu nr. 51

400371 Cluj-Napoca, România

Tel./fax: (+40)-264-597.401

E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro

<http://www.editura.ubbcluj.ro/>

Tartalomjegyzék

Előszó (<i>Lészai Lehel</i>).....	7
<i>Lészai Lehel:</i> Az apostolok és a hetven(két) tanítvány missziója	9
<i>Márton János:</i> A Megváltó csodáinak ószövetségi háttere	29
<i>Király Lajos:</i> Az keresztyén éneklés és a zene kapcsolódási pontjai	47
<i>Bărbulescu Cătălin:</i> Înmormântarea lui Iisus, ficțiune sau realitate?	61
<i>Higyed István-Levente:</i> Magyar johanniták nemzet- és egyházvédő küzdelme a 19. században a reformkortól a kiegyezésig	77
<i>Kovács Ildikó:</i> Valóban Éva volt az oka mindennek? Éva alakja a görög Ádám és Éva életének a tükrében.....	103
<i>Kuti Veronika:</i> Bi-Pi madártávlatból. A cserkészmozgalom alapításának történelmi- kulturális háttere.....	115
<i>Makkai László:</i> A család szerepe az egészséges személyiségfejlődésben, amely a stabil és harmonikus kapcsolat alapja.....	125
<i>Mikola (Nyiri) Emese:</i> Szupervíziós és önszupervíziós gyakorlatok, különös tekintettel a pasztorális szupervízióra. A segítő szakember segítése	139
<i>R. Szabó István:</i> Nytított ajtó és mennyei istentisztelet az Apokalipszis 4. fejezete alapján.....	155

Dan Șerban:

„Ai tânji după mine, opera Ta” – despre teologia suferinței..... 169

János Simon:

The New Context of Asylum: Deuteronomy 19:1-13 as an Example of Actualization and Reinterpretation 181

Szabó Éva:

A pandémia-krízis hatása a kisebbségi létben élő nők vallásosságára 197

Tóth Lujza:

A vallásközi párbeszéd új teológiája. A kereszténység és a vallások kapcsolatának mai alapkérdései 215

Előszó

A tudás, az ismeret örök vágyálma az embernek. Keresi, kutatja, barátkozik vele, ismerni véli, birtokolná, ha lehetne. A tudás ajándék és kemény munka méltó vagy méltatlan eredménye (eredménytelensége). „Az Úrnak félelme az ismeret kezdete” – int Salamon (?), a régiek magabiztos tájékozottságával, miközben tudva tudjuk, hogy számára (is) adatott a bölcsesség. El kell tehát kérni, vagy sziklaszilárdan, kőkeményen meg kell küzdeni érte? Az alázat gesztusa hiányozna? Sokakban megvan az alázat, a tudás mégis elérhetetlen távolban tündököl.

Messzebbre kell visszanyúlnunk. Atyánk Leánya már az Éden kertben úgy látta, látni vélte, hogy a tiltott fa gyümölcse csábítja a szemet, kívánatos, mert okossá tesz. Kit nem kísértett meg azóta ez a gondolat? Szeretnénk okosak lenni, miközben megrekedünk az okoskodás szintjén. Szeretnénk birtokolni a tudást, csak az indítékainkkal vannak komoly gondok. Szeretnénk válaszokat kapni, találni a kérdéseinkre, mert azt hisszük, hogy akkor megnyugodnánk. Vágyaink pedig hajszoznak, üznek. Közhelyként megállapítható, hogy minél többet tudunk, annál világosabbá válik előttünk, hogy mennyire kevés tudással bírunk. A tudás nem tud (nem akar?) birtokba venni bennünket. Délibábként üzzük, keressük, szeretnénk megfogni, befogni, hasznosítani, és az ifjú tűz után deresedő fejjel (talán) beismerjük, hogy elbuktunk.

Lassan a hangoskodás, zúr, zajongás, okoskodás, tüsténkedés átadja helyét a csöndnek. Nagy kegyelem, amikor megszólal a csönd. Megszólal, és hullámokat ver bennünk. Ekkor a helyére kerülnek a dolgok, a kérdések, a válaszok és a megválaszolhatatlan kérdések. A csend az alázat útjára vezet(het). És ebben a csendben megszólalhat a Mindentudó. Jóbbal együtt mondhatjuk, recitálhatjuk: „Kezemet a számra teszem.” Addig viszont hosszú az út, tekervényes az ösvény.

Nem véletlenül ösvény a tudás útja. Nem széles, akadálytalan, kényelmes, bejárattott promenád. Ezen az ösvényen hol settenkedni kell, hol törtetni, hol megállni, erőt gyűjteni, majd törhetetlen elszántsággal tovább indulni. Törhetetlen elszántsággal törekeny edényekként. Olyanokként, akik nem felelnek az Alkotójukkal, vagy mégis? A bizalom, az őszinteség hangneme sokat segít. Az ösvény hol elkeskenyül (megszűnik?), hol szélesedik, van, amikor kitaposott, és van, amikor nekünk kell megtalálni, kitaposni mások számra. Ezen az ösvényen egyedül és együtt kell haladni. Egyedül, mert senki más nem járhatja be (ha egyáltalán bejárhatja) rajtunk kívül, és együtt, mert magányunkban óriási tovább lendítő erőt jelent, hogy mások is ugyanazokat és hasonló kérdéseket tesznek fel, ugyanúgy keresnek válaszokat, nem nyugszanak bele a megmászhatatlanba. Fiatalok és idősek iskolába járunk. A görög eredetű latin scholába. Nagy elődök kicsiny, erőtlén utódaiként keressük a magunk ösvényét, magunkat az ösvényen. Várjuk a kegyelem megvillanását, és kitartóan kutatjuk a kikutathatatlant. A kötet fiatal, nagyrabecsült tudós társaim szárnybontogatását tartalmazza. Megtisztelő kiváltságnak tartom, hogy együtt szárnyalhatunk és zuhan-

hatunk. Beszélgetéseink megtermékenyítőleg hat(hat)nak, és reményem szerint közösen baktatunk, botladozunk, támolygunk, haladunk, nyargalunk azon az ösvényen, mely így jelenti ki magát: „Én vagyok az út”.

Lészai Lehel

LÉSZAI LEHEL:

Az apostolok és a hetven(két) tanítvány missziója

Keywords: apostles, disciples, twelve, sending, mission

Abstract:

Jesus called the apostles and he promised them that he would make to become fishers of men. He starts to keep his promise when he first sends them out. During his service, he was moved with compassion for the people who were weary and like sheep not having a shepherd. Therefore, he sends his disciples to harvest. The way he carried out his ministry of preaching and healing with the authority received from God he sends his disciples to drive out demons and to heal diseases giving them the same authority and power. Jesus tells the disciples sent out at what kind of people they should stay overnight or what to do in case they are refused. In Mk 6,10 he instructs the apostles to accept what they are offered first and not to seek for better places. Matthew is the only one who mentions that they should stop at houses whose people are worthy of it. Whether the house is worthy or not, they can decide from their answer to the preaching. In Lk 10,5-9 we can read the instructions that regard greeting, feeding, as well as healing and preaching. In case they are refused they should shake the dust off their feet. This symbolic gesture refers to three facts. Firstly, to the custom of the Jews who return to their country and who shook the unclean dust of foreign countries off their feet. Secondly, to the judgement that the town or village that rejected them was no longer considered part of the chosen nation. Thirdly, it referred to the urgency and the utmost importance of repentance.

1. Kiket küldött ki

A μαθητής és az ἀπόστολος megnevezések egyaránt azokat jelölik, akik hívást nyertek a Jézus szolgálatában való részvételre és ezzel az ő közösségének tagjaivá váltak. Akik elfogadták Jézus hívását és magukévá tették mesterük elvárásait, belépést nyertek a Jézus legszorosabb közösségébe. Ennek megfelelően a szolgálat és az egyéni üdvösség szervesen összetartoznak. Az ἀπόστολος (küldött, követ) főnév esetében – amely az ἀποστέλλω görög igéből ered és azt jelenti, hogy ‘különleges célra vagy misszióra küldeni’ – a hangsúly a szolgálatra helyeződik. A πέμπω és az ἐξαποστέλλω rokon értelmű szavak általános jelentése ‘küldeni’, míg az ἀποστέλλω ige inkább a küldetés céljára utal és különleges módon köti össze a megbízót a küldött személlyel. Ezáltal a küldött személy a megbízó hivatalos képviselőjévé válik.¹

¹ Seán FREYNE, *The Twelve: Disciples and Apostles – A Study in the Theology of the First Three Gospels* (London and Sidney: Sheed and Ward, 1968), 49.

A szinoptikus evangéliumok beszámolóiból világosan kiderül, hogy Jézus egyrészt a tizenkét apostolt, másrészt pedig a hetven(két) tanítványt küldte ki annak az igehirdetői, gyógyítói munkának a végzésére, amelyre ő maga is felhatalmazást nyert az Atyától. A tanítványok ugyanazt a parancsot kapják Jézustól, amelyet ő kapott az Atyától, és ugyanazzal a tekintéllyel, hatalommal kell eleget tenniük küldetésüknek, mint amilyennel Jézus bírt.

1.1. A tizenkét apostolt

A kiküldetéssel kapcsolatosan első helyen kell említeni a tizenkét apostol személyét. Az apostolok a tanítványok köréből választottak ki, tehát az apostolok tanítványok is voltak, de nem minden tanítvány volt apostol. A tizenkettes szám utalt Izrael törzseinek számára,² melyekre Jézus maradék nélkül igényt tartott. Ő maga fogja helyreállítani a tizenkét törzsből álló Izraelt.³ A kiküldetés azután következett be, miután Jézus példát mutatott nekik igehirdetésével, gyógyításával és tanításával. Megismertette velük Isten személyét, atyai mivoltát és kegyelmét. Eltelt egy időszak, ami alatt a tanítványok hallgatták Jézust és tanultak tőle, ezután pedig apostolokként küldte őket a munka végzésére (Mk 6,7–11; Mt 10,1–5; Lk 9,10).⁴ Más szempontból megvilágítva a kérdést, Jézus megszánja az elgyötört és elesett sokaságot, majd felszólítja az apostolokat, hogy imádkozzanak munkásokért, akik végezzék az aratást, majd erre következik a tulajdonképpeni kiküldésük (Mt 9,35–38).⁵

Jézus különleges figyelmet fordított a tizenkét apostol felkészítésére. Márk evangéliumában több helyen olvasunk arról, hogy Jézus magánképzésben (κατ' ἰδίαν) részesíti az apostolokat. Ezeket a tanításait és utasításait nem hallják a többiek, csupán a tizenkettes kör tagjai (Mk 4,34b; 7,17; 9,28; 10,10; 13,3). Ugyanakkor az is megfigyelhető, hogy Jézus különleges pártfogásban részesíti az apostolokat (Mk 6,31; 9,40). Időnként egyeseknek közülük megkülönböztető elbánásban van részük (5,35–47; 13,3; 14,33–42). Mindezek az igeversek azt bizonyítják, hogy Jézus rendkívüli gondot fordított az apostolok képzésére.⁶ A

² Alexander BALMAIN BRUCE, *The Training of the Twelve* (New Canaan, Connecticut: Keats Publishing, 1979⁴), 32–33.

³ SZABÓ Csaba, „Jézus a tanító,” *Theologiai Szemle új folyam* XL. 2. szám (1997. márc–ápr): 83.

⁴ Gerhard KITTEL and Gerhard FRIEDRICH (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, volume I. trans. and ed. by Geoffrey W. BROMILEY (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, eleventh printing 1981), s. v. 'ἀπόστολος' by K. H. Rengstorf, 424kk.

⁵ Donald SENIOR, & Carroll STUHLMUELLER, *The Biblical Foundations for Mission* (London: SCM Press Ltd, 1983), 250; Dorothy Jean WEAVER, *Matthew's Missionary Discourse. A Literary Critical Analysis*, *Journal for the Study of New Testament*, Supplement Series 38 (Sheffield, UK: JSOT Press, 1990), 78–79.

⁶ Carl Clifton BLACK, *The Disciples according to Mark* (Sheffield: Sheffield Academic Press /JSOT/, 1989), 49; Kyoung-Jin KIM, *Stewardship and Almsgiving in Luke's The-*

Jézussal töltött esztendőik, amelyekben a tizenkettes kör tagjai elkülönítve éltek a mindennapi élet tevékenységeitől, vízv választót jelentettek életükben, mert akkor alakították, formáltatták a mester képére és hasonlatosságára, annak érdekében, hogy véghez tudják majd vinni küldetésüket.⁷ A tizenkét apostol különleges helyzetét mutatja az a tény is, hogy Jézus kemény szavai bántják, sértik, megbotráncoztatják több tanítványát, akik ezért elhagyják őt. Csak a tizenkettő marad mellette és tesz eleget a missziós parancsnak.⁸ Azt sem lehet és kell itt elhallgatni, hogy még a tizenkettő között is van egy tanítvány, Júdás Iskáriótes, aki elárulja őt (Mk 14,43–46).

A tizenkét apostol kettesével nyert kiküldetést, amely egyrészt védelmet biztosított számukra, másrészt pedig utalt az ószövetségi tanú-törvényre. Mk 6,7–30 és Lk 10,1–20 szerint a tanítványok a parancs tudomásul vétele után azonnal elindulnak végezni a missziót, majd pedig visszatérnek beszámolni az eredményekről, míg a Máté evangéliumában olvasható kiküldetés után nem olvasunk arról, hogy a tanítványok elmentek, majd pedig visszatértek volna, mert itt inkább Jézus utasításai és missziója a fontosabb (Mt 10,1–42).⁹

1.2. A hetven(két) tanítványt

Hosszú vita zajlott – és részben ma is zajlik – az újszövetséges tudósok között arról, hogy Lukács evangéliumában a tizenkét tanítvány (Lk 9,1–5) és a hetven(két) tanítvány (Lk 10,1–16) kiküldéséről szóló híradás egyetlen eseménynek a megkettőzése két különböző forrás alapján,¹⁰ vagy pedig Jézus valóban két külön csoportot küldött ki a misszió végzésére. A kérdés felvetésének jogosságát az is alátámasztja, hogy a hetven(két) tanítvány kiküldéséről egyedül Lukács számol be.¹¹ Ennek ellenére mégis valószínű, hogy Jézus a tizenkét

ology, *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series* 155 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 77–78.

⁷ Michael James WILKINS, *Following the Master: discipleship in the steps of Jesus* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1992), 167.

⁸ Robert P. MEYE, *Jesus and the Twelve: Disciple-ship and Revelation in Mark's Gospel* (Grand Rapids, Michigan: William Eerdmans Publishing Company, 1968), 229.

⁹ Willoughby C. ALLEN, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew*, *The International Critical Commentary* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1907), 101; Stephen C. BARTON, *Discipleship and family ties in Mark and Matthew* (Cambridge: University Press, 1994), 159; Ulrich LUZ, *The Theology of the Gospel of Matthew* (Cambridge: University Press, 1995), 76.

¹⁰ T. W. MANSON, *The Sayings of Jesus* (London: SCM Press Ltd, 1949), 257; Joachim JEREMIAS, *Jesus' Promise to the Nations* (London: SCM Press Ltd, 1958), 24; Joseph A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke I–IX*, *The Anchor Bible* 28 (Garden City, New York: Doubleday & Company, 1981), 751; Thomas J. LANE, *Luke and the Gentile Mission: Gospel anticipates Acts*, *European University Studies series* 23, Theology; vol. 571 (Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang, 1996), 86–88.

¹¹ Dennis M. SWEETLAND, „Following Jesus: discipleship in Luke–Acts,” *New Views on Luke and Acts*, ed. Earl RICHARD (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1990),

apostolon kívül másokat is elküldött, mint például a Lk 9,52-ben szereplő névtelen tanítványokat és a Lk 10,1.17-ben említett hetven(két) tanítványt. Rajtuk kívül szóba hozhatók a Lk 24,9-ben megjelenő „πᾶσιν τοῖς λοιποῖς – a többieknek (mind)” és a Lk 24,33-ban említett „τοὺς σὺν αὐτοῖς – a velük levőket”.¹² A szinoptikusokon kívül 1Kor 15,6 beszél ötszáz ‘testvéréről’ és ApCsel 1,15 százhusz tanítványról. Róluk nincs feljegyezve, hogy Jézus őket is kiküldte volna, de feltételezhető, hogy az apostolok missziója által valamilyen módon részeseivé váltak a jézusi küldetésnek. A hetven(két) tanítvány külön megbízását nem gyengíti az a tény, hogy Lk 10,1–16 szövege hasonlóságot mutat Mt 10,5–42-vel, mert ugyanakkor az előbbi perikópa nagymértékben elüt Mk 6,7–13 missziós parancsától, és ez alátámasztani látszik küldetésüket. A Mt 9–11. fejezetei és Lk 10,1-22 közötti hasonlóságok a következők: Lk 10,2 megegyezik Mt 9,37–38-cal, Lk 10,3–11 a Mt 10,5–14-gyel, Lk 10,12–15 a Mt 11,20–24-gyel, és Lk 10,21–22 pedig Mt 11,25–27-tel.¹³ Ugyanakkor Lukács – akinek két forrás állhatott rendelkezésére¹⁴ – a tizedik fejezet bevezetésében azt írja, hogy „az Úr szolgálatba állított másokat is” (ἐτέροους). Ez a megkülönböztetés is mutatja, hogy nem a tizenkét apostolról van szó, hanem másokról. Jézus a hetven(két) tanítványt szolgálatba állítja. Az ἀναδείκνυμι ige hivatalos szolgálatba állítást, beiktatást, bemutatást, ordinálást jelent, akárcsak Lk 1,80-ban, Keresztelő János esetében.

A hetven(két) tanítvány száma körül még jobban izzó vita folyik, mint az előző kérdésben. Az egyik nézet szerint Lukács a Gen 10-re gondolt, ahol hetven nemzet van felsorolva.¹⁵ Más vélemény szerint a Jákób háza népe volt a szempont, mely hetven tagot számlált, amikor Egyiptomba költözött (Gen 46,27).¹⁶ Többen feltételezték, hogy a hetvenes szám utalás a Mózes által kiválasztott hetven vénre, jóllehet mások éppen ezt az érvet használták fel a hetvenkettes szám alátámasztására, mert a táborban maradó Eldáddal és Médáddal

114; François BOVON, „La discours missionnaire de Jésus: réception patristique et narration apocryphe,” *Études Théologiques et Religieuses* 68, nr. 4 (1993): 483.

¹² Joseph PLEVNIK, „Eleven And Those With Them According To Luke [24,33],” *The Catholic Biblical Quarterly* 40 (April 1978): 205–209.

¹³ John NOLLAND, Luke 9:21–18:34, *Word Biblical Commentary* 35B (Dallas, Texas: Word Books, 1993), 547–550.

¹⁴ Gottfried WENZELMANN, *Nachfolge und Gemeinschaft. Eine theologische Grundlegung des kommunitären Lebens*, *Calwer Theologische Monographien* 21 (Stuttgart: Calwer Verlag, 1994), 97.

¹⁵ A héber szövegben 70 szerepel, a LXX-ben pedig 72. Pröhle Károly, *Lukács evangéliuma* (Budapest: Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, 1991²), 171.

¹⁶ Stephen G. WILSON, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*, *Society for New Testament Studies, Monograph Series*, 23 (Cambridge: University Press, 1973), 45–47; Michael WILCOCK, *The Message of Luke, The Bible Speaks Today* (Leicester, England; Downers Grove, Illinois, U.S.A.: Inter-Varsity Press, 1979), 120; Fred B. CRADDOCK, *Luke, Interpretation series: A Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Louisville, KY: John Knox Press, 1990), 144.

hetvenkettőre egészül ki a vének száma (Num 11,16kk).¹⁷ Van olyan vélemény is, mely a hetvenes számban a Szanhedrin helyére lépő tanítványokat látja.¹⁸ Kánonon kívüli forrásokból megemlíthető 3Énók 17,8; 18,2 és 30,2, ahol a világ hercegeinek és nyelveinek száma szintén hetven. A tizenkettes szám az apostolok esetében szimbolikus jelentőséggel bír, mert utalt a tizenkét pátriárkára és Izrael tizenkét törzsére. A Jelenések könyvében a mennyei Jeruzsálem tizenkét alapköre épül, és tizenkét kapuja van tizenkét gyöngyből. Tizenkét angyal áll a kapuk előtt, a kapukra pedig fel van írva Izrael tizenkét törzsének a neve. A város hossza, szélessége és magassága egyaránt tizenkétezer futam (Jel 21,10–21). A tizenkettes szám többszörösként (a tizenkétezer mellett) beszél huszonnégy trónról, amelyeken huszonnégy vén ül (Jel 4,4.10; 11,16; 19,4), ezerkétszázhatvan napról, ami alatt a két tanú prófétál (11,3) és száznegyvennégyezer elpecsételtről (7,1–8). A hetvenkettes szám a tizenkettő hatszorosa, azért összhangban áll a tizenkettes számra épülő rendszerrel. Ez utalás lehetne arra, hogy Jézus nem csupán tizenkét küldöttet választott ki, hanem hatszor tizenkettőt, tehát még hetvenkét tanítványt, annak érdekében, hogy az evangéliumot minél több embernek hirdessék. Ez a gondolatmenet viszont nem elég hathatós bizonyíték a hetvenkettes szám mellett, mert a hetvenes szám érdekében ugyanilyen jól lehetne érvelni a hétszer tízes összetétellel is.¹⁹ Bruce M. Metzger megemlíti, hogy a hetvenes szám széleskörű elterjedtségnek örvendett, amit elősegített a patrisztika korában gyakorolt exegézis, amely párhuzamot velt felfedezni a tárgyalt szám és az élimi hetven pálmafa között (Ex 15,27). Metzger hosszas kutatás után, mely során figyelembe vett számos érvet és megvizsgálta az elérhető tárgyi bizonyítékokat, kijelentette, hogy a hetvenkettes számot több olyan kézirat igazolja, melynek eredetisége nagymértékben elfogadható, ugyanakkor viszont a hetvenes számot olyan kéziratok sora bizonyítja, amelyek kora és változatossága súlyosan nyom a latba. Mindezek után megállapította, hogy teljes bizonyossággal nem lehet egyértelműen eldönteni a kérdést, ezért a legkevésbé hibás álláspontot nyomtatásban így lehet jelölni: ἑβδομήκοντα ὄντων.²⁰

¹⁷ A. R. C. LEANEY, *A Commentary on the Gospel according to St. Luke* (London: Adam & Charles Black, 1958), 102; Leon MORRIS, *Luke*, Tyndale New Testament Commentaries (London: Inter-Varsity Press, 1974; reprint, Leicester: Inter-Varsity Press; Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990), 198 (a lapszámok az utánnymott példányból valók); Alexander PRIEUR, *Die Verkündigung der Gottesherrschaft*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 89 (Tübingen: J. C. B. Mohr /Paul Siebeck/, 1996), 215.

¹⁸ WILKINS, *Following...* 127.

¹⁹ William HENDRIKSEN, *The Gospel of Luke*, New Testament Commentary (Edinburgh: Mackays of Chatham Ltd, 1979; reprint, Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1984), 571 (a lapszám az utánnymott kiadásból való).

²⁰ Bruce M. METZGER „Seventy or Seventy-Two Disciples?” *New Testament Studies* 5 (1958–59): 305–306; később Metzger a ‘hetvenkét’ változatot tartja a valóságnak meg-

Jézus a tizenkét apostolon kívül kiküldött másokat is ugyanazzal a parancssal,²¹ mert kevés volt a munkás, viszont sok az elvégzendő munka, nem állt túl sok idő rendelkezésére és túl fontos volt az ügy. A hetven(két) tanítványnak is azt mondja, hogy imádkozzanak még több munkásért a misszió végzése érdekében.

Varga Zsigmond J. távlatokban látja a Jézus által kiküldött munkások feladatát, amikor azt írja, hogy:

„Mintegy előképszerűen az Úr Jézus Krisztus az egyház küldetését először tizenkét embernek adta át, Izraelre tekintve. Gondoljunk arra, hogy Lukács bizonyágtétele szerint azután az egyház küldetését hetvenkét embernek adja át az Úr Jézus Krisztus, és ez a pogány népekre való tekintettel történik, tehát a pogánymisszióra való előképszerű kitekintést jelenti.”²²

Thomas J. Lane véleménye szerint Lukács azért foglalkozik olyan részletesen a hetven(két) tanítvány kiküldésével (részletesebben, mint a tizenkét tanítvány kiküldésével, akik alig szerepelnek az ApCsel-ben), mert az evangéliuma megírásával akarta előkészíteni az Apostolok Cselekedeteiről írt könyvet, amelyben bizonyos fokig eme tanítványok munkálkodásának, a pogánymisszió végzésének lehetünk tanúi. Lane arra is gondol, hogy talán a hetven(két) tanítvány közül voltak azok ketten, akik hitre vezették Teofilust.²³

Jézus elküldi a hetven(két) tanítványt maga előtt azokba a városokba és helységekbe, ahova ő maga is menni készül. Jézus jelen van a kiküldött tanítványaiban, akik képviselik őt.²⁴ Lk 10,17–20-ban a visszatérő hetven(két) tanítvány beszámol Jézusnak a missziós munka sikereiről.

2. Hova küldte ki őket

A kiküldés mikéntjének megvizsgálása és a kiküldött személyek azonosítása után a következő kérdés, hogy hova küldte őket Jézus. Mt 10,5a-ban az ἀποῶ τέλλειν ige fordul elő, amely a küldetést kifejező szakszó. Ez abban különbözik

felelőbbnek: idem, *A textual commentary on the Greek New Testament* (London–New York: United Bible Societies, 1971), 150–151.

²¹ Dennis M. SWEETLAND, *Our Journey with Jesus. Discipleship according to Luke-Acts*, Good News Studies 30 (Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1990), 39; Jack Dean KINGSBURY, *Conflict in Luke: Jesus, Authorities, Disciples* (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 123.

²² VARGA Zsigmond J., „Missziói kérdéseink bibliai alapjai,” *Theologiai Szemle*, új folyam II. 3–4. szám, (1959. márc–ápr.): 102; a hetvenkettes számban L. Cerfaux is a pogánymisszióra való utalást látja: Lucien CERFAUX, *The Four Gospels*, trans. Patrick Hepburne-Scott (London: Darton, Longman & Todd Ltd, 1960; reprint, London: Darton, Longman & Todd Ltd, 1969), 67 (a lapszámok az utánnomott példányból valók).

²³ LANE, *Luke...* 85 és 127–129.

²⁴ Edgar MAYER, *Die Reiseerzählung des Lukas* (Lk 9,51–19,10): *Entscheidung in der Wüste*, Europäische Hochschulschriften Reihe 23. Theologie Band 554 (Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang, 1995), 208.

a πέμπειν igétől, hogy míg az utóbbi egyszerűen a küldés aktusára utal, addig az előbbi egy különleges küldetést feltételez, mellyel a küldő felruházza a küldöttet. Ebben jelen van ugyanakkor a tekintély fogalma is, melyet a küldő kölcsönöz a küldöttnek.²⁵ A küldetésnek még akkor is van egy jól meghatározott iránya, ha Jézus nem nevez meg falvakat, városokat és tartományokat, ahova a tanítványoknak el kell jutniuk. Ezt az irányt, vagy még pontosabban a címzetteket hol negatív (Mt 10,5), hol pedig pozitív módon (Mt 10,6) határozza meg Jézus.²⁶ Máté evangéliumának feljegyzése szerint előbb arról beszél Jézus, hogy kihez ne menjenek, majd rögtön utána hangzik a parancs, amely utasítja őket az Izrael házának elveszett juhainak felkeresésére. Kutatásunk során fordított sorrendben fogjuk tárgyalni ezt a parancsot, mert ez jobban illik gondolatmenetünkbe, és élesebb megvilágításba helyezi a fennálló különbségeket. Lk 10,1-ben Jézus maga előtt küldi a tanítványokat azokra a helyekre, ahova ő maga is igyekezett, és ezzel előrevetítette az Apostolok Cselekedeteiben beinduló pogánymissziót.²⁷

2.1. Kezdetben a zsidókhoz

Jézus a kiküldetés alkalmával rendelkezést is ad tanítványainak, melyben elsősorban Izrael elveszett juhaihoz küldi őket (Mt 10,6). Ez a parancs érthető Mt 15,24 fényében, ahol a kánaáni asszony kiáltására azt válaszolja tanítványainak, hogy csupán Izrael házának elveszett juhaihoz küldetett.²⁸ Többször tisztáztuk, hogy a tanítványok küldetése a Jézus küldetésének folytatását jelenti, ezért ez az utasítás az evangéliumnak ebben a részében nem okoz különös gondot. Richard A. Edwards szerint ez a parancs nem váratlan, mert kezdettől fogva szó volt Jézus zsidó háttéréről és munkájának céljáról. Annak ellenére, hogy néhány pogány dicséretben részesül és pozitív szereplőként jelenik meg Máté evangéliumában, a Hegyi Beszéd üzenete és Jézus munkásságának nagy része (Mt 8–9. fejezet) a saját népe felé irányult. A tizenkét tanítvány is zsidó és egyelőre saját népe körében kell munkálkodnia.²⁹ A tanítványok tizenkettes száma egyrészt utalás arra nézve, hogy Jézus igénye elsősorban a tizenkét törzsből álló

²⁵ Eung Chun PARK, *The Mission Discourse in Matthew's Interpretation*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 81 (Tübingen: J. C. B. Mohr /Paul Siebeck/, 1995), 91–92.

²⁶ Heinz SCHÜRMAN, „Mt 10,5b–6 und die Vorgeschichte des synoptischen Aussendungsberichtes,” *Neutestamentliche Aufsätze*, Festschrift für Prof. Josef Schmid zum 70. Geburtstag; hrsg. J. BLINZLER et al. (Regensburg, 1963), 274.

²⁷ Charles H. TALBERT, „Discipleship in Luke-Acts,” *Discipleship in the New Testament*, ed. Fernando F. SEGOVIA (Philadelphia: Fortress Press, 1985), 67.

²⁸ James D. G. DUNN, *Jesus' Call to Discipleship* (Cambridge: University Press, 1992), 95; Ulrich LUZ, „The Disciples in the Gospel according to Matthew,” *The Interpretation of Matthew*, ed. Graham N. STANTON, *Studies in New Testament Interpretation* (Edinburgh: T&T Clark, 1995²), 117.

²⁹ Richard A. EDWARDS, *Matthew's Story of Jesus* (Philadelphia: Fortress Press, 1985), 34.

Izrael felé irányult, másrészt viszont számuk nem a két és fél törzsben élő zsidókra utalt csupán, hanem Isten eszkatologikus népére (Mt 19,28; vö. Lk 22,29–30). Mt 10,6-ban és 15,24-ben az οἴκου Ἰσραήλ (Izrael házának) birtokos esete lehet *genitivus partitivus*, és akkor Jézus és a tanítványok küldetése Izrael egy részére, pontosabban az elveszettekre szorítkozik, vagy pedig értelmezett genitivus, így viszont Jézus arról beszél, hogy ő és tanítványai az egész Izraelhez küldettek, mely elveszett állapotában vesztegel. Az ószövetségi előfordulási helyek (Jer 50,6; Ez 34,5kk; Ézs 53,6) a birtokos eset második értelmezési lehetőségét igazolják. Ennek megfelelően Jézus az ‘elveszett juhok’ kifejezése alatt nem egyesekre gondol, akik elveszetteként éltek a zsidó nemzeten belül, hanem az egész Izraelre (beleértve a vallásos zsidókat is, akik a leginkább el voltak veszve – vö. Lk 15,25kk), amely elveszett és pásztor nélküli nyájként tévelygett ilyen vagy olyan módon.³⁰ A Jézus tiltása nem arra vonatkozott, hogy a tanítványok nem használhatták volna a pogányok területére vezető utakat,³¹ hanem arra, hogy amikor egy samaritanus faluhoz értek, akkor tovább kellett haladniuk a zsidólakta területek felé. Mivel Jézus a legnagyobb valószínűség szerint Galileában volt, amikor ezt a parancsot adta, gyakorlatilag a tanítványok munkaterülete szintén Galileára szorítkozott. Pogányok éltek északon, Föníciában és Szíriában, keleten a Tízvárosban, ezenkívül nyugaton és délen. A tanítványok Samárián keresztül eljuthattak Júdeába, jóllehet valószínűtlen, hogy ott tevékenykedtek. Annyi bizonyos, hogy Galileában hirdették az igét és csodákat hajtottak végre, mert Márk beszámolója alapján tudjuk, hogy Heródes Antipás, Galilea fejedelme hallott cselekedeteikről és azokat a feltámadott Keresztelő Jánosnak tulajdonította (Mk 6,12–16).³²

Az a tény, hogy Jézus a zsidókhöz küldi a tanítványait, pontosan jelzi a helyet, ahol a Máté evangéliumának cselekménye tart: az elején, amikor Jézus a szeretetét egyedül Isten választott népének szentelte.³³ Ezt a nézetet hangsúlyozza Mt 10,18 is. Egyes írásmagyarázók arra próbáltak utalni, hogy itt esetleg áttételes módon utalás van a pogánymisszióra,³⁴ de az általános vélemény

³⁰ JEREMIAS, Jesus’... 26; WEAVER, Matthew’s... 84; Massimo GRILLI, *Comunità e Missione: le direttive di Matteo*. Indagine esegetica su Mt 9,35–11,1, Europäische Hochschulschriften, Reihe 23. Theologie 458 (Frankfurt, Berlin, Bern: Peter Lang, 1992), 69.

³¹ Mt 10,5-ben erre nézve az áll görögül, hogy εἰς ὁδὸν (vezető útra), ami arámiul לְאַרְיָה, és azt jelenti, hogy ‘irányába,’ ‘felé.’ Vö. a Targum magyarázatát 1Kir 18,43 és Ez 40,44-re vonatkozóan. Ezért a ‘semmilyen útra’ értelemmel bíró fordítás helytelen.

³² JEREMIAS, Jesus’... 20; John WILKINSON, „The Mission Charge to the Twelve and Modern Medical Missions,” *Scottish Journal of Theology* 27, No. 3 (1974): 314.

³³ LUZ, *The Theology*... 75.

³⁴ J. SCHNIEWIND, *Das Evangelium nach Matthäus, Das Neue Testament Deutsch* (Göttingen, 1960), 127–128.

nagymértékben megegyezik abban, hogy itt a zsidókhoz való küldetésről van szó.³⁵

Jézus földi élete során a zsidókhoz küldte tanítványait, és ezt igazolja az őskeresztyén gyülekezet viselkedése is. Gal 2,7–8-ban az van feljegyezve Péter-ről, hogy rábízott a körülmetélés evangéliuma. Nyitott kérdés, hogy a τῆς πᾶσι ἔθνεσιν (a körülmetélésé, a körülmetélésnek a) birtokos esetét néprajzilag (csak a zsidóknak prédikálni), földrajzilag (csak Palesztinában hirdetni az igét), vagy az üzenet tartalmára való utalásként (a törvény betöltését hirdetni) kell érteni. Mindhárom esetben Péter missziója a zsidóságra korlátozódik.³⁶ Jakab, Kéfás és János elismerik Pál elhívását a pogányok közötti evangélium hirdetésére, ugyanakkor tudatában vannak annak, hogy ők a körülmetéltek közé küldettek (Gal 2,9). A pogány Kornéliusz százados esetében is egyértelmű, hogy Péter csupán a félreérthetetlen isteni útmutatás után kereszteli meg őt (ApCsel 10,44–48), és ezzel magára vonja a jeruzsálemi társainak felháborodását (11,1–3). Feltehető, hogy a felháborodás amiatt történt, mert Péter megkeresztelte Kornéliuszt anélkül, hogy előbb körülmetélte volna (11,3; vö. 15,1.5), mivel a prozelita Nikoláosz (6,5) már a jeruzsálemi közösség tagja volt. Az ősgyülekezet nem annyira a pogányok befogadása ellen tiltakozott, mint inkább az ellen, hogy felmentsék őket a körülmetélés és a törvény betartásának kötelezettsége alól. Ennek ellenére nem találunk bizonyítékot arra nézve, hogy az ősgyülekezet végzett volna pogánymissziót azonnal Jézus feltámadása után (vö. 11,19). Valószínű, hogy eltekintve olyan elszigetelt esetektől, mint ApCsel 10,1kk, az ősgyülekezet hellenista tagjai kezdték el a pogánymissziót az István halála után meginduló keresztényüldözés kényszerére (8,25kk; 11,20kk; vö. 8,4kk) addig, amíg Pált el nem ismerték a pogányok apostolának. Ez a helyzet arra utal, hogy Jézus élete során a tanítványok tevékenysége nem irányult a pogányok felé.³⁷ Hasonló következtetésre juthatunk Lk 10,1 beszámolója alapján is, ahol jóllehet szó szerint nincs megemlítve a misszió irányvonala, de a οὗ ἡμελλεν αὐτὸς ἔρχεσθαι („ahova menni készült”) megfogalmazás utal erre.

2.2. Nem a samaritanusokhoz és pogányokhoz

Jézusnak a tanítványai számára adott tiltó, korlátozó parancsa szintén abból érthető és magyarázható, ahogyan ő maga értelmezte küldetését az adott periódusra vonatkozóan (lásd Mt 15,24.26).³⁸ E szokatlan parancs értelmezése során

³⁵ E. SCHOTT, „Die Aussendungsrede Mt 10. Mc 6. Lc 9.10,“ Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 7 (1906): 144; Donald A. HAGNER, Matthew 1–13, Word Biblical Commentary 33A (Dallas, Texas: Word Books, 1993), 270–271.

³⁶ Oscar Cullmann, Peter. Disciple-Apostle-Martyr: a historical and theological study (London: SCM Press Ltd, 1953), 43.

³⁷ JEREMIAS, Jesus'... 24–25.

³⁸ Robert E. MOROSCO, „Matthew's formation of a commissioning type-scene out of the story of Jesus' commissioning the twelve [Matt 9:35–11:1; Ex 3:1–4:17],“ Journal of Biblical Literature 103 (D 1984): 548–549.

megoldásként több írásmagyarázó utal Mátéra és közösségére, amelynek írja az evangéliumot.³⁹ Mások éppen azt állítják, hogy a Mt 10,5–6-ban olvasható parancs és a 10,23-ban található bejelentés nem talál Máté gyülekezetének valós helyzetére.⁴⁰ Az evangélium mai olvasói számára magától értetődő az egyház világmissziója, de a Mt 10,5–6-ban olvasható parancs magyarázatra szorul. Az eredeti olvasók számára a helyzet éppen fordított volt: rájuk bízott a misszió, amely alatt azt értették, hogy csupán Izraelhez kell menniük. Számukra az egyetemes misszió gondolata szorult magyarázatra.⁴¹

Az evangélium egészét szemügyre kell venni ahhoz, hogy el tudjuk helyezni ezt a mehökkentő tiltást. Az első fejezet Jézus nemzetségtáblázatával kezdődik, amelyben öt nő szerepel, akik közül három (négy?) pogány volt.⁴² Utána Máté párhuzamot von a pogány asztrológusok és Heródes, a zsidó nép képviselője (Mt 2,1–16), majd pedig a pogány százados és a zsidók hite között (8,5–12). Beszámol Jézusnak a pogány vagy félpogány területeken való látogatásáról (Tírusz, Szidón, Gadara), példázatairól, mint például a gonosz szőlőművesekről szóló példázatáról (21,33–44), és végül a missziós parancssal zárja evangéliumát. Ebben a szélesebb kontextusban kell látni Mt 10,5–6 és 15,24–26 kijelentéseit, mert ilyen megvilágításban a pogánymisszió teljes tiltása viszonylagossá válik. A zsidómisszió érvényessége fennáll, jóllehet szinte úgy tűnik, hogy Jézus Jeruzsálem feletti kesergése ezt lehetetlennek tünteti fel (23,37–38).⁴³ Arról sem szabad megfeledkezni, hogy Mt 8,5–13 (par. Lk 7,1–10; vö. Jn 4,46–53) és Mt 15,21–28-ban (előbb Mk 7,24–30), ahol Jézus pogányokat gyógyít meg, nem ő kereste a velük való kapcsolatot, hanem hozzá jöttek a kéréssel. Nem zárkózik el a hittel hozzá forduló pogányoktól, de nem is megy hozzájuk, hanem mindkét esetben távolról gyógyítja meg a betegeket. Csak ebben a két esetben olvasunk távgyógyításról, míg zsidók esetében elmegy a beteg-, vagy halott házához (8,14; 9,18). Ebből az következik, hogy Jézus nem zárkózott el a pogányoktól, de mindenképpen elsőséget élveztek a választott nép tagjai.⁴⁴ Az előbbi felsoroláshoz hozzá lehet venni Mt 8,21–40 történetét (előbb Mk 5,1–20;

³⁹ Schuyler BROWN, „The Two-Fold Representation of the Mission in Matthew’s Gospel,” *Studia Theologica* (Oslo), 31, No. 1 (1977): 32; Justin S. UPKONG, „The Problem of the Gentile Mission in Matthew’s Gospel,” *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 59, No. 7 (1995): 445–446.

⁴⁰ Ulrich LUZ, *Matthew in History. Interpretation, Influence and Effects* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1994), 40.

⁴¹ Charles Kingsley BARRETT, *Jesus and the Word. And Other Essays* (Edinburgh: T&T Clark, 1995), 185.

⁴² William HENDRIKSEN, *The Gospel of Matthew, New Testament Commentary* (Oxford: University Printing House, 1974; reprint, Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1989), 116–117 (a lapszámok az utánnomott példányból valók).

⁴³ David J. BOSCH, *Witness to the world: the Christian mission in theological perspective* (London: Marshall, Morgan & Scott, 1980), 66–67.

⁴⁴ E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism* (London: SCM Press Ltd, 1985), 218–219; UPKONG, „The Problem...,” 438–439.

vö. Lk 8,26–39), de itt egy véletlenszerű találkozással van dolgunk, ami nem gyengíti a korábbi következtetést.⁴⁵ Egyes újszövetséges tudósok azt állítják, hogy a szóban forgó versek (Mt 10,5–6; 15,24) Máténak tulajdoníthatók. Mások ebben márki vagy/és Q mondást vélnek felfedezni.⁴⁶ Ismét mások finomabban közelítik meg a kérdést és azt hangoztatják, hogy talán Máté fogalmazta meg ezeket, de úgy, hogy közben tükrözik Jézus zsidókat figyelembe vevő szolgálatait.⁴⁷ Varga Zsigmond J. így vélekedik a misszió korlátozásáról:

„Jézus Krisztus vállalja az egyoldalúság vádját is, amikor a Mt 10,5kk. szerint olyan szigorú parancsot ad, hogy tanítványai nem mehetnek samaritánusok és pogányok közé. Vannak, akik ezt Máté evangéliuma ‘rejudaizáló’ irányzatából akarják származtatni, mint például Stauffer is (*Jesus Gestalt und Geschichte*, különösen 59kk). Ez azonban egészen helytelen szemlélet. Itt egyszerűen arról van szó, hogy ez az első kiküldés, amelyben Jézus Krisztus először az Izrael kérdés rendezését bízta Izraelre. Majd, ha ebben a kérdésben megtalálta tipikusan és plérómatikusan az engedelmesség útját, akkor mehet tovább a pogányokhoz.”⁴⁸

Jézus földi léte alatt már gondolt a pogánymisszióra, de az idő rövidsége miatt elsősorban a zsidókhoz fordult.⁴⁹ Máté evangéliumában a központi szakasz (9,35–11,1) nem a pogánymissziót zárja ki, mint olyat, hanem az abban való részvételt a Máté közössége számára. A Mt 10,18-ban olvasható (lásd előbb Mk 13,9–11)⁵⁰ és a Mt 10,23-ban szereplő kijelentés között nincs ellentét, csupán külön missziót feltételez a zsidók és a pogányok számára.⁵¹

2.3. Mindenkihez

Az előző alfejezetekben tárgyalt tiltások és megszorítások után elemezzük azokat az igéket, melyekben maga Jézus az, aki parancsot ad tanítványainak a

⁴⁵ JEREMIAS, *Jesus’...* 28–32.

⁴⁶ Frederick C. GRANT, „The Mission of the Disciples, Mt 9.35–11.1 and Parallels,” *Journal of Biblical Literature* 35 (1916): 297; Stephenson H. BROOKS, *Matthew’s Community*, *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series* 16 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987), 48–50.

⁴⁷ SENIOR & STUHLMUELLER, *The Biblical...* 142.

⁴⁸ VARGA, „Missziói...,” 104; ezt vallja Liechtenhan is, osztva Bengt Sundkler véleményét: Rudolf LIECHTENHAN, *Die urchristliche Mission: Voraussetzungen, Motive und Methoden* (Zürich: Zwingli Verlag, 1946), 37.

⁴⁹ David J. BOSCH, *Transforming mission* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991), 29–31.

⁵⁰ George D. KILPATRICK, „The Gentile Mission in Mark and Mark 13,9–11,” *Studies in the Gospels, Essays in Memory of Robert H. Lightfoot*, ed. Dennis E. NINEHAM (Oxford: Basil Blackwell, 1955), 146; LUZ, *The Theology...* 75.

⁵¹ Schuyler BROWN, „The Mission to Israel in Matthew’s Central Section (Mt 9,35–11,1),” *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 69, No. 1–2 (1978): 89–90; PARK, *The Mission...* 169–177.

minden ember iránti missziós feladatra. A három szinoptikus evangéliumon kívül János evangéliuma is az apostolok kiküldetéséről szóló beszámolóval ér véget.⁵² Ez az egybehangzás is megerősíti azt a tényt, hogy valóban Jézus küldte ki tanítványait a minden néphez szóló missziós paranccsal. Meg kell jegyezni, hogy Jézusnak majdnem minden egyes, egyetemes missziót magába foglaló parancsa a négy evangéliumban a húsvét utáni beszámolóokban, a megjelenéseit lejegyző történetek keretében foglal helyet (Mk 16,14–20; Mt 28,16–20; Lk 24,47 és Jn 20,21). Amikor más helyen fordul elő, mint például Mk 13,10; Mt 24,14 és 26,13-ban, akkor is a feltámadás utáni gyülekezet tevékenységére utal.⁵³

Mk 16,15 szövege egyértelműen arról beszél, hogy Jézus a széles világra (κόσμος) küldi tanítványait, mert heroldokként kell hirdetniük minden teremtménynek (κτίσις) az életet jelentő evangéliumot.⁵⁴ A szóban forgó verssel kapcsolatosan felmerült a betoldás gyanúja (a perikópával együtt), de ugyanez a gondolat megjelenik Mk 13,10 és 14,9-ben is. Ehhez hasonló gondolattal találkozunk a szinoptikus evangéliumokon kívül is: Róm 1,8 és Kol 1,23-ban, amely valószínűleg a tény legrégebbi megfogalmazása.⁵⁵ Az a kifogás, hogy Jézus nem adhatott egy ilyen világos parancsot ezen a helyen, mert akkor nem lett volna ellentét Pál és a judaizálók között, nem állja meg a helyét, mert számolni kell az engedetlenséggel, mely kezdettől fogva jellemezte az egyházat.⁵⁶

A következő – sokat tárgyalt – igevers, amely a misszió univerzális voltára utal, Mt 28,19-ben olvasható. Régóta megfigyelték, hogy a Máté evangéliumában jelenik meg a legélesebben egyrészt a missziós munka csupán zsidókra való korlátozása (exkluzív misszió – Mt 10,5b–6), másrészt pedig a minden népeket felölelő küldetés (inkluzív misszió⁵⁷ – 28,19) közötti ellentét. Jézus első parancsa pontosan azoktól (ἔθνη – népek, pogányok) tiltja el a tizenkét apostolt, akikhez küldi őket a második utasításában (πάντα τὰ ἔθνη – minden népet). Egyes teológusok úgy magyarázták ezt az ellentétet, hogy Máté, aki kezdettől fogva

⁵² Thomas E. BOOMERSHINE, „Mark 16:8 and the Apostolic Commission,” *Journal of Biblical Literature* 100, No. 2 (1981): 238.

⁵³ SENIOR & STUHLMUELLER, *The Biblical...* 142.

⁵⁴ Walter GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Markus*, *Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament* (Berlin: Evangelische Verlaganstalt Berlin, 1977⁷), 454; Hugh ANDERSON, *The Gospel of Mark*, *New Century Bible Series* (London: Oliphants, 1976), 300; R. Alan COLE, *The Gospel according to Mark*, *Tyndale New Testament Commentaries* (Leicester: Inter-Varsity Press; Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1989²), 337.

⁵⁵ Eduard SCHWEIZER, *The Good News According to Mark*. Translated by Donald H. Madvig. (London: SPCK, 1971), 376–377.

⁵⁶ C. E. B. CRANFIELD, *The Gospel According to Saint Mark*, *The Cambridge Greek Testament Commentary* (Cambridge: University Press, 1989), 473.

⁵⁷ David R. BAUER, *The Structure of Matthew's Gospel*, *Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series*, 31 (Sheffield: Sheffield Academic Press Ltd, 1988), 111.

elfogadta az univerzális misszió gondolatát,⁵⁸ gyülekezetében egy olyan partikuláris irányzattal találta szemben magát, amelyet nem hagyhatott figyelmen kívül. Máté ezt a sajátos, judaizáló vonást nem az idői behatárolással enyhítette, hanem azzal, hogy Jézusnak a misszióra vonatkozó első parancsát olyan szövegkörnyezetbe helyezte, amely megfosztotta az utasítást kizárólagos jellegétől. Ezzel előkészítette a parancs korlátozásának hatályon kívül helyezését.⁵⁹ Justin S. Upkong öt csoportra osztva tárgyalja a kétféle missziós parancs áthidalását szolgáló megoldási kísérleteket. A probléma első megközelítési kísérlete az ősgyülekezet pogánymisszióját Jézus cselekedeteivel és missziójával próbálja igazolni, különösen kihangsúlyozva azokat a lókusokat, melyekben Jézus pogányokkal találkozik. Ezt a nézetet fémjelzi E. Spitta, A. Schlatter, D. A. Carson és I. H. Marshall neve. A második magyarázási kísérlet elismeri, hogy Jézus földi élete során nem végzett pogánymissziót, de gondolt erre és ezért feltámadása után meg is parancsolta ezt tanítványainak. Ezt a véleményt vallja M. Meindert és David J. Bosch.⁶⁰ A harmadik irányzatot Ferdinand Hahn képviseli, aki szerint az őskeresztyén egyház a Jézus tanításai alapján jött rá a pogánymisszió végzésének fontosságára. Ő a zsidó- és a pogánymissziót „két koncentrikus körnek” képzeli el, melyek közül az első a kisebb, amit aztán körülölel a pogánymisszió tágabb köre.⁶¹ A negyedik nézet kialakulása Joachim Jeremias nevéhez fűződik, akit részben H. Kasting követett. J. Jeremias szerint Jézus nem végzett pogánymissziót és a tanítványait sem biztatta erre. A pogányok megtérése Isten saját cselekedete lesz, amikor az utolsó napokban a pogányok el fognak zárándokolni a Sionra. Jézus feltámadásakor az első keresztyének meg voltak győződve, hogy a végső üdvkorszak beköszöntött, és ennek egyik jele a pogányok Sionhoz való zárándoklása. Ennek tudatában kezdtek a keresztyének végezni a pogánymissziót. Ez a nézet számol a pogánymisszió eszkatologikus elemével (lásd C. W. F. Smith véleményét is⁶²). Az ötödik nézetet Donald Senior és Carroll Stuhlmueller képviselik, akik szerint nem csupán Jézus szavai és cselekedetei alapján, hanem az ő személyének és tevékenységének teljességére építve indult meg a pogánymisszió. Az ősgyülekezet ebben a fényben értelmezte újra a helyzetét húsvét után és ily módon megindult a pogánymisszió a maga dinamizmusában.⁶³ Justin S. Upkong sorra nagyító alá veszi és felülbírálja az öt vélemény hiányosságait, majd kijelenti, hogy a Máté evangéliumában észlelhető misszióval kapcsolatos változás nem magyarázható csupán teológiai alapon, mert ehhez hozzá kell számítani a Máté közösségének és Jézus sorsának történelmi körülményeit is. Ezek után elmondható, hogy Máté hűséges kívánt ma-

⁵⁸ David CATCHPOLE, *The Quest for Q* (Edinburgh: T & T Clark, 1993), 165.

⁵⁹ Sch. BROWN, „The Two-Fold...,” 21–23 és 32.

⁶⁰ BOSCH, *Transforming...* 59–63.

⁶¹ Ferdinand HAHN, *Mission in the New Testament*, trans. Frank Clarke (London: SCM Press Ltd, 1965), 127.

⁶² Ezt teszi javaslatában Smith is: Charles W. F. SMITH „Fishers of Men [Matt 4:19; Mk 1:16–20; Lk 5:1–11],” *Harvard Theological Review* 52 (1959): 202–203.

⁶³ SENIOR & STUHLMUELLER, *The Biblical...* 144.

radni a jézusi tradícióhoz, de ugyanakkor ezt a hagyományt újraértelmezte az új megvilágításban és az új körülmények között. Máté újraértelmezését meghatározta gyülekezetének társadalmi és történeti helyzete, az a tény, hogy a zsidók visszautasították Jézust, ő pedig feltámadt a világ uraként. A feltámadás jelentette az újraértelmezés teológiai alapját, míg a többi összetevő biztosította ennek értelmét és időszerűségét.⁶⁴ A szinoptikus evangéliumok pogánymisszióról szóló bizonyágtételét összevetve mégis csak az a kép tárul elénk, hogy bár Jézus földi életében nem végzett pogánymissziót, mégsem utasította vissza a hozzá forduló pogányokat. Küldetése – amelyet az idő rövidege ellenére végrehajtott – elsősorban a választott néphez szólt, de ez nem zárta ki a pogánymissziót, amelyre ő maga adott határozott parancsot.⁶⁵ Véleményünk szerint mégiscsak járhatóbb a kétlépcsős megközelítés, melynek értelmében Jézus földi élete során elsősorban a zsidókra összpontosított, míg feltámadása után ő maga küldte tanítványait minden néphez, nem mondva le a zsidókról sem.

A Mt 28,19-ben található paraccsal kapcsolatosan az első felmerülő kérdés az, hogy miként kell érteni a πάντα τὰ ἔθνη (minden népet) szókapcsolatot. A szentírásbeli hagyományban, akárcsak Máté evangéliumában, az ἔθνη általában ‘pogányokat’ jelent. Ennek ellenére nehezen húzható meg a határvonal a ‘pogányok’ és a ‘nemzetek’ kifejezések által jelölt népek között. Azt mondhatnánk mégis, hogy a ‘pogányok’ jelentik a nem zsidókat, míg a ‘nemzetek’ minden nemzetet, beleértve a zsidókat is. Az egyik vélemény szerint két tényező is erősíti a ‘pogányok’ fordítást ezen a helyen. Az első szempont a közvetlen szövegkörnyezetben, a 15. versben ellentétként előforduló szembetűnő ‘zsidók’ megnevezés, a második szempont pedig a tágabb szövegkörnyezethez tartozó 10,5–6, amire itt nyilvánvaló utalás történik,⁶⁶ és ahol Jézus megtiltotta a pogányokhoz való menetelt. Pontosan ezt a parancsot fordítja visszajára a feltámadott Jézus.⁶⁷ A másik vélemény szerint ‘nemzeteknek’ kell fordítani az ἔθνη szót, mert jöllehet az evangélium első felében pogányokat jelöl, de Mt 23,37–39 után ‘minden nemzet’ alakban fordul elő és a föld minden nemzetére vonatkozik, beleértve a zsidókat is, mint Isten új népének, az egyháznak ellentéteit.⁶⁸ A

⁶⁴ UPKONG, „The Problem...,” 440–442 és 446.

⁶⁵ Karl BARTH, *Auslegung von Matthäus 28,16–20* (Basel: Basler Missionsbuchhandlung G.m.b.H., 1945), 14–17; LUZ, *Matthew in History...* 42; BARRETT, *Jesus...* 188.

⁶⁶ BROOKS, *Matthew's...* 50.

⁶⁷ Joachim JEREMIAS, *The Parables of Jesus* (London: SCM, 1972), 206–209; Douglas R. A. HARE & Daniel J. HARRINGTON, „‘Make Disciples of All the Gentiles’ (Mt 28:19),” *The Catholic Biblical Quarterly* 37 (1975): 364–365; LUZ, *The Theology...* 139–140.

⁶⁸ Ernst LOHMEYER, „‘Mir ist gegeben alle Gewalt!’ Eine Exegese von Matt. 28.16–20,” *In memoriam Ernst Lohmeyer*, hrsg. Werner Schmauch (Stuttgart, 1951), 30; Thomas OHM, *Machet zu Jüngern alle Völker: Theorie der Mission* (Freiburg im Breisgau: Erichewel Verlag, 1962), 430; Benjamin Jerome HUBBARD, *The Matthean Redaction of a Primitive Apostolic Commissioning: An Exegesis of Matthew 28,16–20*, *Society of*

harmadik véleményt képviselő csoport tagjai nem törődnek annyira a fordítással, mert akár így döntenék, akár úgy, a pogányok mindkét változatban szerepelnek, és számukra ez a döntő.⁶⁹ Valószínűnek mutatkozik, hogy a tárgyalt kifejezés itt 'nemzeteket' jelent, annak ellenére, hogy Máté evangéliumában nagyrészt csupán pogányokat jelöl.⁷⁰ A Mt 28,19-hez hasonló üzenet olvasható ki Mk 13,10 és Mt 24,14-ből is.⁷¹

Az utolsó tárgyalt perikópa Lk 24,44–49. Az előbbi megjegyzések nagyrészt vonatkoznak erre is, ezért nem ismételjük meg azokat. Jézus a párhuzamos lókusokban kiadott parancsához hasonlóan itt is arra utasítja tanítványait, hogy minden nemzet között hirdessék a megtérést és a bűnök bocsánatát. A különbség csupán annyi, hogy az igehirdetés Jeruzsálemben kezdődik, és innen indul világhódító útjára. E parancs teljesítéséről számol be az Apostolok Cselekedeteiről írt könyv.⁷²

Felhasznált könyvészet

- ALLEN, Willoughby C. A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew, The International Critical Commentary (Edinburgh: T. & T. Clark, 1907).
- ANDERSON, Hugh. The Gospel of Mark, New Century Bible Series (London: Oliphants, 1976).
- BARRETT, Charles Kingsley. Jesus and the Word. And Other Essays (Edinburgh: T&T Clark, 1995).
- BARTH, Karl. Auslegung von Matthäus 28,16–20 (Basel: Basler Missionsbuchhandlung G.m.b.H., 1945).
- BARTON, Stephen C. Discipleship and family ties in Mark and Matthew (Cambridge: University Press, 1994).
- BAUER, David R. The Structure of Matthew's Gospel, Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series, 31 (Sheffield: Sheffield Academic Press Ltd, 1988).
- BLACK, Carl Clifton. The Disciples according to Mark (Sheffield: Sheffield Academic Press /JSOT/, 1989).

Biblical Literature Dissertation Series No. 19 (Missoula, Montana: Scholars Press, 1974), 84–87; John P. MEIER, „Nations or Gentiles in Mt 28,19?” The Catholic Biblical Quarterly 39 (1977): 97–101; Norman PERRIN, The Resurrection Narratives (London: SCM Press Ltd, 1977), 49–51; Jaques MATTHEY, „The Great Commission According to Matthew,” International Review of Mission 69, No. 273 (Jan. 1980): 168.

⁶⁹ UPKONG, „The Problem...,” 439–440.

⁷⁰ BOSCH, Transforming... 63–65.

⁷¹ Günther BORNKAMM, „Der Auferstandene und der Irdische. Mt 28,16–20,” Zeit und Geschichte, Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag, hrsg. Erik Dinkler (Tübingen: Mohr, 1964), 175–176.

⁷² S. G. WILSON, The Gentiles... 47–48; Benjamin Jerome HUBBARD, „Commissioning Stories in Luke-Acts: A Study of Their Antecedents, Form, and Content,” Semeia 8 (1977): 117; LANE, Luke... 81.

- BOOMERSHINE, Thomas E. „Mark 16:8 and the Apostolic Commission,” *Journal of Biblical Literature* 100, No. 2 (1981): 225–239.
- BORNKAMM, Günther. „Der Auferstandene und der Irdische. Mt 28,16–20,” *Zeit und Geschichte, Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*, hrsg. Erik Dinkler, 171–191. (Tübingen: Mohr, 1964).
- BOSCH, David J. *Transforming mission* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991).
- BOSCH, David J. *Witness to the world: the Christian mission in theological perspective* (London: Marshall, Morgan & Scott, 1980).
- BOVON, François. „La discours missionnaire de Jésus: réception patristique et narration apocryphe,” *Études Théologiques et Religieuses* 68, nr. 4 (1993): 481–497.
- BROOKS, Stephenson H. *Matthew’s Community*, *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series* 16 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987).
- BROWN, Schuyler. „The Mission to Israel in Matthew’s Central Section (Mt 9,35–11,1),” *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 69, No. 1–2 (1978): 73–90.
- BROWN, Schuyler. „The Two-Fold Representation of the Mission in Matthew’s Gospel,” *Studia Theologica* (Oslo), 31, No. 1 (1977): 21–32.
- BRUCE, Alexander Balmain. *The Training of the Twelve* (New Canaan, Connecticut: Keats Publishing, 1979⁴).
- CATCHPOLE, David. *The Quest for Q* (Edinburgh: T & T Clark, 1993).
- CERFAUX, Lucien. *The Four Gospels*, trans. Patrick Hepburne-Scott (London: Darton, Longman & Todd Ltd, 1960; reprint, London: Darton, Longman & Todd Ltd, 1969).
- COLE, R. Alan. *The Gospel according to Mark*, *Tyndale New Testament Commentaries* (Leicester: Inter-Varsity Press; Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1989²).
- CRADDOCK, Fred B. *Luke*, *Interpretation series: A Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Louisville, KY: John Knox Press, 1990).
- CRANFIELD, C. E. B. *The Gospel According to Saint Mark*, *The Cambridge Greek Testament Commentary* (Cambridge: University Press, 1989).
- CULLMANN, Oscar. *Peter. Disciple-Apostle-Martyr: a historical and theological study* (London: SCM Press Ltd, 1953).
- DUNN, James D. G. *Jesus’ Call to Discipleship* (Cambridge: University Press, 1992).
- EDWARDS, Richard A. *Matthew’s Story of Jesus* (Philadelphia: Fortress Press, 1985).
- FITZMYER, Joseph A. *The Gospel According to Luke I–IX*, *The Anchor Bible* 28 (Garden City, New York: Doubleday & Company, 1981).
- FREYNE, Seán. *The Twelve: Disciples and Apostles – A Study in the Theology of the First Three Gospels* (London and Sidney: Sheed and Ward, 1968).
- GRANT, Frederick C. „The Mission of the Disciples, Mt 9.35–11.1 and Parallels,” *Journal of Biblical Literature* 35 (1916): 239–314.

- GRILLI, Massimo. *Comunità e Missione: le direttive di Matteo. Indagine esegetica su Mt 9,35–11,1*, Europäische Hochschulschriften, Reihe 23. Theologie 458 (Frankfurt, Berlin, Bern: Peter Lang, 1992).
- GRUNDMANN, Walter. *Das Evangelium nach Markus, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament* (Berlin: Evangelische Verlaganstalt Berlin, 1977).
- HAGNER, Donald A. *Matthew 1–13, Word Biblical Commentary 33A* (Dallas, Texas: Word Books, 1993).
- HAHN, Ferdinand. *Mission in the New Testament*, trans. Frank Clarke (London: SCM Press Ltd, 1965).
- HARE, Douglas R. A. & Daniel J. HARRINGTON, „‘Make Disciples of All the Gentiles’ (Mt 28:19),” *The Catholic Biblical Quarterly* 37 (1975): 359–369.
- HENDRIKSEN, William. *The Gospel of Luke, New Testament Commentary* (Edinburgh: Mackays of Chatham Ltd, 1979; reprint, Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1984).
- HENDRIKSEN, William. *The Gospel of Matthew, New Testament Commentary* (Oxford: University Printing House, 1974; reprint, Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1989).
- HUBBARD, Benjamin Jerome. „Commissioning Stories in Luke-Acts: A Study of Their Antecedents, Form, and Content,” *Semeia* 8 (1977).
- HUBBARD, Benjamin Jerome. *The Matthean Redaction of a Primitive Apostolic Commissioning: An Exegesis of Matthew 28,16–20*, Society of Biblical Literature Dissertation Series No. 19 (Missoula, Montana: Scholars Press, 1974).
- JEREMIAS, Joachim. *Jesus’ Promise to the Nations* (London: SCM Press Ltd, 1958).
- JEREMIAS, Joachim. *The Parables of Jesus* (London: SCM, 1972).
- KILPATRICK, George D. „The Gentile Mission in Mark and Mark 13,9–11,” *Studies in the Gospels, Essays in Memory of Robert H. Lightfoot*, ed. Dennis E. Nineham (Oxford: Basil Blackwell, 1955).
- KIM, Kyoung-Jin. *Stewardship and Almsgiving in Luke’s Theology*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 155 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998).
- KINGSBURY, Jack Dean. *Conflict in Luke: Jesus, Authorities, Disciples* (Minneapolis: Fortress Press, 1991).
- KITTEL, Gerhard and Gerhard FRIEDRICH (eds.). *Theological Dictionary of the New Testament*, volume I. trans. and ed. by Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, eleventh printing 1981), s. v. ‘avpo, stoloi’ by K. H. Rengstorff, 398–427.
- LANE, Thomas J. *Luke and the Gentile Mission: Gospel anticipates Acts*, European University Studies series 23, Theology; vol. 571 (Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang, 1996).
- LEANNEY, A. R. C. *A Commentary on the Gospel according to St. Luke* (London: Adam & Charles Black, 1958).
- LIECHTENHAN, Rudolf. *Die urchristliche Mission: Voraussetzungen, Motive und Methoden* (Zürich: Zwingli Verlag, 1946).
- LOHMEYER, Ernst. „‘Mir ist gegeben alle Gewalt!’ Eine Exegese von Matt. 28.16–20,” *In memoriam Ernst Lohmeyer*, hrsg. Werner Schmauch (Stuttgart, 1951).

- LUZ, Ulrich. *Matthew in History. Interpretation, Influence and Effects* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1994).
- LUZ, Ulrich. „The Disciples in the Gospel according to Matthew,” *The Interpretation of Matthew*, ed. Graham N. Stanton, *Studies in New Testament Interpretation* (Edinburgh: T&T Clark, 1995²).
- LUZ, Ulrich. *The Theology of the Gospel of Matthew* (Cambridge: University Press, 1995).
- MANSON, T. W. *The Sayings of Jesus* (London: SCM Press Ltd, 1949).
- MATTHEY, Jacques. „The Great Commission According to Matthew,” *International Review of Mission* 69, No. 273 (Jan. 1980): 161–173.
- MAYER, Edgar. *Die Reiseerzählung des Lukas (Lk 9,51–19,10): Entscheidung in der Wüste*, Europäische Hochschulschriften Reihe 23. Theologie Band 554 (Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang, 1995).
- MEIER, John P. „Nations or Gentiles in Mt 28,19?” *The Catholic Biblical Quarterly* 39 (1977): 97–101.
- METZGER, Bruce M. „Seventy or Seventy-Two Disciples?” *New Testament Studies* 5 (1958–59): 299–306.
- METZGER, Bruce M. *A textual commentary on the Greek New Testament* (London–New York: United Bible Societies, 1971).
- MEYE, Robert P. *Jesus and the Twelve: Disciple-ship and Revelation in Mark’s Gospel* (Grand Rapids, Michigan: William Eerdmans Publishing Company, 1968).
- MOROSCO, Robert E. „Matthew’s formation of a commissioning type-scene out of the story of Jesus’ commissioning the twelve [Matt 9:35–11:1; Ex 3:1–4:17],” *Journal of Biblical Literature* 103 (D 1984): 539–556.
- MORRIS, Leon. *Luke, Tyndale New Testament Commentaries* (London: InterVarsity Press, 1974; reprint, Leicester: Inter-Varsity Press; Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990).
- NOLLAND, John. *Luke 9:21–18:34, Word Biblical Commentary 35B* (Dallas, Texas: Word Books, 1993).
- OHM, Thomas. *Machet zu Jüngern alle Völker: Theorie der Mission* (Freiburg im Breisgau: Erich Wewel Verlag, 1962).
- PARK, Eung Chun. *The Mission Discourse in Matthew’s Interpretation, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 81* (Tübingen: J. C. B. Mohr /Paul Siebeck/, 1995).
- PERRIN, Norman. *The Resurrection Narratives* (London: SCM Press Ltd, 1977).
- PLEVNIK, Joseph. „Eleven And Those With Them According To Luke [24,33],” *The Catholic Biblical Quarterly* 40 (April 1978): 205–211.
- PRIEUR, Alexander. *Die Verkündigung der Gottesherrschaft, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 89* (Tübingen: J. C. B. Mohr /Paul Siebeck/, 1996).
- PRÖHLE Károly. *Lukács evangéliuma* (Budapest: Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, 1991²).
- SANDERS, E. P. *Jesus and Judaism* (London: SCM Press Ltd, 1985).
- SCHNIEWIND, J. *Das Evangelium nach Matthäus, Das Neue Testament Deutsch* (Göttingen, 1960), 127–128.

- SCHOTT, E. „Die Aussendungsrede Mt 10. Mc 6. Lc 9.10,” *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 7 (1906): 140–150.
- SCHÜRMAN, Heinz. „Mt 10,5b–6 und die Vorgeschichte des synoptischen Aussendungsberichtes,” *Neutestamentliche Aufsätze, Festschrift für Prof. Josef Schmid zum 70. Geburtstag*; hrsg. J. Blinzler et al. (Regensburg, 1963), 274.
- SCHWEIZER, Eduard. *The Good News According to Mark*. Translated by Donald H. Madvig. (London: SPCK, 1971).
- SENIOR, Donald & Carroll STUHLMUELLER. *The Biblical Foundations for Mission* (London: SCM Press Ltd, 1983).
- SMITH, Charles W. F. „Fishers of Men [Matt 4:19; Mk 1:16–20; Lk 5:1–11],” *Harvard Theological Review* 52 (1959): 187–203.
- STEPHEN G. Wilson, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*, *Society for New Testament Studies, Monograph Series*, 23 (Cambridge: University Press, 1973).
- SWEETLAND, Dennis M. „Following Jesus: discipleship in Luke-Acts,” *New Views on Luke and Acts*, ed. Earl Richard (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1990).
- SWEETLAND, Dennis M. *Our Journey with Jesus. Discipleship according to Luke-Acts*, *Good News Studies* 30 (Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1990).
- SZABÓ Csaba, „Jézus a tanító,” *Theologiai Szemle új folyam* XL. 2. szám (1997. márc-ápr): 79–85.
- TALBERT, Charles H. „Discipleship in Luke-Acts,” *Discipleship in the New Testament*, ed. Fernando F. Segovia (Philadelphia: Fortress Press, 1985).
- UPKONG, Justin S. „The Problem of the Gentile Mission in Matthew’s Gospel,” *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 59, No. 7 (1995): 437–448.
- VARGA Zsigmond J., „Missziói kérdéseink bibliai alapjai,” *Theologiai Szemle, új folyam* II. 3–4. szám, (1959. márc-ápr.): 99–108.
- WEAVER, Dorothy Jean. *Matthew’s Missionary Discourse. A Literary Critical Analysis*, *Journal for the Study of New Testament, Supplement Series* 38 (Sheffield, UK: JSOT Press, 1990).
- WENZELMANN, Gottfried. *Nachfolge und Gemeinschaft. Eine theologische Grundlegung des kommunitären Lebens*, *Calwer Theologische Monographien* 21 (Stuttgart: Calwer Verlag, 1994).
- WILCOCK, Michael. *The Message of Luke, The Bible Speaks Today* (Leicester, England; Downers Grove, Illinois, U.S.A.: Inter-Varsity Press, 1979).
- WILKINS, Michael James. *Following the Master: discipleship in the steps of Jesus* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1992).
- WILKINSON, John. „The Mission Charge to the Twelve and Modern Medical Missions,” *Scottish Journal of Theology* 27, No. 3 (1974): 313–328.

MÁRTON JÁNOS:

A Megváltó csodáinak ószövetségi háttere

A csodák tanulmányozása legalább három ok miatt is fontos volt számomra:

- mint igehirdető, az értelmezés szempontjából a bibliai csodatörténeteknek azt az üzenetét akartam megkeresni, amelyik nem szakad el a Szentírás kontextusától, de a mai ember számára is érthető és elfogadható.
- a tudomány szempontjából a csodák megoldására különböző, filozófiai hatásokra más és más magyarázat született.
- végül érdekelt, hogy Jézus kortársai miként tekintettek a csodákra és miként próbáltak határozott határt vonni a csodák és mágia, avagy varázslás között.

A munkám módszere elsősorban a zsidó filozófiai és teológiai gondolkodás jellemzőinek feltárása volt, természetesen ezt összevetve keresztyén filozófusok és teológus kutatóknak a csodákról alkotott véleményével.

A legbölcsebb filozófus ezt kérdezte: Elismerjük, hogy elődeink bölcsebbek voltak nálunk, mégis bíráljuk megjegyzéseiket, sőt, gyakran el is vetjük azokat, és azt állítjuk, hogy nekünk van igazunk. Hogyhogy? A bölcsebb filozófus válaszolt: Ki lát messzebb: a törpe vagy az óriás? Bizonyára az óriás, hiszen szeme magasabban van, mint a törpéé. De ha a törpét az óriás állára ültetjük, ki lát messzebb? (...) Ilyenek vagyunk mi is: törpék az óriások vállán. Az ő bölcsebbük a miénk is, de a miénk több. Bölcsebbük által vagyunk bölcsek, és tudjuk mindazt, amit tudunk, nem azért, mert bölcsebbek volnánk náluk.¹

Az idézet egy XII. századi rabbi, Jesaja ben Mali írásában található, amelyikben az ősök tanításával való élénk párbeszédet fogalmazza meg és azt az alapelvet, hogy ennek a párbeszédnek az értelmezés és az újraértelmezés a célja: „a folyamatosan változó világban, a folyamatosan változó nyelven felhangzó isteni szó eredeti jelentésének a megőrzése”.²

Elsősorban a csodának mint fogalomnak a tisztázását tartottam fontosnak. Ezért a dolgozatom első részében azzal foglalkozom, hogy hogyan jelenik meg a csoda fogalma különböző korok filozófusainak munkáiban. Röviden tekintetem vissza a kezdetekre, Szókratész, Platón és Arisztotelész, a görög filozófia klasszikusainak néhány, témánkat megvilágító gondolatát kiemelve.

Platón az egész világmindenségre úgy tekint, mint lelkes és eszes élőlényre. A mindenségen ész uralkodik, s „testünk lelkét csak a világ testének lelkéből nyerheti”.³ A teremtettségi rendet a következőképpen írja le: „Az Alkotó megte-

¹ GÖRGEI Etelka (szerk.). (2010). *Törpék az óriások vállán. Válogatott Misna traktátusok*. Debrecen: Printart-Press Kft. 7.

² Uo.

³ Platón: Philéosz. In: *Platón összes művei III*. 199.

remtette a halhatatlan isteneket, akik a maguk rendjén megalkották az élőlényeket, mégpedig úgy, hogy az isteninek mondott halhatatlan részhez hozzáalkosák a testet, a halandó részt.”⁴ Majd az Alkotó egy-egy csillaghoz rendelte a lelkeket, bemutatta nekik a sors törvényeit és a világmindenség természetét.⁵ Ezen a gondolatmeneten haladva fogalmazza meg pontosan, hogy a „tudás minden esetben visszaemlékezés” arra, amit a lélek az ideák világából megtapasztalt. „Aki sose látta a valóságot, nem juthat emberi alakba.”⁶ Tudniillik, „ha valaki ember, annak meg kell értenie azt, ami fogalom alakjában van kifejezve, sok érzékelésből gondolkodás által eggyé olvadva”.⁷

A lélek tehát elsődleges, a test csupán másodlagos, és az a világ, ahol a test-lélek ember él a Szükségszerűség és az Ész egyesüléséből származott. A csoda fogalmát Platón konkrétan nem határozza meg, viszont a világról állítja, hogy vegyületeként születik.⁸

Az anyagot tehát úgy tünteti fel, mint ami a lét és nemlét határán van, és mint ami nem igazi valóság. Az anyag felett létezik Isten, de Isten számára nem a hit, hanem a tudás tárgya. Hozzá eljutni hipotézisről hipotézisre lehet, míg nem eljutunk a lét legvégső alapjáiig. Számára Isten tehát a lét végső alapja. A csoda tehát nem lehetetlen, viszont minden a tudás tárgya kell legyen.

Ezt a gondolatot viszi tovább *Arisztotelész*, tisztázva a tudomány fejlődésének haladványát és az Isten helyét az ok és okozati összefüggésekben.

„Metafizikájában” a *bölcsről* állítja, hogy annak mindent kell tudnia, azaz meg tudja ismerni az embernek „nem könnyen megismerhető dolgokat”.⁹ Továbbá a tudományok közül, ami a bölcsesség alapja, az a végső alapelvek tudománya, „ugyanis azok tanítanak igazán, akik minden egyes dolognak megmondják az okát”¹⁰ és felismerik a legfőbb célt, és ez nem más, mint a legfőbb jó.¹¹

Arisztotelész ezzel kapcsolatosan a filozófia kezdetét abban véli felfedezni, hogy az emberek kezdetben a „hozzájuk legközelebb eső csodálatos dolgokon álméltkodtak el”,¹² majd mert meg akart szabadulni a tudatlanságból, a csodálatos eseményekre, a mítoszok által felvetett kérdésekre akar a filozófia módszerével válaszokat keresni.

Ennek a világnak pedig, Platón hipotézisével ellentétesen, Isten nem a transzcendens teremtője (Démourgosz), hanem a világ mozgásának állandó célja és tetőpontja. Isten a mozdulatlan mozgató, aki megmarad tiszta és teljes valóságnak.

⁴ Platón: Timaiosz, In: *Platón összes művei III.* 340.

⁵ I. m. 341.

⁶ Platón: Phaidrosz. In: *Platón összes művei II.* 749.

⁷ Uo.

⁸ Platón: Timaiosz. I. m. 48.

⁹ <https://hu.scribd.com/document/83165503/Arisztotelesz-Metafizika>. 2. Letöltve: 2016.10.10.

¹⁰ Uo.

¹¹ Uo.

¹² Uo.

A számunkra levonható következtetés az, hogy Szókratész, Platón és Arisztotelész gondolkodásában a világ képehez hozzátartoznak megmagyarázhatatlan események, viszont az ember tudásával képes magyarázatot keresni ezekre a kérdésekre.

Mindezek ismeretében azt is megvizsgáltam, hogy miképpen kapcsolódik a zsidó filozófiai gondolkodás a platóni és arisztotelészi filozófiai gondolkodáshoz.

Staller Tamás megállapítása szerint a „zsidóság filozófiai megjelenése voltaképpen egyidős a népként való megjelenésével”.¹³ Önértelmezése az Isten megismerésével, tetteinek értelmezésével veszi kezdetét. A kérdésre, hogy mennyire hozható összefüggésbe a görög és zsidó filozófiai gondolkodás, Staller Tamás dolgozatában a következő választ adja:

Ahogy a görögök, úgy a zsidók is kultúra- és gondolkodásreformmal kezdik. Az egyetlen és dezanthropomorf, az elvont és kizárólagosan intellektuálisan leképezhető, a kimondhatatlan-megnevezhetetlen és törvényt adó, az egyetemes Rossz nélkül kormányzó Világteremtőben való hit valami egészen páratlan szinkronitást mutat az antik Hellász philoszophia-jával. A zsidók vallását két okból hozhatjuk összefüggésbe az antik görögök filozófiájával: Mindkettő anti-mitológikus és mindkettő egy elvont és a hétköznapi gondolkodásnál magasabb racionális gondolkodást preferál. Történet-szociológiai vonatkozásait tekintve: mindkét gondolkodási rendszer olyan politikai kultúrából fakad, amelyben a szabad és szuverén individualitásnak messzemenő felhajtóereje van, s megfordítva, mindkettő esetében a visszahatás az egyén lelki és szellemi szabadságára – megkérdőjelezhetetlen.¹⁴

A gondolkodásbeli különbség viszont az, hogy a zsidóság filozófiai gondolkodásának középpontja az ószövetségi Biblia. Vallásuk „első számú parancsa az isteninek tekintett erkölcsi világszemlélet és erkölcsi rend képviselője (!) a világban. Ezt jelenti, és csakis ezt a mások által többnyire merőben más összefüggésben emlegetett »kiválasztottság«.”¹⁵

Filozófiájuk is ebbe a vallásos világrendbe illeszkedik bele, ezért elutasítja a görög kulturális hátteret „sokkolóan profán természete miatt”.¹⁶

Az első zsidó filozófus, Alexandriai Philón, Mózes élete című művében¹⁷ részletesen leírja az Egyiptomból való kivonulást megelőző tíz csapást. Jelekről, de ugyanakkor csodákról is beszél:

¹³ STALLER Tamás: *A zsidó filozófia történeti vázlatja*. Habilitációs értekezés. 2. http://www.or-zse.hu/phd/staller_habil.pdf. Letöltve: 2010.10.10.

¹⁴ I. m. 3.

¹⁵ I. m. 4.

¹⁶ I. m. 7.

¹⁷ A művet a zsidókkal rokonszenvező pogányoknak szánta, ezért is tartottam fontosnak ebből idézni. Egy Biblia szerinti mózesi életrajzot ír le, viszont a szájhagyomány mondai elemeit is beépíti írásába.

Ezek a jelek a következők voltak. Isten ráparancsolt Mózesre, hogy dobja a földre a botot, melyet a kezében tart. A bot pedig nyomban életre kelt, kúszni kezdett, s legvégül a csúszómászók királya: hatalmas kígyó lett belőle. Mózes hátrahőkölt az állattól és már-már futásnak eredt, Isten azonban visszazólitotta, s miután ráparancsolt és bátorságot is öntött belé, megfogta a kígyó farkát. Az pedig, bár még mindig tekergőzött, érintésére megállt, s teljes hosszában kiegyenesedve rögtön visszaváltozott bottá. (...) Ez volt tehát az első csoda, a második pedig nem sokkal ezután történt. (...) Erre a kettőre Isten még négy szemközt tanította meg Mózeset, mint mester a tanítványát, és Mózesnek a tulajdonában volt a csoda két eszköze, a keze és a botja, afféle útravalóként.¹⁸

Ez a rövid szövegrész is arról árulkodik, hogy Philón nem tartja természetellenesnek a tíz csapást, hanem Istentől jövő jelként fogja fel. Szóhasználatában, habár nincs is jelentéstani változás, mégis elkülönül egymástól a „jel” és a „csoda”. Ez is jelzi, hogy nem akar elszakadni az Ószövetség szóhasználatától. Továbbá szembeütő az is, hogy a csoda, noha Isten a cselekvő, tanulható és tanítható. Isten megtanítja Mózeset, mint „mester a tanítványt”.

Azzal a történettel kapcsolatosan, amikor Mózes vizet fakaszt a sziklából, mintegy nem mellékesen megjegyzi:

És ha valaki mindezt nem hiszi, az nem ismeri Istent, de nem is törekedett soha megismerni. Mert egyből és teljes bizonyossággal felfoghatta volna, hogy ezek a különös és rendkívüli dolgok csak semmiségek Isten számára, ha a valóban nagyszabású és figyelemre méltó műveit tekintjük: az égbolt megteremtését, a bolygók és az állócsillagok szabályos körforgását, a fény ragyogását – nappal a Napét, éjjel a Holdét –, a földnek a mindenség közepén való elhelyezését (...) és ezernyi más szépséget. Egy élet sem volna elegendő, ha valaki külön-külön akarná sorra venni (...). Csakhogy ezeket, mivel megszoktuk, észre sem vesszük, azokon viszont, amik nem szokványosak, a különöshöz való vonzódásunk következtében meglepődünk, engedve szokatlan megjelenési formájuknak.¹⁹

Itt olvashatunk egy harmadik, csodára vonatkozó kifejezést, a „nem szokványos”-t, szemben azzal, amit már megszoktunk (például a teremtés csodáját).

Ennél a pontnál maradván Philónnál észrevehetünk egy a filozófiából teológiába áthajló gondolatot, miszerint ő nem vonja kétségbe a kinyilatkoztatott isteni szót, míg Arisztotelész semmit sem tud erről.

Az arisztotelészi filozófiai gondolkodás, és ezt kiemeltem, a kutatásom rendjén meghatározza mind a keresztyén, mind a zsidó teológusok csodákról alkotott véleményét.

Ismertettem ezzel kapcsolatosan, hogy Aquinói Tamás miként határozza meg a csoda fogalmát, és azt, hogy háromféle csodát különböztet meg egymástól.

¹⁸ ALEXANDRIAI Philón. (1994). *Mózes élete*. Atlantisz. 34–35.

¹⁹ I. m. 62.

- „Olyan esetek, amikor Isten olyasmit tesz, amire a természet önmagában sohasem lenne képes (pl. a nap visszafelé halad a pályáján vagy megáll az égen).
- Amikor Isten olyasmit tesz, amit a természet is képes lenne megtenni, csak nem ebben a sorrendben (pl. valaki tovább él a halála után, egy vak visszanyeri látását, vagy egy béna járni kezd).
- Isten olyasmit tesz, amit általában a természet működése is elő szokott idézni, csak hogy ezúttal az esemény a természet alapelveinek működése nélkül megy végbe (valaki egyik pillanatról a másikra felgyógyul valamilyen betegségből, amelyből az orvosok is ki tudták volna gyógyítani, csak éppen sokkal hosszabb idő alatt).”²⁰

Aquinói Tamás mellett Maimonidésznek, az egyik legkiemelkedőbb zsidó teológus és filozófusnak munkáját elemeztem, a Tévelygők útmutatóját, amelyben a szerző megpróbált hidat teremteni a teológia és tudomány között. A mű hármasságának két másik koncepcióját soroltam fel, mindkettőt Staller Tamás munkájából idézem:

a. „A Tévelygők három részében, mindenesetre, a következő módon jönnek elő a diszciplínák: Az elsőben a filozófiai antropológia és a filozófiai lingvisztika. A másodikban a metafizika és ontológia, valamint az episztemológia. A harmadikban a morálfilozófia, az etika és a hermeneutika”²¹

b. „Látszólag hasonló, de lényegét tekintve más a véleménye Hellernek, aki a mű hármasságát Maimuninak abból az egyértelmű prekonceptiójából vezeti ki, ami kétségtelenül átlengi a *Tévelygőket*, hogy az istennév mindennemű antropomorfizálása a zsidó monoteizmusnak a Törvényben adott szellemiségét teheti tönkre, hovatovább: teljesen megszüntetheti azt. Heller ugyanis joggal állítja, hogy mindhárom részében a műnek a szerző valahogyan a filozófia kezdetektől meglévő mitológiakritikai hajlandóságát érvényesíti. Ezért aztán az első részt – Heller meglátása szerint, – »Isten antropomorfikus elképzelésének kritikája« jelenti. A második rész, a »Maászé Berésit«, a Teremtés Művének, főképpen Arisztotelész Fizikájára és Metafizikájára támaszkodó, elemzése. A harmadik rész pedig a »Maászé Merkava« (az Isteni Trónszekér) vagy »a transzcendencia birodalma«, ahol az isteni szándék feltárul az olvasó előtt. Maimuni [és Hellernek ebben tökéletesen igaza van] a filozófiai gondolkodás olyan magaslatáiba viszi el olvasóját, amit az addig nem tapasztalhatott.”²²

Ami kutatásunk tárgyát képezi, az a csodákhoz való viszonyulása, és ezzel kapcsolatosan a következőket emeltem ki:

- „az angyalok szellemi erők, tehát nem lények;

²⁰ Aquinói Szent Tamás: *Summa Contra Gentiles*. III. 101. 2–4.

²¹ STALLER A *zsidó filozófia*..., 91.

²² I. m. 91–92.

- a próféta nem csodatevő;
- küldetésük nem a csodákban keresendő, sem a rendkívüli jelenségekben, hanem próféciáiknak tartalmában, szellemük felvilágosodásában és hirdetésekük bekövetkezésében.
- a Messiás jámborság által fog kitűnni, a szent földön birodalmat alapít, és az összes népet az egy Isten imáadásra fogja vezetni;
- a lélek halhatatlanságát úgy éri el, hogy a fenséges eszmék és a tiszta erkölcs magaslatára emelkedik.”²³

Maimonidész meglátásom szerint a zsidó gondolkodás egyik meghatározó vonalát adja: „Tíz dolgot teremtett az Örökkévaló Sabbat bejövetelekor alkotásakor: a föld száját (Bemidbar 16:32), a kút száját (Bemidbar 21:16–18), a számar száját (Bemidbar 21:16–18), a szivárványt (Beréshit 9:13), a manát (Shemóth 16:15), Mózes botját (Semóth 4:17), a Samírt, (Királyok 1. könyve 6:7,8) a héber betűket, az írást és a tízparancsolatot”, idézi a Misnából, a Pirkei Avot 5:6-ból, aláhúzva azt, hogy a csodáknak az eredete már a teremtésben megjelenik, és nem mutatnak a természet törvényeitől eltérést.²⁴ Az is megjegyzendő, hogy „a zsidó filozófusok elsősorban és mindenekelőtt hitvédők, és eként közösségüket védelmező emberek.”²⁵ Talán a keresztyén és zsidó filozófusok csodáról alkotott véleményeik között itt található egy lényeges különbség.

A csodákkal kapcsolatos meghatározásokban, keresztyén vonalon, David Hume volt az, aki eljutott addig a megállapításig, hogy „(...) ha a csodák iránti vonzalomhoz ezen felül vallásos hevület is járul, akkor elhallgat a józan ész, s ilyen körülmények közt az emberi tanúságtétel elveszti minden hitelét. A vakbuzgó ember könnyen válik rajongóvá, s azt képzelem, olyasmit lát, ami valójában nem is létezik.”²⁶

Ha pedig ez így van, akkor Hume meglátása szerint a vagy-vagy elve érvényesül. Vagy a „vallásos hevület” vagy a „józan ész”. E kettő nem megfér egymás mellett, hanem kizárják egymást.

A XVIII. századi zsidó gondolkodó, Moses Mendelssohn, aki ugyancsak az értelem fontosságát hangsúlyozza, eljut arra a következtetésre, hogy:

Istent és az általa teremtett világot, még ha annak valamiféle rendjébe magát Istent is képzeljük el, nem lehet azonosnak gondolni. Nos, egyszerűen

²³ BLAU Lajos. (1905). Maimonides élete, működése és jelentősége. *Magyar Zsidó Szemle* 135.

http://kisebbssegkutato.tk.mta.hu/uploads/files/olvasoszoba/magyarzsidoszemle/Magyarzsidó_szemle_1905.pdf.

²⁴ LENGYEL Gábor: *Gondolatok néhány bibliai csodáról Maimonidész és Spinoza írásaiban keresztül*. <http://yerushaonline.com/content/?v=eq64aya06>. Letöltve: 2017.01.21.

²⁵ STALLER Tamás: *Babits Antal új kötetéről*. <http://www.remeny.org/remeny/2010-3-szam/babits-antal-uj-koteterol-judaizmus-egyetemistaknak-staller-tamas/>. Letöltve: 2017.02.20.

²⁶ HUME, David: *Tanulmány az emberi értelemről*. <https://www.scribd.com/document/237239070/Hume-Tanulmány-Az-Emberi-Értelem%C5%911>. 43. Letöltve: 2016.10.11.

azért nem, mert ezzel Isten »mindenhatóságát« (a kimondható Név – Sém – egyike) és vele »örökkévalóságát« (a másik kimondható Név) vonnánk kétségbe. Másrészt a Név kimondása a középkor zsidó filozófusainak judaista (!) interpretációjában – vagy amiért Mendelssohn »figyelmeztet«: azonosítása a filozófiai isteneszmével, azaz behelyettesítése antropomorf attribútumokkal – a Név feletti eszmei uralmat, Isten valamiféle elméleti detronizálását jelentené óhatatlanul.²⁷

Mendelssohnnál, ami nem szorul bizonyításra, az a lélek halhatatlansága. Szókratészsal leír egy csodás „túlélést”, amit erős testalkatának köszönhetett, és nem sorolja semmiféle isteni beavatkozás kategóriájába.

Mások védekeztek a fagyos hideg ellen, ő pedig a szokásos ruhában maradt, és mezítláb ment át a jégen. Pestis dühöngött a táborban és Athénben is. Szinte hihetetlen, amit Diogenész és Laertiosz és Aelian bizonyítanak: Szókratész volt az egyetlen, akit a kór nem támadott meg. Anélkül, hogy ebből a körülményből, amely tiszta véletlen lehetett, mégis bizonyossággal elmondható, hogy erős és szívós testalkata volt, és ezt mértékletességgel és gyakorlással, a puhaság kerülésével úgy meg tudta tartani, hogy edzett volt az élet minden eshetőségei és nehézségei ellen. Mindamellett a hadjáratokban sem mulasztotta el lelki erőit gyakorolni, sőt magát nagyobb erőfeszítésre is készítetni. Néha huszonnégy órán át látták ugyanazon a helyen állani, mozdulatlan tekintettel gondolatokba mélyedve, mintha szelleme távol lenne testétől – mondta Gelliusz. Nem tagadható, hogy ez elragadtatás volt, legalábbis hajlam a rajongásra, és életében több nyomot találunk arra, hogy nem maradt egészen mentes tőle.²⁸

A XX. század két kiemelkedő gondolkodójának meglátásaival egészítettem ki az eddigi szempontokat. Az egyik *Hans-Georg Gadamer* és a másik *Emmanuel Lévinas* filozófus, talmudista. Ők mindketten a szövegértelmezésre összpontosítanak. Gadamer szerint a Másik megragadásában közelíthető meg a csoda fogalma, Levinas, aki Maimonidész és Mendelssohn követője, a csoda fogalmát a kinyilatkoztatásban tartja megfoghatónak.

Ezen rendkívüli alkalmakkor a judaizmus tudományának tiszta munkája – mely a Kinyilatkoztatás csodáit vagy a nemzeti géniuszt egy sor hatásra redukálja – elveszíti spirituális jelentőségét. Az egyforrású csoda befolyása helyére az összefolyás csodás ragyogása lép. Az utóbbi úgy értendő, mint egy hang, amely az összefutó szövegek mélységéből szólal meg, és tovább visszhangzik egy olyan érzékenységekben és gondolkodási módokban, mely már ősidők óta jelen van. Ám mit mond Izrael hangja, és hogyan fordítható ez le egynehány állításban? Talán nem mond többet, mint azt az egyistenhitet, melyet a zsidó Biblia hozott el az emberiség számára. Elsőre visszahőkölünk-e a deres ősi igazság, e némileg kétes állítás hallatán. Ám e szó egy sor olyan jelentést tár elénk, mely által az »isten« árnyéka rávetül mindenre, meghaladva mindennemű teológiát vagy dogmatikát... Követni kell a Magasságos Istent és egyedül Hozzá hűnek

²⁷ STALLER *A zsidó filozófia...*, 104.

²⁸ I. m. (az ORZSE honlapon található anyagban nincs oldalszám).

lenni. S óvatosan kell bánni a *fait accompli*-hoz – a megmásíthatatlan tényhez – vezető mítosszal, a szokások vagy helyszínek megszorításaival... Leginkább akkor követjük a Magasságos Istent, ha közel lépünk embertársainkhoz (felebarátainkhoz), ha figyelmet és gondot fordítunk »az özvegyre és az árvára, az idegenre és a koldusra«, mely lépés »üres kézzel« nem tehető meg. Így hát itt a földön, az emberek közt bontakozik ki a lélek kalandja.

Az egyiptomi rabságom traumatikus tapasztalata alkotja voltaképpeni emberségemet; valami, ami azonnal rokonságba hoz a munkásokkal, a nyomorultakkal, az üldözöttekkel szerte e világon. Egyediségem abban a felelősségben áll, melyet a Másik iránt tanúsítok. Én magam nem vallhatok kudarcot egyetlen embertársam iránti kötelességemben sem, miként a halálomban sem léphet más a helyembe. Ez egy olyan lény fogalmához vezet, aki megmenthető, anélkül, hogy a kegyelem önhittségét venné magára. Az ember ily módon nélkülözhetetlen az isteni tervben, vagy – pontosabban szólva – az ember nem más, mint a létezésen belüli isteni terv.²⁹

Az első rész összefoglalásában jeleztem, hogy megvizsgálva a fogalom filozófiai, teológiai háttérét, kutatásom szempontjából a következőket emelhetjük ki:

- A filozófiában sincs teljesen racionális magyarázata. A görög filozófiai gondolkodást követők eljutnak addig (lásd Gadamert), hogy a csoda fogalma a Másik ember megragadásában válik megfoghatóvá. A zsidó filozófusok, teológusok, nem szakadnak el a világban önmagát kinyilatkoztató Istentől.
- A bibliai és biblián kívüli irodalomban is, noha a Szentírás különbséget tesz a jel és csoda között, a csodákban a szabadító Isten mutatkozik meg.
- A rabbinikus irodalomból több történeten keresztül szemléltettem a rabbik azon felfogását, hogy a csodatételek csak Istentől származhatnak, s ha az ember személye kerül előtérbe, az már nem csodatétel, hanem varázslás.

A következő fejezetben azt kutattam, hogy miként értelmezték a teológia történetében a bibliai csodákat. Ezért fektettem nagy hangsúlyt a történeti Jézuskutatás eredményeire, a különböző teológiai iskolák értelmezési módszereire és a retorikai elemzésre.

A történeti Jézuskutatás négy szakaszát emeltem ki: az „*első*”, vagy a „*régi kérdés*”; (*Reimarustól Schweitzerig, 1778–1906*); az *úgynevezett „nincs kérdés” időszak* (*Schweizertől Kasemannig 1906–1953*); az „*új*”, vagy a „*második kérdés*” (*1953–1970*); a „*harmadik kérdés*” (*1980-tól napjainkig*).

Már Reimárus megkülönbözteti azokat a beszédeket, amelyeket Jézus mondott, azoktól, amelyeket az ősegyház adott a Jézus szájába. Ezt a racionális

²⁹ LÉVINAS, Emmanuel: *On Judaism*. Ford. Csillag Gábor. <http://pilpul.net/komoly/judaizmus-1963>. Letöltve 2016.10.12.

értelmezési módszert követi Venturini, aki szerint Jézus csodatételei a felvilágosult ember számára nem csodatételek. Sosem gyógyított gyógyszerek nélkül, és mindig magánál hordta gyógyszeres ládáját. Például a szíróföníciai asszony lányát úgy gyógyította meg, hogy amíg az asszony elmondta a történetét Jézusnak, a tanítványainak Jézus egy jellel megjelölte a lakhelyét, és amíg Jézus az asszonyt szóval tartotta, a tanítványok elmentek és lecsillapították a gyermeket. Az asszony mire hazament, gyermekét már gyógyulva találta.

A halottak feltámasztása az kómás állapotból való visszatérítés volt, mert Jézusnak olyan fejlett orvosi ismerete volt, hogy különbséget tudott tenni a halál és öntudatlan kómás állapot között.

A természeti csodák inkább Jézus sejtésén alapultak, mint a természet erejének legyőzésén. Mivel pontosan ismerte a természeti elemek működését, előre meg tudta jósolni azt, hogy mi fog történni. A kánai csodának pedig nagyon egyszerű magyarázatát adta. Jézus nászajándékba vitt magával néhány hordó jó bort és egy másik szobába tette. Amikor elfogyott a bor, amíg a köedényeket megtöltötték vízzel, Jézus megbeszélte a szolgálkkal, hogy szolgálják fel a bort, amit hozott. Természetesen megkérte a szolgálkat, hogy senkinek se mondják, honnan hozták a bort. Mivel János evangélista csak néhány nappal azelőtt lett tanítvánnyá, nem mert magyarázatot kérni Jézustól a csoda felől.³⁰

Érdekes elméletet dolgozott ki Jézus gyermekkorával és neveltetésével kapcsolatosan, ami később a holt-tengeri tekercsek előkerülésekor ismét megmozgatja a kutatók fantáziáját.

Az esszénusok közössége nevelte fel és tanította unokatestvérével, Keresztelő Jánossal együtt. Arra nevelték, hogy a nép szabadítójává váljanak. Míg a nép egy lázadásban látja a szabadulását, ők tudják, hogy a szabadulás csak lelki megújulás útján érhető el. Egyszer Jézus és János találkoztak egy lázadó csapattal, akiket Jézus meggyőzött afelől, hogy szándékuk tisztátalan. Egyik közülük Simon, a későbbi tanítvány volt.³¹

Jézus halála is csak látszathalál volt, mert a sírban az esszénus „testvérek” újraélesztették. A sírban a tanítványok két esszénust láttak, semmiképpen sem angyalt.

A Venturini-féle gondolkodásban világos az, hogy a ráció teljesen felülírja a hitet. Ez a fajta feszültség végig követni fogja a történeti Jézuskutatást.

A XIX. században megjelenik, új vonásként, Strauss mítoszelmélete. A következő mítoszformákat különbözteti meg:

Történeti, amely valós történeti eseményeket mesél el, de az isteni és emberi, a természeti és természetfeletti dolgok összevegyülnek benne.

Filozófiai – a történeti elbeszélésben egy egyszerű gondolat vagy eszme elrejtése.

³⁰ SCHWEITZER, Albert. (1961). *The Quest of the Historical Jesus*. New York: The Macmillan Company. 44–45.

³¹ I. m. 46.

Költői – amikor a történeti és a filozófiai összekeveredik egymással, és egy képzelet által szült díszítés veszi ezt körül, amelyben az eredeti eszmét elrejti a költő képzelete által alkotott kép.

Munkásságának legnagyobb értéke, hogy reflektált minden előtte született megoldásjavaslatra, és a megfeneklő történetkritikai szemléletet kimozdította stagnálásából. Minden korábbi irányt elégtelennek tartott. A természetfeletti magyarázat nem fér össze a természettudományossal. Reimarus „csalás elmélete” félreértelmezi az evangéliumok keletkezési dinamikáját. Paulus egyszerűsítő racionális csodaértelmezése félreérti az evangéliumok és az elbeszélések valódi természetét, és épp a történeti megmentésének szándékával „számolja fel a történetileg valós üzenetet.”³²

A XX. századi történetkutatás – munkámban láthatóvá tettem – az eddigi eredményekre támaszkodik. A kutatók, az új kortörténeti, archeológiai, szociológiai kutatások eredményeit figyelembe véve, különböző Jézusképeket próbálnak megrajzolni.

Kiemeltem munkámban Albert Schweitzer munkásságát, aki Jézusról azt állítja, hogy:

Úgy jött el hozzánk, mint egy névtelen és kortalan társ. Azokhoz jött, akik nem ismerték Őt, és nekünk is ugyanazokat a szavakat mondja: Kövess engem! És felkészít azokra a feladatokra, amelyeket Ő fog betölteni a mi időnkben. És Ő parancsol. Azoknak, akik engedelmessé válnak neki, legyenek egyszerűek vagy bölcssek, megmutatja önmagát a szenvedésben, erőfeszítésükben, konfliktusaikban, amelyeket a vele való közösségükben szenvednek el. Ez egy kimondhatatlan misztérium, hogy saját tapasztalatukon keresztül fogják megismerni, hogy ki Ő.³³

Ezzel Schweitzer mintegy értelmetlenné teszi a történeti Jézuskérdés további boncolgatását, és etikai és tapasztalati síkra helyezi Jézus megismerését. Továbbá Bultmann mítosztalanítása is sok kérdést vont maga után Jézus tetteinek, szavainak, csodatételeinek értelmezése terén.

Akiről viszont keveset beszélünk, de számomra fontos volt megemlíteni, hiszen a csodákkal kapcsolatosan gondolkozása a későbbiekben meghatározó, az Edward Schillebeeckx római katolikus teológus, domonkos szerzetes. Schillebeeckx a csodatételek magyarázatát a következő szempontokhoz köti:

- Ismerjük a helyet, ahol a leggyakrabban cselekedett Jézus csodákat. Ez Galilea, ahol azok, akik ezeket a Jézusról szóló történeteket „továbadták”, több helyi hagyománnyal ötvözték, és később a keresztyén teológiai gondolatokkal találkozva alakultak ki.
- Jézus a csodáival az egyszerű embert szólította meg. Egy ilyen társadalomban viszont erősen élt a „jótévőnek” az a képe, amit különböző legendák

³² CZIRE Szabolcs. (2009). *A történeti Jézus. A kutatás múltja és jelene*. Kolozsvár: Presa Universitară Clujeană / Kolozsvári Egyetemi Kiadó. 43–44.

³³ I. m. 42.

alapján határoztak meg. Látható ez Márk evangéliumában is, ahol Jézus majdhogynem egy „falusi csodadoktor” vagy mágus.

- A „Q gyülekezetben”³⁴ nem is a csodatételek annyira fontosak, hanem ahogy különböző témák alapján kategorizálják Jézus fellépését. Például: Jézus azért űzi ki az ördögöt az „Isten ujjával”, mert világos, hogy elérkezett Isten Országára. A háttérkultúra az a késői zsidó démonológia, ahonnan felismerhető, hogy miért a betegség okozója a démon, és miért nem lehet azt csak démonűzéssel gyógyítani. A démonűzés által a beteg ismét megtanul kommunikálni, azaz elkezd ismét beszélni. Érdekes ezekben a történetekben, mondja Schillebeeckx, hogy ezeket a páratlan történeteket nem lehet Jézus dicsőségére írni, hanem sokkal inkább Isten uralmán van a hangsúly. Ha Isten Országára itt van, akkor ezen cselekedetek által is Isten mutatkozik meg az emberek számára. Ez tehát egy „jelen idejű eszkatológia”,³⁵ amely jellemezte az ősgyülekezetet. Ez a kapcsolat az ördögűzés és Isten Országának eljövetele között mindenképpen keresztyén háttérrel feltételez, amelyikben Jézus úgy tűnik fel, mint egy nemsokára visszajövő eszkatológus próféta.
- A Q forrásból származó másik gyógyítási kategória a „távolsági gyógyítás”. Mindegyik távolsági gyógyítás pogánnyal környezetben történik, hiszen ott vannak a zsidó tisztasági törvények, melyek csak nagyon jól megindokolt feltételek mellett engedélyezik a pogányok házába való belépést. A központi üzenete azonban ezeknek a történeteknek az, hogy Jézus olyan hatalommal bír, hogy elég csak szólni, és meggyógyul a beteg. Itt nem is krisztológiát fogalmaznak meg a szerzők, hanem szoterológiát,³⁶ Isten akarata szerinti szabadítást, amely út mindenki előtt nyitva áll.
- A halottak feltámasztása mögött ugyancsak ószövetségi prófétai tradíció húzódik. Ez is azt igazolja, hogy az evangéliumok Jézus fellépését egy eszkatológiai próféta fellépésével azonosítják. A csodatételek tematizálása is ezt húzza alá: Jézus az, akiben elérkezett Isten Országára, és az, akit az ószövetségi próféták megjövendöltek. Keresztelő János kérdésére világos Jézus válasza: „Elmenvén mondjátok meg Jánosnak, a miket láttatok és hallottatok: hogy a vakok szemeik világát veszik, a sánták járnak, a poklosok megtisztulnak, a siketek hallanak, a halottak feltámadnak, a szegényeknek az evangéliumot prédikáltatják” (Lk 7,22). Ebben a mondatban határozódik meg, milyen elvárások vannak Jézussal szemben, és ezek határozzák majd meg minden cselekedetét. Tehát a csodatételek nem véletlenszerűek, hanem világos teológiai szándékkal kerültek az evangéliumokba.
- Jézus gyógyításainak mindenképpen van egy történeti háttere, mert Jézus ezekkel arra mutat rá, hogy Isten Országának hatalma van legyőzni a gonosz hatalmát. Viszont van olyan csodatétel is, amellyel Jézus csak szemléltet, az-

³⁴ SCHILLEBEECKX, Edward. (1975). *Jezus, het verhaal van een levende*. H. Nelissen Bloemendaal. 151.

³⁵ SCHILLEBEECKX (1975), 152. A kifejezés hollandul: „praesentische eschatologie”.

³⁶ Uo.

az inkább példázatszerűen használja. A kötelező-e számára a templomadót kifizetni vagy sem kérdést Jézus egy csodatétellel oldja meg (s ez inkább egy legendaszerű példázat), ami inkább arra a kérdésre válaszol, hogy mint próféta nem lenne számára kötelező, de, hogy botránkozások ne essenek, Isten gondoskodik, hogy legyen miből kifizetni.

Korunk kutatói szerint: Crossan állítja, hogy Jézus egy cinikus volt, Vermes Géza, hogy egy karizmatikus próféta, míg Borgnál elválnak a húsvét előtti és húsvét utáni Jézus.

E fejezet végkövetkeztetéseit a legjobban Adolf Harnack egyik előadásának zárógondolatai foglalják össze:

Uraim! A vallás, azaz Isten és a felebarát szeretete, ad értelmet az életnek. A tudomány erre nem képes. Higgyék el, tulajdon tapasztalatom alapján mondom ezt, én, aki harminc éven át komolyan foglalkoztam ezekkel a kérdésekkel. A tiszta tudomány kivételesen nagyszerű dolog, s jaj annak, aki lebecsüli azt, vagy elnyomja magában a tudás vágyát! Ám a honnan, hová és miért kérdésére a tudomány ma éppoly kevésbé ad választ, mint két- vagy háromezer évvel ezelőtt. Tényeket tár fel előttünk, ellentmondásokat leplez le [...] arról azonban semmit sem árul el, hol és miként kezdődik a világ és önnön életünk íve [...] sem arról, hová is vezet.³⁷

A következő fejezetben a kortörténeti leírással foglalkoztam és a Jézus korabeli kultusz releváns jellemzőivel, továbbá azzal a folklorisztikus anyaggal, amely meghatározta azon kor emberének vallásos gondolkozását. Az antropológia és szociológia abban segített, hogy a mai és az akkori emberkép és közösségi, vallásos élet különbségeit kiemeljem. Ebbe a kontextusba helyezve a Jézus személyét kiemeltem a Jézus korabeli emberének a csodatételekhez való viszonyulását.

A kortörténet ismertetésekor fontosnak tartottam a zsidó szemlélet bemutatását, ezért Heinrich Graetz magyarra fordított monumentális munkáját használtam. Az előszóban Szabolcsi Miksa a következőket írja:

Történetét írva, Graetz átérezte és átélte mindazt a dicsőséget és mindazt a szenvedést, amelyet éppen ismert. Hogy ujjong, hogy sugárzik, mikor népe bölcsen cselekszik, hogy feljajdul, ha csapás éri és hogy korhol, elítél és büntet, mikor eltévelyedik. Hogy remeg nagy alakjaiért, hogy tapsol sikerüknek, és milyen mélyen gyászol bukásukon. Szívvel írta meg történetét, érzi ezt a zsidó olvasó és: ami szívből jó, az meg is találja útját a szívhez. Olvasás közben olyanok leszünk érzésünkben mi is, mint ő. Átéljük az eseményeket. Érzünk, cselekszünk szereplőikkel. Egyikét, másikat vissza szeretnénk rántani az örvény széléről; haragra lobbanunk, ha gonoszul cselekednek; ha bekövetkezett a gyász, velük kesergünk, de éppolyan őszintén örvendünk, ha hőseink célt érnek. Nem is vesszük észre, mikor egyszerre csak önmagunkat is ott látjuk a

³⁷ I. m. 136.

különböző szintereken. Újból a régi Izrael fiaivá lettünk. Visz bennünket Graetz szelleme.³⁸

Graetz nem a keresztyén tudományos módszereket használja akkor, amikor népének történelmét önti írásba, hanem „Graetz nagy művében, és e nagy mű látszólagos vallás- és egyháztörténete mögött nemzeti történelem húzódik meg.”³⁹

A kortörténet bemutatásánál fontosnak tartottam megvilágítani, hogy a zsidó nép vallását, kultúráját miként határozta meg a különböző népek kultúrájával és vallásával való találkozás.

Az angyalok, démonok megjelenése a zsidó irodalomban a perzsa kultúrának köszönhető.

Az angyalokat, mint a perzsáknál, szent »örök«-nek nevezték (Irin kadin). Sőt külön nevet is kaptak: Micháél volt Izrael népének angyala, vagy menyei fejedelme, akinek külön meg kell védelmeznie népét; Gabriel volt az erős, Rafáél betegségeket gyógyított; főangyalok voltak még Uriel, vagy Suriel, Matatóron és mások. Ahogy a képzelet a jazátákat angyallá változtatta, nekik zsidó jelleget és héber nevet adott, akként lemásolta a dévákat is és ott-honossá tette a zsidó eszmevilágban.⁴⁰

A görög kultúra maga után vont a hétköznapi élet, mind az istentiszteleti élet elvilágiasodását, de még a zsidó nyelvre is rányomta bélyegét. Igazolják ezt a különböző területeken megjelenő görög szavak. „Az állami és katonai életben, s éppen úgy az élet egyéb területén való érintkezése folyamán, teljesen új szókra volt szüksége, és ezeket a görög beszéd szókincséből pótolhatta. Ilyen folyton használt szók voltak például: (1) a törvénykezés területéről: ζυνήβοπορ = védő, κληήβοπορ = vádló, κήνζορ = büntetés; (2) a katonai világban állandóan előforduló kifejezések: ζηπασιώηδρ = harcos, hadvezér, πόλεμορ = háború; (3) a szórakoztató játékok is görög nyelvű megjelöléseket kaptak: κσαεία = szerencsejáték; (4) az épületek különböző fajainak jelölésére is számos görög szót kellett kölcsönkérniük: ααζιλική = basilika. De találunk még nagy számban görög szavakat a kereskedelmi életbe vágó fogalmak jelölésére is. A foglalkozások, valamint a pénz egységének jelzésére legtöbbször hellén eredetű szókat használt a hagyományos irodalom. Kezdetben csak egyes nélkülözhetetlen szókat vettek kölcsön a hellén nyelvből. De a III-ik század derekán (Kr. e.) említenek már a források egy olyan zsidó embert, akiről Aristoteles így nyilatkozik: Ελλδνικόρ ήν οϋ ήδ διαλέκηρ μόνον αλλα και καηά ηή

³⁸ SZABOLCSI Miksa (szerk.). (1907). A zsidók egyetemes története 6 kötetben. Graetz nagy műve alapján és különös tekintettel a magyar zsidók történetére. Budapest: Phönix Irodalmi Részevnytársaság. I: VII. http://www.unitas.hu/sites/default/files/a_zsidok_egyetemes_tortenete_1_kotet.pdf. Letöltve: 2016.11.27.

³⁹ KISS Ende: *Róma, Jeruzsálem, Moses Hess*. <http://www.or-zse.hu/hacofe/vol7/kissemoseshess-egyenloseg2013.htm>. Letöltve: 2016.11.27.

⁴⁰ I. m. 135.

τῶσῃ – nemcsak beszédére, hanem gondolkodására nézve is teljesen görög volt.⁴¹

A nyelv befolyása mellett Graetz megemlíti, hogy a zsidóság „erkölce és erkölcstelensége”⁴² is görög lett. Ennek a kornak kimagasló egyénisége Jámbor (Igazságos) Simon, aki Kr. e. 300 és 270 között töltötte be a főpapi tisztséget. „Legtekintélyesebb testvérei közül és népének koronája.”⁴³ Ő volt az, aki felújítja a Templomot és a kőfalakat, továbbá vizet vezet Jeruzsálembe. Jézus ben Sirák így magasztalja:

„Mily fenséges volt ő (Simon), ha kilépett a szentély belsejéből.
Mikor elhagyta a szentek szentjét
Mint a hajnalcsillag felhő közepében,
Mint a telehold tavasz napjaiban,
Mint a nap, mikor a templomot beragyogja,
Mint szivárvány a fellegekben,
Mint virágzó rózsza kikeletkor,
és liliom a vízforrások mellett,
Mint tömjéncserje nyár napjaiban,
....
Ahron fiai felemelték hangjukat,
Kürtjeiket megharsogtatták
Emlékezetül a Legmagasabb előtt.
...
Az énekesek meg édes szóval dicsőítették az Örökkévalót”⁴⁴

Két tőle maradt mondásával lehetne lelkiségét leírni. Az egyik, amit tanítványainak tanított: „Három dolgon épül fel a világ. A törvényen, az istentiszteleten és a szeretet gyakorlásán.”⁴⁵ A másik mondás az a Szóchó városából származó Antigones, a tanítványa jelmondata, amit ugyancsak Simontól származtatnak: „Ne legyetek olyanok, mint azok a szolgák, kik urukat azért szolgálják, mert bért kapnak érte, hanem legyetek olyanok, mint azok a szolgák, akik szolgálják urukat, anélkül, hogy jutalmat várnának.”⁴⁶ Haláláról megjegyzi, hogy „A kegynek látható jelei, amelyek eddig a szentély belsejében megmutatkoztak, halálával teljesen megszűntek.”⁴⁷

⁴¹ I. m. 6.

⁴² SZABOLCSI (1907), II: 154.

http://www.unitas.hu/sites/default/files/a_zsidok_egyetemes_tortenete_2._kotet.pdf.

Letöltve: 2016.11.27.

⁴³ I. m. 159.

⁴⁴ Uo.

⁴⁵ I. m. 160.

⁴⁶ Uo.

⁴⁷ I. m. 161.

Amint már említettem, a kultusz sem maradt hellén hatás nélkül. Az is igaz, hogy elég kevés információ maradt ránk a templomi kultusszal kapcsolatosan, mégis a Talmudban ehhez kapcsolódó nagyon hosszú és komoly vita folyik a rabbik között.

Természetes, hogy a Misna és Talmud tanítói főbb súlyt fektetnek azon hagyományokra s behatóbban foglalkoztak a jeruzsálemi templomban létezett azon szertartásokkal, melyek az ő idejükben is meg voltak valósíthatók; de másrészt nemigen törődtek a templom létezéséhez kötött, azonban kevésbé fontosnak látszó szertartásokkal, s megelégedtek a szükséges hagyománnyal, anélkül hogy bővebb kutatással vagy fejtegetéssel tovább feszegették volna.⁴⁸

Venetianer Lajos⁴⁹ kiválóan elemzi a „vízmerítés ünnepét”, amelynek részleteiről elég kevés feljegyzés maradt a Talmudban. Amit biztosan tudunk:

A sátoros ünnepnek erről a részéről elmondható, hogy nem képezi vita tárgyát. Mert egyáltalán nézeteltérés csak a következő lényegtelen pontokban fordul elő. 1. Az ünnepély nevére vonatkozólag. (...) 2. A másik lényegtelen vita a körül forgott, vajon az edény, amelyből az oltáron a vizet kiöntötték, ezüsből vagy giszből volt-e? 3. Végre afelett volt komolyabb vita, vajon ezen örömnepély szertartásával megszabadott-e szegni a szombati vagy ünnepi tilalom szigorúságát. Ezen kérdés körüli vitázók az ünnepélyt „fölsleges öröm”-nek nevezik.⁵⁰

Venetianer szerint a vízmerítés ünnepének kultusza az eleuziszi misztériumokhoz és annak a zsidó hitéletre való hatásához vezetnek – „közelebbről Demeter és Persephoné kultusza nyert bebocsáttatást a jeruzsálemi templomba.”⁵¹

Az is természetes, hogy különböző kultúrák hatására az egyre terjedő babonáság és varázslás ellen is fel kell a rabbiknak venni a harcot. A Talmudban a babonáságról ezt olvashatjuk:

Ha holló károg, és valaki felkiált: Ó, jaj! – vagy ha holló károg, és valaki felkiált: – Térj vissza! – úgy vétkes az emoriták babonáiban. Aki azt mondja: Edd meg ennek a kerti salátának bimbóját, hogy reám gondolj; vagy azt mondja: ne edd meg, hogy hályogot ne kapj; csókold meg a halott koporsóját, hogy megjelenjék neked; vagy azt mondja: ne csókold meg a halott koporsóját, ne-hogy éjjel megjelenjék neked; vedd fel fordítva az ingedet, hogy álmot láss; ne vedd fel fordítva az ingedet, ne-hogy álmot láss; ülj rá az ágra, hogy álmot láss; ne ülj rá az ágra, ne-hogy álmot láss; mindez az emoriták babonája. Ha valaki

⁴⁸ VENETIANER Lajos. (1895). Az eleuziszi misztériumok a jeruzsálemi templomban. *Magyar Zsidó Szemle*. 214. http://kisebbségkutató.tk.mta.hu/uploads/files/olvasoszoba/magyarzsidoszemle/Magyar-zsido_szemle_1895.pdf. Letöltve: 2016.11.23.

⁴⁹ Rövid életrajza olvasható a következő linken: <http://www.orzse.hu/hirdetes/venetianer2008.htm>.

⁵⁰ VENETIANER (1895), 214–215.

⁵¹ I. m. 222.

felkiált: Ne ülj az ekére, nehogy megnehezítsd munkánkat, ez emorita babona; de ha azzal a cézzal mondja, hogy az eke el ne törjön, úgy meg van engedve.⁵²

A varázslást a legpontosabban Blau Lajos határozza meg: „Azt hisszük, hogy nem vétünk az igazság ellen, ha azt állítjuk, hogy minden varázslat babona, de nem minden babona varázslat.” Riess a kettőnek egymáshoz való viszonya felől akképp nyilatkozik:

Már a megnevezésben rejlik, hogy a babona valami nyugvó, mediális dolog, hit és nem tevékenység. De valamint a vallás nem elégedhetik meg azzal, hogy istenekben higgyen, hanem gyakorlatilag kultuszá alakul át, épp így a babona is a varázslásban, amely mintegy kultuszát képezi, gyakorlativá válik. A varázslás által a babonás ember az őt fenyegető és irányító hatalmakat maga számára megnyeri, vagy a védő hatalmakat felidézi, hogy amazok befolyását megtörje.⁵³

Mindezeket azért emeltem ki, mert fontosnak tartottam tisztázni, hogy hogyan vélekedett a Krisztus kora utáni zsidóság Jézus személyéről, és mit árulnak el róla a korabeli történészek és a Talmud. Következtetésem az, hogy Philo egyáltalán nem vagy Josephus Flavius is csak néhány mondatban említi, de a korunkbeli kutatók már ezt a keveset sem tulajdonítják Flaviusnak.

A Talmud, amit Jézusról említi, az arra utal, hogy a rabbik egyáltalán nem voltak tisztában a Jézusról szóló történetekkel. A származásáról megállapítják, hogy:

1. A törvényes apa Pappos ben Júda, az evangéliumokban Josephus.
2. Az anyjának igazi neve Mária Magdolna, az evangéliumokban Mária.
3. A csábító József ben Pandera, az evangéliumokban erről természetesen nincs szó.
4. Az elcsábított asszony megbélyegző neve Szatda, ennek az evangéliumokban megfelel Erzsébet.⁵⁴

A Talmudban olvasható Jézussal kapcsolatos gúnynevek megfejtése, tehát, a fentiek függvényben sok tévedésen és információk hiányosságán alapszik, viszont az is biztos, hogy „a zsidókra nézve oly gyászos időben a düh és az elkeseredés kifacsarta a zsidók szívéből azt az érzelmet, hogy a keresztyénség legfontosabb tana nem ment a gúnyos árnyalattól”.⁵⁵

A Talmud Jézus haláláról sem árul el sokkal többet.

„Íme, ezt jegyezték fel: a húsvét előkészületi napján fára függesztették Jézust (a Názáretit, teszi hozzá egy kézirat). Egy kikiáltó ment előtte negyven napig (közhírré téve): »Meg kell őt kövezni, mivel varázslást űzött, megtévesz-

⁵² MOLNÁR Ernő. (1921–1923). *A hagyomány gyöngyei: a Talmud könyvei*. Budapest: Korvin Testvérek Könyvnyomdája. 108–109.

⁵³ I. m. 2.

⁵⁴ I. m. 349.

⁵⁵ Uo.

tette és tévútra vitte Izraelt. Ha bárki tud valamit felhozni a mentségére, jöjjön és tanúskodjék mellette.« De mivel nem jelentkezett senki, fára függesztették a húsvét előkészületi napján. Apologetikus beállítottsága miatt hajlamosak voltak ennek a szövegnek a hitelességét teljesen kétségbe vonni. A kikiáltó említése hangsúlyozni kívánja Jézus bűnösségét és a büntető eljárás tiszteletben tartását. Ez nem lehet történeti. A holttest fára függesztése, ami a megkövezést követte volna, szintén nem. Egy zsidó kivégzési mód megemlézése azzal magyarázható, hogy a rabbik nem fogadhatták el, hogy egy körülméletlen (Píátus) keresztre feszítéssel ítélkezzen egy belső zsidó ügyben.⁵⁶

A kor és vallástörténeti bemutatás után két nagyszerű teológus – Martin Buber és Ephraim Urbach – munkája alapján elemeztem Izrael hitvilágát. Arra a kérdésre akartam választ adni, hogy melyek voltak a zsidó nép alapvető tulajdonságai.

Bubernél a hit értelmezése a *Two Types of Faith* című könyvében leírtak alapján két formában jelentkezhet. Mindkettőt saját életünk alapján értelmezhetjük: az egyik az a hit, amikor bízok valakiben anélkül, hogy azt meg tudnám indokolni, hogy miért. A másik formája a hitnek az, amikor nem tudom az okát, de elfogadok valamit igaznak anélkül, hogy meg tudnám indokolni. Hogy miért bízok (hiszek), vagy miért fogadok el valamit igaznak, az nem az én gondolkodásom hiányosságával indokolható, hanem ez sajátossága annak a kapcsolatnak, ami van köztem és a között, akiben bízok, vagy akit igaznak fogadok el. Ez egy olyan kapcsolat, amely természete szerint nem az úgynevezett „okokon” nyugszik, mert Buber szerint az ok még nem elég a hithez, vagy akár úgy is fogalmazhatnánk, hogy a hit ok nélkül is működik.⁵⁷

Urbach egyik kiváló munkájában, a *The Sages, Their Concepts and Beliefs*-ben, nem csupán Izrael hitével foglalkozik, hanem a „bölcsek” hitének sarkalatos tételeivel, amelyek természetesen a nép hitében is tükröződnek.⁵⁸ Munkámban a következő hittételeket vizsgáltam, és azt, hogy mit jelentettek a zsidóság számára:

- az Egy Istenbe vetett hit;

⁵⁶ BOVON, Francois. (2004). *Jézus utolsó napjai*. Budapest. 8. <http://docplayer.hu/4531366-Francois-bovon-jezus-utolso-napjai-ford-miss-zoltan.html>. Letöltve: 2016.12.12. U.i.: a 9. lábjegyzetben a szerző egy másik ismert talmudi helyre is hivatkozik, ahol ezt olvashatjuk: „Ezt mondja Rabbi Abbahu: Ha valaki azt mondja neked: »Én vagyok az Isten«, akkor hazudik; ha azt: »Én vagyok az Embernek Fia«, a végén megbánja. Azt mondja: »Felmegyek az égbe«, de nem tudja megcselekedni” (jTalmud, Táánít traktátus, II,1, vagy másik szövegbeosztás szerint II, 65b, 59). Azonban a szerző megállapítása szerint: „Ha ez a szöveg Jézus Krisztusról szól, sokkal inkább a zsinagóga és az egyház közötti polémia része, és nem Jézus életére vonatkozik. Valószínű az egyház krisztológiai igényeivel szembeni erős zsidó ellenérzéseket tükrözi.”

⁵⁷ Nem tudom meghatározni, miért hiszek [a szerző megjegyzése].

⁵⁸ URBACH, Ephraim E. (1975). *The Sages, Their Concepts and Beliefs*. Transl. Israel Abrahams. Jeruzsálem: The Magnes Press, The Hebrew University.

- az Isten jelenléte a világban;
- Isten közel és távol – mindenütt jelenvaló;
- Isten hatalma;
- a csodákról;
- Isten mennyei udvartartása;
- Isten szólt, és megteremtette a világot;
- az emberről.

Következtetésként megállapítottam, hogy mindkét gondolkodó szerint a bölcsek mindig az Írás alapján maradva akarják újraértelmezni a változó korokban új keretek közé helyezendő hitet. Urbach megközelítésében a bölcsek⁵⁹ a zsidó nép hitének alapjait⁶⁰ az Egy Isten hitre alapozzák. Ebből következik a bölcsek ádáz harca a bálványimádás, mágia és varázslás ellen.

A dolgozatom utolsó részében egymás mellé állítom az Ó- és Újszövetségben olvasható néhány csodatételelt. Az ószövetségből azokat a csodatételeket emeltem ki, amelyek szempontjaim szerint megfelelnek a jézusi csodatételek hátterének, mert mindenképpen kapcsolat létesíthető közöttük.

Három ószövetségi csodatevő történetét elemeztem: az Illés- és Elizeusciklust és a Mózes csodatételeit. A közös szálak, amelyek elvezetnek az újszövetségi jézusi csodák megértéséhez, azok tetten érhetők Máté, Lukács és Márk evangéliumában. Máténál éles párhuzamot figyelhetünk meg Illés és Keresztelő János személye között, míg Lukácsnál Illés és Jézus között. János evangéliumában a Jézus és Mózes közötti hasonlóság érvényesül.

Végkövetkeztetésemben a dolgozatom címére szeretnék utalni. Arra, hogy Jézus csodáinak hátterében a tanítványoknak az a többlethite áll, amellyel ők hiszik, hogy Jézus nem csupán egy csodarabbi korának karizmatikusai közül, hanem a Megváltó, a Messiás, akiben beteljesedtek a próféták ígéretei. Meg voltak győződve, hogy meghalt és feltámadott, és visszajön ítélni élőket és holtakat. Nem választható el Jézus a többi prófétától, egymáshoz tartozik üzenetük, tetteik Isten Sekinjára utalnak, mégis amit Ézsaiás megjövendölt, Jézusban teljesedett be: „Menjetek el és jelentsétek Jánosnak, amiket hallotok és láttok: A vakok látnak. És a sánták járnak; a poklosok megtisztulnak, és a siketek hallanak; a halottak föltámadnak, és a szegényeknek evangélium hirdtetik. És boldog, aki én bennem meg nem botránkozik” (Mt 11,4–6).

Én is meg vagyok győződve afelől is, hogy noha Jézusra nem egyformán tekintünk, mégis mind a zsidóság, mind a keresztyénség közös vágya, hogy számunkra a Messiás által készült közös lakomán együtt lehessünk azzal, „aki tegnap és ma és mindörökké ugyanaz” (Zsid 13,8).

⁵⁹ Igyekeztem a Krisztus korabeli bölcsek véleményét kihangsúlyozni.

⁶⁰ Nem dogmákat fogalmaz meg.

KIRÁLY LAJOS:

Az keresztyén éneklés és a zene kapcsolódási pontjai

In the Old Testament, singing, musical instruments, temple music, music and dance were intertwined and gave spiritual support to people in different situations. This study provides an insight into the preinstrumental world of the early Christians, from the beginnings of hymns, Gregorian chant and polyphony to the Reformation and gospel-rooted world of contemporary music. All the while, we pause in Taizé, which has become a centre of spiritual exploration and meditation, drawing on the common roots of different faiths, and wandering to the waters of the "common spring", believers can experience the hallmarks of ecumenical church music: peace, reconciliation, and openness.

A kezdetektől napjainkig

A zene a vadászat ceremóniájából nőtt ki, a vadászj pengő hangot teremtett, és sokan ma is úgy vélik, hogy a nyíl a hegedű előhírnöke.¹ Az előember² csontvázával kapcsolatos kutatások azt bizonyítják, hogy az ember őse hamarabb énekelt, mint beszélt.

Az Idiglat (Tigris) és a Parattu (Eufrátesz) folyók között terület volt Mezopotámia, melyet a civilizáció bölcsőjének tartanak.³ Az isteneknek énekeltek, és a dallamok olyan fontos eseményeket írtak le, amelyeket mind a király, mind a hétköznapi emberek élveztek. A dalokat gyerekeknek tanították, így adva át tudásukat a következő nemzedéknek, mellyel zenei szóbeli hagyományokat teremtettek.⁴ A két folyó között csatornahálózatot hoztak létre, mely a földművelés feltételeit teremtette meg, ugyanakkor a Turkesztánból jött sumér nép a városi kultúrát is létrehozta.⁵ Mezopotámia területén található Babilónia a történészek szerint a legnagyobb hatást gyakorolta a társadalmakra, ugyanakkor útkereszteződést jelentet a valóság és a mítoszok között, az emberiség szellemi

¹ MENUHIN, Yehudi and DAVIS, Curtis W.: *The Music of Man*. Methuen Publications 2330, Milland Avenue, Agincourt Ontario Canada, 1979. 20.

² Az előember szintjét a „*Homo rudolfensis*, *Homo habilis*, *Homo ergaster* és *Homo erectus* fajok” reprezentálták. HAYS, Jeffrey: *Homo Habilis, Homo Rudolfensis and Homo Ergaster*. <http://factsanddetails.com/world/cat56/sub360/item1483.html> (utolsó megtekintés 2023. június 7.).

³ MARK, Joshua J.: *Mesopotamia*. 2009, Ancient History Encyclopedia, <https://www.ancient.eu/Mesopotamia/> (utolsó megtekintés 2023. június 28.).

⁴ SUSCO, Daniel: *Cradle of Civilization: Ancient Mesopotamia*. <https://www.phactual.com/cradle-of-civilization-ancient-mesopotamia/> (utolsó megtekintés: 2017. október 17.).

⁵ TÓTH Kálmán – LENKEYNÉ Semsey Klára: *Bibliai Atlasz. Kortörténeti bevezetéssel*. Kálvin János Kiadó. Budapest, 1994. 10.

helykeresésének a kezdetét jelentette.⁶ A mezopotámiai kultúrában szoros kapcsolat mutatkozik az istenek kultikus tisztelete és a zene között: *Ea*, a föld és a földi vizek istenének a jelképe a dob; *Ramman*, a mennydörgés és szélvész urának hangszere a nádsíp, *Istár* pedig a szelíd éneklés istene volt.⁷

A zenét jelölő „ősi akkád szó, a *nigutu* vagy *ningutu* eredeti jelentése öröm, örömszerzés, az ének (alālu) hasonló jelentést is hordozott.”⁸ A babilóniai liturgiában a hivatalos liturgust (*kalu*) egy profi énekes (*nair*) kísérte.⁹ A hindu Siva a zene, az irodalom és a tánc istene volt,¹⁰ számos képi ábrázolása több templomban is megtalálható.¹¹

Platón a *Törvények*¹² című könyvében pasztorálpszichológiai fontosságú gondolatokat fogalmaz meg, amikor azt írja, hogy: „azért legfontosabb a zenei nevelés, mivel a ritmus és összhang merül alá leginkább a lélek mélyébe és a legerősebben ragadja meg azt, szépérzetet támasztva benne... és mivel a rít alkotást a zenében nevelt ember érzi meg és – méltán háborogva – a szépet dicséri és örömmel a lelkébe fogadja, s belőle táplálkozva maga is széppé és jóvá válik.”¹³ Az *Odüsszeia* tizenkettedik énekében Kirké a szirének énekére vonatkozóan olyan megállapítást tesz, mely napjainkban is helytálló: „csengőszavú dallal a két Szirén” megigézi azokat, akik őket hallgatják.¹⁴ A zene és ének ugyanis eltávolítja a lelkiállapotunkat és az érzéseinknek utat tör, megmozdít bennünket,¹⁵ gyógyító hatást fejt ki,¹⁶ ugyanakkor módosult tudatállapotot idézhet elő.¹⁷

⁶ SHARIF, Omar: *Serie Documentari Viaggio nelle meraviglie dell'archeologia - Mesopotamia culla della civiltà*. Gianni Raviele, dokumentumfilm, olasz, 1995.

⁷ PÁVICH Zsuzsanna: *Az ószövegségi zene gyökerei, szakrális és világi kibontakozása, hatása az európai művelődésre*. PhD disszertáció tézisei, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar, Budapest, 2008, http://corvina.kre.hu:8080/phd/pavichzs_phddisszertacio_tezisfuzet.pdf (utolsó megtekintés: 2023. június 29.).

⁸ PÁVICH Zsuzsanna: u.o.

⁹ LANGDON, Stephen: *Babylonian Liturgies. Summerian Texts from the early Period and from the Library of Ashurbanipal, for the most Part Transliterated, with Introduction and Index*. Librairie Paul Geuthner, Paris, 1913, IX.

¹⁰ SUBRAMUNIYSWAMI, Satguru Sivaya: *Dancing with Śiva, Hinduism's Contemporary Catechism*. Pocketbook Edition, Himalayan Academy, India-USA 2003. 158.

¹¹ GLINN, Burt: *Shiva*. <https://pro.magnumphotos.com/image/NYC110525.html> (utolsó megtekintés: 2020. április 7.).

¹² Gör. νόμος, törvény, szokás, hagyomány.

¹³ CHADWICK, Ian: *Plato: Music and Misquotes*. <http://ianchadwick.com/blog/plato-music-and-misquotes/> (utolsó megtekintés: 2023. június 28.).

¹⁴ HOMÉROSZ: *Odüsszeia*. (Ford. Devecsery Gábor) Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1984. 155.

¹⁵ HERCEG Attila: *Zene és pszichológia*. <http://mipszi.hu/blogs/herceg-attila/zene-pszichologia> (utolsó megtekintés: 2017. október 28.).

¹⁶ KREUTZ, Gunter – BONGARD, Stephan – ROHRRMANN, Sonja – HODAPP, Volker and GREBE, Dorothee: *Effects of Choir Singing or Listening on Secretary Im-*

A zene és az irodalom ritmus kapcsolata gyakran összeforrott: a XIV. században élt Jacopo da Bologna¹⁸ Petrarca költeményeit zenésítette meg. Azonban nemcsak a világirodalomban találkozhatunk ilyen jellegű korrelációval. A magyar nyelv ritmusa (szótagszámai) különösen alkalmas arra, hogy a gyermekekre elementáris hatással bírjon. Az antik verssorok közül a hexameter¹⁹ az, amely egy 6/4-es zenei ütembe illeszkedő sor. A nehéz pergament, amelyre a vázlatokat készítették, *cartellának* nevezték, és a 16. század végére elindult a kottanyomatás, mely lendületet adott a zene történetének, úgy, mint a Gutenberg Biblia a művelődés egészének.²⁰

Edward T. Hall szerint a költészet, a festészet és a zene a szemet és a fület gyönyörködteti, azt a két érzékelő szervet, melyek az evolúció során hamarabb kifejlődtek, háttérbe szorítva a szaglást.²¹ Bizonyára azért történt így, mert a hallásnak életmentő funkciója volt. Babits Mihály szerint „mindenik embernek a lelkében dal van”, melyhez Márai gondolatai kíváncsoznak, aki mindenben csalódott, ami emberi, „mert rossz helyen kerestem az embert. Az utcán kerestem és az ágyban, az üzletben és harctéren... csak ott nem kerestem, ahol van. Az ember csak a lelkében van.”²²

Napjaink talajára érkeve a 2015-ben megjelent Református Zenei Kalendárium bevezető gondolatait idézzünk, mely szerint a kántorképzők, kórustalálkozók, zenei találkozók, ünnepi szolgálatok, zenetáborok és sok más esemény tanúskodik arról, hogy az éneklés és a zene előkelő helyet foglal el a Királyhágómelléki Református Egyházkerület életében.²³

A Biblia énekhangjainak nyomában

Az aranyborjú története bizonyíték arra, hogy az exodus idején az ének, a zene és a tánc szorosan összeforrott egymással (1Móz 32,18-19). A bibliai énektudósítás egyik lenyomata egy rítus részeként jelenik meg, amikor Izrael nomád népként vízlelőhelyet közelített meg: „Akkor éneklé az Izrael az éneket:

munoglobulin A, Cortisol, and Emotional State. In: Journal of Behavioral Medicine, 27. évf., 2004. 6. szám. 631.

¹⁷ SZABÓ Csaba – CSÁKÓ Rita és NAGY Katalin: *A zenei élmények mint módosult tudatállapot vizsgálata és összehasonlítása a transzállapot egyéb formáival.* http://real.mtak.hu/1055/1/43394_ZJ1.pdf (utolsó megtekintés: 2017. február 2.).

¹⁸ Jacopo da Bologna (kb. 1340–1386) olasz zeneszerző.

¹⁹ Homérosz mellett Fazekas Mihály, Petőfi és Vörösmarty verseiben is megjelenik az ógörög költészet legrégebbi sorfajtája.

²⁰ MENUHIN, Yehudi and DAVIS, Curtis W.: i. m. 72. 81.

²¹ HALL, Edward T.: *The Hidden Dimension.* Anchor Books Editions -Doubleday, New York, 1966. 40.

²² MÁRAI Sándor: *Ég és föld.* Helikon Kiadó, Budapest, 2001. 93–94.

²³ OROSZ Otilia Valéria: *Mid van, amit ne kaptál volna?:* In: Református Zenei Kalendárium, (szerk. Orosz Otilia Valéria) Királyhágómelléki Református Egyházkerület Zenei Bizottsága, Pentaprint, Nagyvárád, 2015. 5.

Jöjj fel óh kút! énekeljetek neki! Kút, amelyet a fejedelmek ástak; a nép előkelői vájtak, kormánypálcával, vezérbotjaikkal.” (4Móz 21,17–18) Érdekes, hogy a ma élő arab beduinok is megőriztek hasonló jellemvonásokkal teli *vizes dalokat*. Ezt örökíti meg az 1932-ben megjelent könyv szerzője is: „Megérkeztünk. A beduin vezető gyors tempóban haladt, vizes dalokat énekelve. Szomjas tevéink mohó értelemmel hegyezték fülüket. Az utolsó homokdombot is elhagytuk. A következő hepe-hupák [undulation] után, a köves síkság bemélyedésében a szemünk elé tárult Naájdzsa, ahol az utolsó itatást terveztük, mögötte pedig Do-ha tornyai vetettek árnyékot a Perzsa-öböl vizére.”²⁴

A zene nemcsak a fül számára jött létre, hanem egy bizonyos „tevékenység kifejezésére”²⁵, így jöttek létre a munkadalok. Ebbe a kategóriájába sorolható a következő vers: „Te pedig prófétálj nekik ezekkel a szavakkal: Harsog az Úr a magasban, mennydörög szent hajlékában harsányan rákiált legelőjére, az ország minden lakójára; / szőlőtaposók módján kiált.” (Jer 25,30)

Izrael életében nemcsak történetmondással örökítették a következő generációra a tanításokat (5Móz 6), hanem az énekléssel is: „Most pedig írjátok le ezt az éneket! Tanítsad meg rá Izráel fiait, add a szájukba, mert ez az ének lesz a tanúm Izráel fiaival szemben” (5Móz 31,19), „Mózes leírta azon a napon ezt az éneket, és megtanította rá Izráel fiait” (5Móz 31,22). Dávidról ezt olvashatjuk: „Megőrizte az új-dalt, meghagyta, hogy tanítsák meg Júda fiait is erre az új-dalra, amely meg van írva a Jásár könyvében.” (2Sám 1,18 kk) A próféták közül bizonyára Jeremiás jó éneklési képességekkel rendelkezett, hiszen így tudósít róla a Szentírás: „Jeremiás siratódalt szerzett Jósiásról, az énekesek és az énekesnők pedig máig is megéneklék Jósiást siratóénekeikben. El is rendelték ezt Izráelben. Le is vannak írva ezek a siratóénekek között.” (2Krón 35,25) A próféták közül Elizeusról is tudjuk, hogy a próféciáját énekként adta elő: „De most hozzatok ide egy lantost! Amikor a lantos zenélni kezdett, az Úr keze megérintette a prófétát.” (2Kir 3,15) A királyi udvartartásban voltak énekesek és énekesnők egyaránt: „Gyűjtöttem ezüstöt és aranyat is: királyok és tartományok kincsét. Szereztem énekeseket, énekesnőket.” (Préd 2,8) Jósafát az éneklő lévitákat a sereg élére állította: „förlállította az Úr énekeseit, akik szent öltözetben dicsérték őt, és a harcvonal előtt vonulva így énekeltek: Adjatok hálát az Úrnak, mert örökké tart szeretete!” (2Krón 20,21)

Az Újszövetségben a Jelenések könyvében a lant és a hárfa kíséretében az éneklés Isten dicsőséget szolgálja: „És mikor elvette a könyvet, a négy élőlény és a huszonnégy vén leborult a Bárány előtt, mindenkinél hárfák és aranypoharak voltak jó illatokkal tele, amik a szentek imádságai. És új éneket énekeltek mondván: Méltó vagy, hogy elvedd a könyvet és megnyisd annak pecsétjeit, megölettl és megváltottál minket Istennek a te véred által minden ágazatból és népből, és tettél minket a mi Istenünknek királyokká és papokká, és uralkodni

²⁴ THOMAS, Bertram: *Arabia Felix. Across the Empty Quarter of Arabia*. Printed in Great Britain by J. and J. Gray, Edinburgh, London, 1932. 298–299.

²⁵ GIOIA, Ted: *Work Songs*. Duke University Press, Durham and London, 2006. 1.

fogunk a földön.” (Jel 5,8-10) Jézus énekelt a tanítványaival (Mt 26,30), Pál és Silás pedig a börtönben (ApCsel 16,25).

A *The Music of Man* című könyv Jób könyvéből vett idézettel kezdődik: „Hol voltál, mikor a földnek alapot vetettem?...”²⁶ Érdekes, ugyanakkor sokatmondó a nagy zenetörténész ószövetségi idézete egy zenetörténeti könyv bevezetőjében. Az egész Ószövetségen átvonul az engesztelő, üdvözítő zene témája. Ennek a zenének is, mint minden nép zenéjének közös őscsirája a pentatónia. Az első zenei utalás a Szentírásban 1Móz 4,21-ben található: „Testvérenek Jubál volt a neve. Ő lett minden citerás és fuvolás ösatyja.” A zenének hasonló a feladata a valláséhoz: kimondhatóvá tenni a kimondhatatlant²⁷ felhasználva a közlésrendszer nem verbális formáit is.

Izrael népére hatott az egyiptomi fogság idején az ország művészete. Egyiptom volt az ókori Kelet tudományos központja: sírkamráikon és falrajzaikon gazdag anyagot hagytak ránk. A képeken kórusok láthatók, élükön a karmesterrel, aki kézjelekkel mutatja, hogy mit, hogyan és milyen ritmusban énekeljen az énekkar. Egyiptom zenéje ünnepi alkalmakhoz, szakrális eseményekhez köthető. Izrael, amit elsajátított Egyiptomban, az lett későbbi templomi zenéjük alapja.²⁸

A zsoltárok éneklése központi helyet foglalt el a liturgiában, a templomi iszentszeteleten. A Talmud a következő énekeket jelöli meg a lévíták számára a hét napjaira:²⁹ első nap a 24., a második nap a 48., a harmadik nap a 82., a negyedik nap a 94., az ötödik nap a 81., a hatodik nap a 93., Sabbáth napján pedig a 92. zsoltárt. A Talmud szerint ezeket az énekeket a lévíták hangszeres kísérettel énekeltek. A zenei ritmust valószínű, hogy maga a szöveg adta, és egyesek bizonyos élethelyzetekhez kapcsolódnak.³⁰

A hangjegyzés kezdetei

A neumák emlékeztető rövidítések voltak, amelyekre Hucbald³¹ 900 körül úgy panaszkodott, hogy azok nehezen olvashatók. Ő maga a himnuszok és antifónák szavait a horizontális sorok sorában elhelyezett helyekre írta, amelyek így egy modern vonalrendszerhez hasonlóan rendeződtek. Ugyanakkor minden sza-

²⁶ MENUHIN, Yehudi and DAVIS, Curtis W.: i. m. VIII.

²⁷ Márai Sándor szerint a zene azt mondja el, amit „szóval és cselekedettel nem lehet elmondani”. In: MÁRAI Sándor: *A gyertyák csonkig égnek*. Helikon Kiadó, Szombathely, 2007. 147.

²⁸ BOLYKI László: *Milyen zenét szeret Isten?* Álomgyár Kiadó, Budapest, 2005. 85–86.

²⁹ MOLNÁR Ernő (szerk.): *A hagyomány gyöngyei. A Talmud könyvei*. (Ford. Molnár Ernő), Garai Irodalmi és Nyomdai R.-T., Budapest, é. n. 45.

³⁰ A 18. zsoltárt Dávid akkor mondta el, amikor az ellenségétől megszabadult, míg az 51-et pedig bűnbánó imaként mondott el.

³¹ Hucbald vagy Hucbaldus (kb. 840–930), német szerzetes és zenetudós.

bad hely kezdetén T vagy S (Tonus, Semitonium) jelet tett, ezzel jelezve, hogy a mű fél vagy egész hanggal folytatódik.³²

Kezdetben egy vízszintes vonalat használtak a hangok jelölésére, amelyen a do vagy ut³³ helyét jelölték. Később az első fölé egy újabb vonal került, melyen a felső kvintet jelölték, ezt követte az alsó vonal, mint alsó kvint, a már meglévők közé a tercvonalat, majd további vonalakat tettek. Egy időben a hatot is elérte a vonalak száma. Később megszületett az ellenpont (a *punctus contra punctus*-ból) a kánonban és a fúgában. A kolostorokban jegyezték le először a szöveget erősítő dallamot, amikor még nem volt sem partitúra, sem ütemvonalak (Ezek csupán a 17. századtól voltak ismertek).³⁴

„A zene a reformáció korának szívverése volt” – fogalmazta meg a Német Protestáns Egyház, az EKD lelkeszi elnöke, Nikolaus Schneider.³⁵ Azonban azt tapasztaljuk, hogy ahogyan a savas esők kimosták a talajból a magnéziumot,³⁶ úgy tűnik el az emberek hétköznapi életéből is az egyházi zene és szorult a templom falai közé. Korábban ugyanis a zene a templom falain belül kapott helyet: az orgonakoncertek, az oratóriumok és más bibliai művek megzenésített darabjai. Kurta József szerint a gyülekezetek igénye is sokat jelentetett: egy-egy énekeskönyv vagy bizonyos énekhez való ragaszkodásuk. Így volt ez a reformáció idején is, amikor a graduálon alapuló istentiszteleti formához és látszatra idejétmúlt énekekhez ragaszkodtak.³⁷ Csekme Ádám szerint az *Öreg Graduál* kiadását azért szorgalmazta Bethlen Gábor fejedelem – amelyben lévő dicséreteket Gönczi Fabricius György, debreceni prédikátor gyűjtötte össze –, hogy a kétszáz példányban készült mű terjesztésével a református egyházakban „illendően és egységesen folyjanak az istentiszteletek.”³⁸

A reneszánszban a zene a hatalom, a jólét fitogtatásának az eszköze volt. A nemesek zeneszerzőket szerződtettek, akik megbecsült művészek voltak. A nyomtatott kotta mindenhova eljutott, ellentétben a festményekkel, szobrokkal és más műalkotásokkal. Még ekkor az egyház tekintélye nagy volt, azé az egy-

³² ROCKSTRO, William Smith: *A General History of Music. From the Infancy of Greek Drama to the Present Period*. Cambridge University Press, New York, 2013. 25.

³³ A do hang latinul *ut*. Eredete a középkori „egyházi himnusz megfelelő szavainak első szótagjai alapján: *Ut* queant laxis *resonare* fibris / *Mira* gestorum *famuli* tuorum, / *Solve* polluti *labii* reatum, / *Sancte* Ioannes.” In: WILSON-DICKSON, Andrew: *The Story of Christian Music*. A Lion Book, Oxford – Batavia – Sydney, 1992. 44.

³⁴ Uo. 79-81.

³⁵ BÉKEFY Lajos: *A wittenbergi fülemüle és a genfi zsolttározás erkölcsi ereje. A muzsika és a reformáció összefüggéseiről a zene évében*. <http://bekefy.agnusradio.ro/2012/03/wittenbergi-fulemule-es-genfi.html> (utolsó megtekintés: 2017. november 10.).

³⁶ BARNARD, Christiaan: *50 Wege zu einem gesunden Herz*. ECON Ulstein List Verlag, München, 2000. 83.

³⁷ KURTA József: *Liturgia és lelkigondozás találkozása egy középkori énekben*. In: Református Szemle, 99. évf., 2006. 4. szám. 522.

³⁸ CSEKME Ádám: *Az öreg Graduál*. In: Református Szemle, Gyülekezeti Melléklet, 75. évf., 1982. 1. szám. 4.

házé, amely azt vallotta, hogy a Föld lapos és a Nap kering a Föld körül. Azonban az óceánon utazók és a tudósok kezdtek másként gondolkodni.

John Blow anthemjeiben gyakran a latin nyelvhez tér vissza, legismertebb a *Salvator Mundi* című mű³⁹, melyben a „szólamok között a harmonikus feszültség és enyhülés hullámai fejezik ki a leghatásosabb módon a kérelmet Krisztushoz”.⁴⁰ A reformáció és a római katolikus egyház harcszíntere nemcsak a polémiák és hitviták voltak, hanem az éneklés is. A római katolikus egyház tudta, hogy a zene segíthet a vezető pozíció megtartásában, ezért Palestrinát hívta segítségül, hogy reformálja meg az egyházi zenét.⁴¹

Új dallamok születése

A zenének mindig fontos szerepe volt a keresztyének életében. Az Egyesült Államokban 1873-ban létrehozták az eső prédikátor-zenész együttest, melynek jelszava: „Mr. Moody prédikálni fogja, Mr. Sankey⁴² pedig énekelni fogja az evangéliumot.”⁴³ Jól tudták tehát, hogy az igehirdetés mellett a zene fontos szerepet tölt be a közösség életében. Billy Graham⁴⁴ igehirdetéseire több ezren is összegyűltek, ahol Sankey zenéje erősítette a prédikáció érzelmi hatását.⁴⁵ Az igehirdetés érzelmi kifejezését tükrözi Charles Ives,⁴⁶ közel húsz perces *Harmadik szimfóniája* – melynek alcíme *The Camp Meeting* (A szabadtéri összejövetel)⁴⁷ – felidézi a keresztyén istentisztelet hangulatát,⁴⁸ ahogyan Lehotka Ildikó nevezi: „a szabadtéri vallásos összejövetelek zenei lenyomatát”.⁴⁹ Ebben a művében is csodálatosan ötvözi a népszerű amerikai dallamokat az

³⁹ Blow, John (1649-1708): *Salvator Mundi*. <https://www.youtube.com/watch?v=-zsx8uTni4U> (utolsó megtekintés: 2023. június 29.).

⁴⁰ WILSON-DICKSON, Andrew: i. m. 107.

⁴¹ MENUHIN, Yehudi and DAVIS, Curtis W.: i. m. 86.

⁴² Moody, Dwight L. (1837-1899) és Sankey, Ira D. (1840-1908) 1873-ban alapították meg az első ilyen jellegű együttest.

⁴³ Hangfelvétel 1909-ből Sankey énekeről: <https://www.youtube.com/watch?v=mbcWklq12nk> (utolsó megtekintés: 2023. június 29.).

⁴⁴ Graham, William Franklin "Billy" (1918-2018), amerikai baptista prédikátor 1985-ben látogatott Romániába.

⁴⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=5Ie3T6pnyJk> (utolsó megtekintés: 2023. június 29.).

⁴⁶ Ives, Charles (1874–1954), amerikai modernista szerző, aki templomi orgonista volt Danburyben, majd New Havenben és New Yorkban.

⁴⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=qd50AGwaYOo> (utolsó megtekintés: 2023. június 29.).

⁴⁸ Az 1904-ben írt zenemű alcímei: *Régi népek találkozója* (Old Folks Gatherin's – *Andante maestoso* [méltóságteljesen]), *Gyermeknap* (Children's Day - *Allegro*), *Áldozás* (Communion – *Largo*).

⁴⁹ LEHOTKA Ildikó: *Ábrándozás Ivesszal, Debussyvel és Richard Strauss-szal. Vagy Don Quijotéval*. <http://www.papiruszportal.hu/site/?lang=1&f=&p=9&n=728> (utolsó megtekintés: 2017. szeptember 20.).

ifjúkorát meghatározó egyházi és európai műzenével. A karizmatikus mozgalmak új dallamokat teremtettek, amelyet gyakran keresztyén musicalnak is neveztek, melynek vers-refrén szerkezete és a meditáció új és felfrissítő jelleget biztosítottak a liturgiának. Ilyen például a Carol és Jimmy Owens által írt *If My People*⁵⁰ című dal.

Pollatsek szerint (1924) minden nemzet és kultúra zenéje árulkodik az illető nemzet lelkivilágáról. Ha Oroszország földrajzi helyzetére gondolunk, ahol óriási dimenziók között élnek életüket, a sztyeppék és az óriási hómezők⁵¹ világában, az zenéjükben és népzenejük ritmusában is tükröződik. Az olasz zene azonban ennek az ellenkezője, amíg a németet az elmélyedés jellemzi. A magyar zenének megvan a maga különleges ritmusa. A népek kifejezőmódjai elsősorban a ritmus, s csak másodsorban térnek el a dallamban egymástól. Az afrikai kontinens keresztyén zenéjére tekintve elmondhatjuk, hogy ma is élő és ható: az aladura egyház zenéjéből merítve Patty Obossey⁵² 1984-ben adta ki a *Nne Galu*⁵³ című dalát, mely hatalmas népszerűségnek örvendett.

Az 1996-ban megjelent Magyar Református Énekeskönyvből hiányoznak azok az énekek, melyek a „külföldön végbement ébredési és evangelizációs mozgalmakból váltak ökumenikussá vagy a kibontakozó magyar református ébredés termékeinek a gondos szűrés után mutatkozó legjavából valók.”⁵⁴ A jövő református énekeskönyve talán úgy kell merítsen az ökumené zeneirodalmából, hogy a szétválás előtti forráshoz tér vissza, de úgy, hogy identitását nem adja fel. Ez úgy sikerülhet, hogy egyrészt az őskeresztyénség liturgikus anyagából, másrészt pedig a magyar anyanyelvű egyházi énekek első korszakából merít.

John Williams ötszörös Oscar-díjas zeneszerző a *Wild Signals* című, 1977-ben készült filmjében a Kodály-koncepció relatív szolmizációja és a pentaton hangok szintézise immáron örökre összefonódik a békés földönkívüliekkel. A nyelv sok esetben a felületes, elidegenült kommunikáció eszköze. A vallás évezredek feladata közé pedig éppen az tartozik, hogy kimondhatóvá tegye a kimondhatatlant, és megfogalmazza a megfogalmazhatatlant. Úgy gondolom, hogy a zene ebben óriási segítségünkre lehet.

Az angliai keresztyén zene is változásokon ment át. Köszönhető ez annak is, hogy a királyi kápolnában a zenészek II. Károly támogatását élvezhették.⁵⁵

⁵⁰ Jimmy és Carol Owens házaspár 1973-ban szerezték a *Ha az én népem* című dalt. <https://www.youtube.com/watch?v=rnOkfWuN-SA> (utolsó megtekintés: 2023. június 29.).

⁵¹ BULGAKOV, Mihail: *Kakasmintás törölköző*. Kriterion Kiadó, Bukarest, 1989. 92–93.

⁵² Obossey, Patty (1951–2012), gitáros, a nigériai evangéliumi zene úttörője.

⁵³ https://www.youtube.com/watch?v=rH7G_by208o (2017. szeptember 4.).

⁵⁴ ZIH Otília Valéria: *Az 1921-es Református Énekeskönyv*. Nagyvárad 2006, 9. Erdélyi Tudományos Diákköri Konferencia. http://etdk.adatbank.transindex.ro/pdf/zen_zih.pdf (utolsó megtekintés: 2023. június 29.).

⁵⁵ II. Károly (1630–1685) megduplázta a királyi kápolnában éneklő kórustagok számát.

Ő volt az, aki Pelhalm Humfrey⁵⁶ zenetanulmányait is jelentős összeggel támogatta. A zeneszerző bevonta az éneklésbe a gyülekezetet, és hangszerkíséretet alkalmazott, vagy azok nélküli kóruskompozíciót, melyekben furulyák, hegedűszólók váltakoznak az énekszólókkal, időnként összefonódva egymással. Jó példa erre a 137. zsoltárra írt *By the Waters of Babilon* című antheme.⁵⁷ Azonban nem mindenki lelkesedett az új zenei megoldásokért. A *The Saturday Review* hasábjain P. Henry Lang a következőket írja a székesegyházak és egyházközségi kórusok számára írt himnusz-anthemekről és zeneművekről: „Csak művészi szempontból tökéletlenek írnak továbbra is rituális zenét. A legutóbbi egyházi zenei gyűjteménynél nyomorúságosabbat, ízléstelenebbet, hamisabban csillogót elképzelni sem igen lehet.”⁵⁸ Némi enyhülést és a különböző felekezetek közötti párbeszédet jelentette az *Ecumenical Praise*⁵⁹ címet viselő énekeskönyv, amely a maga száztizenhét énekével a gyülekezeti istentiszteleti alkalmakra írott legismertebb énekeket tartalmazza.

Az afrikai kontinens keresztyén zenéjére tekintve elmondhatjuk, hogy ma is élő és ható: az aladura egyház zenéjéből merítve Patty Obossey 1984-ben adta ki a fentebb idézett *Nne Galu* című dalát, mely hatalmas népszerűségnek örvendett. A spontaneitás és az improvizáció jellemző az akár több óráig is tartó istentiszteleten a John Maranke⁶⁰ által alapított afrikai apostoli egyházban, s a liturgiának az is érdekessége, hogy az igehirdető(ke)t bármikor félbeszakíthatja egy hallgató, énekbe foglalva gondolatait.

Taizé, a béke és a megbékélés helye

A Franciaországban található Taizé-i Közösség egy ökumenikus szeretetközösség, melynek megalapításával a Roger testvérek új utakat szerettek volna nyitni a keresztyéneknek. A 90-es években fiatalok százezrei gyűltek össze, akár 70 nemzetet is képviselve és a találkozó az egyház zenei ízlésére és istentiszteleti szokásaira is hatást gyakorolt. Érdekesség, hogy a második világháború alatt alapított közösség első testvérei protestánsok voltak, akik a római katolikus egyházzal jó kapcsolatot tartottak fenn, s a mindenkori pápától kaptak bátorítást. 1961-ben megrendezték a protestáns és katolikus papság történelmi találkozáját is.⁶¹

⁵⁶ Humfrey, Pelhalm (1647–1674), angol zeneszerző, aki külföldön fejlesztette zenei képzettségét.

⁵⁷ HUMFREY, Pelham: *By the Waters of Babylon*. Anthem 1667 után. https://www.youtube.com/watch?v=6Q6Qd_Ns1Ek (utolsó megtekintés: 2023. június 29.).

⁵⁸ LANG, Paul Hanry: *Church Music - What's Left of It?* The Saturday Review of Literature, 1946. június 29. 30. <http://www.unz.org/Public/SaturdayRev-1946jun29-00030?View=PDF> (utolsó megtekintés: 2023. június 29.).

⁵⁹ YOUNG, Carlton R. (Ed.): *Ecumenical Praise*. Carol Stream, Agape, 1977.

⁶⁰ MARANKE, John vagy Johane (1912-1963), zimbabwei keresztyén vezető.

⁶¹ WILSON-DICKSON, Andrew: i. m. 227.

Később Taizé a szellemi felfedezések és a meditáció központjává vált, s mára sokan vannak olyanok, akik a közös forráshoz vándorolnak,⁶² amikor ott találkoznak. Taizé zenéje talán a legjobban fejezi ki az ökumenikus egyházi zene ismérveit, melyet a béke, a megbékélés és a nyitottság jellemez. Elsősorban a 16. századi és a modern liturgikus zene előjárójaként ismert Joseph Gélineau⁶³ által írt zsoltárokat énekelték, de Jacques Berthiert⁶⁴ is felkérték, hogy írjon zenét ezekre az alkalmakra. Az ismétlődő refrénekekben a latin szöveg is felfedezhető, mely mindenki számára idegen, de ugyanakkor semleges elem. A kisebb csoportok által énekelt verseket felváltva, más-más nyelven is éneklük. Az itt elhangzott zene nem azért kitűnő, mert bonyolult vagy kifinomult lenne, hanem azért, mert rendszeresség van benne, és közeli kapcsolatot fejez ki a latin nyelv finom hangsúlyai és a zene ritmikus mintája között.⁶⁵ Hadd álljon előtűnk példaként Jacques Berthier *Stay with Me*⁶⁶ című d-mollban megírt himnusa, melyben a kórus, a szóló és a hangszerek váltakozása a profán-modern és a szakrális összefonódását tükrözi.

A zeneiségen túl, Peter C. Bower szerint a Taizé élményének jelenlegi népszerűsége segíthet a napi imádság bevezetésében és implantálásában az egyház életében. Az ilyen jellegű közösségi tapasztalatokból sokkal könnyebb a napi imádság személyes tapasztalatra való kiterjesztése, ha a közös tapasztalat nem lehetséges.⁶⁷ Ugyanakkor II. János Pál pápa szavaival élve a Taizébe látogató és zarándokoló ember „egy forráshoz” érkezik meg.⁶⁸ Ezen a helyen tehát a zenének fontos szerepe volt a lelki kohézióban, a gyógyulásban és megbékélésben. Az új-zélandi Auckland Egyetem kutatói azt vizsgálták, hogy a szóbeli rendeleteket kevesebben vették figyelembe, mint a receptek formájában felírtakat. Vajon az orvos írhatna-e fel receptre zenét?

Vajon mi Taizé sikerének titka? A válaszhoz talán úgy kerülünk közelebb, ha azokat a fiatalokat idézzük, akik már részesei voltak ennek az élményvilágnak. Telepóczi Márta interjúja⁶⁹ során a következő válaszokat kapta: a „Lélek-jelenlét” érzése lehetőleg arra, hogy a résztvevők más kultúrából érkezettekkel

⁶² II. János Pál pápa mondata az 1986-os látogatásán.

⁶³ Joseph Gélineau (1920–2008), francia katolikus jezsuita szerzetes, zeneszerző.

⁶⁴ Jacques Berthier (1923–1994), francia liturgikus zeneszerző, aki 71 éneket írt a taizé-i találkozókra.

⁶⁵ WILSON-DICKSON, Andrew i. m. 227.

⁶⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=k0swtx9JUnQ> (utolsó megtekintés: 2023. június 29.).

⁶⁷ BOWER, Peter C. (szerk.): *The Companion to the Book of Common Worship*. Geneva Press Louisville, Kentucky, Office of the Theology and Worship Presbyterian Church, U.S.A., 2013. 200.

⁶⁸ II. János Pál pápa 1986-ban mondott szavai, amikor ellátogatott Taizébe.

⁶⁹ TELEPÓCZI Márta: *Taizé és a közös imádság ereje*. <http://reformatus.hu/mutat/11468/> (utolsó megtekintés: 2023. június 29.).

ismerkedjenek; egyszerűség és közösség; imádságos énekekkel való elcsendesés; több nyelven való közös imádkozás az embertársakért.

Személyesen nem jártam Taizében, de Fatimában igen, ahol a világ szinte minden tájáról érkeztek zarándokok. Itt hasonló érzések jártak át engem is, ahol a templomokból és a térről hangzó zene áhítatában nemcsak a keresők jelenlétét érzékelttem, hanem olyanokét is, akik találtak valamit, Valakit.

Felhasznált irodalom

- BARNARD, Christiaan: *50 Wege zu einem gesunden Herz*. ECON Ulstein List Verlag, München, 2000.
- BÉKEFY Lajos: *A wittenbergi fülemüle és a genfi zsolttározás erkölcsi ereje. A muzsika és a reformáció összefüggéseiről a zene évében*. <http://bekefy.agnusradio.ro/2012/03/wittenbergi-fulemule-es-genfi.html> (utolsó megtekintés: 2017. november 10.).
- BOLYKI László: *Milyen zenét szeret Isten?* Álomgyár Kiadó, Budapest, 2005.
- BOWER, Peter C. (Szerk.): *The Companion to the Book of Common Worship*. Geneva Press Louisville, Kentucky, Office of the Theology and Worship Presbyterian Church, U.S.A., 2013. 192-202.
- BULGAKOV, Mihail: *Kakasmintás törölköző*. Kriterion Kiadó, Bukarest, 1989.
- CHADWICK, Ian: *Plato: Music and Misquotes*. <http://ianchadwick.com/blog/plato-music-and-misquotes/> (utolsó megtekintés: 2023. június 28.).
- CSEKME Ádám: *Az öreg Graduál*. In: Református Szemle, Gyülekezeti Melléklet, 75. évf., 1982. 1. szám. 4.
- GIOIA, Ted: *Work Songs*. Duke University Press, Durham and London, 2006. 1–12.
- GLINN, Burt: *Shiva*. <https://pro.magnumphotos.com/image/NYC110525.html> (utolsó megtekintés: 2020. április 7.).
- HAYS, Jeffrey: *Homo Habilis, Homo Rudolfensis and Homo Ergaster*. <http://factsanddetails.com/world/cat56/sub360/item1483.html> (utolsó megtekintés 2023. június 7.).
- HALL, Edward T.: *The Hidden Dimension*. Anchor Books Editions -Doubleday, New York, 1966.
- HERCEG Attila: *Zene és pszichológia*. <http://mipszi.hu/blogs/herceg-attila/zene-pszichologia> (utolsó megtekintés: 2017. október 28.).
- HOMÉROSZ: *Odüsszeia*. (Ford. Devecsery Gábor) Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1984.
- KREUTZ, Gunter – BONGARD, Stephan – ROHRMANN, Sonja – HODAPP, Volker and GREBE, Dorothee: *Effects of Choir Singing or Listening on Secretory Immunoglobulin A, Cortisol, and Emotional State*. In: Journal of Behavioral Medicine, 27. évf., 2004. 6. szám. 631.
- KURTA József: *Liturgia és lelkigondozás találkozása egy középkori éneken*. In: Református Szemle, 99. évf., 2006. 4. szám. 522–526.
- LANG, Paul Hanry: *Church Music - What's Left of It?* The Saturday Review of Literature, 1946. június 29. 30. <http://www.unz.org/Pub/SaturdayRev-1946jun29-00030?View=PDF> (utolsó megtekintés: 2023. június 29.).

- LANGDON, Stephen: *Babylonian Liturgies. Summerian Texts from the early Period and from the Library of Ashurbanipal, for the most Part Transliterated, with Introduction and Index.* Librairie Paul Geuthner, Paris, 1913, I–X.
- LEHOTKA Ildikó: *Ábrándozás Ivesszal, Debussyvel és Richard Strauss-szal. Vagy Don Quijotéval.* <http://www.papiruszportal.hu/site/?lang=1&f=&p=9&n=728> (utolsó megtekintés: 2017. szeptember 20.).
- MARK, Joshua J.: *Mesopotamia.* 2009, Ancient History Encyclopedia, <https://www.ancient.eu/Mesopotamia/> (utolsó megtekintés 2023. június 28.).
- MÁRAI Sándor: *A gyertyák csonkig égnek.* Helikon Kiadó, Szombathely, 2007.
- MÁRAI Sándor: *Ég és föld.* Helikon Kiadó, Budapest, 2001.
- MENUHIN, Yehudi and DAVIS, Curtis W.: *The Music of Man.* Methuen Publications 2330, Milland Avenue, Agincourt Ontario Canada, 1979.
- MOLNÁR Ernő (szerk.): *A hagyomány gyöngyei. A Talmud könyvei.* (Ford. Molnár Ernő), Garai Irodalmi és Nyomdai R.-T., Budapest, é.n.
- OROSZ Ottília Valéria: *Mid van, amit ne kaptál volna?:* In: Református Zenei Kalendarium, (szerk. Orosz Ottília Valéria) Királyhágómelléki Református Egyházkerület Zenei Bizottsága, Pentaprint, Nagyvárad, 2015. 5.
- PÁVICH Zsuzsanna: *Az ószövetségi zene gyökerei, szakrális és világi kibontakozása, hatása az európai művelődésre.* PhD disszertáció tézisei, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar, Budapest, 2008, http://corvina.kre.hu:8080/phd/pavichzs_phddisszertacio_tezisfuzet.pdf (utolsó megtekintés: 2023. június 29.).
- ROCKSTRO, William Smith: *A General History of Music. From the Infancy of Greek Drama to the Present Period.* Cambridge University Press, New York, 2013. 23–36.
- SHARIF, Omar: *Serie Documentari Viaggio nelle meraviglie dell’archeologia - Mesopotamia culla della civiltà.* Gianni Raviele, dokumentumfilm, olasz, 1995.
- SUBRAMUNIYSWAMI, Satguru Sivaya: *Dancing with Śiva, Hinduism’s Contemporary Catechism.* Pocketbook Edition, Himalayan Academy, India-USA 2003. 157–162.
- SUSCO, Daniel: *Cradle of Civilization: Ancient Mesopotamia.* <https://www.phactual.com/cradle-of-civilization-ancient-mesopotamia/> (utolsó megtekintés: 2017. október 17.).
- SZABÓ Csaba - CSÁKÓ Rita és NAGY Katalin: *A zenei élmények mint módosult tudatállapot vizsgálata és összehasonlítása a transzállapot egyéb formáival.* http://real.mtak.hu/1055/1/43394_ZJ1.pdf (utolsó megtekintés: 2017. február 2.).
- TELEPÓCZKI Márta: *Taizé és a közös imádság ereje.* <http://reformatus.hu/mutat/11468/> (utolsó megtekintés: 2023. június 29.)
- THOMAS, Bertram: *Arabia Felix. Across the Empty Quarter of Arabia.* Printed in Great Britain by J. and J. Gray, Edinburgh, London, 1932. 290–299.
- TÓTH Kálmán – LENKEYNÉ Semsey Klára: *Bibliai Atlasz. Kortörténeti bevezetéssel.* Kálvin János Kiadó. Budapest, 1994.
- WILSON-DICKSON, Andrew: *The Story of Christian Music.* A Lion Book, Oxford – Batavia – Sydney, 1992.

- ZIH Otília Valéria: *Az 1921-es Református Énekeskönyv*. Nagyvárad 2006, 9. Erdélyi Tudományos Diákköri Konferencia. http://etdk.adatbank.trans-index.ro/pdf/zen_zih.pdf (utolsó megtekintés: 2023. június 29.).
- YOUNG, Carlton R. (Ed.): *Ecumenical Praise*. Carol Stream, Agape, 1977.

BĂRBULESCU CĂTĂLIN:

Înmormântarea lui Iisus, ficțiune sau realitate?

În anul 2007, Discovery Channel a difuzat documentarul „Mormântul pierdut al lui Iisus”, în conținutul căruia unii savanți, James Tabor și Charles Pellegrino, susțineau că au descoperit mormântul familiei lui Iisus la Talpiot, o locație aproape de vechiul oraș Ierusalim. Cam în aceeași perioadă a fost publicată cartea intitulată „Mormântul familiei lui Iisus” având co-autor pe Charles Pellegrino și jurnalistul Simcha Jacobovici. Documentarul și cartea susțineau că mormântul conține oasele lui Iisus, Maria și Maria Magdalena și alte rude ale lui Iisus. Trebuie menționat faptul că unul dintre cei care au apărut în documentar, James Tabor, este un istoric recunoscut.¹

Acum un deceniu, prin publicarea unei cărți controversate, *Who killed Jesus?*, un savant a sugerat că trupul lui Iisus, în conformitate cu practica romană, probabil că nu a fost dat jos de pe cruce și nu a fost înmormântat în conformitate cu practicile evreiești legate de înmormântare. Cartea sugerează că rămășițele pământești ale lui Iisus fie au fost lăsate să atârne pe cruce, fie, în cel mai bun caz, au fost aruncate într-un șanț și acoperite cu var.

În fața acestor perspective se ridică întrebarea, a fost Iisus înmormântat sau totul este o legendă meșteșugit alcătuită de persoane a căror intenție a fost să inducă în eroare și să înșele? Dacă Iisus a fost înmormântat, a fost aceasta una onorabilă potrivit standardelor ebraice referitoare la înmormântare?

1. Importanța înmormântării lui Iisus

O discuție pe marginea acestui subiect ar putea părea inutilă și lipsită de orice însemnătate. Un astfel de subiect pare ușor de epuizat mai ales dacă este tratat prin perspectiva lui Gerd Lüdemann care afirmă: „în mormântarea aparține morții lui Iisus pentru a arăta că a murit cu adevărat. Deci în mormântarea întărește moartea lui Iisus.”² Cu toate acestea, subiectul înmormântării lui Iisus este important pentru următoarele motive:

a. în primul rând, înmormântarea este argumentul că Iisus a murit cu adevărat. Dacă Iisus a murit și a fost înmormântat, teoria „leșinului”³ este anulată;

¹ Mai multe informații despre personalitatea lui pot fi obținute accesându-se pagina de internet – <https://jamestabor.com>.

² Paul Copan și Ronald K. Tacelli: *Jesus' Resurrection, Fact or Figment? A Debate Between William Lane Craig & Gerd Lüdemann*. 44.

³ Aceasta teorie susține că Iisus nu a fost mort cu adevărat, ci doar leșinat și când a fost pus în mormânt și-a revenit și a scăpat.

b. dacă Iisus a fost înmormântat, atunci locul mormântului poate fi cunoscut. Conform relatărilor evanghelice, mormântul este identificat ca aparținându-i lui Iosif din Arimateea (Matei 27:60), săpat într-o stâncă (Marcu 15:46), în care nu mai fusese pus nimeni (Luca 23:53), totul fiind amplasat într-o grădină (Ioan 19:41);

c. dacă a existat o înmormântare, atunci acest eveniment trebuie să fi fost unul public, la care să fi participat persoane din anturajul lui Iisus. Conform raportului istoric, la moartea lui Iisus au asistat Ioan (Ioan 19:35), Iosif din Arimateea (Ioan 19:38), Nicodim (Ioan 19:39), toți cunoscuții lui Iisus (Luca 23:49), femeile (Luca 23:49) sau multe femei (Matei 27:55), Maria Magdalena, Maria, mama lui Iose (Marcu 15:47) și mama fiilor lui Zebedei (Matei 27:56);

d. învierea și aparițiile ulterioare ale lui Iisus au legătură cu înmormântarea. Cele două evenimente arată că mormântul este gol iar trupul lui Iisus nu mai este captiv mormântului. Astfel, nu doar realitatea morții lui Iisus este demonstrată, ci și realitatea învierii lui este dovedită;

e. existența morții și învierii lui Iisus întărește credința urmașilor Lui și le oferă sens și motivație în a trăi conform direcțiilor predicate de El (1 Corinteni 15:12–17).

2. În mormântarea lui Iisus o poveste ticluită

Relatarea înmormântării lui Iisus nu a fost ocolită de comentarii și de negare. Una dintre cele mai cunoscute îndoieli cu privire la veridicitatea evenimentului a fost exprimată de către John Dominic Crossan.⁴ O poziție similară a adoptat și Bart Ehrman, deși, inițial, acesta a fost un susținător al relatării evangheliilor cu privire la înmormântarea lui Iisus. Într-una din intervențiile lui, Ehrman afirma:

„cele mai vechi relatări pe care le avem, susțin în unanimitate că Iisus a fost înmormântat de către ucenicul lui, Iosif din Arimateea și, prin urmare, este relativ sigur că așa s-a întâmplat. De asemenea, avem tradiții solide care indică faptul că femeile au găsit acest mormânt gol trei zile târziu.”⁵

Ulterior, Ehrman și-a schimbat poziția, și consideră relatarea îngropării ca fiind una inventată și născocită de către scriitorii evangheliilor.⁶

În opinia lui Crossan trupul lui Iisus a fost lăsat, cel mai probabil, pe cruce și a fost devorat de câini ori de păsări sau, posibil, că Iisus a fost înmormântat în

⁴ Crossan Dominic John: *Who Killed Jesus? Exposing the Roots of Anti-Semitism in the Gospel Story of the Death of Jesus*. 160–188. Poziția pe care o adoptă Crossan este nuanțată pornind de la aspecte arheologice și nuanțe istorice în J.D. Crossan and J. L. Reed: *Excavating Jesus: Beneath the Stones, Behind the Texts*. 230–270.

⁵ Bart Ehrman: *“From Jesus to Constantine: A History of Early Christianity,” Lecture 4: “Oral and Written Traditions about Jesus”*.

⁶ Bart Ehrman: *How Jesus Became God: The Exaltation of a Jewish Preacher from Galilee*. 7, 142, 151, 16.

mormântul unui infractor comun.⁷ În varianta în care trupul lui Iisus a fost abandonat pe cruce, și a fost devorat ulterior de animale sau păsări, locul înmormântării lui Iisus a rămas necunoscut ucenicilor Lui întrucât nu a existat un astfel de loc. Rezultatul este că nu există nici un mormânt gol. Dacă trupul lui Iisus ar fi fost depus într-un mormânt al unui criminal comun, un astfel de mormânt a fi avut și alte trupuri înmormântate acolo, așa cum recunoaște chiar Crossan.⁸

Pus în fața dovezilor arheologice care au revelat că romanii permiteau înmormântarea celor pedepsiți, Crossan recunoaște că „o persoană răstignită ar fi putut avea parte de o înmormântare onorabilă în mormântul familiei în timpul Israelului de la începutul sau mijlocul secolului I.”⁹ Însă el continuă să își exprime opinia sceptică cu privire la înmormântarea lui Iisus afirmând:

„dintre toate acele mii de oameni răstigniți în jurul Ierusalimului în primul secol, am găsit până acum doar un singur schelet crucificat și care a fost păstrat într-un osuarium. A fost, atunci, înmormântarea, mai degrabă excepția decât regula...?”¹⁰

Faptul că au fost găsite rămășițele unui fost condamnat înmormântat este insuficient pentru Crossan, care continuă comentariile pe acest subiect și afirmă:

„Mă tot gândesc la toate celelalte mii de evrei răstigniți în jurul Ierusalimului în acel teribil prim secol dintre care am găsit un singur schelet și un cui. Cred că știu ce s-a întâmplat cu trupurile lor și nu am niciun motiv să cred că trupul lui Iisus nu s-a alăturat lor.”¹¹

Un element suplimentar invocat ca argument în favoarea opiniei potrivit căreia înmormântarea lui Iisus este o istorie ficțională este cel legat de menționarea lui Iosif din Arimateea. Pentru a-și susține opinia și argumenta poziția, Ehrman se întrebă de ce nu este menționat Iosif din Arimateea și nici mormântul gol pentru acest lucru în materialul crezului din 1 Corinteni 15:1-5.¹² În opinia lui, Pavel ar fi trebuit să-l menționeze pe Iosif din Arimateea pe nume dacă el era într-adevăr cel care era responsabil pentru înmormântarea lui Iisus.¹³ În opinia lui Crossan, care neagă categoric narațiunile evanghelice despre înmormântarea lui Iisus, Iosif din Arimateea este inventat de Marcu, cel mai timpuriu

⁷ Crossan Dominic John: *Who Killed Jesus? Exposing the Roots of Anti-Semitism in the Gospel Story of the Death of Jesus*. 169 și 188.

⁸ Ibid. 188.

⁹ Ibid. 168.

¹⁰ Idem.

¹¹ Crossan Dominic John: *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. 391–394.

¹² Bart Ehrman: *How Jesus Became God: The Exaltation of a Jewish Preacher from Galilee*. 141–142.

¹³ Bart Ehrman: *How Jesus Became God*. 153.

scriitor de evanghelii, iar ceilalți scriitori ai evangheliilor pur și simplu au preluat invenția lui Marcu.¹⁴

3. A fost Iisus înmormântat?

3.1. Romanii și poziția față de cei condamnați

Discuția critică legată de înmormântarea lui Iisus pornește de la interferențe istorice legate de practica romană privind aplicarea pedepsei capitale prin răstignire. Când romanii au pus capăt revoltei pe care evreii au stârnit-o după moartea lui Irod (anul 4 î. Cr.), generalul roman Varus a crucificat 2000 de evrei.¹⁵ Procuratorul roman Tiberius Alexandru (46–48 d. Cr.) a crucificat pe fii rebelului Iuda din Galileea, Iacob și Simeon.¹⁶ Cândva în 52 d. Cr., pe fondul unei tensiuni între evrei și samariteni, Quadratus a răstignit pe evreii implicați într-o tulburare, prin care încercau să își facă dreptate, în timpul administrării lui Cumanus.¹⁷ Procuratorul Felix (52–60 d. Cr.) a răstignit, de asemenea, un număr mare de rebeli.¹⁸ Din cauza unei insulte, procurorul Florus (64–66 d. Cr.) a biciuit și a răstignit pe mulți în Ierusalim, numărul lor ridicându-se la 3600 persoane.¹⁹ În timpul asediului Ierusalimului (69–70 d. Cr.), generalul Titus a răstignit captivii și fugarii evrei în fața zidurilor orașului, pentru a demoraliza rebelii.²⁰

Iosif Flavius nu face nici o mențiune cu privire la îngroparea acestor victime, poate pentru că cititorii săi erau conștienți că aceștia nu au avut să fie înmormântați. Cazurile de neîngropare menționate de Flavius implică toate asasinarea sau executarea rebelilor evrei.

Revenind asupra relațiilor tensionate dintre romani și evrei, este clar că majoritatea acestor cazuri au implicat rebeliune deschisă și conflicte armate, pe de

¹⁴ Crossan Dominic John: *Who Killed Jesus? Exposing the Roots of Anti-Semitism in the Gospel Story of the Death of Jesus*. 172–177.

¹⁵ Iosif Flavius, *The wars of the Jews or history of the destruction of Jerusalem*, Volumul II, capitolul 5, paragraful 2 la <https://www.gutenberg.org/files/2850/2850-h/2850-h.htm#link22HCH0005>.

¹⁶ Iosif Flavius, *The antiquities of the Jews*, Volumul 20, capitolul 5, paragraful 2, la <https://www.gutenberg.org/files/2848/2848-h/2848-h.htm#link202HCH0005>.

¹⁷ Iosif Flavius, *The antiquities of the Jews*, Volumul 20, capitolul 6, paragraful 2 la <https://www.gutenberg.org/files/2848/2848-h/2848-h.htm#link202HCH0005>.

¹⁸ Iosif Flavius: *The wars of the Jews or history of the destruction of Jerusalem*, Volumul II, capitolul 13, paragraful 2 la <https://www.gutenberg.org/files/2850/2850-h/2850-h.htm#link22HCH0013>.

¹⁹ Iosif Flavius: *The wars of the Jews or history of the destruction of Jerusalem*, Volumul II, capitolul 14, paragraful 9, la <https://www.gutenberg.org/files/2850/2850-h/2850-h.htm#link22HCH0013>.

²⁰ Iosif Flavius: *The wars of the Jews or history of the destruction of Jerusalem*, Volumul V, capitolul 6, paragraful 5 la <https://www.gutenberg.org/files/2850/2850-h/2850-h.htm#link52HCH0006>.

o parte, sau acțiuni ale gloatei și anarhie, pe de altă parte.²¹ Niciunul dintre cazurile enumerate mai sus nu poate fi considerat ca fiind un comportament „normal” sau „tipic” al administrației romane pe timp de pace. Aceste cazuri au fost excepționale și au reprezentat încercări disperate de a obține ori prelua controlul și/sau de a teroriza populațiile civile.

Cu toate acestea, chiar și în timp de război, romanii pare că au manifestat înțelegere și disponibilitate de a permite celor pedepsiți să aibă parte de ceremonii de înmormântare specifice culturii respective. În timpul asediului și cuceririi Ierusalimului, când mii de evrei au fost crucificați, Flavius Iosif consemnează această mărturie:

„am văzut mulți captivi răstigniți și printre ei am remarcat trei pe care-i cunoșteam personal. Mi-a părut foarte rău de aceștia și m-am dus cu lacrimi în ochi la Titus și i-am spus despre ei; imediat el a dat poruncă să fie dați jos și să fie îngrijiți pentru a-și reveni; cu toate acestea, doi dintre ei au murit sub mâinile medicului, în timp ce al treilea și-a revenit.”²²

Nu poate fi trecută cu vederea similaritatea celor două situații. Iosif Flavius este o persoană cu trecere, respectată de către autoritatea romană. Apelul lui emoțional nu a rămas neauzit, Titus reacționând imediat și pozitiv. În timp ce acesta este un caz în care două dintre victimele răstignite au decedat, un punct de similaritate cu relatările despre Iisus există aici, și este semnificativ. Iosif din Arimateea este prezentat ca fiind un om bogat (Matei 27:57), sftenic al soborului (Luca 23:50), bun și evlavios (Luca 23:50), un sftenic cu vază al soborului (Marcu 15:43). În toate evangheliile este înregistrat că el a fost singurul care a îndrăznit să meargă la Pilat, și să-i ceară trupul lui Iisus (Matei 27:58, Marcu 15:43, Luca 23:53, Ioan 19:38), iar Pilat i-a răspuns pozitiv.

În timp de pace, administrația romană din Palestina pare să fi respectat sensibilitățile evreilor cu privire la înmormântare. Într-adevăr, atât Filon, cât și Flavius susțin că, de fapt, administrația romană a acceptat obiceiurile evreiești. În apelul adresat lui Cezar, Filon atrage atenția asupra evreilor care „au apelat la Pilat să remedieze încălcarea tradițiilor lor cauzate de scuturi și să nu deranjeze obiceiurile care, de-a lungul tuturor veacurilor precedente, au fost protejate fără tulburări de către regi și de împărați.”²³ O generație mai târziu Flavius afirmă același lucru. Romanii, spune el, nu solicită „supușilor lor să își încalce legile naționale.”²⁴ De asemenea, a adăugat că procuratorii romani care i-au succedat

²¹ McCane R. Byron: *Roll Back the Stone*. 91–92.

²² Iosif Flavius: *The life of Flavius Josephus*, paragraful 75 la <https://www.gutenberg.org/files/2846/2846-h/2846-h.htm>.

²³ Philo: *The Work of Philo, On the Embassy to Gaius*, 300 la <http://www.earlychristianwritings.com/yonge/book40.html> (accesat pe 08.04.2021).

²⁴ Iosif Flavius: *Against Apion*, Volumul 2, paragraful 6, la https://www.gutenberg.org/files/2849/2849-h/2849-h.htm#linkB2H_4_0001.

lui Agripa I, Cuspius Fadus și Tiberiu Alexander, „prin abținerea de la orice amestec în obiceiurile țării au menținut națiunea în pace.”²⁵

Acțiunile lui Irod Antipa, cu privire la Ioan Botezătorul, sunt în concordanță cu această politică. Deși Ioan este executat de tetrarh, discipolilor săi li se permite totuși să-i îngroape trupul (Mc. 6,14–29). Aceasta nu este o excepție. Justiția romană, în afara cadrului evreiesc, a permis uneori celor care erau răstigniți să fie coborâți de pe cruce pentru a fi îngropați:

„Corpurile celor condamnați la moarte nu ar trebui să fie refuzate rudelor, iar Divinul August, în Cartea a Zecea a Vieții sale, a spus că această regulă a fost respectată. În prezent, trupurile celor care au fost pedepsiți sunt îngropate atunci când acest lucru a fost solicitat și permisiunea acordată; uneori permisiunea nu este dată, mai ales în cazul în care persoanele au fost condamnate pentru înaltă trădare. Corpurile persoanelor care au fost pedepsite ar trebui să fie date oricui le cere în scopul înmormântării.”²⁶

Această realitate este susținută de Filon care menționează în „Tratat împotriva lui Flaccus” următoarele:

„Am cunoscut până acum situații ale oamenilor care fuseseră răstigniți când acest festival și sărbătoare era în desfășurare, fiind dați jos și înapoiați rudelor lor pentru a primi ritualurile înmormântării și pentru a se bucura de respectul care se datorează unui mort; căci se obișnuia să se considere că până și morții ar trebui să obțină o oarecare plăcere din sărbătoarea natală a unui bun împărat și, de asemenea, că ar trebui avut în vedere caracterul sacru al sărbătorii.”²⁷

Prin aceasta consemnare, Filon recunoaște că la sărbătoarea prilejuită de ziua de naștere a împăratului exista obiceiul ca pedepsiți răstigniți să fie înapoiați rudelor. Chiar dacă în evanghelii nu se relatează existența unei astfel de zile cu ocazia răstignirii lui Iisus, rămâne realitatea că romanii aveau obiceiul să înapoieze rudelor cadavrele celor răstigniți pentru ca acestea să le înmormânteze conform obiceiurilor. Evidențele pe care le avem susțin ideea că romanii acceptau ca cei pedepsiți să fie înmormântați în conformitate cu specificul fiecărei națiuni atât pe timp de pace cât și în timp de război.

²⁵ Iosif Flavius: *The wars of the jews or history of the destruction of Jerusalem*, Volumul 2, capitolul 11, paragraful 6, la <https://www.gutenberg.org/files/2850/2850-h/2850-h.htm#link22HCH0011>

²⁶ Scott P. Samuel: *The civil law*, 137.

²⁷ Philo: *A treatise against Flaccus*, volumul 6, pagina 78 la https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Philo/in_Flaccum*.html (accesat în 29.08.2021).

3.2 Iudeii și poziția față de cei condamnați

Când prezintă revolta idumeilor și a zeloților care au ucis pe Marele Preot Ananus, Flavius Iosif își exprimă revolta față de atitudinea nepăsătoare a celor revoltați în legătură cu respectarea tradițiilor legate de înmormântare. Astfel el remarcă faptul că: „evreii sunt atât de atenți la ritualurile funerare, încât chiar și răufăcătorii care au fost condamnați la răstignire sunt coborâți de pe cruce și îngropați înainte de apusul soarelui.”²⁸ Tocmai de aceea, Flavius îi condamnă pe rebelii care au executat mulți dintre nobilii evrei, acuzându-i că nu au permis înmormântarea morților și că s-au purtat nerespectuos cu cadavrele.²⁹

O cercetare atentă a Vechiului Testament descoperă poziția evreilor cu privire la înmormântare. În mormântare era văzută ca o datorie sacră. Morții trebuiau să fie, înainte de toate, îngropați. Avraam depune eforturi să găsească un loc de înmormântare pentru Sara (Geneza 23:4–19), oasele lui Saul sunt coborâte de pe zidurile Bet Șeanului pentru a fi depuse într-un mormânt (1 Samuel 31:11–13). Deși Saul a fost inamicul cel mai înverșunat pentru David, la vestea că locuitorii Iabesului au luat oasele lui Saul, acesta le trimite un cuvânt de apreciere și recunoștință și le făgăduiește un bine (2 Samuel 2:2–4).

Al doilea aspect are în vedere înmormântarea în mormântul familiei. Astfel, Iacov înainte de a muri pune pe Iosif să-i promită că-l va înmormânta în locul unde erau Avraam și Sara (Geneza 47:29–31). Pentru Iacov acesta este atât de important încât, după ce a avut promisiunea lui Iosif, poruncește tuturor copiilor lui să-l înmormânteze alături de Avraam, Sara și Lea (Geneza 49:29–32). Iosif și frații lui au respectat dorința lui Iacov cu privire la locul înmormântării (Geneza 50:13). Iosif, la finalul vieții are aceeași dorință, să fie înmormântat în mormântul familiei lui (Geneza 50:22–26, Iosua 24:32). David, strămută oasele lui Saul, îngropate în Iabesul Galaadului, în locul de înhumare al familiei Chis (2 Samuel 21:12–14). În dreptul multor împărați ai lui Iuda, precum și al celor ai lui Israel apare această mențiune: „și a fost îngropat cu părinții lui” (1 Regi 14:31, 15:24, 22:50, etc.).

Al treilea aspect care este prezentat de către Vechiul Testament în legătură cu înmormântarea este că aceasta trebuia oferită tuturor. Cei care s-au arătat nemulțumiți de hrana pe care le-o furniza Dumnezeu și care au pierit ca urmare a pedepsei divine au fost îngropați (Numeri 11:34). Condamnații la moarte, trebuiau să fie înhumați chiar în aceeași zi în care și-a pierdut viața (Deuteronom 21:22–23). Victimele războiului erau înhuate (1 Regi 11:15) inclusiv acelea care erau considerate că au pierit în războiul contra lui Dumnezeu (Ezechiel 39:11–16).

Al patrulea aspect care reiese din Vechiul Testament cu privire la înmormântare este că a rămâne neîngropat reprezintă o mare nenorocire care i se poa-

²⁸ Iosif Flavius: *The wars of the jews or history of the destruction of Jerusalem*, Volumul IV, capitolul 5, paragraful 2, la <https://www.gutenberg.org/files/2850/2850-h/2850-h.htm#link42HCH0005>.

²⁹ Idem.

te întâmpla cuiva. În blestemele care aveau să vină asupra evreilor, dacă urmau să nu asculte, este menționat că trupurile lor moarte aveau să fie hrana păsărilor și animalelor (Deuteronom 28:26). Pedepsa lui Ieroboam pentru neascultare nu însemna doar pierderea tronului ci și faptul că orice cadavru din familia lui avea să fie hrană pentru câini și păsări (1 Regi 14:11). Aceași pedeapsă este destinată și lui Ahab și familiei lui ca urmare a faptelor lor rele (1 Regi 21:21–24). Ieremia în avertizarea adresată poporului preia aceeași temă: „Trupurile moarte ale acestui popor vor fi hrana păsărilor cerului și a fiarelor pământului; și nimeni nu le va speria ... nu le vor mai strânge, nici nu le vor mai îngropa” (Ieremia 7:33; 8:2).

Nu în ultimul rând, a îngropa pe cineva care a decedat era o datorie față de Dumnezeu. Deoarece evreii aparțineau lui Dumnezeu, trebuiau să fie sfinți (Deuteronom 14:2), iar țara nu trebuia spurcată în nici un fel (Numeri 35:34). Ca atare, orice persoană condamnată și executată trebuia îngropată în aceeași zi pentru a evita pângărirea țării (Deuteronom 21:21–23). Pentru a curăța teritoriul țării îngroparea celor morți, rămași neînțuși, este o condiție indispensabilă (Ezechiel 39:14.16).

Poruncile Scripturii, impuritatea cadavrelor și evitarea întinării pământului, sugerează cu tărie că, în circumstanțe normale (adică pe timp de pace), niciun cadavru nu va rămâne neîngropat – nici evreu, nici străin, nici nevinovat, nici vinovat. Toți aveau să fie îngropați. Dacă acesta este cazul, atunci relevanța acestor legi și tradiții aplicate la executarea lui Iisus din Nazaret și a consecințelor produse de acestea devin evidente.

Înmormântarea lui Iisus joacă un rol important în ceea ce privește învierea lui Iisus. Este o dovadă importantă care confirmă faptul că trupul lui Iisus a fost îngropat într-un loc specific. În timp ce înmormântarea joacă un rol important, nu este necesară pentru o înviere. O înviere are loc atunci când o persoană este moartă, și apoi este văzută mai târziu în viață; cu alte cuvinte, nu poate exista o înviere fără o înmormântare.³⁰

4. Argumente pentru care Iisus a fost înmormântat

În primul rând, există atestări multiple și timpurii atât în scrierile Noului Testament, și scrierile necanonice referitoare la înmormântarea lui Iisus. Cea mai veche atestare pe care o avem se găsește în forma crezului exprimat de Pavel în 1 Corinteni 15:4.

În al doilea rând, avem o atestare indirectă a necreștinilor că mormântul lui Iisus era gol. Matei, Iustin Martir și Tertulian descriu cu toții cea mai veche polemică evreiască îndreptată către revendicarea creștină a învierii care ar con-

³⁰ Trebuie să se facă o deosebire între înviere și resuscitare sau experiențele din preajma morții prin aceea că o persoană înviată nu experimentează o doua moarte fizică, în timp ce o persoană resuscitată sau care are experiență în preajma morții are parte de o a doua moarte.

firma de fapt un mormânt gol.³¹ În toate sursele se vorbește despre autoritățile ebraice care susțin că ucenicii I-au furat corpul. Aceasta sugerează că a fost un mormânt, că acesta era cunoscut atât de ucenici cât și de autorități și că Iisus a fost îngropat acolo.

În al treilea rând, Iosif din Arimateea, membru al Sanhedrinului evreiesc care l-a condamnat pe Iisus și povestea înmormântării este foarte îndoielnic să fie o inovație creștină. Între primii evrei și primii creștini a existat ostilitate vizibilă. Este puțin probabil ca primii creștini să-l creeze pe Iosif din Arimateea, un membru al Sinedriului, pentru a-i oferi lui Iisus o înmormântare onorabilă, cu excepția cazului în care a făcut-o de fapt. Acest lucru este oarecum jenant pentru discipoli, deoarece Iisus a fost conducătorul lor și ar fi trebuit să fie ei cei care l-au îngropat. Conform Evangheliei după Ioan (19:39) Iosif din Arimateea a fost însoțit de către Nicodim, un fruntaș al iudeilor. Craig scria „având în vedere ostilitatea Bisericii timpurii față de conducătorii evrei, care, în ochii creștinilor, au conceput o crimă judiciară împotriva lui Iisus, figura lui Iosif este surprinzător de diferită de atitudinea predominantă a Bisericii față de Sanhedrin.”³² Prin urmare, avem motive foarte bune să credem că povestea înmormântării a lui Iosif din Arimateea este o relatare istorică.

În al patrulea rând, toate cele patru Evanghelii declară că femeile sunt prezente la mormântul lui Iisus și că sunt primele acolo. Aceasta este o mărturie jenantă pentru scriitorii Noului Testament având în vedere valoarea semnificativ redusă a mărturiei femeilor în zona Mediteraneană a acestei perioade. De exemplu, Iosif Flavius afirmă că mărturia unei femei nu poate fi luată în considerare la judecată din cauza „spiritului lor nestatornic și a neobrăzării lor.”³³ Dacă scriitorii Evangheliei adăugau o poveste referitoare la înmormântare, legendară sau fictivă, cu siguranță ar fi eliminat mărturia femeilor și cel puțin ar fi așezat ucenicii la înmormântare și la mormântul gol. Femeile de la mormânt prezintă exact tipul opus de material la care ne-am așteptat dacă acesta ar fi considerat o dezvoltare legendară ulterioară. Nu există niciun motiv pentru a adăuga sau a menționa femeile de la mormânt, cu excepția cazului în care acesta a fost real.

În al cincilea rând, povestea înmormântării în sine nu are urme de dezvoltare legendară, deoarece este de natură foarte simplă. Cu toate acestea, unii sceptici, cum ar fi Ehrman, susțin că această poveste de înmormântare este o posibilă legendă pentru că în crezul din 1 Corinteni 15:3–7 nu este menționat Iosif sau

³¹ Mt. 28:13; Iustin Martirul: *Dialog cu iudeul Trifon*. 87. Tertullian: *Apology De Spectaculis*. 113.

³² Copan Paul și Taccei K. Ronald: *Jesus resurrection fact or figment? A debate between William Lane and Gerd Ludemann*. 168.

³³ Iosif Flavius: *The antiquities of the Jews*, Volumul 4, capitolul 8, paragraful 15 la <https://www.gutenberg.org/files/2848/2848-h/2848-h.htm#link4noteref-21>.

femeile de la mormânt.³⁴ Aceasta este o obiecție interesantă, dar crezul din 1 Corinteni 15:3–7 este un rezumat sau o schiță, a narațiunii patimilor, simplificată astfel încât să poată fi amintită cu ușurință și repetată cu exactitate.³⁵ Rezumatul prediciei din Faptele Apostolilor 13:28–31 are o natură foarte asemănătoare prin faptul că înregistrează pur și simplu moartea lui Iisus, înmormântarea, învierea și apariția înaintea multora. Faptele 13:28–31, de asemenea, nu include-i pe Iosif sau femeile, dar Luca da. Indiferent ce cred scepticii, Luca și Fapte au același autor. Este extrem de improbabil ca autorul a adăugat material legendar în Luca și apoi l-a eliminat din Fapte. Crezurile ar putea să fie simplificate pentru a oferi un mod mai bun de memorare pentru noii credincioși în articularea noii lor credințe. O problemă suplimentară ar fi că aceste crezuri menționează și înmormântarea. Porțiunea de înmormântare pare să certifice că trupul a fost îngropat într-un anumit loc și, odată înviat, corpul a dispărut.

În al șaselea rând, evreii aveau o tradiție foarte importantă pentru îngroparea morților, chiar și pentru îngroparea străinilor călători.³⁶ În timp ce romanii aveau situații în care expuneau cadavrele, legea iudaică impunea ca mortul să fie îngropat înainte de apusul soarelui (Deuteronom 21:23). Flavius afirmă că evreii respectau înmormântarea și li s-a permis să-i îngroape pe cei răstigniți.³⁷ Pilat, fără îndoială, era conștient de această tradiție. Craig Keener susține: „dacă Pilat s-a conformat în ceea ce privește execuția, cu siguranță s-a conformat și la sensibilitățile locale cu privire la îngroparea cadavrului.”³⁸

Aceste dovezi i-au determinat pe specialiști să creadă în istoricitatea înmormântării lui Iisus. Dale Allison este de acord că în mod clar înmormântarea lui Iisus este bine atestată.³⁹ Raymond Brown concluzionează: „deși probabilitatea ridicată nu este certitudine, nu există nimic în relatarea evanghelică de bază, referitoare la înmormântarea lui Iisus de către Iosif, care să nu poată fi considerată în mod plauzibil istorică.”⁴⁰ Potrivit lui McCane, respectul evreilor față de tradiție și obiceiuri era așa de mare încât este de presupus că acesta putea de-

³⁴ Craig William Lane și Ehrman Bart: *Is There Historical Evidence for the Resurrection of Jesus?* la <https://www.physics.smu.edu/~pseudo/ScienceReligion/Ehrman-v-Craig.html#EhrmanOpen> (accesat pe 07.05.2021).

³⁵ Conform părerii specialiștilor această formă a mărturiei a apărut la fie la câteva zile sau săptămâni de la moartea lui Iisus, sau, cel mult la câteva luni. Opinia aceasta poate fi identificată la Larry W. Hurtado, *How on Earth Did Jesus Become a God*, sau James D. G. Dunn, *Jesus Remembered*.

³⁶ Iosif Flavius: *Against Apion*, Volumul 2, paragraful 30, la <https://www.gutenberg.org/files/2849/2849-h/2849-h.htm>.

³⁷ Iosif Flavius: *The wars of the Jews or history of the destruction of Jerusalem*, Volumul IV, capitolul 5, paragraful 2, la <https://www.gutenberg.org/files/2850/2850-h/2850-h.htm#link42HCH0005>.

³⁸ Keener S. Craig: *The Historical Jesus of the Gospels*. 326.

³⁹ Allison Dale: *Resurrecting Jesus: The Earliest Christian Traditions and Its Interpreters*. 354.

⁴⁰ Brwon E. Raymond: *The Death of the Messiah*, vol 2. 1241.

termina pe oricare membru de vază al vremii să ceară trupul lui Iisus pentru a-l înmormânta:

„Liderii evrei erau devotați religiei. A-ți imagina că vor ignora aceste tradiții, din indiferență sau inconvenient, înseamnă să înțelegi greșit obiceiurile de înmormântare într-un mod fundamental ... Astfel, este de așteptat ca cineva din consiliu să se solicite lui Pilat trupul lui Iisus. Nu este necesar să ... presupunem că vreunul dintre membrii consiliului a avut vreo credință secretă față de Iisus. Este necesar doar să recunoaștem că cel puțin câțiva dintre ei au fost implicați în procedurile împotriva lui Iisus și că erau evrei devotați.”⁴¹

Dovezile arată lămurit că Iisus, contrar opiniei lui Crossan, a fost înmormântat. Rămâne însă o întrebare, a fost Iisus înmormântat la un loc cu criminalii, eventual cu cei doi tâlhari, sau a beneficiat de o înmormântare într-un mormânt particular? A avut parte de o înmormântare onorabilă?

5. În mormântarea onorabilă a lui Iisus

Argumentele istorice ne îndreptățesc să credem că Iisus a avut parte de înmormântare. Pentru evrei, aceasta era o manifestare pe care trebuiau să manifeste chiar și față de cei condamnați: „Dacă se va omorî un om care a săvârșit o nelegiuire vrednică de pedeapsa cu moartea și l-ai spânzurat de un lemn, trupul lui mort să nu stea noaptea pe lemn; ci să-l îngropi în aceeași zi, căci cel spânzurat este blestemat înaintea lui Dumnezeu și să nu spurci țara pe care și-o dă de moștenire Domnul Dumnezeuul tău” (Deuteronom 21:22–23).

Această tradiție este atestată în Mishnah⁴² unde, în discuția regulilor referitoare la execuție, înțelepții învață că cineva spânzurat nu trebuie lăsat peste noapte, ca nu cumva porunca din Deuteronom 21:22–23 să fie încălcată (Sanh. 6.4). Discuția continuă, observând că persoana executată nu poate fi îngropată în „mormântul părinților săi”, ci într-unul dintre locurile rezervate înmormântării infractorilor (Sanh. 6.5). Și, în cele din urmă, discuția se încheie reamintind că, după ce carnea criminalului executat s-a descompus, oasele sale puteau fi adunate și duse la locul de înmormântare al familiei, dar nu era permisă nicio lamentare publică. Comentând moartea lui Acan, Flavius scria: „așa că a mărturisit furtul și a prezentat ceea ce luase, după care a fost pus imediat la moarte; și nu a dobândit altceva decât să fie îngropat noaptea într-o manieră rușinoasă așa cum era potrivit unui răufăcător condamnat.”⁴³

Având în vedere cele menționate mai sus, în tradiția ebraică, cineva era înmormântat în mod rușinos dacă trupul era depus într-unul din locurile de în-

⁴¹ McCane R. Byron: *Roll Back the Stone, Death Burial in World of Jesus*. 98–99.

⁴² Pentru o perspectivă mai amplă poate fi consultată lucrarea Mishna Sanhedrin, capitolul 6 – https://www.sefaria.org/Mishnah_Sanhedrin.6.6?lang=bi&with=all&lang2=bi.

⁴³ Iosif Flavius: *The antiquities of the Jews*, Volumul 5, capitolul 1, paragraful 14, la <https://www.gutenberg.org/files/2848/2848-h/2848-h.htm#link52HCH0001>.

humare ale infractorilor și nu în mormântul familiei lui. De asemenea, lipsa persoanelor care să jelească dispariția cuiva era văzută ca o pedeapsă și este o caracteristică a înhumării rușinoase.

Un studiu al relatărilor evanghelice cu privire la înhumarea lui Iisus scoată la iveală ideea unei înmormântări onorabile conform tradiției ebraice. Tabelul următor prezintă în paralel informații din cuprinsul celor patru evanghelii cu privire la acest eveniment. Relatățile evangheliștilor conțin similarități și elemente unice. Diferențele care apar între diferitele relatări sunt mai degrabă complementare decât antagonice. Nu trebuie pierdut din vedere că Ioan își asumă rolul de martor ocular al înmormântării lui Iisus (Ioan 19:35) și, ca urmare, în consemnarea acestui eveniment relatarea lui conține toate elementele prezentate de către celelalte evanghelii:

	Matei 27:57–61	Marcu 15:42–47	Luca 23:50–56	Ioan 19:38–42
Relatarea înmormântării; trupul lui Iisus	învelit într-o pânză curată de in; pus într-un mormânt nou.	învelit în giulgiu de in; plasat într-un mormânt de stâncă.	învelit în giulgiu de in; plasat într-un mormânt de stâncă unde nimeni nu fusese încă pus.	învelit într-un giulgiu de in; uns cu cantități mari de parfum; așezat într-un mormânt de stâncă nou, în care nimeni nu fusese pus vreodată, amplasat într-o grădină.
	Matei 28:1	Marcu 16:1–2	Luca 23:56; 24:1	Ioan 20:1
Atitudinea femeilor	Maria Magdalena și cealaltă Marie au venit să vadă mormântul.	Maria Magdalena, Maria mama lui Iacov, Salome, au cumpărat miresme și s-au dus la mormânt în ziua întâi a săptămânii ca să ungă trupul lui Iisus.	femeile au pregătit miresme și miruri; în ziua întâi a săptămânii s-au dus la mormânt.	Maria Magdalena s-a dus la mormânt în ziua întâi a săptămânii.

Scrierea apocrifă, Evanghelia după Petru, urmează același tipar identificat în evangheliile canonice. Astfel, vorbind despre momentul înmormântării, autorul scrie: „ (23) Iudeii s-au bucurat și i-au dat trupului lui Iosif să-l îngroape, pentru că văzuse tot binele pe care îl făcuse. (24) Și luându-l pe Domnul, l-a spălat și l-a înfășurat în in și l-a adus în mormântul său, cunoscut sub numele de „Grădina lui Iosif.”⁴⁴ Istoria continuă cu prezentarea femeilor care duminică dimineța vin la mormânt pentru a-L jeli: „(50) Acum, în zorii zilei Domnului, Maria Magdalena, discipolă a Domnului, înfricoșată din cauza evreilor (deoarece erau înflăcărați de mânie), nu făcuse la mormântul Domnului ceea ce femeile obișnuiau să facă pentru morții pe care-i apreciau. (51) Luându-și prietenii cu ea, ea s-a dus la mormântul unde a fost așezat. ... (54) Pentru că piatra este mare și ne temem să nu ne vadă cineva. Și dacă nu suntem în stare (n.a. să o dăm la o parte), măcar să lăsăm la ușă ceea ce aducem în memoria Lui, și-L vom plânge, și-L vom plânge, până ne vom întoarce acasă.”⁴⁵

Dacă ne amintim că mai devreme am afirmat că o înmormântare dezonorantă constă în a nu fi îngropat în mormântul familiei și a nu fi jelit, odată cu Evanghelia lui Petru, imaginea este completă: Iisus a fost plasat într-un mormânt de familie (deși familia lui Iosif din Arimateea), și El urma să fie jelit de femei; prin urmare, înmormântarea Sa nu a fost dezonorantă.⁴⁶

6. Concluzie

Observând argumentele istorice, mărturiile martorilor oculari, convingerile primilor creștini, perspectiva înhumării lui Iisus pare cea mai credibilă. Că Iisus a fost îngropat este o certitudine susținută atât de obiceiurile evreiești alte timpului Lui cât și de Scriptură. Că locația locului Său de înmormântare a fost bine-cunoscută poate fi susținută și cu fermitate. Există trei dovezi majore care susțin această propunere.

Prima dovadă majoră este că Iisus a fost îngropat în mormântul lui Iosif din Arimateea. Iosif era o figură politică cunoscută în Ierusalim. Referirea la el putea fi ușor verificat.

În al doilea rând, femeile care erau cu Iisus în Galația știau unde este îngropat. Au fost prezente când trupul lui Iisus a fost îndepărtat de pe cruce și au privit cum era El îngropat.

În cele din urmă, autoritățile evreiești și religioase știau unde a fost îngropat Iisus. Ei s-au asigurat că sunt în stare să identifice locul înmormântării pentru a preveni orice intervenție din partea discipolilor Lui. Când a sosit timpul, ei au știut cu exactitate unde să-și pună garda, pentru a împiedica uceniciei lui Iisus să fure trupul.

⁴⁴ Gospel of Peter, secțiunea VI la <https://www.gospels.net/peter> (accesat pe 08.04.2021).

⁴⁵ Gospel of Peter, secțiunea XII la <https://www.gospels.net/peter> (accesat pe 08.04.2021).

⁴⁶ McCane R. Byron: *Roll Back the Stone, Death Burial in World of Jesus*. 102–103.

Moartea, înmormântarea și învierea trebuie acceptate ca fapte istorice. Relatările despre moartea și înmormântarea lui Iisus Hristos sunt de acord cu cadrul istoric al Palestinei din secolul I. Moartea, înmormântarea și învierea lui Iisus sunt cel mai bine explicate de Scriptură. Nicio altă explicație nu este la fel de consecventă din punct de vedere logic și nici satisfăcătoare din punct de vedere intelectual ca simpla propoziție că acestea sunt fapte istorice.

Concluzionând, Iisus a fost îngropat în conformitate cu obiceiurile evreiești, nu a fost lăsat agățat pe cruce, nici nu a fost aruncat într-un șanț sau oferit animalelor. Unii dintre urmașii lui Iisus (cum ar fi femeile menționate în relatările evangheliilor) știau unde fusese așezat corpul lui Iisus și intenționau să marcheze locația, să-I parfumeze corpul și să-L plângă, așa cum cereau obiceiurile evreiești. Este foarte probabil ca intenția lor să fi fost aceea de a lua rămășițele lui Iisus, la un moment dat în viitor, și de a le transfera în locul de înmormântare al familiei sale. Până la urmă, înmormântarea lui Iisus, locația și evenimentele ce au însoțit-o nu fac altceva decât să adeverească ceea ce Isaia prezisese cu mult timp înainte: „Groapa Lui a fost pusă între cei răi și mormântul Lui la un loc cu cel bogat, măcar că nu săvârșise nicio nelegiuire și nu se găsisse niciun vicleșug în gura Lui” (Isaia 53:9).

Bibliografie

- BROWN E., Raymond, *The Death of the Messiah*, Vol 2. (Garden City: Doubleday, 1994).
- COPAN Paul & Ronald K. Tacelli (editori), *Jesus' Resurrection, Fact or Figment? A Debate Between William Lane Craig & Gerd Lüdemann*, (Downers Grove: InterVarsity Press, 2000).
- CRAIG William Lane și Ehrman Bart, *Is There Historical Evidence for the Resurrection of Jesus?* la <https://www.physics.smu.edu/~pseudo/ScienceReligion/Ehrman-v-Craig.html>.
- CROSSAN Dominic John, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, (San Francisco: Harper San Francisco, 1991).
- CROSSAN Dominic John, *Who Killed Jesus? Exposing the Roots of Anti-Semitism in the Gospel Story of the Death of Jesus* (San Francisco: HarperCollins, 1995).
- CROSSAN Dominic REED L. Jonathan, *Excavating Jesus: Beneath the Stones, Behind the Texts* (San Francisco: HarperCollins, 2001).
- DALE Allison, *Resurrecting Jesus: The Earliest Christian Traditions and Its Interpreters*, (New York: T and T Clark International, 2005).
- DUNN D.G. James, *Jesus Remembered* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003).
- EHRMAN, Bart, “From Jesus to Constantine: A History of Early Christianity,” *Lecture 4: “Oral and Written Traditions about Jesus”* (The Teaching Company, 2003).
- EHRMAN, Bart, *How Jesus Became God: The Exaltation of a Jewish Preacher from Galilee* (New York: HarperOne, 2014).

- FLAVIUS, Iosif, *Against Apion*, Volumul 2, paragraful 6, la https://www.gutenberg.org/files/2849/2849-h/2849-h.htm#linkB2H_4_0001.
- FLAVIUS, Iosif, *The antiquities of the Jews*, Volumul 20, capitolul 5, paragraful 2, la <https://www.gutenberg.org/files/2848/2848-h/2848-h.htm#link202HCH0005>.
- FLAVIUS, Iosif, *The life of Flavius Josephus*, paragraful 75 la <https://www.gutenberg.org/files/2846/2846-h/2846-h.htm>.
- FLAVIUS, Iosif, *The wars of the Jews or history of the destruction of Jerusalem*, Volumul II, capitolul 5, paragraful 2 la <https://www.gutenberg.org/files/2850/2850-h/2850-h.htm#link22HCH0005>.
- HURTADO, W. Larry, *How on Earth Did Jesus Become a God*, (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005).
- IUSTIN, Martirul, *Dialog cu iudeul Trifon*, traducere Octavian Cocos, (București), p. 87.
- KENNER, S. Craig, *The Historical Jesus of the Gospels*, (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009).
- MCCANE, R. Byron, *Roll Back the Stone, Death Burial in World of Jesus*, (Harrisburg: Trinity Press International, 2003).
- PHILO, *A treatise against Flaccus*, volumul 6, pagina 78 la https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Philo/in_Flaccum*.html.
- PHILO, *The Work of Philo*, On the Embassy to Gaius, 300 la <http://www.earlychristianwritings.com/yonge/book40.html> (accesat pe 08.04.2021).
- SCOTT P., Samuel, *The civil law*, (New Jersey: The Lawbook Exchange Ltd, 2001).
- TERTULIAN, *Apology De Spectaculis*, traducere în limba engleză T.R. Glover, (London: William Heinemann, 1977).
- Gospel of Peter, secțiunea VI la <https://www.gospels.net/peter>.
- Mishna Sanhedrin, capitolul 6 la https://www.sefaria.org/Mishnah_Sanhedrin.6.6?lang=bi&with=all&lang2=bi.

HIGYED ISTVÁN-LEVENTE:

Magyar johanniták nemzet- és egyházzvédő küzdelme a 19. században a reformkortól a kiegyezésig

Bevezetés

A johannita lovagrend a keresztes háborúk idején bizonyította az általa felvállalt szolgálatot, amely a hit védelmét és a rászorulókat megsegítését jelentette. Miután kiszorultak a szent föld közeléből, a zarándokutak biztosítása jelentette a keresztény hitsorsosok védelmét. Később dominánsan keresztény környezetbe kerültek és felvetődött a kérdés, miképpen tölthetik be a hit védelmének feladatát ezután. Miután az iszlám ellenében egyre kevésbé kellett védelmezni a keresztény hitet, úgy tűnt, hogy a lovagrend eredeti vállalása a hit védelmében, elvesztette jelentőségét.

Hipotézisünk szerint a lovagrend nem adta föl ezt az ősi vállalást, hanem továbbra is küzdött az általa meghatározott célokért, ami a 19. században a keresztény egyházak egyenjogúsága, a vallásszabadság és az egyházi autonómia védelmét jelentette.

A dolgozat igyekszik azoknak az első magyar protestáns johannitáknak a pályafutását felgöngyölíteni, akik a hit védelme érdekében a protestánsokra nézve válságos időkben, az egyház autonómiájáért folytattak küzdelmet a 19. században.

Az életpályák a reformkor küzdelmein át vezetnek, az 1848-49 évi forradalom és szabadságharc, majd az azt követő megtorlások és az ellenállás történelmi szakaszain keresztül. Az abszolutizmus elleni harc kicsúcsosodása a protestáns pápens elleni küzdelem és győzelem, amelyből a dolgozatban szereplők többsége alaposan kivette a részét.

A kiegyezésig avatott első magyar johannita lovagok kortársak voltak, akik nagyjából ugyanazokat az eseményeket élték meg. A hasonlóság magába foglalja azt, hogy egy ugyanazon földrajzi kis térségből származtak és mindannyian dominánsan szlovák anyanyelvű evangélikusok voltak. Az azonos eseményekhez és folyamatokhoz történő viszonyulás rajzolja meg kinek-kinek a pályáját és válik egyedivé a sok közös vonás ellenére mindegyikük portréja.

A pályafutások megrajzolásánál megjelenítjük a szélesebb társadalmi közeget, például a magyarországi tudományos élet kibontakozása kapcsán vagy a szlovák nemzeti törekvések taglalásakor, ügyelve arra, hogy ne tévesszük szem elől magát az alanyt. Hasonló elv vezetett a magyarországi protestáns egyházakban uralkodó teológiai nézetek vázolásakor és a többes identitás kérdésének taglalásakor is.

Úgy értékeljük, hogy a felállított hipotézis a dolgozat során bizonyítást nyer, hiszen a keresztény egyházak egyenjogúsága, a vallásszabadság és az egyházi autonómia védelmében fellépő magyar nemesek, küzdelmükkel vég-

hezvitték azt, amit a lovagrend több évszázados feladatként szabott meg, ami a hit védelme és a rászorulókat megsegítése, amiért a német johanniták, a Ballei Brandenburg arra érdemesítette őket, hogy lovagjai sorába a magyar arisztokratákat fölvegye. Az már csak ráadás, hogy ezt a lovagrend nem csak egyházpolitikai szempontokat figyelembe véve cselekedte meg, hanem stratégiai és diplomáciai hangsúlyokat is mérlegelve, engedte a nagypolitikát is érvényesülni.

1. A johanniták

1.1. Eszmei fejlődés a lovagkorban, a johannita lovagrend kialakulása

Ahhoz, hogy érzékeljük a kitüntetés eszmei értékét, amelyre a johannita lovagrend, a reformkorban élt, az abszolutizmus ellen küzdő, az egyházat szerező magyar nemeseket érdemesítette, a lovagrenddel kapcsolatban néhány történeti és szerkezeti támpontot vázolunk.

A klasszikus lovagkor az első ezredforduló után formálódott ki Európában.

Clairvaux-i Bernát (ezután C. Bernát) volt az, aki 1130 körül kidolgozta a keresztény lovagi eszme ideológiai alapvetését, „Az új lovagság dicséretéről” című könyvében, amely az első lovagrendi szabályzatnak is tekinthető. A szabályzatot a templomosok¹ számára állította össze a Benedek-rendi szerzetesi regulák alapján. A C. Bernát által elképzelt ideális lovag egyszerre katona és szerzetes, vagyis kétszeresen is Krisztus katonája.²

Az első³ kereszties hadjáratot megelőzően 1089 körül⁴ Szent Benedek regulái szerint olasz lovagokból megalakult egy szerzetesi közösség Jeruzsálemben, akik a zarándokok elszállásolásával, a hosszú úton elfáradtak feltáplálásával, a megbetegedettek ápolásával kívántak Istent és embert szolgálni. Kezdetben egy

¹ A templomosok vagy templáriusok lovagrendjét 1118-ban alapította kilenc francia lovag, akik az első kereszties háború után Palesztinában maradtak és a jeruzsálemi pátriárka előtt szüzességi, szegénységi és engedelmisségi fogadalmat tettek. Feladatuk a Jeruzsálemben zarándoklók fegyveres kíséretét és védelmét tűzték ki. A rend címere egy lovon két lovag egymás mögött ülve. Ez az akkori szegénységükre utalt. Ezt a szimbólumot is felhasználták a templomosok ellen, amikor a lovagrendet feloszlatták, mondván, hogy a két férfialak egymás mögött a fajtalanokdás deklarált szimbóluma. Székelyük az egykori salomoni templom egyik részében állt, innen a templomos elnevezés. Számos adományhoz jutottak a közel kétszáz éves fennállásuk alatt. Franciaországban hatalmas birtokokkal és vagyonnal rendelkeztek, valamint katonai és diplomáciai erejük is vetekedett a királyéval. Ezért a francia király, IV. (Szép) Fülöp elhatározta, hogy megkaparintja a templomosok vagyonát. Ennek érdekében V. Kelemen pápával, akinek a vagyonból részt ígért, szövetekezett. 1312. május 6-án a pápa kibocsátotta a lovagrend feloszlását kimondó bullát, a vezetőit kivégezték. A templomosok vagyonának nagy részét Európában a johanniták kapták meg. *RÉVAI NAGY LEXIKONA*. Révai Testvérek Irodalmi Intézet Részvénytársaság, Budapest, XVIII kötet. 1. rész, 117–118.

² VARJASSY Péter – KÖLNEI Lívia: *Az ispotályos Johannita Lovagok*. Attraktor, Máriabesenyő 2012, 7.

³ Az első kereszties hadjárat ideje: 1095–1099.

⁴ MARJAI Imre: *A kereszt és kard lovagjai*. Új Nap, Budapest, 1990. 13.

kis kápolna köré szervezték karitatív tevékenységüket, ezt követően templomot építettek, amelyet Keresztelő Szent Jánosról neveztek el.

A közösség szimbóluma a nyolc-hegyű kereszt lett, amelyet ma is máltai vagy johannita keresztként ismerünk. E szimbólum a korabeli dél-olaszországi Amalfi hercegség zászlajának az ábra- másolata, amely kék alapon fehér nyolc-hegyű kereszt volt. A johanniták piros alapon fehér keresztként határozták meg a rend szimbólumát.⁵ A kereszt nyolc hegye a johannita értelemezés szerint a bibliai boldogmondásokra utal.

C. Bernát reguláinak eszmeisége inspirációként szolgált a johannita lovagrend önálló szabályainak a kidolgozásához is, amely 1125 és 1153 között készült el, amelynek gerince már nem a kezdeti szigorúbb Benedek-rendi, hanem a szabadabb cselekvést biztosító Ágoston-rendi szabályzat lett. Ekkor fogalmazódott meg az azóta is érvényben levő johannita jelmondat: *defensio fidei et obsequium pauperum*, a hit védelme és a rászorulóknak szolgálata.

A Szent János Ispotályos Rend tehát egy jeruzsálemi ispotályból indult el és nőtte ki magát. Kezdetben nem folytatott katonai tevékenységet, kizárólag a zarándokok és betegek istápolása volt fő feladata. A keresztes háborúk idején fejlődött fokozatosan félig katonai félig szerzetesi közösséggé. Egy évszázad leforgása alatt a középkor egyik legerősebb és legütőképesebb katonai, gazdasági és politikai tényezőjévé formálódott.

A zarándokutak mentén előbb ispotályokat majd fokozatosan a katonai profilnak megfelelően – kiváló stratégiai érzékkel – egész várrendszereket építettek ki. Csak a legismertebbeket említjük: Krak des Chevaliers, Monfort, Margat, Saphet, Sahyun stb.⁶ A szárazföldi várrendszer kiépítésének művészetét talán csak a tengereken történő kiváló tájékozódás és speciális harcmodor múlta fölül. A hajóépítés és a navigálás tudománya különösképpen akkor hágott csúcspokára, amikor a szárazföldi várrendszereket a muszlim túlerő miatt kénytelenek voltak föladni, és előbb Ciprus majd Rodosz és végül Málta szigetén fejlődhettek a zarándokhajók védelmének ellátása folyamán félelmetes tengeri haderővé és kereskedelmi flottává.

1.2. A johannita lovagrend szervezeti felépítése

Az ispotályosok a tolerancia jegyében viszonyultak egymáshoz a lovagrenden belül. Elfogadtak és befogadtak mindenkit, aki kész volt a rend szabályai szerint élni, függetlenül attól, hogy honnan jött és milyen nyelvet beszélt. A lovagrend számára fontosabb volt a vallásos érzés és elköteleződés, mint a nemzeti hovatartozás. Magukat egy szupranacionális, univerzális kereszténység lovagjainak tekintették.

A latin nyelv, mint korabeli „világnyelv” legtöbbször számára a kommunikáció közös nyelve volt. Ám főképp területi szempontokat figyelembe véve nyolc tartományra, úgynevezett „nyelv” -re osztották föl a szervezetet. A nyolc

⁵ I. m. 15.

⁶ I. m. 23.

tartományt „priorátusoknak” magyarul perjelségeknek nevezték el, amelyeknek az élén a prior, vagyis a perjel állt. A francia származású lovagok száma már a lovagrend kezdetekor fölülmulta az egyéb nyelvi környezetből érkezők számát, ezért a francia nyelv három tartományt tudhatott magáénak: Provencet, Francet és Auvergnét, a többi öt nyelv egy-egy priorátust. Ezek a következők: Anglia (Skóciával és Írországgal), Itália, Kasztília (Portugáliával), Aragónia (Navarrával) és Németország.⁷

A nyolc tartomány élén álló priorok a lovagrend általános igazgatási szervezetében egy-egy igazgatási szekció vezetői is voltak egyben. Ily módon a partvédelem mindig az angoloké volt, a flotta vezetője mindig olasz, a fegyvertárakat a kasztíliai prior felügyelte, az aragóniai a katonai egyenruhákért felelt, a kórházak működését a francia prior szervezte, az erődítmények karbantartását pedig a német prior irányította. A nyolc prior fölött a nagyprior vagy főperjel állt. Ő fogta össze és harmonizálta a tartományok vezetőinek a munkáját.

1.3. A német johanniták és a reform

Amint láttuk, a nyolc nyelv vagy nemzeti tartomány között a német nagy perjelség is helyet kapott az 1180-as évek körül.⁸ Idővel a német nyelvi tartományon belül is egyre több kisebb tartomány jött létre.

Az északi és keleti német tartományok akkor kezdtek anyagilag megerősödni, amikor 1312-ben a felosztatott templomosok vagyonaiból nekik is jutott. 1318-ban a Berlintől észak-nyugatra fekvő Kremmenben, szerződésbe⁹ foglalták azt, hogy a templomosok vagyonának egyharmada a német johannitáké legyen. A másik kétharmadon fele-fele arányban osztozott az egyház és Waldebrand brandenburgi örgróf, aki az egyezés szerint a johanniták protektora lett. A johannitáknak jutott vagyon a mai Brandenburg, Mecklenburg, Braunschweig és Pomeránia tartományok területein lévő birtokokat foglalta magába. Ezzel a vagyonrészesedéssel a johanniták Észak-Németországban nagy jelentőségre tettek szert. A kremmeni egyezés tette lehetővé azt, hogy a német nagy perjelségen belül létrejöjjön a Brandenburgi Johannita Rendtartomány. Bár mindez a reformációt megelőzően történt, a lutheránusok, az evangélikus Johannita Rend születésnapjaként tekintenek az egyezésre, amely a földrajzi és vagyoni kerete lett a reformációt követően Németországban a protestáns johannita rendnek. A rendtartományt a preceptor vezette, akit németül előbb Herr Meister, Mester Úr, majd Herrenmeister, Úrmester megszólítással illettek, amely ma is megilleti a rendtartomány vezetőjét.

⁷ KÖZHASZNÚ ISMERETEK TÁRA A CONVERSATIONS-LEXICON SZERÉNT MAGYARORSZÁGRA ALKALMAZTATVA, XI. KÖTET. Heckenast Gustáv, Pest, 1839. 365.

⁸ HARDENBERG, Andreas von: *Friedrich Wilhelm der vierte und sein christlich-monarchisches Projekt*. In: Die Bibel, das Christentum und die Aufklärung, Wichern Verlag, Berlin, 2019. 191–206.

⁹ SARNOWSKY, Jürgen: *Die Johanniter*. C. H. Beck Verlag, München, 2011. 82–86.

A reformáció a brandenburgi rendtartományban Johann von Küstrin által lett hivatalossá, amikor brandenburgi választófejedelemként elfogadta az egyházi reformot és csatlakozott a lutheránus reformációhoz.

1.4. Válság és újrakezdés

Brandenburg az 1600-as évek elején egyesült Poroszországgal, és az új államalakulat neve Brandenburg-Poroszország lett.

Vallási szempontból fontos megemlítenünk azt, hogy miután Franciaországban XIV. Lajos 1685. október 18-án a fontainebleau-i ediktumban visszavonta a nantes-i ediktum (1598. ápr.13.) rendelkezéseit, (ezek biztosították a hugenottáknak a szabad vallásgyakorlatot), válaszként, I. Frigyes Vilmos brandenburgi választófejedelem a potsdami ediktumban (1685. október 29.) biztosította a menekült hugenották számára a szabad letelepedést és vallásgyakorlatot. Közel húszezer hugenotta, Kálvin tanainak követői, vagyis református telepedett le rövid idő alatt Brandenburgban.

Sokan megkedvelték a szorgalmas hugenottákat és puritán életfolytatásukat és követték Kálvin tanait, különösen, hogy a Hohenzollernek is csatlakoztak a református közösséghez. Így az evangélikus egyház mellett létrejött egy erős református egyház is Brandenburgban és Poroszországban.

A két protestáns felekezet egyesítésére III. Frigyes Vilmos brandenburgi választófejedelem és porosz király tett kísérletet egy új közös liturgikus könyv megalkotása révén, végső célként, mint summus episcopus (legfőbb püspök) egy uniformizált egyház feletti ellenőrzés elérése érdekében. Ez a német uniós törekvés lett a külföldi hivatkozási pont a magyarországi protestáns egyházakat egyesíteni kívánó uniós kísérlet számára a reformkorban.

III. Frigyes Vilmos, hatalmi erővel 1817. szeptemberében, a reformáció háromszáz éves évfordulója előtt, kikényszerítette a protestáns egyházak unióját, amely azonban csak részben sikerült, főképp a lutheránus egyház ellenállása miatt.

A johanniták életében sem hagyott kellemes emlékeket III. Frigyes Vilmos. Mivel a napóleoni háborúk (1799–1815) következtében kiürült az államkassza, az uralkodó szemet vetett a johanniták vagyonára és az elkobzás legegyszerűbb formáját választotta. A király 1810. október 30-án kiadott ediktuma feloszlatta a Brandenburgi Johannita Rendet és 1811. január 28-án minden vagyonát az állami kincstár javára rendelte.

A feloszlattott Johannita Rendet negyven évvel később, 1852. október 15-én IV. Frigyes Vilmos, porosz király élesztette föl a beszüntetett rendből még életben lévő nyolc johannita lovaggal. Herrenmeisternek a király, saját testvérét Károlyt, királyi herceget javasolta, akit a lovagok ünnepélyesen meg is választottak Úrmesternek. Vezetése alatt a johanniták számos karitatív intézményt hoztak létre, nyújtottak segítséget a háborúk sebesültjeinek.

1.5. Az első magyar johanniták

A magyar arisztokrácia Károly herceghez, mint Úrmesterhez és bátyjához IV. Frigyes Vilmos porosz királyhoz fordult a szabadságharc leverését követő

megtorlások és az abszolutizmus által fenyegetett protestáns egyházak védelmének érdekében.

1854-ben történt meg az első magyarországi protestáns arisztokrata fölvétele a helyreállított Brandenburgi Johannita Rendbe. Báró Prónay Gábor nyitotta meg azoknak a magyar nemeseknek a sorát, akik ezt követően a porosz johannita rendbe felvételt nyertek.

Báró Radvánszky Antal, zólyomi főispán 1856 szeptemberében a Brandenburgi Johannita Rendhez beterjesztett felvételi folyamodványban kérésének indoklásaként a Habsburgok által a magyarországi protestáns egyházak ellen irányuló valláspolitikai túlkapásokat is vázolta.¹⁰ Kubinyi Ágoston 1859-ben nyerte el fölvételét a Brandenburgi Johannita Rendbe, de azt megelőzően, 1854-ben és 1857-ben is Németországban járva, Berlinben az udvarnál bemutatkozott, ahol beszámolt a magyarországi protestáns egyházak nehéz helyzetéről. Szentiványi Márton 1862-ben lett a Brandenburgi Johannita Rend tiszteleti lovagja. Ekkor már túl volt azon a tapasztalaton, amely a pátens elleni küzdelem során izgatás miatt hat hónapi börtönbüntetést jelentett számára.

Ebben az egyházvédő küzdelemben a magyar arisztokrácia első johannita lovagjai mindannyian jeleskedtek, mint a magyarországi evangélikus egyház presbiteri (világi) elöljárói.

Az első magyar nemesek fölvétele a porosz johannita lovagok közé, az abszolutizmus elleni küzdelem idejére esik. Az egyházban és a társadalomban betöltött szerepük mellett nem elhanyagolható a politikai aspektus sem. Azon túl, hogy a magyarországi evangélikus egyház, főképpen a német lutheránusoktól remélhetett támogatást, az osztrák-porosz feszültségek is tényezőként hatottak a magyarországi evangélikusok egyházi és politikai támogatásában. A politikai, vagy fogalmazzunk másképpen, a diplomáciai lehetőségek mai napig fontos tényezők egy-egy új lovag fölvételénél, hiszen a jó kapcsolatokkal rendelkező, nemzetközi szervezetekben vagy a politikában betöltött szerep a lovagrend számára kiaknázható lehetőségeket hordozhat. Így találunk napjainkban is államtitkárokat, egyházi vezetőket, európai képviselőket a johannita rend tagjai között, akiknek a kölcsönös együttműködése mozdíthat előre nemzeti és karitatív ügyeket.

A tudatos utánpótlás kinevelése már az első magyar johannitáknál érzékelhető volt, hiszen az ötödik magyar johannita lovag, akit a kiegyezésig a porosz johannita rendbe fölvettek, egy alig 24 éves ifjú volt.

Báró Nyáry Alfonz, tanulmányait követően katonai pályára lépett. 1866-ban a porosz-osztrák-olasz háborúban tanúsított bátoroságáért cserkoszorúval díszített Vaskorona-rend kitüntetésben részesült. A Custozánál vívott győztes csatában a Dessewffy huszárezred főhadnagyaként tanúsított rátermettsége miatt, kortársai „custozzai hős”-ként emlegették. A porosz johannita rend tiszteleti

¹⁰ VAJAY Szabolcs: *A Johannita Rend Lovagjai 1854–1987*. München, 1987. 64.

lovagja címet 1865-ben nyerte el anyai nagybátyja, Kubinyi Ágoston révén. Fiatalon alig harminc évesen hunyt el 1871. április 16-án, Pesten.¹¹

A reformkorban, a forradalom idején, a megtorlások közepette, az abszolutizmus túlkapásai ellen fellépő egyházi és nemzeti küzdelem néhány kiemelkedő magyar képviselőjét a Ballei Brandenburg azzal tüntette ki, hogy tagjai sorába emelte őket, ezáltal is nemzetközi védelmet és segítséget nyújtva számukra.

Ők nyitották meg azoknak a magyar johannitáknak a sorát, akik mellé a századfordulói még 27 magyarországi nemes kapott meghívást a porosz johannita lovagrendbe. Vajay Szabolcs kimutatása¹² szerint az első világháború végére az első magyarországi lovag felvétele óta (1854) a lovagrendbe fölvetett magyarországi lovagok száma 63 volt. Közülük ekkorra 25-en már elhunytak, tehát a tényleges létszám 38 volt. Közülük kerültek ki azok, akik 1924-ben elkezdték megszervezni a protestáns johannita rend magyarországi tagozatának a közösségét.

2. Prónay Gábor (1812–1875)

2.1. Közéleti karrier

Pályafutása a nógrádi alispán mellett kezdődött el joggyakornoksággal, ezt követően 1837-ben Nógrád vármegye, Prónay Gábort tiszteletbeli aljegyzővé választotta. A felfelé ívelő pálya három év múlva elhozta számára az országgyűlési követi státust, amikor 1840-ben Turóc vármegye követe lett. A pozsonyi diétán csatlakozott a szabadelvű ellenzékhez. Az országgyűlésen haladó szelvényben szólalt fel, többek között azokban az ügyekben, amelyek egyéb sérelmek mellett a protestáns egyházak sérelmeit jelentették. Követtársai a vallás-szabadság és a szólásszabadság kérdésében elhangzott felszólalásai kapcsán figyeltek fel az ifjú turóci követre. Az elsők között volt, aki hazatérve az országgyűlésről, a többségében szlovák Turóc vármegyében magyar nyelven számolt be az országgyűlés tevékenységéről.

¹¹ I. m. 226–227.

¹² I. m. 65.

2.2. Forradalom és következményei, „passzív”¹³ de nem tétlen ellenállás

1850-ben Prónayt haditörvényszék elé idézték. Az országgyűlésen elhangzott felszólalásai és politikai magatartása ellen emeltek kifogást. Szemére vetették azt, hogy nem jelentkezett Windisch-Grätz hercegnél,¹⁴ sem pedig annak utódául ideiglenesen kinevezett Jelasicsnál.¹⁵ A vizsgálatok befejeztével báró Prónay Gábort felmentették.

A szabadságharc leverése után, a politikai közélet Prónay számára is bezárult. Ebben a helyzetben Prónay Pestre költözött, ahol közelebb lehetett a történésekhez és közvetlenül szemlélhette az eseményeket. Igyekezett megtalálni azokat a lehetőségeket, amelyek által az adott helyzetben a köz javát leginkább szolgálhatta. A gazdaság berkeiben, a művészetek mecénásaként, irodalmi téren, a sport javára, kiváltképpen pedig szeretett egyházában kamatoztatta táalentumait.

Számos egyesületet alapított, intézeteket hozott létre, amelyek közül többnek az elnöke lett. 1851-ben a Testgyakorló Intézet, 1852-ben a Nemzeti Zene-de, a Pesti Műegylet és a Nemzeti képcsarnok-egylet született meg. Javaslatára

¹³ A történetírás, a szabadságharc leverését követő bő másfél évtizedet tekinti a passzív ellenállás idejének. Ez a magatartásforma válasz volt a Monarchia elnémetesítési intézkedéseire. A Monarchia, alapjaiban igyekezett megváltoztatni az addig fennálló rendet. A közigazgatást teljes egészében átszervezték. Megszüntették az ősi vármegyerendszert, ezzel eltörölték a vármegyék és városok szabad döntési jogát, az önkormányzást. Az osztrák polgári és büntetőjog bevezetésével kiiktatták a bíraskodásból az addig érvényes magyar szokásjogot. A közigazgatás és az oktatás hivatalos nyelve a német nyelv lett. A passzív ellenállás az aktuális törvényes kereteken belül maradvá igyekezett különböző módon kijátszani a birodalmi rendelkezéseket. A kormányzat rendezvényeit rendszeresen bojkottálták, amikor alkalom nyílt rá, bírálták a kormány rendelkezéseit, visszautasították a felajánlott hivatali tisztségeket. A passzív ellenállók zömét a köznemesség alkotta, akik az ország legjelentősebb politikai erejét képviselték. Vezéralakjuk Deák Ferenc volt. SOMOGYI Éva: *Abszolutizmus és kiegyezés 1849–1867*. Gondolat, Budapest, 1981. 76–79.

¹⁴ Alfred Candidus Ferdinand zu Windisch-Grätz (1787–1862) katonai pályája csúcsán a császári csapatok főparancsnoka 1848-1849-ben. Császári és királyi táborszernagy. A föderalista és a centralista berendezkedés vitájában a föderalista oldalon állt. Ez az 1848 előtti világot jelentette, amelyben a vezető szerepet a polgári jogegyelőséggel szemben a feudális arisztokrácia képviselte. Az arisztokrácia az 1848 előtti tradicionális jogokat kívánta visszaállítani a forradalom leverése után Magyarországon. A centralista elgondolás a Bécsből irányított egységes állam kiépítését tűzte ki célul. E nézetkülönbség és Windisch-Grätz katonai kudarcai a tavaszi hadjárat idején vezettek bukásához. I. m. 26–28.

¹⁵ Josip Jelačić Bužimski (1801–1859) horvát bán, császári-királyi táborszernagy. A horvátok nemzeti törekvéseit képviselte a Magyar Királysággal szemben. http://www.rubicon.hu/magyar/oldalak/1859_majus_20_jelasics_halala/ (A letöltés ideje 2020. június 24.)

e két utóbbi egyesülése eredményeként jött létre az Országos Magyar Képzőművészeti Társulat.

1855 tavaszától 1861 végéig a gyermekkórház fenntartó egyesületnek az elnöke volt. E néhány év alatt több ezer gyermeket gyógykezeltetett. Közülük sokakat ápolásuk mellett éveken át élelmezett is.

1858-ban létrehozta a Magyar Kertészeti Társulatot, amelybe kora hozzáértő kertészeit hívta meg. Egy évvel később, 1859-ben Rákospalotán kertészeti intézetet és faiskolát létesített. Pesten alig akadt olyan vállalat, kezdeményezés, vállalkozás, amelynek ne lett volna Prónay elnöke, intézője, mecénása vagy legalább tagja.

A passzív ellenállás időszakában a hazáért cselekedni akarók megtalálták azokat a lehetőségeket, amelyek révén használhattak a nemzetnek. Prónay pesti háza az ötvenes években a közigazgatási és a művészeti mozgalmak középpontjává vált.

2.3. Az egyházát szerető Prónay

Az egyházban betöltött szerepe a pestmegyei esperességi felügyelői tisztességgel kezdődött. Ebben a minőségben érte őt a szabadságharc leverése utáni próbás idő. A hatalom úgy vélekedett, hogy mivel a protestáns egyházak nagymértékben támogatták a forradalmat, ezért őket meg kell büntetni. Potenciális veszélyt láttak abban, hogy lelkipásztorok és világiak egybegyűljenek, ezért kezdetben betiltották az egyházi gyűlések tartását. Prónay javaslatára azonban megalakult a központi kormányzói bizottmány, amely igyekezett helyettesíteni az egyetemes gyűléseket. A létrehozott bizottmánynak Prónay lett az elnöke.

A protestáns pátens¹⁶ idején Prónay az egyik kerületi gyűlésen¹⁷ felszólalt és nyíltan protestált a pátens ellen. A Prónay által megfogalmazott feliratot, a protestációt, a báró vezetésével számos tagból álló delegáció vitte föl Bécsbe 1860 januárjában. I. Ferenc József azonban hivatalos egyházi ügyekben nem fogadta őket. Prónayt, a pátens elleni küzdelemben tanúsított magatartása predestinálta az evangélikus egyház legfőbb világi tisztségének a betöltésére. Miatán a protestáns egyházak visszanyerték az 1848 előtti jogállapotot, báró Prónay Gábort választották meg egyetemes egyházi és iskolai főfelügyelőnek.¹⁸ Egyetemes felügyelőként nagy hangsúlyt fektetett a protestáns oktatásra is.

2.4. A hit védelmezője és a rászorulók támogatója

Báró Prónay Gábor a magyarországi arisztokrácia jeles képviselője a szabadságharc leverését követő nagy elkeseredésben is megtalálta azokat a lehető-

¹⁶ A pátens, nyílt oklevél. Az abszolutizmusban, császári nyílt parancs, törvényerejű rendelet.

¹⁷ A kerületi gyűlést 1859. december 1-jén tartották Pesten

¹⁸ Az evangélikus (lutheránus) egyház világi vezetőit a református egyházban használt gondnok és főgondnok megnevezés helyett felügyelő, illetve egyetemes vagy főfelügyelő megnevezéssel illetik.

ségeket, amelyekkel a hazát, a népet és az egyházat szolgálni lehetett. Cselekedeteit áthatotta az a belső szellemi és lelki tartás, amely talán legfőbb erény volt abban a korban, amikor sokan nem láttak más megoldást, mint az emigrálást, vagy bezárkóztak és passzivitásba menekültek.

Prónay, amellet, hogy látszólag polgári jellegű tevékenységeket folytatott, zenét, irodalmat, művészetet pártolt, a gazdasági élet fellendülésén fáradozott, közvetett módon mégis hatékonyan politizált. Külföldi kapcsolatait arra használta föl, hogy a korabeli hamis híreket megcáfolja. A tények elferdítésében és az álhírek gyártásában a korabeli császárhú bécsi sajtó remekelt. Folyamatos éberséget és megfeszített munkát jelentett Prónay számára az, hogy ezeket az újságokat, hírlapokat figyelemmel kísérje és alkalomadtán a félretájékoztatásra fölhívja a figyelmet. Számos bécsi lapnak volt a levelező tagja. A megírt cikkekkel, reflexiókkal, olvasói levelekkel közvetett módon a Monarchia határain túlra is eljuttatta azt az eszmét, hogy vannak Magyarországon, akik másként gondolkodnak, még akkor is, ha óvatosságból, olykor álnéven születtek meg ezek az írások.

Az evangélikus egyházban betöltött szerepe arra kötelezte a bárót, hogy a legnehezebb időkben is megtalálja a modus vivendit a szabadságharc leverése utáni protestánsellenes intézkedések közepette. Tette ezt nem csak kötelességből, hanem egyháza iránti féltő szeretetből. A protestáns pátens elleni küzdelemben vállvetve igyekezett a református egyházi és világi előjárókkal együtt a császár előtt képviselni a magyarországi protestáns egyházakat.

A johannita lovagrend jelszavát hitelesen élte meg, hiszen az egyház ügye iránt elkötelezett, a betegek és rászorulókat iránt irgalmas és segítőkész volt. Olyan korban élt, amikor a protestáns egyházat nagyon erős külső támadás érte és védelemre szorult, Magyarország pedig a szabadságharc vérbe fojtása után testileg-lelkileg az elesettség állapotába került. Prónay Gábor anyagi és szellemi vagyonát mindkettő védelmezésére és talpra állítására fordította, az egyház és a nemzet javára. Ő volt az első magyar arisztokrata, akit a porosz johannita lovagrend 1854-ben lovaggá avatott.

3. Radvánszky Antal (1807–1882)

3.1. A világi és egyházi karrier kezdetei

Radvánszky Antalt még az ügyvédi vizsga előtt, 1830-ban Zólyom vármegye főispánja kinevezte a vármegye tiszteletbeli aljegyzőjévé. Röviddel e kinevezést követően a vármegye, Radvánszkyt főjegyzővé választotta.

Radvánszky Antal egyházi pályafutása a Pesten töltött gyakornoki időben kezdődött el azzal, hogy az evangélikus egyház egyetemes gyűlése 1828-ban aljegyzőjévé választotta. Itt ismerte meg a korabeli evangélikus egyház küzdelmeit és azokat a jeles férfiakat, akik ezt a küzdelmet, mint az evangélikus egyház világi tagjai bátorsággal, értelemmel és kellő tudással föl vállalták. Példájukon okulva, maga is hallatta szavát olyan esetekben, amikor nyilvánvalóan egyháza kárára jártak el.

3.2. Egyházvédő szolgálata

Radvánszky nyílt fellépése a protestánsokat ért sérelem miatt, őt az egyházi ügyek bátor védelmezőjévé avatta, aki nem csak a vármegyénél, hanem az országgyűlésben is számtalanszor felszólalt az egyház védelmében.

1840-ben Radvánszkyt Zólyom vármegye alispánjává választották, aki e felhatalmazás birtokában még nyíltabban szállt szembe azokkal a rendelkezésekkel, amelyek akár a helytartótanáctól akár a kúriától¹⁹ érkeztek és sértették a protestáns egyházat.

1842-ben Radvánszky a zólyomi evangélikus esperesség felügyelője lett, amelynek folytán még mélyebben megismerte az evangélikus egyház ügyesbajos dolgait, ennek folytán még hatékonyabb tevékenységet folytathatott az egyház védelmében.

Zólyom vármegye 1843-ban Radvánszkyt országgyűlési követévé választotta, ahol a protestáns egyházat védelmező felszólalásaival tűnt ki elsősorban. Különösen a vegyes házasságok esetében felmerülő reverzális²⁰ kapcsán dült ebben az időben, az országgyűlésben is a vita.

Az alsó tábla kerületi üléseinek naplóí²¹ arról tanúskodik, hogy a küldöttek megfogalmazták észrevételeiket azért, hogy azt az uralkodó elé terjesszék.

Két alapvető elv vezérlete a küldötteket a felterjesztés megfogalmazásakor. Az egyik „a lelkiismereti szabadság, a másik a különböző vallású felekezetűek közötti tökéletes viszonyosság”.

1843 nyarán törvénytervezetet²² is megfogalmaztak, amelynek kidolgozásában és megfogalmazásában Radvánszky is szerepet vállalt.

3.3. A figyelem középpontjában

A hatalomnak nem volt nehéz az országgyűlés tagjai felől információkat szerezni, hiszen a korabeli titkosrendőrség minden képviselőről egyenként feljegyzésekkel szolgált. Már 1825-ben külön országgyűlési titkosszolgálat jött létre a szoros megfigyelés érdekében.

Kölcsey az „ausztriai szent nyelven” Geheime Polizei-nak nevezett titkosrendőrség jól szervezett besúgóhálózatára hívta föl a figyelmet, amely, mint a sokfelé elágazó hidra egyéb vonalon²³ is folytatja a titkos információgyűjtést és

¹⁹ Magyar Királyi Kúria azaz felsőbíróság. <https://kuria-birosag.hu/hu/kuria-tortenete> (A letöltés ideje 2020. augusztus 2.)

²⁰ A reverzális, vegyes házasság esetén a nem katolikus fél írásos beleegyezése arra nézve, hogy a születendő gyermek a katolikus fél vallását követi.

²¹ KOVÁCS Ferenc: *1843/44-ik évi magyar országgyűlési alsó tábla kerületi üléseinek naplója*. Franklin-Társulat, Budapest. 1894. 646–647.

²² I. m. 648–651.

²³ Információs hálózatok voltak: a.) az önálló kormányzéként működő Oberste Polizei-und Zensurhofstelle, b.) a kancellárok informátori hálózata, c.) a Magyar Kamara információi, amelyeket a vármegyék ügyészei továbbítottak, d.) a katonai hírszerzés, a magyarországi főhadparancsnokságon keresztül juttatta el az információkat Bécsbe.

annyira átjárja a társadalmat, hogy már nem csak a hivatalok, hanem a „kenyér-
evő nép sokasága is a besúgóktól hemzseg”.²⁴

A titkosrendőrség szerint a vallásos alapon szerveződő országgyűlési csoportot elsősorban a vallási fanatizmus vezette. Minden egyéb politikai szempont háttérbe szorult. A titkosrendőrség érkelése szerint²⁵ a legfőbb céljuk az volt, hogy mindenáron eltöröljék a reverzálisokat és ezáltal azokat a nagy dinasztiaikat – akik közül számos történelmi család tagja éppen a reverzális következtében hagyta el a protestáns egyházat – visszavezessék az evangélikus és a református közösségekbe ahová egykor tartoztak. E vélt cél miatt a titkosrendőrség a felekezeti alapon szerveződő pártot is monarchiaellenesnek és veszélyesnek tartotta, annak ellenére, hogy legtöbb tagját politikai magatartása szerint inkább a mérsékelték csoportjába sorolta.

3.4. Radvánszky kontra protestáns pátens

A szabadságharc leverését követően az ötvenes évek közepétől kezdve a protestáns egyházak önrendelkezését Bécs folyamatosan igyekezett korlátozni. Mivel a protestánsok ellenálltak, ezért a császár 1859. szeptember 1-jén nyíltparancs, vagyis pátens útján kívánt pontot tenni az ügy végére.

Radvánszky nyíltan föllépett a protestáns pátens ellen, amely az egyházak autonómiáját kívánta hatalmi szóval megvonni. Ezért perbe fogták és a köznyugalom megzavarásával²⁶ vádolták meg. Ítélethozatalra Pozsonyba rendelték.

Úton Pozsony felé Budán fölkereste Benedek Lajos kormányzót. Radvánszky azt tanácsolta a kormányzónak, hogy utazzon Bécsbe és megkerülve a minisztereket, eszközölje ki azt, hogy az uralkodó állíttassa le a pátens-ügyben elrendelt kivizsgálásokat és bírói eljárásokat, az elítéltekre nézve pedig hirdessen általános amnesztiát.

A kormányzó arra kérte Radvánszkyt, hogy foglalja írásba az elmondottakat és szedje pontokba a protestánsok sérelmeit és a pátenssel kapcsolatos véleményét, hogy az uralkodóval történő találkozásokor a föltett kérdésekre a megfelelő válaszokat e pontokban meglelhesse. Mire sor került volna Pozsonyban Radvánszky elítélésére, addigra a császár 1860. május 15-én visszavonta a pátens rendelkezéseit.

A protestáns pátens elleni küzdelem annak a reménynek a csíráját is hordozta, hogy ha az egyházakkal nem bír majd a hatalom, akkor az egész nemzettel még kevésbé fog bírni. A pátens visszavonásával ez a remény teljesült. Gyakorlati következménye az volt, hogy megszorításokkal ugyan, de a közigazgatás helyreállt és a megyék élére ismét főispánok kerülhettek. Az addigi megyei

VÖLGYESI Orsolya: *Vármegyei követek az 1832–1836. évi országgyűlésen a titkosrendőri jelentések tükrében*. In: Korall Társadalomtörténeti folyóirat 70. 18. évfolyam, Budapest, 2017. 84.

²⁴ KÖLCSEY Ferencz naplója 1832-1833., Budapest, 1848. 144.

²⁵ VÖLGYESI Orsolya: *Vármegyei követek...*, 87.

²⁶ Störung der öffentlichen Ruhe.

tisztviselőket hivatalukból visszarendelték és a tisztújítás szabad választás útján történhetett meg.

3.5. *Noblesse oblige*

A név kötelez. Radvánszky Antal olyan nemesi családból származott, amelyben elődeinek élete, számára példaként szolgált. A család 1254-ig tudta okmányokkal igazolni leszármazását. Az elődök között találunk olyat, aki II. Rákóczi Ferenc kincstartója és tanácsosa²⁷ volt, és olyat, aki első protestánsként, magyar királyi udvari tanácsos²⁸ lett. Többen töltöttek be alispáni, főispáni tisztséget, lettek országgyűlési képviselők és az evangélikus egyházban felügyelők.

Az elődök példáján okulva, Radvánszky Antal sem adta alább. Megtanulta azt, hogy nem elég a birtok, a rang, a cím. A tudás mindennél nagyobb hatalom. Ezért folyamatosan képezte magát. Idegen nyelvek ismerete, a jogi képesítés többször hasznára volt élete során.

Radvánszky tudása, a protestáns egyház történetének, törvényeinek és szervezeti felépítésének ismerete olyan időkben vált hasznára a magyarországi protestáns egyházaknak, amikor a pusztta létért kellett küzdeni. Radvánszky következetesen és kitartóan harcolt az egyházi autonómiáért nyilvános szereplései alkalmával a vármegyéknél és az országgyűlésben, valamint a színpalak mögötti szürke eminenciásként. Napirenden volt a nagypolitika történéseivel is és igyekezett összefüggéseiben látni az eseményeket.

Diplomáciai készsége és helyzetfelismerő képessége sok nehéz helyzetben talált kiutat és jelentett megoldást egyéni élete, egyháza és a nemzet számára. A porosz johanniták 1858-ban avatták a lovagrend tagjává.

4. Kubinyi Ágoston (1799–1873)

4.1. *Politikai pályafutás*

A közvetlen és legjelentősebb hatást Kubinyi Ágoston életében a családi otthon és benne a szülők jelentették. Különösen édesapja tevékenysége ébresztette föl fiában, Ágostonban a tudományok iránti vonzódást.

Jogi tanulmányait követően Kubinyi Ágoston 1821-től kezdve Nógrád vármegyében az aljegyzői tisztséget töltötte be. Csendben munkálkodó, békeséget, nyugalmat szerető ember volt, aki, ha tehette került a politikát. Hogy mégsem vonta/vonhatta ki magát a politika sodrásából, mutatja az a tény, hogy követként 1825-ben részt vett Pozsonyban azon az országgyűlésen, amelyen gróf Széchenyi István kezdeményezte a Magyar Tudós Társaság, a Magyar Tudományos Akadémia jogelődjének a létrehozását.

Ezen az országgyűlésen több olyan határozat született, amely a magyar nyelven történő oktatást volt hivatott elősegíteni, amelyeket Kubinyi hazatérve, Nógrád vármegyében, mint a nógrádi evangélikus esperesség iskolaügyelője

²⁷ Radvánszky János (1666-1738) VAJAY Szabolcs: *A Johannita Rend Lovagjai...*, 254.

²⁸ Uo., Radvánszky László (1701–1758).

igyekezett meghonosítani. Vezetőségi tagja lett az 1831-ben létrejött Nógrádi Nemzeti Intézetnek, amelynek célja, a magyar nyelv minden alkalmas módon való terjesztése volt.

1832-ben Kubinyi Ágoston Nógrád vármegye főbiztosa lett. Tíz éven át ebben, a vármegye gazdasági életét irányító tisztségben felvirágoztatta a vármegyét.

4.2. Szikra a szívben, tudóstársaság születik

1841-ben a pesti lapokban egy felhívás jelent meg Bene Ferencz orvosprofesszor tollából, aki akkor a pesti orvosi kar korelnöke, lelkes természetvizsgáló volt, aki a magyar orvosokat és természetvizsgálókat egy kis természettudományi tanácskozásra hívta meg Pestre. Kubinyi Ágoston úgy emlékezik²⁹ vissza, hogy ez a felhívás szikra volt a keblében. Nyomban egy hosszabb programfélélt írt, amely az akkor csak éppen elinduló Pesti Hírlapban³⁰ jelent meg.

A magyar orvosok és természetvizsgálók első gyűlésére 1842. május 29-én került sor Pesten, Bene Ferencz elnökletével. Kubinyi alelnöke lett a tudós társaságnak, de Bene Ferencz előrehaladott kora miatt a szervezés és irányítás lényegében a Kubinyi kezében volt, aki két fő csapást határozott meg, amelyekre a jövődre nézve szükséges fokozottan odafigyelni. Az egyik az oktatás, a másik a gyógyítás, amelyeknek hatékonyabbá tétele érdekében a porosz példákat vette alapul.

Az évenként történő gyűlések helyszíne ezután mindig másik helyszín lett. Így lett vándorgyűléssé az évenkénti összesereglés, amely Magyarország és Erdély különféle tájaival, nevezetességeivel szolgált ismeretszerzésre az egybegyűlekezőknek, ugyanakkor a tudományok sokszínűségét vitte el a távolabbi helyekre.

4.3. Kubinyi Ágoston és a Magyar Nemzeti Múzeum

1843-ban Kubinyi Ágoston lemondott a Nógrád vármegyénél betöltött főbiztosi hivataláról és elfogadta a Magyar Nemzeti Múzeum igazgatói tisztségére történő kinevezést. A kinevezést József főherceg, a nádor eszközölte.

²⁹ PRAZNOVSZKY Mihály: *Küzdelmek és csetepaték*. Dornyai Béla múzeum kiadványa, Salgótarján, 2019. 108.

³⁰ A Pesti Hírlap, az első modern politikai hírlap, amely úgy született meg 1841-ben, hogy magasabb helyről a bécsi udvarból bólintottak rá és a lap szerkesztésével a laptulajdonoson keresztül, Kossuth Lajost bízták meg, aki egy évvel azelőtt szabadult a börtönből a felségárulás vádjával történt elítéléséből. A laptulajdonos Landerer Lajos volt, akit a hatalom azzal bízott meg, hogy a cenzúra segítségével igyekezzen Kossuth radikális megfogalmazásait korlátozni. Rövid idő alatt az ország legnagyobb példányszámú megjelenő kiadványa lett a Pesti Hírlap, amely a reform-gondolatokat Magyarországon minden részébe eljuttatta. A politikailag veszélyessé váló lapszerkesztőt 1844-ben a hatalom a Landererrel történő összetűzés ürügyén úgy mond „lemondatta”. <https://www.arcanum.hu/hu/online-kiadvanyok/SajtoTortenet-a-magyar-sajto-tortenete-1/a-magyar-sajto-tortenete-i-17051848-2D87/a-egyvenes-evek-folyoirat-es-hirlapirodalma-a-forradalomig-89B/kossuth-es-a-pesti-hirlap-9DD/> (A letöltés ideje 2021. január 28.)

Mielőtt azonban hivatalba lépett volna, 1843-ban beutazta a nagy német birodalmat.³¹ Az utazás során 21 múzeumot keresett föl, számos iskolában járt, sok tudományos intézetet látogatott meg.

A körúton igyekezett minél több neves tudóst fölkeresni, azért, hogy a velük történő kapcsolatfölvétel és annak ápolása révén Magyarország még inkább belekerülhessen a nyugati világ tudományos vérkeringésébe, a célt a hazára nézve pedig így fogalmazta meg: „...gazdag adatokkal megrakva tértem vissza, azon mézet, melyet utamban szíttam magamba, több más iskolai és tudományos intézetekbe, melyekre befolyásom volt, beoltandó.”³²

1848 és 1849 sok reménnyel és még több veszéllyel teli évek voltak, amelyekben Kubinyinak minden tudását, stratégiai és diplomáciai készségét be kellett vetnie annak érdekében, hogy a múzeum kincseit biztonságban tudhassa.

A múzeum épülete egyik fontos, ha nem a legfontosabb gyűjtő és gyűjtőpontja volt 1848 tavaszán a magyar forradalomnak. Innen indult és ide tért vissza számos megmozdulás, később toborzás, vagy éppen a magyar kormány egy-egy gyűlése.

A váltakozó sikerű harcok nyomán hol a nemzeti seregek, hol a császáriak váltogatták egymást a múzeum körüli kertben és téren. Mindkét részről többször katonai kórháznak akarták a múzeum épületét átalakítani, de Kubinyi határozott föllépése és kapcsolatai révén ezt megakadályozta.

A szabadságharc leverése után Kubinyi lemondott igazgatói állásáról. Mivel kiderült róla, hogy politikai és katonai téren feddhetetlen, a hatalom visszahelyezte állásába, amelyben nyugdíjazásáig megmaradt.

1850-ben több tudós társával együtt megalapította a Magyarhoni Földtani Társulatot, amelynek első elnöke is lett.

1854-ben Berlinbe utazott, ahol találkozott IV. Frigyes Vilmos porosz királlyal, aki meghallgatta a magyarországi állapotok fölől és különböző tárgyakat ajándékozott a Magyar Nemzeti Múzeumnak.

1856-ban levelet váltott Mikó Imrével, aki egy erdélyi múzeum felállításának ügyében kereste meg. Kubinyi a felállítandó erdélyi múzeum javára az erdölcsi támogatás mellett anyagiakat és könyveket is küldött.

4.4. „Csak akarni kell. Minden lehet nagy lárma nélkül”

Kubinyi Ágoston egész pályafutását a szorgalmas, tudománynak élő habitus jellemezte, de a rárótt társadalmi-politikai feladatokat is becsülettel elvégezte. Magasabb megyei tisztséget³³ azonban, bár erre megvolt a megyében a pártja, nem vállalt.

³¹ Bécs, Prága, Drezda, Lipcse, Altenburg, Jéna, Weimar, Erfurt, Gotha, Eisenach, Fulda, Frankfurt, Mainz, Wiesbaden, Koblenz, Wied-Neuwid, Darmstadt, Heidelberg, Karlsruhe, Stuttgart, Ulm, Augsburg, Nürnberg, Satzburg, Ischl, Graz, Bruck, Simmering. PRAZNOVSZKY Mihály: Küzdelmek és csetepaték...,109.

³² Uo.

³³ Alispánnak javasolták, de inkább a tudományt választotta.

Kezdeményezőkézsége már a megyénél előtérbe került, amikor a magyar nyelv érvényesítése érdekében egy magyar nemzeti intézet létrehozását indítványozta.

A lutheránus Kubinyi, a Nógrád megyei ágostai hitvallású esperesség iskoláinak a felügyeletét is szívesen elvállalta. Beutazta az egész megyét és felmérést készített az iskolai oktatás színvonaláról, az iskolaépületek állapotáról, a tanítók javadalmazásáról. Az iskolaügy siralmas állapota lett így nyilvánvaló. Azonban nem csak sopánkodott a rossz állapotok fölött, hanem konstruktív javaslatokkal is előállt a bajok orvoslására.

Ami jellemző Kubinyi Ágoston életvezetésére, azt talán az első reformországggyűlésen (1825–1827) kapott impulzusok hatására gyakorolta a későbbiekben. Azt ugyanis, hogy nem elég a hiányokat, a problémákat, a gondokat, bajokat fölismerni és azok fölött tétlenül keseregni, hanem meg kell keresni a megoldásokat és azokat meg kell valósítani.

A múzeumigazgatási feladatok ellátása rengeteg szervezéssel járt. Az addig fölépített struktúrát tovább fejlesztette, meghatározta a munkamentet, kiosztotta a feladatokat, új részlegeket hozott létre. Koncepció és innováció kísérte Kubinyi Ágoston negyedszázados múzeumigazgatási munkáját.

A kor, amelyben Kubinyi Ágoston élt, nem nevezhető nyugodt és kiegyensúlyozott világnak. A reformkor küzdelmei, a forradalom és szabadságharc csatái, a megtorlás évei, a Bach-korszak megszorításai, a kiegyezésig számos áldozattal, kegy- és vagyonvesztéssel, emigrálással és szenvedéssel volt teletűzdelve. Ebben a miliőben Kubinyi nyugodt, kiegyensúlyozott természete, határozottsága, tudása és munkabírása hasznára volt az egyháznak és a nemzetnek egyaránt.

Kubinyi Ágoston emberbaráti tettei azt a közösség javára élő tudóst mutatják be, aki nem elvonulva a világtól, elefántcsonttoronyban l'art pour l'art műveli a tudományt, hanem benne él a hétköznapiok sodrásában, figyel a mellette és körülötte élőkre, és amikor lehajol egy őskövületet megvizsgálni, nem feledkezik el arról, hogy a felebaráthoz is lehajoljon, amikor arra szükség van. Feleségével együtt így hajolt le a kolerajárvány idején a betegekhez és ápolta, táplálta azokat, így látta meg a télen cipő nélkül iskolába menni nem tudó gyermekeket, a tankönyvek nélkül kínlódva tanító pedagógusokat, a könyvtár nélkül maradt iskolákat, és segített mindenhol, ahol tudott. A johanniták jelszava, a hit védelme és a rászorulókat megsegítése Kubinyi Ágoston életében is nyilvánvalóvá lett cselekedetei által, ezért őt a porosz johanniták 1859-ben tagjaik közé fogadták.

Ma is érvényes az a mondat, amelyet Kubinyi Ágoston gyakran ismételt és önéletrészében az utókorra hagyott: „Csak akarni kell, minden lehet nagy láрма nélkül.”³⁴

³⁴ PRAZNOVSZKY Mihály: Küzdelmek és csetepaték...,111.

5. Szentiványi Márton (1815–1895)

5.1. *Nemzet és nemzetiség*

Szentiványi Márton szlovák anyanyelvű, magyar nemes. Első olvasásra talán ellentmondásosnak tűnik ez a meghatározás, mivel manapság nagyjából egyértelmű az anyanyelv és a nemzeti identitás egybeesése, legalábbis Európának ebben a részében.

A reformkor, majd a kiegyezést követő időszak a szlovák nemzetté válás évszázados küzdelmes folyamatát jelenti, amelyben a Felső-Magyarországon élő nemesek elitcsoportja a 19. században magukat erőteljesen a magyar nemesi nemzet, a Natio Hungarica részének tekintették, ám egymás között szlovákul kommunikáltak.

A magyar nemzeteszmé egészen a modern nacionalizmus megjelenéséig hosszú évszázadokon át nemzet alatt a nemesi rendet értette a maga kiváltságaiival. Ez a rendi világ, miközben zárt maradt az alsóbb társadalmi rétegek felé, teljesen nyitott volt a nem magyar anyanyelvű nemesek irányába.³⁵ Így lettek részei a szlovák anyanyelvű nemesek is a Natio Hungaricanak, a magyar nemzetnek.

5.2. *Társadalmi, politikai karrier*

Szentiványi Márton egy kilencven százalékban szlovákul beszélő vármegyében nőtt föl és tevékenykedett. Érthető tehát, hogy a szlovák törekvések szívügyévé váltak. Pályafutása során közigazgatási, politikai tisztségeiben támogatta a szlovák érdekeket, de csak oly mértékig ameddig azok a magyar nemzethez fűződő nemesi státusával össze nem ütköztek.

Még nem volt húsz éves, amikor a vármegye helyettes aljegyzője lett, 22 évesen 1837-ben ügyvédi oklevelet szerzet és három év elteltével 1840-ben a főszolgabírói tisztséggel járó feladatokat látta el. Szentiványi Márton, Liptó vármegye főjegyzőjévé 1844-ben, harmincadik életévének a betöltése előtt avansált. Innen már csak egy lépés választotta el a nagypolitikai porondtól, amely 1848-ban Liptó vármegye képviselőjét jelentette az országgyűlésben.³⁶

5.3. *Kísérlet a szlovák túlsúly kiegyensúlyozására, a protestáns unió*

Magyarországon a számbeli többséggel rendelkező szlovák evangélikus egyház igen nagy veszélyt jelentett a számszerűen kisebbségben lévő magyar és német evangélikusokra. Ennek ellensúlyozására a magyarországi protestáns egyházak uniója mutatkozott kézenfekvő megoldásnak. A református egyházzal

³⁵ GYURGYÁK János: *Ezzé lett magyar hazátok. A magyar nemzeteszmé és nacionalizmus története*. Osiris, Budapest, 2007. 26–27.

³⁶ MEDGYESI SOMOGYI Zsigmond: *Magyarország főispánjainak története 1000-1903*. Budapest, 1902. 117.

történő unió számbelileg megnövelte volna a magyarajkú protestánsok arányát Magyarországon.

Az egyesülésre példaként a német protestánsok századeleji uniós törekvése szolgált, amely a reformáció háromszázadik évfordulójára kívánta tető alá hozni a német protestánsok unióját. Az unió gondolatának zászlóvivője III. Frigyes Vilmos (1797-1840) porosz király volt, aki végbe is vitte 1817. október 31-re az uniót a berlini gyülekezetekkel. Ennek az uniónak a háttérében is, mint ahogyan a magyarországi uniótörekvéseknek a háttérében is politikai elgondolások húzódtak meg.

A két protestáns felekezet 1841-ben egy közös bizottságot választott, amelynek a feladata az unió előkészítése volt. Ez a bizottság elsősorban strukturális kérdésekkel foglalkozott. A dogmatikumok ki voltak zárva. Zsilinszky Mihály³⁷ találóan jegyezte meg azt, hogy az unió elejétől fogva csak szervezeti unió volt, amelyre a nemzetiségi ügy miatt volt szükség.³⁸

Az uniótörekvés, a szlovák nyelvű evangélikus egyház erőteljes nemtetszését váltotta ki. A szlovák evangélikusok megkísérelték meggátolni az uniót arra hivatkozva, hogy a református egyházzal tervezett unió, dogmatikai nézetkülönbségek miatt nem valósulhat meg. Féltették az anyanyelvüket úgy, ahogyan annak idején a magyarok a bécsi³⁹ teológiai kar fölállítása kapcsán aggódtak a magyar nyelv miatt.

Ebben a nemzeti identitásért történő harcok időben volt Szentiványi Márton Liptó vármegye főszolgabírója 1840-től, majd főjegyzője 1844-től. Az ő életében is a kettős identitás feszültségében folyt a hivatalok betöltése. A nemesi közösség tagjaként a magyar nemzettel történő identifikáció, míg anyanyelvét tekintve a szlovák közösséggel való azonosulás jelentette az identitáskonfliktust.

Az uniótörekvés végül a szlovák ellenállás és a protestáns felekezetek nézeteltérései miatt hamvába holt.

³⁷ ZSILINSZKY Mihály (1838-1925) 1858-ban a pesti teológián tanult, majd külföldre ment Halléba és Berlinbe tanulni. 1861-ben a szarvasi főgimnázium tanára lett. 1874-ben lemondott tanári állásáról és tudományos munkával kezdett foglalkozni. A békéscsanádi evangélikus egyházmegye, felügyelőjévé választotta. 1892-től Zólyom vármegye főispánja, 1895-ben vallás- és közoktatásügyi államtitkár lett. 1911-ben a bányai ágostai evangélikus egyházkerület világi elnöke lett. Munkái egyháztörténeti és történelmi jellegűek. SZINNYEI József: *Magyar írók élete és munkái I-XIV kötetek*. Budapest, 1891-1914, XIV. kötet, 1939–1943.

³⁸ ZSILINSZKY Mihály: *A magyarhoni protestáns egyház története*. Atheneum, Budapest, 1907. 658.

³⁹ A bécsi teológiai kart I. Ferenc alapította 1816-ban, Jakob Frint udvari plébános ösztönzésére. Az ő nevéből származik a kar elnevezése a Frintaneum, vagy más néven az Augustineum, mivel a kar az ágostonrediek kolostorában nyert elhelyezést. Az intézet a Habsburg Birodalom sajátos elitképző intézetének számított. TUSOR Péter: *A bécsi Frintaneum tagjai Magyarországról, 1816–1918*. A Lymbus füzetei, Budapest, 2007. 209.

5.4. Teológiai irányzatok a magyarországi evangélikus egyházban

Azért tartjuk fontosnak röviden vázolni a magyarországi evangélikus egyházban létező főbb teológiai irányzatokat, mert a reformkor végén a forradalmi változások közepette ezek a teológiai meggyőződések erősen motiválták a korabeli szereplők politikai megnyilvánulását. Lelkipásztoroknak és az egyház világi tisztségviselőinek a teológiai megnyilatkozása mögött gyakran politikai motiváció fedezhető fel, a politikai szereplésben pedig fellelhető az illető ilyen vagy olyan teológiai meggyőződése.

Három fő teológiai irányt vázolunk, amelyek a 19. században jelen voltak a magyarországi evangélikus egyházban: az ortodox, a liberális és a neopietista irányzat.

A protestáns ortodoxia a hitvalló teológia korszaka, amely a reformációt követően mintegy két évszázadon át meghatározta a teológiai gondolkodást. A Szentírás és a hitvallás az ortodoxia idején a protestáns egyházban egyforma rangot képviselt, sőt az adott történelmi körülmények között szinte többet foglalkoztak a hitvallással, mint a Szentírással. Találón jegyzi meg Buzogány Dezső kolozsvári teológiai professzor azt, hogy a hangsúlyeltolódás miatt a hitvallás lett a „papíros pápa”.⁴⁰

A protestáns ortodoxia legfőbb célja a Szentírás és a hitvallások tekintélyének a védelme volt. Vallotta a verbális inspiráció tanítását, vagyis a Szentírásnak a Szentlélek által történt szó szerinti ihletettségét. A keresztyén ember az isteni kinyilatkoztatást egyedül hit által képes felfogni és elfogadni. A hitvallás a kinyilatkoztatás elfogadásának a summája, amelytől eltérni, azon változtatni egyenlő volt az igaz hittől történő elhajlással.

Az ortodoxia a magyarországi evangélikus egyházon belül elsősorban a szlovák többségű vármegyékben, tehát Felső-Magyarországon volt jelen. Nem véletlen az, hogy az unió megtorpedózása innen érkezett, mert a szlovák evangélikusok ragaszkodtak a leginkább a hitvallásukhoz. Ezért terelték dogmatikai síkra az unió kérdését és nyilvánították összeegyeztethetetlennek teológiai elgondolásukat a liberális teológiával.

Az ortodox teológiai szemlélet a liberalizmust tekintette ellenfelének. A liberalizmus a második nagy teológiai irányvonal ekkor a magyarországi evangélikus egyházban és egyben a legerősebb is. A liberális teológia a 19. század közepén főképpen az egyház világi/presbiteri vezetőire volt nagyobb hatással és befolyásolta teológiai gondolkodásukat. A liberalizmus a szabad vizsgálódás és a kritikai gondolkodás útján haladva a teológiában, csak azt fogadta el, amit a modern tudomány eredményeivel összeegyeztethetőnek talált. A felvilágosodás eszméje, az ész diadala határozta meg ezt a fajta gondolkodásmódot. Arra törekedett, hogy az értelem ne kerülhessen ellentétbe a hittel, ezért igyekezett a dogmákat az egyházból kirekeszteni. A hitvallások tekintélyét elvetette azzal a meggyőződéssel, hogy azok a folyamatos fejlődés útjában akadályt képeznek.

⁴⁰ <https://reformatus.hu/egyhazunk/hirek/ha-a-hitvallas-maga-is-bibliamagyarazat/> (A letöltés ideje 2021. február 7.)

Az egyház hagyományos formáit nem tartotta fontosnak. A liberális gondolkodás nagy hangsúlyt fektetett az oktatás és nevelés által történő felvilágosításra. Ennek az áldásos következménye volt a magas színvonalú evangélikus iskola-rendszer kiépülése.

A liberalizmus elvetett minden történeti tekintélyt. A szabadság teológiai fogalmát gyakran összemosta az emberi szabadság politikailag értelmezett fel-fogásával. Könnyen érthető tehát, hogy a politikai és a teológiai liberalizmus hamar egymásra talált Magyarországon. A politikai és teológiai liberalizmus összemosására az evangélikus egyházban főképp a világiak voltak hajlamosak.

A harmadik teológiai irányzat volt számarányát tekintve a legkisebb, amely leginkább a személyes kegyességre helyezte a hangsúlyt. Fontos volt Isten ígé-jének a naponkénti tanulmányozása és a hit megvallása. A vonások nagyjából megegyeztek a 17-18. századi pietizmus alapvető vonásaival, ezért ezt a 19. századi teológiai irányt neopietizmusnak vagy újpietizmusnak nevezik. Az újp-i-etizmus a liberális teológiától azért határolódott el, mert azt hit nélkülinek talál-ta, az ortodox teológiát pedig azért nem kedvelte, mert abban a hitvallások dogmatikai megfogalmazásai nagyobb hangsúlyt nyertek, mint magának a hitnek a gyakorlati megélése. A politika irányába, legyen az világi vagy egy-házi, általában tartózkodó magatartást tanúsított.

Szentiványi Márton, aki Liptóban, az egyik legszlovákabb vármegyében született, nőtt föl és tevékenykedett, vallásosságát tekintve, mint ahogyan a szlovák evangélikusság nagy része, ragaszkodott a hitvallásokhoz, a reformáció hagyományaihoz. Ennek, a szlovákokat összetartó belső erőnek az egyik legfontosabb kifejezője a Chytara Sanctorum, a cseh-tót énekeskönyv volt, amelyet 1636-ban Lócsén adott ki Tranoscus (Tranovský György).⁴¹ Szentiványi a hitvallásokban és az ősi énekekben látta azt a kohéziós erőt, amely a szlovák anyanyelvű evangélikus egyházat az idők folyamán egyben tartotta.

5.5. A magyarországi egyházak helyzete a szabadságharc leverését követően

Egy bő hónappal a világosi fegyverletétel⁴² után, 1849. szeptember 18-án gróf Zichy Ferenc⁴³ országos főbiztos⁴⁴ rendeletben megtiltott mindenféle gyü-lekezést. Ezek közé tartoztak az egyházi gyűlések is.

⁴¹ Tranovský György (1591–1637) evangélikus lelkipásztor volt a cseheknél Prágában, a lengyeleknél Bilskben, a szlovákoknál Liptószentmiklóson. Az általa kiadott énekes-könyv 413 éneket tartalmazott, amelyeket lengyel és német nyelvből fordított. Néhány saját költésű éneke is szerepel az énekeskönyvben. A 20. sz. elejére az énekeskönyv több mint nyolcvan kiadást ért meg, és folyamatosan bővülve közel ezer éneket tartal-mazott. *RÉVAI NAGY LEXIKONA*. Budapest, XVIII. 2. 452.

⁴² 1849. augusztus 13.

⁴³ Zichy Ferenc gróf (1811–1900) 1839-ben Fiume alkormányzója, azt követően tör-venyszéki elnök Pozsonyban, majd a Központi Magyar Vasút igazgatója volt. 1847-ben a Helytartótanács elnöke, majd 1848-ban az akkor közlekedésügyi miniszter, Széchenyi

A legtöbb vezető egyházi személyt, espereseket, püspököket elmozdították a tisztségükből, oly módon, hogy vádat emeltek ellenük a forradalom és a szabadságharc támogatása miatt.

A hatalom, az egyházi vezetők helyett úgynevezett adminisztrátorokat küldött, akik 1849 után az egyházi ügyeket intézték.

A szabadságharc leverését követő megtorlások az evangélikus egyházat érintették a legfájdalmasabban. A Habsburgok, akik az évszázadok során nagyjából egyformán viszonyultak a református és az evangélikus egyházhoz, 1849 után jóval drasztikusabb módon léptek föl az evangélikus egyház ellen. Míg a református egyházban minden püspök a helyén maradhatott, addig az evangélikus szuperintendensek közül mind a négyet eltávolították tisztségéből, közülük hármat hadbíróság elé állítottak és börtönbüntetésre ítélték.

Valószínű, hogy az evangélikus egyház mértéken felüli megbüntetése azzal a céllal történt, hogy a zömében magyarajkú református egyházat megfélemlítse, ugyanakkor éket verjen a két protestáns felekezet közé.

1850. február 10-én Haynau kiadott egy kilenc pontból álló rendeletet, amely a protestáns egyházak életét szabályozta.

Mindjárt az első pontban beszüntette a kerületi felügyelők és főgondnokok tevékenységét, ami azt jelentette, hogy az egyház mellett védelemként álló arisztokratákat kiiktatta az egyházi vezetésből.

Az egyház élére kinevezett adminisztrátorok munkába állításával egyidőben megszűnt az egyházban a választás szabadsága, amely az autonóm egyházi vezetés végét jelentette.

Ebben a helyzetben az oktatás sem kerülhette el a változásokat. Mivel a szabadságharc leverői úgy értékelték, hogy a protestáns iskolák melegágyai voltak a forradalomnak, ahonnan számos politikai agitátor került ki, ezért a protestáns iskolarendszerben olyan változtatásokat hajtottak végre, amelyek számos gimnáziumot algimnáziummá, az akadémiák egy részét pedig főgimnáziummá minősítette vissza.⁴⁵

5.6. Küzdelem a protestáns egyházak autonómiájának megőrzéséért

A Haynau által kibocsátott rendelkezéscsomag azonban csak nyitánya volt annak a 101 szakaszból álló törvény-tervezetnek, amely a protestáns egyházakat a zsinatok fölé emelkedő kilenc tagú főkonzisztórium irányítása alá kívánta

István mellett államtitkár volt rövid ideig. 1848-ban Windisch-Grätz megbízása nyomán Pozsony vármegye császári biztosa lett. 1849 júniusától az országos főbiztosi posztot töltött be. Több más nagybirtokos arisztokratával együtt ellenforradalmi oldalra sorolják őt is. ANDICS Erzsébet (szerk.): *Zichy Ferenc, gróf*. In: Kenyeres Ágnes (főszerk.): *Magyar Életrajzi Lexikon* II. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1967.

⁴⁴ Az osztrák és orosz seregekkel mindenütt császári biztosok jártak, akiknek a feladata az volt, hogy azonosítsák és letartóztassák azokat, akik a forradalomban és szabadságharcban részt vettek és a lakosságtól begyűjtsék a fegyvereket. KERTÉSZ Botond: *Evangélium és szabadság...*, 162.

⁴⁵ I. m. 171.

rendelni.⁴⁶ Ez a kísérlet azonban a protestáns egyházak ellenállása miatt meghiúsult.

1856-ban a kultuszminisztérium újabb 192 paragrafust⁴⁷ tartalmazó Tervezetet (Entwurf)⁴⁸ küldött a magyarországi protestáns egyházkerületekhez át tanulmányozásra és vélemény alkotásra.

A protestáns egyházakban megindult egy rég nem látott összefogás irányába mutató folyamat, amely az Entwurf ellenében kovácsolta egybe az egyház autonómiája védelmében fellépőket. Ennek a párját ritkító protestáns összefogásnak az útját egyengette azoknak a publikációknak a sokasága, amelyekben evangélikus részről főleg Székács József pesti lelkipásztor, református részről pedig Révész Imre⁴⁹ debreceni lelkipásztor jeleskedtek. A református egyházban az 1857 nyarán útnak induló Sárospataki Füzetek, az evangélikus egyházban pedig a tíz év után 1858 január elején újrainduló Protestáns Egyházi és Iskolai Lap adtak lehetőséget a protestáns egyházak autonómiája védelmének érdekében szerkesztett írárok publikálására.

5.7. Harc a protestáns pátens ellen

1858 január 4-én Leo Thun vallás- és közoktatásügyi miniszter a miniszteri konferencián a következő bejelentést tette: -semmi szükség zsinatokat tartani és azokon megvitatni az egyházi tervezetet. Egy császári paranccsal meg lehet oldani a kérdést. Meg is oldották. 1859. szeptember 1-én kibocsátották a pátent, a következő napon, szeptember 2-án pedig hozzá csatolták a pátens miniszteri végrehajtási utasításait.

Azért, hogy biztosak legyenek az átszervezésben, egy 1860. január 10-én kiadott miniszteri rendelet által a gyülekezeteknek kötelezővé tették az átszervezés végrehajtását.

Az egyre élesedő helyzetben 1859. október 31. és az azt követő november első napján a protestáns egyházak küldöttei Sárospatakon voltak azért, hogy tanácskozzanak a népiskolákat érintő ügyekben. Révész Imre debreceni lelkipásztor is elment Sárospatakra, hogy a pátens ellen közös megállapodásra jussanak. A hivatalos gyűlések után néhányan egy külön szobába vonultak, ahol

⁴⁶ ZSILINSZKY Mihály: *A magyarhoni protestáns egyház története...*, 682.

⁴⁷ I. m. 687.

⁴⁸ Az Entwurf kifejezést magyarul Törvényterv névvel illették és két kiadásban került a közönség elé. Az egyiket Pesten adták ki Emich Gusztáv könyvnyomdájában, a másikat Sárospatakon a főiskola betűivel. Mindkét kiadás 1856-ban jelent meg. BALLAGI Géza: *A protestáns pátens és a sajtó*. Hornyánszky Viktor könyvnyomdája, Budapest, 1892. 3.

⁴⁹ Révész Imre (1826–1881) Debrecenben a teológia elvégzése után néhány évig a kollégiumban maradt nevelőként. 1854-ben Szentesen lett lelkipásztor, ahonnan a debreceni református egyház meghívta lelkipásztornak. 1864-ben a debreceni kollégium egyháztörténelem tanára lett rövid ideig. 1867-ben a tiszántúli református egyházkerület levéltárnoka lett, amely hivatalt haláláig viselte. Ő volt az alliance, a református egyházak presbiterelvű szövetségének első magyar képviselője. A pátens elleni harcban (1856–1861) ő volt az egyik zászlóvivő. SZINNYEI József: *Magyar írók...*, XI., 880–888.

pontokba szedve utasításokat fogalmaztak meg, amelyeknek nagy részét Révész mondta tollba. Az „Utasítás” lett a protestáns egyházak lelkipásztorai és hívei számára az a közös magatartási zsinórmérték, amely segítséget nyújtott a magyar protestáns egyházak küzdelmében.

Az ellenállás miatt több lelkipásztort elmozdítottak állásából, voltak olyanok, akiket börtönbüntetéssel sújtottak. A világi elöljárókat sem kímélték. Ekkor ítélték hat hónapi fogságra⁵⁰ Szentiványi Márton, a lip-tói evangélikus esperesség felügyelőjét is a pátenssel szembeni ellenszegülés miatt.

5.8. A „halottak” egybegyűjtik az élőket...

Az 1859-es és 1860-as évek olyan jubileumi alkalmakat kínáltak a magyar nemzet számára, amelyeknek megünneplése tömegeket vonzott és az azokon elhangzott beszédek ezeket lelkesítettek. A teljes felsorolás igényé nélkül néhány ilyen jubileumot említünk: Zrínyi Miklós költő és hadvezér születésének 240-ik évfordulója, Lórtántffy Zsuzsanna fejedelemasszony halálának 200 éves évfordulója, Vörösmarty Mihály költő, író születésének 60-ik évfordulója, Kazinczy Ferenc író, költő, nyelvújító születésének 100-ik évfordulója.

Ezek az alkalmak egyre nagyobb tömegeket mozgattak meg, ami Bécsben félelmet keltett. A külföld is felfigyelt a magyarországi protestánsok nehéz helyzetére és nyomást gyakorolt Bécsre, amely arra készítette a császárt, hogy visszavonja a pátent.

5.9. A kiegyenlítés mestere, a magyar-szlovák-protestáns Szentiványi

Szentiványi Márton is, mint a többi magyar arisztokrata család gyermeke, származásánál fogva predestinálva volt vezető közigazgatási pozíciók betöltésére.

1848-ban harminchárom évesen Liptó vármegye követeként vett részt az országgyűlésen. Mint szlovák anyanyelvű nemes tudósa volt a szlovák nemzetiségi törekvésekről, de a radikális nézeteket nem támogatta. Mindenesetre nem volt könnyű egy olyan többségi szlovák vármegyében, mint amilyen a lip-tói is volt, megtalálni az egyensúlyt.

A szabadságharc leverése után Szentiványi számára az evangélikus egyház maradt a vígasztalódás és erőgyűjtés helye, ahová szívesen ment imádkozni, és amelyet erejéhez mérten támogatott.

Amikor elérkezett a „status confessionis” ideje a Szentiványi életében, akkor kész volt börtönbe is menni hitéért és egyházáért. Fél évet ült azért, mert a protestáns pátens ellen protestálni mert és másokat is arra buzdított, hogy a rájuk erőltetett császári nyílt parancsot utasítsák vissza, és ne engedelmességen annak. Ennek a fellépésének és a következménynek híre ment és a külföldi protestáns testvéregyházak is tudomást szereztek a meghurcoltatásról.

⁵⁰ BERZEVICZY Albert: *Az absolutismus kora Magyarországon 1849-1865 III. kötet XII. rész.* Franklin Társulat, Budapest 1932. 68.

Az egyház autonómiájáért történt kiállítás és az ennek következményeként elviselt büntetés igen megnövelte Szentiványi népszerűségét az evangélikus egyházban, úgyannyira, hogy a pátens visszavonását követően a Dunán inneni evangélikus egyházkerület, felügyelőjévé választotta, amely tisztséget több évtizeden át töltött be.

A politikum is számontartotta Szentiványi kiegyensúlyozott és határozott magatartását és ezért a főispáni tisztséggel járó feladatokkal bízta meg.

Szentiványi Márton számára nem egyetlen dolog, hanem egyszerre több is fontosnak bizonyult. Ezek, Szentiványi többes identitásából fakadóan a haza, a nemzet és az egyház. Ez utóbbi védelmében történt kiállása érdekesítette őt arra, hogy a porosz johannita lovagrend 1862-ben Szentiványi Mártont is fölvegye tagjai közé.

Összegzés

A 19. században avatott első magyar johanniták közös vonásai:

- Felső-Magyarországon születtek
- magyar nemesek
- anyanyelvük: szlovák
- protestánsok (evangélikusok/lutheránusok)
- világi/presbiteri elöljárók

Ami hasznukra volt:

- az elődök példája
- az oktatás (kiváló protestáns iskolák)
- többnyelvű környezet (szlovák, magyar, német, latin)
- külföldi utazások (európai szintű tájékozódás)
- az egyházi kötődés

Magatartásuk közös jellemzői:

- Magyarországnak, mint közös hazának a szeretete
- A politikai nemzet és a nemzetiség megbecsülése
- A protestáns/evangélikus egyház ügyéért történt kimagasló áldozatos szolgálat

Egymondatos jellemzőik:

- Prónay Gábor: '49 után a társadalom és a kultúra újrászervezője.
- Radvánszky Antal: a vármegyei és egyházi autonómia-küzdelmek élharcosa.
- Kubinyi Ágoston: a magyarországi tudományos élet egyik főszervezője.
- Szentiványi Márton: a társadalmi/nemzetiségi egyensúlypolitikakísérlet felvidéki képviselője.

Függelék

Időrendi táblázat⁵¹

szüle- tett	neve	el- hunyt	élet- tar- tam	életkora felvétel- kor	tiszte- leti lovag	jogi lovag	tagsági időtár- tam
1799	Kubinyi Ágoston	1873	74	60	1859		14
1807	Radvánszky Antal	1882	75	51	1858		24
1812	Prónay Gá- bor	1875	63	42	1854	1858	21
1815	Szentiványi Márton	1895	80	47	1862		33
1841	Nyáry Al- fonz	1871	30	24	1865		6

Felhasznált irodalom

- ANDICS Erzsébet (szerk.): *Zichy Ferenc, gróf*. In: Kenyeres Ágnes (főszerk.): *Magyar Életrajzi Lexikon II*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1967.
- BALLAGI Géza: *A protestáns pártok és a sajtó*. Hornyánszky Viktor könyvnyomdája, Budapest, 1892.
- BERZEVICZY Albert: *Az absolutizmus kora Magyarországon 1849-1865 III. kötet XII. rész*. Franklin Társulat, Budapest 1932.
- GYURGYÁK János: *Ezzé lett magyar hazátok. A magyar nemzeteszmé és nacionalizmus története*. Osiris, Budapest, 2007.
- HARDENBERG, Andreas von: *Friedrich Wilhelm der vierte und sein christlich-monarchisches Projekt*. In: Die Bibel, das Christentum und die Aufklärung, Wichern Verlag, Berlin, 2019.
- KÖLCSEY Ferencz naplója 1832–1833. Budapest, 1848.
- KOVÁCS Ferencz: *1843/44-ik évi magyar országgyűlési alsó tábla kerületi üléseinek naplója*. Franklin-Társulat, Budapest. 1894.
- KÖZHASZNÚ ISMERETEK TÁRA A CONVERSATIONS-LEXICON SZERÉNT MAGYARORSZÁGRA ALKALMAZTATVA, XI. KÖTET. Heckenast Gustáv, Pest, 1839.
- MARJAI Imre: *A kereszt és kard lovagjai*. Új Nap, Budapest, 1990.
- MEDGYESI Somogyi Zsigmond: *Magyarország főispánjainak története 1000–1903*. Budapest, 1902.
- PRAZNOVSZKY Mihály: *Küzdelmek és csetepaték*. Dornyai Béla múzeum kiadványa, Salgótarján, 2019.

⁵¹ VAJAY Szabolcs: *A Johannita Rend Lovagjai...*, 457–458.

- RÉVAI NAGY LEXIKONA. Révai Testvérek Irodalmi Intézet Részvénytársaság, Budapest, XVIII. 1. 117–118, XVIII. 2.
- SARNOWSKY, Jürgen: *Die Johanniter*. C.H. Beck Verlag, München, 2011.
- SCHWENCK, Konrad: *Wörterbuch der deutschen Sprache in Beziehung auf Abstammung und Begriffsbildung*. J. D. Gauerländer, Frankfurt am Main, 1834.
- SOMOGYI Éva: *Abszolutizmus és kiegyezés 1849–1867*. Gondolat, Budapest, 1981.
- SZINNYEI József: *Magyar írók élete és munkái I–XIV. kötetek*. Budapest, 1891–1914, XI. 880-888., XIV. 1939–1943.
- TUSOR Péter: *A bécsi Frintaneum tagjai Magyarországról, 1816-1918*. A Lymbus füzetek, Budapest, 2007. 209.
- VAJAY Szabolcs: *A Johannita Rend Lovagjai 1854–1987*. München, 1987.
- VARJASSY Péter – Kölnei, Lívia: *Az ispotályos Johannita Lovagok*. Attraktor, Máriabesenyő 2012.
- VÖLGYESI Orsolya: *Vármegyei követek az 1832–1836. évi országgyűlésen a titkosrendőri jelentések tükrében*. In: Korall Társadalomtörténeti folyóirat 70. szám, 18. évfolyam, Budapest, 2017.
- ZSILINSZKY Mihály: *A magyarhoni protestáns egyház története*. Atheneum, Budapest, 1907.
- http://www.rubicon.hu/magyar/oldalak/1859_majus_20_jellasics_halala/
- <https://kuria-birosag.hu/hu/kuria-tortenete>
- <https://reformatus.hu/egy hazunk/hirek/ha-a-hitvallas-maga-is-bibliamagyarazat/>
- <https://www.arcanum.hu/hu/online-kiadvanyok/SajtoTortenet-a-magyar-sajto-tortenete-1/a-magyar-sajto-tortenete-i-17051848-2D87/a-negyvenes-evek-folyoirat-es-hirlapirodalma-a-forradalomig-89B/kossuth-es-a-pesti-hirlap-9DD/>

KOVÁCS ILDIKÓ:

Valóban Éva volt az oka mindennek? Éva alakja a görög Ádám és Éva életének a tükrében

Bevezető

Éva alakjának megítélése mindig is ambivalens volt. Már egyes ókori zsidó és kora keresztény szerzők őt hibáztatták az emberiséget ért minden szenvedésért és bajért, a paradicsomi állapot megszűnéséért.¹ Ugyanakkor fennmaradt a köztudatban Éva mint az özanya², akit mint az egyház típusát tisztelnek.

Tanulmányomban arra szeretnék rámutatni, hogy a görög *Ádám és Éva élete* (DAE – δὴγησις Ἀδάμ καὶ Εὔας) – apokrif irat³ szerves részét képezi annak a folyamatnak, mely során az első asszony egyre negatívabb megítélés alá esik, ő lesz az elsődleges felelős a világban levő bűnért és szenvedésért. Ezt a folyamatot, mely során Éva alakjának interpretációja ennyire egyoldalú lett, a Pandora mítosz is befolyásolta. Lényegében utóbbi nyomán alakult ki az a nézet, miszerint az asszony hozta a rosszat a világba.⁴

Más ókori írások is negatív vagy ambivalens fényben tüntették fel az asszonyt. Ilyen a *Gilgames* eposz, amely hatással lehetett a második teremtéstörténetre, illetve a bűnbeesés elbeszélésére (Ter 2–3)⁵ Mindezek mellett a korszelem, a patriarchális társadalom is hozzájárulhatott azon nézet kialakulásához, amely szerint az asszony felelős a rossz létezéséért.

¹ Tertullianus, *De cultu foeminarum* I.1, PL 1, 1304–1305; Jeromos, *De nominibus hebraicis*, PL 23, 778; QG 1.45.3-4 in: Philo Alexandrinus, *Questions and Answers on Genesis*, (ford. Ralph Marcus), Philo Supplement I., Loeb Classical Library 380, Cambridge 1979, 26.

² A LXX fordításaiból is adódik ez a gondolat, hiszen a Ter 3,20-ban Ζωή-t fordít („élet”), a 4,1-ben már Εὔα-t; QG 1.52.

³ A görög kiadásokhoz: Constantin von TISCHENDORF, *Apocalypses apocryphae. Mosis, Esdrae, Pauli, Iohannis, item Mariae dormitio, additis evangeliorum et actium apocryphorum supplementis*, Hermann Mendelssohn, Leipzig, 1866; Johannes TROMP, *The Life of Adam and Eve in Greek. A Critical Edition* (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece 6), Brill, Leiden, 2005. Magyar fordítások: *Mózes (Ádám) apokalipszise* (ford. Vanyó László) in: Vanyó László (szerk): *Apokrifek*, Szent István Társulat, Budapest 1980, 148-159; *Mózes apokalipszise* (ford. Kapitánffy István) in: *Apokrif iratok. Apokalipszisek*, Telosz kiadó, Budapest 1997, 5-16. Tischendorf a művet inkább az *Ádám és Éva élete* címmel illeti. Az apokalipszis szó hallatán szerinte olyan eszkatológikus dimenziót képzelünk a szövegbe, ami nem jellemző rá, ezért megtévesztő ez a megnevezés.

⁴ ZAMFIR Korinna, *Men and Women in the Household of God. A Contextual Approach to Roles and Ministries in the Pastoral Epistles*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013, 253.

⁵ ZAMFIR, *Men and Women in the Household of God*, 253-257.

A DAE a Ter 2–4 elbeszélését dolgozza fel és egészíti ki, átértelmezve Éva alakját, tettének súlyosságát hangsúlyozza. A Teremtés könyve igencsak szűkszavúan ír az első emberpár életéről a paradicsomi kiűzetés után. Az apokrif a Ter 3,20-24-et egészíti ki: betekintést nyújt az első emberpár Édenen kívüli életébe. Teszi ezt úgy, hogy Ádám és Éva halálos ágyukon tekintenek vissza életükre és beszélnek el a történetekről. A görög *Ádám és Éva élete* ilyen értelemben egy retrospektív elbeszélés.

Vizsgálatomban az intertextuális megközelítést alkalmazom. A mű gyakran ugyanazokat a szófordulatokat használja, mint a LXX, tehát a szerző a LXX-t vette alapul és azt gondolta tovább. A DAE-nek nem célja magyarázni a Teremtés könyvének szövegét, hanem inkább kiaknázza a benne rejlő lehetőségeket, és ezekre épít a továbbiakban.⁶

Éva szerepének és felelősségének újraértelmezése a görög *Ádám és Éva életében*

A Ter 2,4b–3,24 írja le az első emberpár megalkotását, a bűnbeesést, és a Paradicsomból való kiűzetését. Az ember és az asszony kapcsolatát kezdetben harmónia jellemzi.⁷ Alárendeltségi viszonyról csak a bukás után beszélhetünk.

A Héber Bibliában, a Teremtés könyvét leszámítva nem találunk utalást Évára.⁸ Az első nő csak a deuterokanonikus könyvekben szerepel (Tób 8,6, ill. Sir 25,33, név nélkül). A Sir 25,33-ban merül fel az, hogy az asszony a hibás az ember halála miatt: „Asszonytól jött a bűnnek kezdete, és miatta halunk meg mindnyájan.” (A szakasz hiányzik az ismert héber kéziratokból.)⁹ A Bölcs 2,23-24 ezzel szemben a felelősséget a sátánnak tulajdonítja, akit a Ter 3-ban szereplő kígyóval azonosít.¹⁰

⁶ Johannes TROMP: *Literary and Exegetical Issues in the Story of Adam's Death and Burial (DAE 31–42)* in: L. Van Rompay – J. Frishman (szerk.): *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation*, (Traditio exegetica graeca 5), Peeters, Leuven 1997, 25–41 (25).

⁷ ZAMFIR Korinna: *Ószövetségi exegézis*, Presa Universitară Clujeană, Kolozsvár 2008, 51.

⁸ Vita Daphna ARBEL: *Forming Femininity in Antiquity. Eve, Gender, and Ideologies in the Greek Life of Adam and Eve*, Oxford University Press, New York 2012, 3.

⁹ Pancratius C. BEENTJES (szerk.), *The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts* (Supplements to Vetus Testamentum 68), Brill, Leiden 1997.

¹⁰ Ez a Teremtés könyvében még nem egyértelmű. A második teremtéstörténetben a kígyó pusztán egyike Isten teremtményeinek, különlegessége a ravaszsága. A jahvista szerző mítoszalanítja a kígyót, aki más művekben istenségként, ill. a termékenység szimbólumaként jelenik meg. Xavier LÉON-DUFOUR – Michel JOIN-LAMBERT: *Ádám*, in Xavier LÉON-DUFOUR (szerk.): *Biblikus Teológiai Szótár*, Szent István Társulat, Budapest 2009, 7. ZAMFIR: *Ószövetségi exegézis*, 61–62.

Isten parancsa

Az egyik legfontosabb eltérés a Szentírás és ezen apokrif között Ádám és Éva teremtésének idejében rejlik. A második teremtéstörténet szerint Isten megteremti Ádámot, elhelyezi őt az Éden kertben, elrendeli, hogy az ember a kert összes fájáról ehet, egyet kivéve, mindezek után, mintegy utolsó mozzanatként megteremti az ember társát, Évát. Az *Ádám és Éva életében* mindenütt arra találunk utalásokat, hogy Ádám és Éva egyidőben teremtettet. A részlet valószínűleg a két teremtéstörténet szinkron olvasatára vezethető vissza (vö. Ter 1,26-27). Ez kulcsfontosságú, ugyanis a Szentírásból kiindulva arra a következtetésre juthatunk, hogy Éva Isten parancsát nem tudhatta első kézből, hiszen ő akkor még nem volt megalkotva. A parancsot az ember kapta, amikor Isten a Paradicsomba helyezte őt, hogy munkálja és őrizze azt. Igaz ugyan, hogy a kígyóval való párbeszéd során a nő szavaiból is azt következtethetjük ki, hogy jól tudja, mit rendelt el Isten. Figyelemreméltó az is, hogy míg a héber szövegben mindháromszor az כָּאֵן, *enni* ige egyes szám második személy hímnemű végződése (2,16-17) világossá teszi, hogy Isten a férfit szólítja meg, a LXX a 2,17-ben többszámot használ: „*És megparancsolta az Úristen Ádámnak, mondván: A paradicsom minden fájáról ehetsz (φάγη), de a jó és a rossz tudásának fájáról, róla ne hogy egyetek (φάγεσθε)! Ugyanis, amely napon esztek (φάγητε), halállal fogtok lakolni.*” (Ter 2,16-17)¹¹ Ez az első alkalom, hogy a LXX az εἶς szót személynévként fordítja (Ἀδάμ). Az előző versekben mindig az ἄνθρωπος szerepel.¹²

A kísértő

A DAE 17,2 szerint a kísértő a sátán, a mennyei tanács tagja, aki angyali alakot ölt, ami azért érdekes, hiszen emiatt Éva azt hitte, hogy egy égi közvetítő sugallatára cselekszik. Fel se merült benne a gyanú, hogy valami nincs rendben.¹³ Éva könnyű prédának bizonyul. Néhány kézirat kiegészítése szerint, ezt a sátán előre látta, amikor azt mondta a kígyónak a vele folytatott párbeszédkor, hogy úgy tudják sikeresen véghez vinni tervüket, ha Ádámot „felesége által”

¹¹ *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Alfred Rahlfs (szerk.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979.

¹² Az ἄνθρωπος „embert” jelent, tág értelemben. Takamitsu MURAOKA: *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain-Paris-Walpole 2009, 52; Richard J. CLIFFORD, S.J. – Roland E. MURPHY, O. Carm: *Teremtés könyve* in: *Jeromos Bibliakommentár I., Az Ószövetség könyveinek magyarázata*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2003, 49–102 (54).

¹³ Magdalena Díaz ARAUJO: *The Satan's Disguise: The Exoneration of Eve in the Greek Life Of Adam And Eve 17:1-2* in: *Judaïsme ancien/Ancient Judaism* 5 (2017), 157–180 (160–164).

vettetik ki a Paradicsomból (16,23-24).¹⁴ Ez a részlet azt sugallja, hogy Ádám nehezebben közelíthető meg és nem szedhető rá olyan könnyen.

Éva a DAE tükrében lehet egyben ártatlan és bűnös is,¹⁵ ami ismét az aszszony ambivalenciájára utal. Éva ártatlan, mivel meggyőződése, hogy égi közvetítő sugallatára cselekszik. Mivel úgy gondolja, hogy egy angyallal beszél, akinek szavai nyilván összhangban vannak Istennel és az ő akaratával, parancsolataival – elhitheti magával, hogy nem lenne akkora nagy vétek a tiltott gyümölcs megízlelése, és ezt meg is teszi. Éva viszont ugyanakkor bűnösnek is mondható, hiszen ismerte Isten parancsát, ennek ellenére engedett a csábításnak, elhitte a hazugságot, kíváncsisága felülkerekedett és meg akarta kóstolni a jó és rossz tudás fájának gyümölcsét.

A kísértés

A megkísértés mozzanatai a párbeszéd kezdeményezése, a túlzás Isten parancsával kapcsolatban, az Isten szándékára vonatkozó hazugság, a tilalom tárgyának szemlélése, a tett jónak ítéltése, akkor is, ha egyértelműen tudták, hogy a gyümölcs elfogyasztása Isten akaratával ellentétes cselekedet lenne.

A párbeszéd kezdeményezése hosszabb a Teremtés könyvéhez képest. A sátán meg akar bizonyosodni arról, hogy Évával beszél („te vagy Éva?”), rákérdez arra, hogy mi végett van a Paradicsomban. Éva válasza módosítja a Ter 2,15-öt (ἐργάζεσθαι αὐτὸν καὶ φυλάσσειν): „hogyan őrizzük és együnk belőle” (φυλάσσειν καὶ ἐσθίειν ἐξ αὐτοῦ) A kígyó hazugságokkal és túlzásokkal taktikázik. Túloz ugyanis amikor azt kérdezi¹⁶: „»*Miért parancsolta meg nektek Isten, hogy a kert egyetlen fájáról se egyetek?*«” (Ter 3,1b). Éva erre szintén túlzással válaszol: „»*A kertben levő fák gyümölcséből ehetünk. Hogy azonban a kert közepén levő fa gyümölcséből ne együnk, és hogy **ahhoz ne nyúljunk**, azt azért parancsolta meg nekünk Isten, hogy meg ne találjunk halni.*«” (Ter 3,2–3). Isten nem tiltotta meg, hogy hozzányúljanak a fához és gyümölcséhez. A DAE ezt a részletet ki is veszi Éva válaszából; amikor az ördög a kígyó szájával azt állítja, hogy mindabból a növényből (φυτόν), ami a paradicsomban van nem ehetnek (17,4), Éva csak annyit mond, hogy: „*De igenis, mindenből eszünk egy kivételével, mely a paradicsom közepén van, melyből megtiltotta Isten, hogy együnk, mert halálnak halálával halunk akkor.*” (DAE 17,5)

A Szentírásban a kígyó Istent rosszindulatúnak tünteti fel, és hazudik: a azt válaszolja Évának, hogy „*Nem haltok meg!*«” (οὐ θανάτω ἀποθανεῖσθε, Ter 3,4). A DAE-ből ez a kijelentés is hiányzik, de a kígyó szerencsétlennek mondja

¹⁴ a. l, c, r, TROMP, *The Life of Adam and Eve in Greek. A Critical Edition*, 123–124. A kéziratokról: TROMP, 9, 18–19, 21–22, 24. A Vanyó-féle fordítás ezt a hosszabb változatot követi (*Apokrifek*, 149).

¹⁵ ARAUJO, 180–182.

¹⁶ Ez feltűnik Alexandriai Philónnak is, és ő is rátapint a lényegre: a kígyó ezáltal akarta megtéveszteni az első emberpárt, hogy a hazugságával eltereli a figyelmüket a valóban lényeges dolgokról, Isten parancsáról (QG 1.34).

az emberpárt, akit Isten eltiltott a tudástól („*amint igaz, hogy él az Isten, sajnál-lak titeket*”, 18,1). A párbeszéd a félelem köré épül. Éva fél, hogy Isten megha-ragszik rájuk (DAE 18,2), a kígyónak azonban erre is van válasza, és itt is na-gyon hasonló a válasz a Ter könyvében és a DAE-ben. Egy kis eltérést inkább a magyar fordításban látjuk, amely θεοί helyett („*olyanok lesztek, mint az iste-nek*”, LXX Gen 3,5; *Ádám és Éva élete* 18,3), Istent fordít.

<p>„<i>»Csak tudja Isten (θεός), hogy azon a napon, amelyen arról esztek, megnyílnak a szemetek, és olyanok lesztek, mint az Isten (θεοί): tudni fogjátok a jót és a rosszat!«</i>” (Ter 3,5)</p>	<p>„<i>Ne félj, amikor eszel belőle, megnyílnak szemeitek, és olyanok lesztek, mint az Isten, annak tudásában, hogy mi a jó és mi a rossz!</i>” (DAE 18,3¹⁷)</p>
---	---

Istent féltékenynek állítja be, aki meg akarja fosztani teremtményeit ettől a tudástól (18,4). Ezek hallatára Éva is eltöpreng a gyümölcs elfogyasztásának gondolatán. Majd szemlélni kezdi, és azt látja, hogy „*a fa evésre jó, szemre szép és tekintetre gyönyörű*” (Ter 3,6a).¹⁸ Utóbbi részlet nem hiányzik a DAE szöve-géből sem: ott is elmondja Éva a gyümölcsről, hogy az „*szép a szemnek szem-lélni*” (DAE 18,5c).

Lényeges eltérés az, hogy a Szentírásban, mind a héber szöveg, mind a LXX szerint, a férfi mindvégig ott van a nő mellett: miután eszik a gyümölcs-ből, a nő ad belőle a *vele levő* férfinak is (יָדָהּ וְהָאִשָּׁה מִן־הַפֶּרִי וְעָדָהּ, ἔδωκεν καὶ τῷ ἀνδρὶ ἀπὸ τῆς μετ’ αὐτῆς, Ter 3,6).¹⁹ A férfi távollétének látszatát az is megerősí-ti, hogy semmilyen megnyilvánulást nem látunk a részéről. Nem avatkozik bele a nőnek a kígyóval folytatott párbeszédébe, nem tiltakozik, nem figyelmezteti az asszonyt az isteni tilalomra, a gyümölcsöt se utasítja vissza, bár igaz, hogy szóban a beleegyezését se fejezi ki. A Szentírás csak annyit mond, hogy az asz-szony evett a gyümölcsből és adott a férfinak, aki vele volt, „*az is evett belőle*” (Ter 3,6b). Ezzel ellentétben *Ádám és Éva élete* többszörösen is kihangsúlyozza azt, hogy az asszony egyedül volt, a megkísértésekor és amikor elkövette vétkét. A Paradicsom nemi szempontból szegregált, Isten külön teret szab ki a hímne-mű és a nőnemű állatoknak, akiket Ádám, illetve Éva felügyelete alá helyez (15). Ádám a Kert másik felében, a saját térrészében tartózkodott Éva megkísér-tésekor. Sőt, a Gonosz kivárta azt az időpontot, amikor az Évát őrző angyalok elvonultak Istent dicsérni és ekkor környékezte meg Évát fufangjával (DAE 7,2). Éva tehát teljes mértékben egyedül maradt a kísértésben, a bibliai elbeszé-léstől eltérően. Ha az angyalok vagy Ádám ott lettek volna a közelében, a bün-beesés nem történhetett volna meg.²⁰

¹⁷ Vanyó-féle fordítás.

¹⁸ ZAMFIR: *Ószövetségi exegézis*, 63–64.

¹⁹ A magyar fordítások közül ezt a részletet csak az Új Katolikus Biblia (Szent István Társulat) a Magyar Bibliatársulat új protestáns fordítása közli, a Káldi Neovulgáta (Szent Jeromos Társulat) viszont mellőzi.

²⁰ ARAUJO, 178.

A bűn és annak következménye

A Teremtés könyvében leírtakkal ellentétben *Ádám és Éva életében* a gyümölcs elfogyasztása nem egyidőben történik. Először Éva egyedül az események főszereplője: párbeszéd a kígyóval, a gyümölcs elfogyasztása, szemének megnyílása és mezítelenségének tudatosítása, ruházat készítése fügefalevelekből. Éva gyengesége és felelőssége abból is kitűnik, hogy beengedi a Paradicsomban az addig még a falon kívül levő kígyót, illetve amikor a kísértő látszólag meggondolja magát, Éva esküvel ígéri meg, hogy férjének is adni fog a gyümölcsből (19). Ez a részlet még hangsúlyosabbá teszi a tiltott gyümölcs kívánatosságát. A vágy (ἐπιθυμία) minden bűn forrása (19,3).

Ádám csak Éva hívására ment feleségéhez, és az ő biztatására evett a tiltott gyümölcsből. Ebből az következik, hogy Éva már tudatában volt annak, hogy milyen következményekkel jár a tiltott gyümölcs elfogyasztása és ennek ellenére meggyőzi Ádámot, hogy ő is egyen. Éva keresi, hangosan hívja férjét („Ádám, Ádám, hol vagy?”), és nagy titok feltárását ígéri neki (μέγα μυστήριον, 21,1). A számonkérés pillanatában is visszaköszön a tudatosság motívuma, amikor Éva arról mesél, hogyan jutottak Ádámnak eszébe Éva szavai, melyekkel ’be akarta csapni’²¹, ’rá akarta szedni’²² őt (DAE 23,4). Eszerint Éva tudva és akarva cselekedett, ez pedig a súlyos bűn két fő feltétele.

A tudatosság jelen van a bibliai bűnbeesés történetében is. A történet szerint ugyanis nem véletlen a bűn elkövetése, hanem mind Ádám mind Éva tudatosan döntöttek a tiltott gyümölcs elfogyasztása mellett. Egyik bizonyítéka ennek a tudatosságnak a háritás a számonkérés pillanatában. Ádám nem akarja vállalni a felelősséget, Évát hibáztatja, aki szintén terel, a kígyót okolja a történetekért.²³ Ádám háritása mélyre menőbb, hiszen úgy fogalmaz, hogy: „Az asszony, akit mellém adtál” tehát eszerint, visszavezetve, azt a következtetést vonhatjuk le, hogy Ádám Istent hibáztatja a történetekért, hiszen ő volt az, aki megformálta az asszonyt. Éva is szintén Isten egyik teremtményét, a kígyót okolja a történetekért, tehát mindkettőjük esetében a szálak visszavezetnek Istenhez.²⁴

Éva mentségére szolgálhat, hogy amikor esküt tesz, még nem tudja, mit okoz a gyümölcs megevése az életükben. A letett eskü miatt el is keseredik, rögtön a gyümölcs elfogyasztása után, hiszen ráeszmél, mekkora bajba keveredett, és hogy maga után kell húznia Ádámot is. Az is az enyhítő körülmények közé sorolható, hogy bevallása szerint az ördög beszélt általa, ő adta a szavakat a szájára. Ez alapján Éva csak eszköz volt. Egy harmadik mentőkörülmény lehet, hogy a kígyó a gyümölcsre, melyet neki enni adott, rátette²⁵ saját gonoszsa-

²¹ Vanyó féle fordítás.

²² Kapitánffy féle fordítás.

²³ BENYIK György: *Ószövetségi egzegézis I. A teremtés és A kivonulás könyve*, Katolikus Hittudományi Főiskolai Jegyzetek, Szeged 1990, 19.

²⁴ ZAMFIR: *Ószövetségi egzegézis*, 65.

²⁵ Kapitánffy fordításában: rákente.

gának mérgét (τὸν ἰόν τῆς ἀμαρτίας αὐτοῦ), a vágyat²⁶. (DAE 19,3) Ez azt sugallhatná, hogy a gyümölcs nem volt önmagában rossz.

A számonkérés nagyobb részt megegyezik a bibliai elbeszéléssel, azzal a különbséggel, hogy Isten a Mihály főangyal által összehívott angyalok kíséretében érkezik a Paradicsomba megítélni az első emberpárt. Éva válasza a felelőségre vonásra (DAE 23,5) ugyanaz mind a Teremtés könyvében: a kígyó szedte rá. Ez a részlet szóról szóra megegyezik a két szövegben: „ὁ ὄφις ἠπάτησέν με”.

Az elbeszélés Ádám erkölcsi tartását hangsúlyozza. A kiűzetéskor Ádám nagylelkűséget tanúsít, magára vállalja a felelőséget, amikor az angyaloknak könyörög, hogy engedjék még kis időre a Paradicsomban, hogy Istent irgalmát kérje: „*irgalmazzon és szánjon meg minket, mert egyedül én vétkeztem!*” (27). Teszi ezt annak ellenére, hogy szemei megnyílásakor egyértelműen Évát teszi felelőssé a történetekért („*Oh, gonosz asszony! Mit tettél velünk? Elidegenítettél engem Isten dicsőségétől!*”, 21,6, vö. 23,5).

A büntetés kirovása fordított sorrendben történik a bibliai elbeszéléshez képest (férfi, nő, kígyó), a számonkérés sorrendjének megfelelően. Mivel a jelen tanulmány középpontjában Éva áll, főleg a rá kirótt büntetés releváns a téma szempontjából. Akárcsak a Ter 3,16-ban a büntetés az asszonyt anyaként és feleségként sújtja. A büntetés szavai azonban sokkal keményebbek, mint a bibliai elbeszélésben. A terhességgel és szüléssel járó szenvedések megsokasodása mellett Isten kilátásába helyezi a szüléssel bekövetkező halált is (ἀπολείεις τὴν ζωὴν σου, 25,1-2). A büntetés második része a férjével való viszonyra vonatkozik. A szöveg nagyjából a LXX-t követi, kisebb módosítással.²⁷ A férjéhez fordul, ő meg uralkodni fog rajta (25,4). Ez a gondolat legitimálja a nő alárendeltségének eszméjét.

Éva hibáztatása

A görög *Ádám és Éva élete* többször is kihangsúlyozza Éva tettének súlyosságát. Teszi ezt Éva szavain keresztül, illetve mások által, akik rávilágítanak bűne súlyosságára. Ezeket a részeket fogjuk közelebről megvizsgálni (7,1; 14,2; 21,6; 23,5; 11,1; ill. 9,2; 10,2; 32,2; 42,6; 29,8–9).

Éva összesen háromszor ad hangot megbánásának, de többször is siratja tettét, saját magát hibáztatva. Legelső alkalommal akkor, amikor Ádám, miután röviden elmondta bűnbeesésük és kiűzetésük történetét, felsóhajt fájdalomában, és erre Éva sírva arra kéri Ádámot, adja neki betegségének felét, hiszen mindez miatta történt, miatta sújtja Ádámot ennyi szenvedés (DAE 9,1–2).

²⁶ Kapitánffy fordításában: a vágyakozását. A kígyót magát is értelmezték a vágy szimbólumaként (QG 1.47).

²⁷ πρὸς τὸν ἄνδρα σου ἢ ἀποστροφή σου helyett στραφεὶς δὲ πάλιν πρὸς τὸν ἄνδρα σου.

A következő szakasz, ahol Éva siratja tettét, az a vadállattal²⁸ való találkozáskor hangzik el, amikor Éva amiatt sír, hogy a feltámadás napján majd a bűnösök őt fogják átkozni, hiszen ő volt az, aki nem tartotta meg Isten parancsát (DAE 10,2). Erre ráerősít a Szetet megtámadó vadállat is, mely, amikor kijelenti, hogy mindezen történésekért Éva a felelős (DAE 11,1).²⁹

A DAE 20,1-ben, rögtön a bűn elkövetése után Éva sírva fakad, mert rádöbben tettének súlyosságára, illetve azért, mert eszébe jut esküje, amellyel kötelezte magát, hogy férjének is adj a tiltott gyümölcsből. Ez az a pillanat, amikor rádöbben, hogy amit tett az visszafordíthatatlan és súlyos következményekkel jár.

Harmadszor Éva akkor ad megbánásának hangot, amikor Ádám utolsó perceiben van. Ekkor ugyanis Ádám felszólítja Évát, hogy imádkozzon. Éva tehát nem saját kezdeményezésre mondja el imáját.³⁰ Éva e szavakkal tart bűnbánatot: „Vétkeztem, Istenem, vétkeztem, Mindenség Atyja, vétkeztem ellened, vétkeztem kiválasztott angyalaid ellen, vétkeztem a kerubok ellen, vétkeztem megingathatatlan trónod ellen, vétkeztem Uram, nagyon tévedtem, vétkeztem ellened és minden bűn általam lett a teremtésben! (πᾶσα ἀμαρτία δι’ ἐμὲ γέγονεν ἐν ἡ κτίσει)” (DAE 32,2) Míg a bűnvallomás első része akár egy liturgikus bűnbánati ima is lehetne, a mondat végén kifejezetten arról olvasunk, hogy Éva bűne minden bűn forrása a teremtett világban.

Legutoljára akkor vallja magát méltatlannak és vétkesnek, amikor a halálán van (DAE 42,6). Arra kéri utolsó fohászában Istent, hogy méltassa őt, „méltatlant és vétkest” arra, hogy Ádám mellé legyen temetve, ne legyen tőle elválasztva halála után sem, hiszen egész életüket együtt töltötték.

Éva önostorozása mellett a történet többi szereplője is gyakran tesz utalást arra, hogy minden rossz és szerencsétlenség Éva tette miatt jött a világba. Első sorban maga Ádám az, aki nem egyszer kihangsúlyozza Éva bűnének a súlyosságát. Rajta kívül a vadállat is felelmeleti Éva bűnét és annak következményeit.

Ádám már a mű elején Évát hibáztatja, amikor azt mondja a halálos ágyán, hogy Éva miatt hal meg (DAE 7,1, vö. 14,2).³¹ A későbbiekben Ádám ugyanazt a kérdést szegezi az asszonynak Éva elbeszélése szerint a bűnbeesés után is („Mit tettél velünk?”, τί κατεργάσω ἐν ἡμῖν (DAE 21,6). A 14,2-ben Éva felelősségre vonása hosszabb változatát olvassuk: Ádám azt kérdezi, „Mit tettél velünk? Ránk hoztad a nagy haragot, ami nem más, mint a halál, amely uralkodik egész nemünkön!” Vanyó fordítása itt eltér a Tischendorf és a Tromp féle

²⁸ A vadállat kiléte bizonytalan. Az összefüggés alapján valószínűleg a kígyóra utal. A kérdésről: Rivka NIR, “The Struggle Between the ‘Image of God’ and Satan in the Greek Life of Adam and Eve”, in: Scottish Journal of Theology 61.3 (2008) 327–339.

²⁹ John R. LEVISON: *The Prayers of Eve in the Greek Life of Adam and Eve* in: Ariel Feldman – Timothy J. Sandoval: *Petitioners, Penitents, and Poets*, De Gruyter, Berlin 2020, 219–230.

³⁰ LEVISON, 224.

³¹ LEVISON, 225–226.

görög szövegtől³², mert úgy értelmezi, hogy nem Éva, hanem Ádám beszél: „Mit tettem bennetek, és mily nagy haragot hoztam rátok”.³³ Ezzel szemben Kapitánffy fordítása a bevett görög szöveget követi „*Ádám így szólt Évához: »Miért tetted ezt velünk, miért vontál szörnyű haragot ránk, a halált, amely egész nemzetségiünkön uralkodik?«*”

A Vanyó fordítás alapján azt a következtetést vonhatná le az olvasó, hogy a szenvedés, a rossz, a halál, Ádám bűne miatt jött a világba, ő ebben a vétkes. A DAE 27,1 egy kivételes vers, ahol Ádám magára vállalja a felelősséget; máshol mindenütt Éva az, aki egyedül felelős a törtétekért. Ezzel szemben a görög szövegből kiténik, hogy a 14,2-ben ezeket a szavakat Ádám Évához és Éváról mondja, nem ő vállal felelősséget a törtétekért.

Következtetések

A világban mindig is jelen volt a rossz. A rossz létezésének miéértje már ősidők óta foglalkoztatta az emberiséget. A zsidóságban és a kereszténységben ez összefügg a teodicea kérdésével. A rossz eredetének kérdésére vallásos művek különböző magyarázatokat kerestek az évszázadok során. A második teremtéstörténet egy etiológiai elbeszélés, amely a tapasztalt jelenség okait keresi: magyarázatot kínál arra, hogy mi miatt van jelen a rossz, a szenvedés, a halál a világban. Az Éden-történet a szenvedés eredetét egy első emberpár bukására vezeti vissza. Az olvasók, beleértve a görög *Ádám és Éva élete* szerzőjét, ezt az etiológiai írást történeti beszámolóként értelmezték.

A nő hibáztatása az interpretációs folyamat során fokozódott, és e folyamat során más mítoszok befolyása is igen erős volt. A bűnbeesés történetnek az áthagyományozása és értelmezése során, többek között a Pandora-mítosz hatására, Éva egyre negatívabb szereplővé vált. Az Éva és Pandora párhuzamot már Tertullianusnál és Órigenésznél megtaláljuk. Pandora, akárcsak Éva, az elsőként megalkotott nő. Az egyik különbség Éva és Pandora között viszont az, hogy Pandora eleve az ember büntetésére lett megalkotva³⁴, míg Éva azonban segítőtársnak lett teremtve.

Az Éva és Pandora közti másik hasonlóság, hogy az irodalmi hagyomány hozzájuk köti a rossz betörését a világba. Éva, a kígyóra hallgatva evett a tiltott gyümölcsből és a férfinak is adott belőle, elrontotta a kezdeti, idilli paradicsomi állapotot. Pandora azáltal, hogy kinyitotta a szelencéjét/korsóját.³⁵

³² TISCHENDORF, *Apocalypses apocryphae*, 7; TROMP, *The Life of Adam and Eve in Greek*, 136.

³³ VANYÓ, *Apokrifek*, 148.

³⁴ Zeusz azután alkotta meg Pandorát, miután az emberek ellen felgerjedt haragja. ZAMFIR: *Men and Women in the Household of God*, 253–256.

³⁵ Más bibliai hagyomány azonban Ádámmal hozza összefüggésbe a bűn és a halál világba jövetelét, az Ádám-Krisztus párhuzam keretében; Róm 5,12-14). Johannes TROMP: *The Story of our Lives: The qz-Text of the Life of Adam and Eve, the Apostle*

Jelen tanulmány rámutatott arra, hogy a görög *Ádám és Éva élete* szintén hozzájárul a második teremtéstörténet és a bűnbeesés történetének az újraértelmezéséhez, úgy, hogy közben Éváról egyre negatívabb képet fest. Ő a gyenge, könnyen megkísérhető teremtmény, aki enged a sátán csábításának, megszegi az isteni parancsot, és ezzel a bűn forrása és a férfi szenvedésének az oka lesz. E magyarázat meghatározta a zsidó és kora keresztény szemléletet, a keresztény teológiát, illetve olyan nőkép kialakulásához járult hozzá, amely mind a mai napig jelen van társadalmunkban.

Felhasznált szakirodalom

Bibliakiadások és más primer források

- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, R. Kittel et al. (szerk.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart ⁵1997.
- Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Alfred Rahlfs (szerk.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979.
- Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2002.
- Biblia. Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás*, Szent István Társulat, Budapest ³2010.
- Accordance 13, Bible Software, Version: 13.1.7 Lite, 2021.
- TROMP, Johannes, *The Life of Adam and Eve in Greek. A Critical Edition*, Brill, Leiden – Boston 2005.
- VON TISCHENDORF, Constantin, *Apocalypses apocryphae. Mosis, Esdrae, Pauli, Iohannis, item Mariae dormitio, additis evangeliorum et actium apocryphorum supplementis*, Hermann Mendelssohn, Leipzig, 1866.
- Apocalypse of Moses* (ford. Gary A. Anderson) in: A.M. Denis: *Concordance grecque des pseudepigraphes d'Ancien Testament*, Louvain-la-Neuve 1987 in: http://www2.iath.virginia.edu/anderson/vita/english/vita_gre.html 2022.01.10.
- Mózes (Ádám) apokalipszise* (ford. Vanyó László) in: Vanyó László (szerk): *Apokrifek*, Szent István Társulat, Budapest 1980, 148-159.
- Mózes apokalipszise* (ford. Kapitánffy István) in: *Apokrif iratok. Apokalipszisek*, Telosz kiadó, Budapest 1997, 5-16.
- Philo Alexandrinus, *Questions and Answers on Genesis*, (ford. Ralph Marcus), Philo Supplement I., Loeb Classical Library 380, Cambridge 1979.

Szótárak és lexikonok

- LÉON-DUFOUR, Xavier (szerk.), *Biblikus Teológiai Szótár*, ford. Szabó Ferenc SJ – Nagy Ferenc SJ, Szent István Társulat, Budapest 2009.
- MURAOKA, Takamitsu, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Peeters, Louvain-Paris-Walpole 2009.

Paul, and the Jewish-Christian Oral Tradition concerning Adam and Eve, *New Testament Studies* 50/2 (2004), 205–223 (213).

STRONG, James, *Greek Dictionary of the New Testament*, h.n. 1890 in: Accordance 13, Bible Software, Version: 13.1.7 Lite, 2021.

Szakirodalom

- ARAUJO, Magdalena Díaz, *The Satan's Disguise: The Exoneration Of Eve in the Greek Life of Adam and Eve 17:1-2* in: *Judaïsme ancien/Ancient Judaism*. International Journal of History and Philology 5 (2017), Brepols, Turnhout 157–180.
- ARBEL, Vita Daphna, *Forming Femininity in Antiquity. Eve, Gender, and Ideologies in the Greek Life of Adam and Eve*, Oxford University Press, New York 2012.
- BEENTJES, Pancratius C. (szerk.), *The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts* (Supplements to Vetus Testamentum 68), Brill, Leiden, 1997.
- BENYIK György, *Ószövetségi egzegézis I. A teremtés és A kivonulás könyve*, Katolikus Hittudományi Főiskolai Jegyzetek, Szeged 1990.
- CLIFFORD Richard J. S.J. – MURPHY, Roland E, O. Carm, *Teremtés könyve* in: Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, Roland E. Murphy: *Jeromos Bibliakommentár I., Az Ószövetség könyveinek magyarázata*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2003, 49–102.
- LEVISON John R., *The Prayers of Eve in the Greek Life of Adam and Eve* in: Ariel Feldman – Timothy J. Sandoval: *Petitioners, Penitents, and Poets*, De Gruyter, Berlin 2020, 219–230.
- NIR, Rivka, “*The Struggle Between the ‘Image of God’ and Satan in the Greek Life of Adam and Eve*” in: *Scottish Journal of Theology* 61.3 (2008), Cambridge University Press, 327–339.
- TROMP, Johannes, *Literary and Exegetical Issues in the Story of Adam's Death and Burial (DAE 31–42)* in: L. Van Rompay – J. Frishman (szerk): *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation*, *Traditio exegetica graeca* 5, Peeters, Leuven 1997, 25–41.
- TROMP, Johannes, *The Story of our Lives: The qz-Text of the Life of Adam and Eve, the Apostle Paul, and the Jewish-Christian Oral Tradition concerning Adam and Eve* in: *New Testament Studies*, Volume 50/2 (2004), Cambridge University Press, 205–223.
- ZAMFIR Korinna, *Ószövetségi exegézis*, Presa Universitară Clujeană, Kolozsvár 2008.
- ZAMFIR Korinna, *Men and Women in the Household of God. A Contextual Approach to Roles and Ministries in the Pastoral Epistles*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013.

KUTI VERONIKA:

Bi-Pi madártávlatból. A cserkészmozgalom alapításának történelmi-kulturális háttere

Minden mozgalomnak szüksége van időnként a forráshoz való visszatérésre. A cserkészet elterjedt ifjúságnevelő mozgalom, mely cselekszi, de gyakran nem tudatosítja saját lelkiségét, holott Bi-Pi¹ irodalmi és emberi életműve gazdagabb, mint amit magyarul ismerünk és forgatunk. A következőkben az általa adott távlati perspektívát, emberi és hitbéli példát igyekszem bemutatni, különös tekintettel arra történelmi-kulturális közegre, melyben élt és alkotott, mint korának vérbeli, mégis újító gyermeke.

1. A kor hangulata

Robert Baden-Powell 1857-ben született, 1941-ben halt meg. Élete kezdetén egészen másként nézett ki a világ politikai térképe, mint a végén. Nem csak a XX. sz. nagy háborúit élte meg már öregen, de azok a gazdasági, politikai és társadalmi változások töltötték ki fiatalkorának hátterét, melyek az élő emlékezet híján már homályba vesző XIX. századot jellemzik: ekkor zajlottak az utolsó nagy földrajzi felfedezések (Ázsia és Afrika belseje, valamint a sarkvidékek feltérképezése), elindultak a jobbágyfelszabadítások, Lincoln rabszolgáság elleni küzdelme, Japán megnyílt a nyugat előtt, Németország és Olaszország egységesedése is megindult. A művészek Párizsra, a természet- és társadalomtudományok elkötelezettjei Londonra tekintettek. Virágzott a technikai forradalom és a szabadkereskedelem. Épültek a nagy gyarmati birodalmak.

A XIX. századi Anglia legfontosabb eseménye az, ami nem történt meg: az európai forradalmak megfelelője. Ehhez társult Viktória királynő 64 évig tartó uralkodása, valamint elődei dorbézolásával szembe menő erkölcsi komolysága, családi életének nyilvános példája. A szigorú erkölcsi mérce azonban ambivalens gyakorlatot hozott létre a hétköznapi élet bizonyos területein. Az angol polgár életének középpontjában az anyagi jólét megszerzése állt, a salonokban ábrázolt vidéki idill viszont feledtette a munkásokért való közvetlen felelősséget, mintha az egyéni jótékonykodás lehetséges lenne, de a tágabb körülmények befolyásolása már nem. Ugyanekkor lett az angol hallgatagság az önfegyelem erényének jele: a szó és a gesztusnyelv csöndje, önmagának ki nem adása az, ami megvédi a gyarmatokon a birodalmat sokszor magányosan szolgáló úriembert a bennszülöttek bizalmaskodásától. A toryk és whigek politikai harcában az egyik párt bevezette az első munkásvédő intézkedéseket, a másik olcsóbb élel-

¹ Az alapító monogramjából eredő becenevét az első magyar nyelvű cserkészirodalmak így, fonetikusán írva alkalmazták, és ezt folytatja a magyar a hagyomány a mai napig, ezért rövidítve én is ebben a formában fogok Baden-Powellre hivatkozni.

miszert tett elérhetővé. Egyedül a gyarmati terjeszkedés és birodalomépítés világiobbító küldetésében értettek egyet.

A gyerekmunka alkalmazása elterjedt volt, gyakran 4 éves koruktól fonodában, 6-8 éves kortól bányákban dolgoztak a gyerekek legalább napi 14 órát. Hiába jelent meg az első gyártörvény 1833-ban, a gyakorlatba még fél évszázad után sem jutott el. A klasszikus közgazdaságtan vasbértörvénye összefüggésben látta a szaporodást és a munkabér színvonalát, így a „*korabeli jámbor polgár a gyermekben nemcsak apró gonosztevőt látott, hanem olyasvalakit is, akinek pusztja léte is csökkenti nemcsak a bérszínvonalat, hanem jelentős mértékben kiveszi részét az élelmiszerek elpusztításából és feléléséből is.*”²

Bár a polgári és nemesi családok gyermekeire munka helyett iskola várt, nekik sem volt fényesebb életük: mind a családokra, mind az iskolákra jellemző volt a verés, mint kizárólagos nevelési eszköz alkalmazása. A klasszikus angol iskola ekkor egyébként sem a szaktudás átadására koncentrált, sokkal inkább életformát, világnézetet kívánt formálni. Eszményképe a *civis romanus* ideálját idéző, impériumépítő férfi, aki valamelyik bentlakásos *public school*-ban tanulta a parancsolni és engedelmessé válni tudást. Eszköze pedig a klasszikus kultúra, görög és latin nyelv és a csapatjátékok, melyből minden fiú megtanulhatja, hogy az érvényesülés útja a közösség tagjaként lehetséges, ezért a közösség érdeke mindig előrébb való az egyén érdekénél.

Bi-Pi a cserkészmozgalomban megtartotta ezt az eszményt, de módszerében szakított korával. Műveiben gyakran írt az önmagán uralkodni tudó, belső nyugalmat megőrző, derűt és önbizalmat sugárzó emberről.

2. Anglikán szellem

Az anglikánizmus kezdettől fogva hidat képez a katolikus és protestáns egyházak között. A német reformációval ellentétben itt a politikai változásokat követték a teológiai gondolkodás változásai.³ Bár az anglikánizmus ma több autonóm egyház közösségét jelenti, szorosan a gyarmatosítás folyamatával terjedt el világszerte. Az anglikán elnevezés⁴ maga is a XIX. sz.-ban terjedt el, hogy megkülönböztesse a világ más részein élő közösségeket a Church of Englandtól, melynek feje a canterbury érsek, akit szimbolikusan mégis szellemi vezetőjének tart minden anglikán közösség. Ugyanakkor ezzel a jelzővel fejezik ki különbségüket mind a katolikus centralizmustól, mind a protestáns széttagolódástól.

² PÁVA István: *Bi-Pi élete és kora*, Márton Áron Kiadó, Budapest 1992, 18.

³ FABINY Tibor: *A drámai kezdetek – Anglikánizmus a 16. században*, in: *Az anglikán kereszténység évszázadai*, szerk. Fabiny Tibor – Faludy Alexander, Luther Kiadó, Budapest, 2014, 14.

⁴ Az egyes egyházak elnevezésében gyakran a nemzeti megjelölés mellett szerepel az „anglikán” jelző is, azonban sokszor az „episzkopális” szó jelzi az apostoli utódlást, mint a szellemiség fontos sarokkövét.

A cserkészmozgalom alapításának korát az anglikánizmuson belül a *high church* megújulása jellemezte leginkább. 1815 és 1914, azaz a napóleoni háborúk és az első világháború közötti időszakban az angol egyház küzdelmeit az iparosodás elterjedése, a politikai beavatkozás veszélye az egyház életébe, valamint a természet- és társadalomtudományok fejlődése befolyásolta leginkább, nyomában a bibliakutatás új, német módszereivel. A korszak két kiemelkedő teológusa volt John Henry Newman (1801–1890) és Charles Gore (1853–1932), mindketten az Oxford-mozgalom (más néven traktariánusok) tagjai.

Newman fő kérdése a politikai befolyás árnyékában az volt, „*mire alapozzuk tekintélyünket, ha az állam hátat fordít nekünk?*”⁵ Attól féltette püspökeit, hogy hiába az apostoli folytonosság, lélekben elveszíthetik azt,⁶ ha inkább a világi elismerést és rangot tartják szem előtt. Foglalkoztatta az egyház fejlődése: hogyan változhat anélkül, hogy lényege mégis változatlan maradjon? Elméletét számos kritika érte – nem a fejlődés gondolata miatt, az evolúciós jellegű elméletek kifejezetten népszerűek voltak ekkor. Sokak benyomása az volt, hogy talán Newman más radikális traktariánushoz hasonlóan titokban katolizált. Ez valóban bekövetkezett, de később.

Gore harmadik generációs traktariánusként azt hangsúlyozta, a hit misztériumát újra és újra meg kell fogalmazni a változó kultúrában, hogy az emberek értsék:

„A teológia valódi fejlődése folyamat, melynek során az egyház szilárdan áll a régóta ismert igazságok talaján, de megéri az új kor társadalmi és intellektuális irányzatait. Mivel »az igazság megszabadít«, az egyház asszimilálni tudja az új ismereteket, befogadva és helyt adva az új tudásnak, beleértve magát az új társadalmi rendek szentesítésébe, új és régi kincseket hozva elő, és újra és újra megmutatva a tanúságtétel erejét a változó világban, felmutatva a keresztény hit és élet egyetemes értékét.”⁷

Nézeteit a traktariánusok egy része is eretneknek tartotta, amiért elfogadta a német bibliakutatók szemléletét, mégsem vonta vissza tanait. Pár évtized alatt azonban a hagyományos szemlélet átrendeződött, részben neki köszönhetően.

⁵ AVIS, Paul: *Magasegyházi megújulás és a kulturális változások – Anglikánizmus a 19. században*, in: *Az anglikán kereszténység évszázadai*, szerk. Fabiny Tibor – Faludy Alexander, Luther Kiadó, Budapest, 2014, 77.

⁶ „Ezért, testvéreim, legyetek méltók hivatásotokhoz. Nehogy azt mondhassák, hogy visszautasítottátok az ajándékot; mert ha bennetek van az apostolok *Lelke*, az valóban nagy ajándék. (...) *Tartsátok szemetek előtt, mint egy győzelmi jelvényt, mert ez értékebb, mint a világi elismerés, műveltség vagy más, tanultság vagy rang, ami pedig sokak fülét megnyitja előttetek. (...) Elterjedt a hír, hogy elvehetik hatalmatokat. Azt gondolják, ők adták, és ők is vehetik el.*” NEWMAN, John Henry: *Gondolatok a lelkeszi hivatásról, tiszteletteljesen fordulva papságunkhoz*, in: *Traktátusok korunk emberének*, Rivington, London, 1834. (fordította Pap Kinga Marjatta), in: AVIS: i. m. 79.

⁷ GORE, Charles: *Lux mundi. Tanulmányok az inkarnáció vallásáról*, John Murray, London, 1889. (fordította Pap Kinga Marjatta), in: AVIS: i. m. 81–82.

Az 1888-as Chicago-Lambeth négyes megállapodásában⁸ szabták meg tág határok között, hogy mi az anglikán: elfogadni a Szentírást, az egyetemes hitvallásokat, a két szentséget, és a történelmi püspökséget, mely „*helyileg alkalmazkodik*”⁹.

Ez a gondolatvilág tükröződött később Bi-Pi víziójában a cserkészmozgalomról, mely szintén a helyi, nemzeti jellegzetességekhez alkalmazkodik, de összetartja a cserkésztvény eszménye. „...*egy ilyen szintetizáló, belső különbözőségekre és az átfogó erejére büszke mozgalom*...”¹⁰ – akár a cserkészmozgalomról is szólhatna ez a gondolat az anglikán szellemről. Ugyanígy a traktáriánus hatás is érzékelhető, ők ugyanis „*hangsúlyozták a test, lélek és elme egységes spiritualitását, a belső megújulást [...]. A traktáriánizmus szentségközpontúsága mellett hangsúlyozta Isten jelenlétét a teremtett világban, és az inkarnációt.*”¹¹ Ezek az elemek pedig hangsúlyosan visszaköszönnek majd Bi-Pi lelkiségében.

3. Lord Robert Baden-Powell of Gilwell családja és katonai pályafutása

Apja, Baden Powell,¹² anglikán pap és matematikus volt, anyai ősei között ott van Nelson admirális és John Smith tengerészkapitány,¹³ keresztapja Robert Stephenson, a gőzmozdony feltalálójának fia. A kis Robert anyja részéről hatodik fiú volt a sorban a hétből, utána következett még húga, Agnes; apjának előző házasságából volt még négy, már felnőtt gyermeke, mire ő megszületett. Késői gyerek lévén keveset tapasztalt apja nagyszerű szelleméből, akit 3 éves korában elveszített, saját bevallása szerint akkor ismerte meg igazán a nézeteit, mikor később egy tudományos vitában apja barátai sorra cikkeztek az ő munkásságát támadók ellen.¹⁴ Powell tiszteletes ugyanis kapcsolatban volt a korai Oxford-mozgalommal, maga is a természettudomány és teológia harmonizálásán dolgozott, de vitatkozott is velük, elsősorban az egyház és állam viszonyá-

⁸ Az anglikán egységet összefogó tételek, melyeket először az Episzkopális Egyház Általános Gyűlése fogadott el 1886-ban Chicagóban, majd átdolgozva a Lambethi Konferencia is 1888-ban.

⁹ WARD, Kevin: *Világméretű elterjedés – Anglikanizmus a 20–21. században*, in: *Az anglikán kereszténység évszázadai*, szerk. Fabiny Tibor – Faludy Alexander, Luther Kiadó, Budapest, 2014, 86.

¹⁰ SYKES, Stephen W.: *Az anglikán kereszténység gyökerei és mai lelkisége*, in: *Az anglikán kereszténység évszázadai*, szerk. Fabiny Tibor – Faludy Alexander, Luther Kiadó, Budapest, 2014, 97.

¹¹ SHELDRAKE, Philip: *A spiritualitás rövid története*, Kálvin Kiadó, Bp., 2008, 155.

¹² Apjának keresztnevét halála tán nem sokkal vette fel a család a vezetéknévükbe.

¹³ Smith kalandos élete intenzíven foglalkoztatta a fiatal Bi-Pi-t, színdarabban fel is dolgozta őse kalandjait, aki szolgált Magyarországon a 15 éves háborúban, később Virginia állam egyik alapítója lett, és indián asszonyt vitt haza Angliába. PÁVA: i. m. 16.

¹⁴ BADEN-POWELL, Robert: *Lessons from the Varsity of Life*, C. Arthur Pearson Ltd, London, 1933, 10.

nak kérdésében.¹⁵ Fiait szintén természetszeretetre nevelte, a Hyde Parkba is madárlesre vitte őket. Bi-Pi bátyjaival a szünidei nagy portyákon végig gyalogolta a Skót-felföldet, Wales hegyeit, végigveztek a Temzén akkor, mikor a középosztályban nem volt divat a természetjárás.

Miután a színészi karrierről lebeszéltek, Oxfordba pedig nem vették fel, a sandhursti tiszti iskolába felvételizett, ahol a háromnapos kemény megmérettetés után (matematika, ábrázoló geometria, nyelvtan, mértan, fizika, görög nyelv, lövészet, alaki gyakorlatok, torna és lovaglás) a 700 jelentkezőből második lett, így felmentést kapott a kiképzés alól, és a 13. lovasezred alhadnagyaként, már tisztként pótolhatta a katonai tanulmányokat.

19 évesen érkezett meg Indiába.¹⁶ Hogy összespórolja a felszerelésre valót, spártai módon élt: nem járt a tiszti étkezdébe, gyümölcsöt és tejet evett, egyenruháját az olcsóbb hindu szabó készítette, lócsiszárból szerzett bevételt. Nyolc hónap képzés végén hadnagyi rendfokozat várta és a hírszerző csoport vezetése, ugyanis hobbiját, az utcák, bazárok, karavánszerzők áruházban való járását olyan magas szintre fejlesztette, hogy később, tábornokként már tanította is. Elsősorban mégis huszár volt, hűséges barátságban a lóval¹⁷.

A katonai fokozatok létráján gyorsan haladt előre. 25 évesen már százados lett és ezredsegédtiszt. Szervezői készsége megmutatkozott a katonai feladatokon túl is: megszervezte a legénység takarékpénztárát, hadjáratot indított az alkohol ellen, vásárnapi iskola után a garnizon gyerekeit gyűjtötte maga köré játszani, mesélni nekik saját ifjúsága élményeiről. Közben folyamatosan képezte magát, valamint írt, rajzolt és festett a Graphic magazinnak.

1884-ben ezredével együtt Afrikába vezényelték, ahol azonnal felderítő lovaglásba kezdett, hogy elsőkézből ismerje meg a meghódított népeket. Újságírónak öltözött, minimális felszereléssel 1100 km-t tett meg, majd négy hétig dolgozott jelentésén, melyben pontosan feltérképezte az addig ismeretlen határvidéket, a zulu törzsek elhelyezkedését, mozgolódó búr telepéseket. Ez volt az első nagy haditette, mely nyilvános népszerűséget hozott neki. Folyamatosan feszegette a saját határait és tanult; megfigyelő ballonokat használt, sárkányrepüléssel is kísérletezett, hogy a magasból még pontosabb térképeket készíthesen. Híresen gondos tervezési szokásainak köszönhető a zuluaktól kapott nevét: Imhlala Pansi, melynek jelentése: *mielőtt céloz, lefekszik és csak azután lő*. De később, a matabelék ellen folytatott hadjáratban is megbecsült nevet kapott el-

¹⁵ CORSI, Pietro: *Science and Religion. Baden Powell and the Anglican Debate, 1800-1860*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

¹⁶ „A tengeri utazás alatt három színelőadást rendezett, zongorázott, énekelt, szerepelt s nem maradhatott el a hangszer sem, mely után rövidesen Okarinásnak fogja elnevezni az egész helyőrség. Emellett naplót írt, rajzolt, s megörökített Bombayig minden látni-valót.” PÁVA: i. m. 47.

¹⁷ Soha nem is felejtett el egyetlen lovat sem, akiket bajtársként tartott számon, és öregkori kunyhója falán lógtak a tisztelet tekercei: névlisták hűséges lovakról, kutyaokról, de pumákról és disznókról is. Uo. 57.

lenségeitől, ők Impeesa-nak hívták: *a Farkas, aki sohasem alszik*.¹⁸ Később ezredesként is betért a bennszülöttek kunyhóiba, de már nem hírekre vadászni: orvossággal, pénzzel, jótanáccsal, ezért is tartották a helyiek valóságos csodadoktornak.

1889-ben írta meg *Aids to Scouting* című, katonai felderítési kiképzési kézikönyvét, melyben a szokásos drillezés helyett a katonák önállóságra nevelését hangsúlyozta. Mivel már itt kezdett a gyerekek neveléséről elmélkedni, sok pedagógus segédkönyvként használta művét, mellyel ő maga csak később szembesült.¹⁹

Fokföldre helyezték át, ahol a frissen felfedezett gyémánt- és aranybányák feszültségében kitört az angol–búr háború. A kezdeti búr előretörést két év elhúzódó partizánháború követte, egyre inkább az angolok brutalitása ellen fordítva az európai közvéleményt, azok ugyanis feldúlták a termést, felégették a farmokat, elhurcolták a búr asszonyokat és gyermekeket koncentrációs táborokba, vagy a vasúti kocsik előtt hajtották őket, hogy megakadályozzák a gerillák által a sínek felrobbantását. Bi-Pi ebben a háborúban szerezte legnagyobb katonai érdemét Mafeking parancsnokaként, mikor 217 napon át állta az ostromot. Éjszakánként kiosont felderíteni, nap közben derűjével tartotta a lelket a kisváros népében a kiéheztetés ellenében. Mafeking felszabadulását követően a királyné személyesen írt levélben köszönte meg Bi-Pi hűségét és becsületét – ekkor lett tábornok és nemzeti hős.

A mafekingi ostromnál jelent meg a cserkészzet első formájában: az emberhiány pótlására Bi-Pi önként jelentkezett fiúkat vetett be lőszerhordásra, élelmszerszállításra, küldöncként, sebesültek ápolásánál. Meglepte őt a gyerekek öntevékenysége, felelősségtudata. Ekkor szervezett először 6-8 fős őrsöket belőlük.

4. A cserkészmozgalom kibontakozása

A századfordulón az angol néplélekben is változás kezdett kibontakozni: a materializmus és a kezdődő szekularizáció terjedésével együtt járt a vallásosság hanyatlása, felbomlott a hagyományos népegyházi kultúra, a lelki töltekezést sokan inkább a szociális kérdések felé fordulásban élték meg. Ahogy az alapfokú iskolák száma megszorodott, megnőtt a szaktudás értéke, és a tényanyag bemagoltatása háttérbe szorította a jellemnevelést. A cserkészzet korabeli előfutárai törekedtek kiemelni a testi-lelki sivárságból a városi nyomortanyák fiataljait, visszavezetni őket a természetbe: a német *Wandervogel* a hazaszeretetre épített, az angol YMCA a fiatalok között végzett missziós munkára. Az amerikai Thomson-Seaton az indián romantikát csempészte be a fiatalok szívébe, Beard megszervezte a *boy-pioneers* erdőjáró fiúkat.

¹⁸ Uo. 70–75.

¹⁹ BADEN-POWELL: *Lessons...* i. m. 138–139.

Bi-Pi az *Aids to Scouting* nevelők és fiatalok közötti népszerűségének hatására és Sir William Smith, a Boys Brigade alapítójának javaslatára²⁰ tanulmányozni kezdte a pedagógiai irodalmat, a kortárs ifjúságnevelő mozgalmakat, felelevenítette saját tapasztalatait a zuluk között, hogy módszereit az első cserkész táborban kipróbálja (1907-ben, Brownsea szigetén), majd megírja a *Scouting for Boys*-t (1908). Nem törekedett rá, hogy gondolatait eredetinek tartsa, többször nyilatkozott úgy, hogy mindössze összelopkodta és könyvbe foglalta a megfelelő gondolatokat. Ez a könyv indította világkörüli útjára a mozgalmat, első vezérkara pedig önként jelentkező lelkes idealistákból, köztük sok egykori tisztársból alakult.

A csendes kezdet után villámgyors növekedés kezdődött, az első találkozóra (1909-ben a londoni Kristálypalotában) tizenegyezer cserkészfiú és az első örsnyi cserkészlány jött el szerte Nagy-Britanniából, és később Bi-Pi úgy fogalmazott, a mozgalmat nem is ő, hanem ezek a gyerekek alapították.²¹ Sejtteni kezdte, hogy a mozgalom szervezése túl nagy falat lenne katonai karrierje mellett, ezért gondolkodni kezdett a nyugdíjazáson. Mivel fiatalon jutott magas rangra, ígéretes katonai karrier állt előtte, egy személyes beszélgetésük alkalmával a király nem tartotta bölcs gondolatnak a kilépést, különösen egy újabb, friss előléptetés után. Másnap azonban újra hívatta Bi-Pi-t, hogy a cserkészletben rejlő nagy lehetőségekről beszéljessenek, és arról, hogy a mozgalom szervezésével talán nagyobb szolgálatot tehet, mint a katonaságnál; így egy évvel később a hivatásos pályafutás véget ért, Bi-Pi királyi támogatással az ifjúságnevelést választotta.

A következő időszakban nagy körúton törekedtek a vezetői körök megnyerésére: az USA-ban az elnök, Oroszországban a cár fia állt a mozgalom élére, de így történt ez pár évvel később Dániában, Magyarországon, Svédországban, Romániában is. Bi-Pi pedig egy csapásra ismét híresség lett.²² Haláláig szinte évente adta ki a cserkészetről szóló könyveket, köztük egy-egy katonai jellegű írást és korábbi kalandjait. Hetente írt a *Scout* újságba. A két világháború közötti újjáépítésben virágzott a mozgalom, létrejött a Gilwell parkban a nemzetközi cserkész tisztképzés, elindultak az első cserkész kongresszusok és jamboree-k. Bi-Pi, ahol csak tudott, személyesen vett részt, levelezett a fiatalokkal, akik rajongtak érte. Az egyház elismeréseként 1933-ban feleségével együtt fogadta és megáldotta XI. Pius pápa.

Megtapasztalta, ahogy a második világháború előestéjén jobb- és baloldali politikai rendszerek sorra tiltották be a cserkészletet, helyettesítve őket a maguk

²⁰ Uo. 141.

²¹ <https://drive.google.com/file/d/0B98EyFhn0uZJZzA4NUNPQmtaQXc/view> (letöltés: 2022.01.12.)

²² Hogy a nyilvánossággal járó felhajtás elkerülje, 1912-ben váratlanul, csak a szűk család tudomásával nősült meg. Felesége, Olave St. Clair Soames azonnal bekapcsolódott a cserkészmunkába. Három gyermekük született: Peter, Heather és Betty.

céljainak megfelelő ifjúsági szervezettel,²³ ő rendületlenül hitt a fiatalokban megbúvó jó alapokban:

„A háború szülte gyűlölet és bosszúvágy természetesen gyomnövény lesz sok fiú személyes ösvényén. De ahogy a »széles látókörű kitekintés«, a »szereket« és a »szándék a háború sebeinek bekötözésére« címkével elvetett magokból növények fejlődnek, az ilyen gyomok végül elhalnak, és jóindulatot és békét fogunk aratni.”²⁴

5. Bi-Pi visszatekintése

Bár korábban is írt kalandjairól, 75 éves korában nagyobb lélegzetű önéletrajzában összefoglalta a maga tanulságát: az igazi siker a boldogság és a felebarát iránti szolgálat öröme, mely a pénzzel, hírnévvel és hatalommal ellentétben mindenki számára elérhető. Az élet ajándékaira koncentráló összegzés szép példája a könyv egyik zárógondolata:

„Visszatekintve szűk arasznyi életemre, két fényes pillanat jut eszembe ösztönösen: első életemben a Matabele-küldetés nehéz napjain is jó társak között lenni a napsütötte prérin, és második életemben egy kicsi, meleg kéz, mely a nyakamba kapaszkodva húz magához, miközben puha, nedves csókkal sutogja: »Csak még egy esti mesét, Apu!«”²⁵

Utolsó éveit Kenyában, Paxtu (azaz a tökéletes békesség háza) nevű kunyhójában töltötte, elégedettséggel és békével visszatekintve életművére. A cserkészmozgalom növekedését és hosszú távú hatását az apostolok munkájának léptékéhez mérte,²⁶ mert fő célja és mindig visszatérő témája Isten Országának megvalósítása volt a világban, a szeretet túlsúlyba hozásával az önzéssel szemben.²⁷

²³ Orosz pionírok és komszomol, olasz Balilla-mozgalom, román országőrök, magyar leventemozgalom, német Hitler-Jugend - mind kivették a nem tetsző elemeket, betéve helyettük fokozott katonai kiképzést.

²⁴ BADEN-POWELL, Robert: *Bi-Pi horizontja, Válogatás a The Scouter folyóiratban 1909 és 1941 között megjelent írásokból*, Alapítvány a Szegedi Cserkészéletért, Szeged, 2008, 181.

²⁵ Saját fordítás. Eredetiben: „*Looking back over my „narrow span”, two bright spots among many which at once instinctively spring to mind are: In Life Number the rough time among good companions on the sun-baked veldt in the Matabele campaign; and in Life Number 2, a little warm hand dragging me down till her two arms can reach round my neck, when with a soft moist kiss she whispers: >Just one more good-night story, Daddy.<*” BADEN-POWELL: *Lessons...* i. m. 161.

²⁶ BADEN-POWELL: *Bi-Pi horizontja...* i. m. 178.

²⁷ „*Our object in the Scout Movement is to give such help as we can in bringing about God’s Kingdom on earth by inculcating among youth the spirit and the daily practice in their lives of unselfish goodwill and co-operation. These virtues were laid down for such of us as are Christians by Christ, more particularly in the Sermon on the Mount; and they are equally applicable to all worshippers of God, whatever form of religion they*

Felhasznált irodalom

- AVIS, Paul: *Magasegyházi megújulás és a kulturális változások – Anglikanizmus a 19. században*, in: *Az anglikán kereszténység évszázadai*, szerk. Fabiny Tibor – Faludy Alexander, Luther Kiadó, Budapest, 2014.
- BADEN-POWELL, Robert: *Bi-Pi horizontja, Válogatás a The Scouter folyóiratban 1909 és 1941 között megjelent írásokból*, Alapítvány a Szegedi Cserkészéletért, Szeged, 2008.
- BADEN-POWELL, Robert: *Légy résen*, Listener, 1937 (<https://drive.google.com/file/d/0B98EyFhn0uZJZzA4NUNPQmtaQXc/view>, letöltés ideje 2022.01.12.).
- BADEN-POWELL, Robert: *Lessons from the Varsity of Life*, C. Arthur Pearson Ltd, London, 1933.
- BADEN-POWELL, Robert: *Scouting and youth movements*, Bouverie House, London, 1929.
- CORSI, Pietro: *Science and Religion. Baden Powell and the Anglican Debate, 1800-1860*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- FABINY Tibor: *A drámai kezdetek – Anglikanizmus a 16. században*, in: *Az anglikán kereszténység évszázadai*, szerk. Fabiny Tibor – Faludy Alexander, Luther Kiadó, Budapest, 2014.
- GORE, Charles: *Lux mundi: Tanulmányok az inkarnáció vallásáról*, John Murray, London, 1889. (fordította Pap Kinga Marjatta), in: *Az anglikán kereszténység évszázadai*, szerk. Fabiny Tibor – Faludy Alexander, Luther Kiadó, Budapest, 2014.
- NEWMAN, John Henry: *Gondolatok a lelkesi hivatásról, tiszteletteljesen fordulva papságunkhoz*, in: *Traktátusok korunk emberének*, Rivington, London, 1834. (fordította Pap Kinga Marjatta), in: *Az anglikán kereszténység évszázadai*, szerk. Fabiny Tibor – Faludy Alexander, Luther Kiadó, Budapest, 2014.
- PÁVA István: *Bi-Pi élete és kora*, Márton Áron Kiadó, Budapest 1992.
- SYKES, Stephen W.: *Az anglikán kereszténység gyökerei és mai lelkisége*, in: *Az anglikán kereszténység évszázadai*, szerk. Fabiny Tibor – Faludy Alexander, Luther Kiadó, Budapest, 2014.
- WARD, Kevin: *Világméretű elterjedés – Anglikanizmus a 20-21. században*, in: *Az anglikán kereszténység évszázadai*, szerk. Fabiny Tibor – Faludy Alexander, Luther Kiadó, Budapest, 2014.

may adopt. [...] By the term „God’s Kingdom” I mean the prevalence of love in the world in the place of dominance of selfish interest and rivalry such as at present exist.”
BADEN-POWELL, Robert: *Scouting and youth movements*, Bouverie House, London, 1929, 23.

MAKKAI LÁSZLÓ:

*A család szerepe az egészséges
személyiségfejlődésben, amely a stabil és harmonikus
kapcsolat alapja*

A magatartás kialakulását meghatározó tényezők

Ma már általánosan elfogadott álláspont a kutatók körében, hogy a felnőtt személy magatartásának kialakulását három összetevő határozza meg.

A kutatások jelenlegi állása szerint az örökletes biológiai adottságoknak jelentős szerepe van a felnőtt személy magatartási zavarainak kialakulásában. Ez az első összetevő. Ha volt akár az oldalágakban vagy pedig a felmenő ágiak körében patológus eset, mint örökletes terheltség jön szóba ez a tény. Többnyire azonban nem maga a „zavar” öröklődik, hanem a hajlam, a zavar létrejöttének valószínűsége.¹

A második összetevő a fennálló társadalmi viszonyok és a környező társadalmi erőtér, amelyek képesek arra, hogy az egyén lelkiállapotát jelentősen befolyásolják. Az átlagember életében nem annyira a nagy társadalmi mozgások, hanem inkább a közvetlen emberi környezet formáló erejű.

A felnőtt, érett személy magatartásrendszere a bölcsőtől a síríg terjedő fejlődési folyamat, nevelés – a harmadik összetevő – eredménye, amelyben a szüléstől a felnőtté válásig terjedő időszak kiemelt szerepet játszik. Az egyén történelme folyamatos tanulás: új meg új ismeretek, magatartási módok, nézetek elsajátítása, a régiéek módosítása. Az ember nem statikus lény, hanem létét állandó mozgás, változás jellemzi. Ezt a folyamatot nevezzük szaknyelven szocializációnak, éspedig azért, mert lényege, hogy társas hatások alatt, emberi közegben zajlik. Sérülékeny folyamatról van szó, amelynek során a bekövetkező kedvezőtlen hatások a felnőtt magatartás egészére befolyással lehetnek. Minél korábbi az ártalom, annál súlyosabb következményekkel kell számolnunk.

A személyiség alakításának elsődleges színtere a család. Fontos szerepet játszik még az iskola. Az életkor előrehaladtával a kortárs csoportok szerepe, majd a munkahelyi szocializáció hatásai kerülnek előtérbe. A személyiség alakulásában a párkapcsolatok, a házasság szintén jelentős befolyást gyakorol.

Példaként azokat a kutatásokat említem, amelyekben a kedvezőtlen körülmények közt (pl. intézeti neveltetés) és a harmonikus családban felnőtt személyek csoportjait hasonlítják össze. Előbbiek a szociális beilleszkedés, a mások iránti megértés, a személy belső harmóniája stb. tekintetében egyértelműen elmaradnak a családban nevelkedett csoport mögött. Nyilvánvaló, hogy az anti-szociális viselkedést nagyrészt a gyermekkor alapozza meg. Elhagyott és inté-

¹ Vö. BUDA B., A család szerepe a pszichiátriai betegségek kóroktanában, in Család-pszichológia I. Piliscsaba, 2001, 189.

zetben nevelkedett gyermekek körében 15%-ban találtak antiszociális és bűnöző személyeket. Még nagyobb azoknak az aránya, akik neurózisra, depresszióra hajlamosak. Az öngyilkosság is gyakoribb az intézetben felnővők körében. (Magyarországon több mint egymillió ember él csonka családban: körülbelül 660 ezer gyermek és 500 ezer felnőtt, ez a lakosság 11%-a. Sajnos ez a szám évről évre csak nő.)²

Összefoglalva: az egyén és a nagy társadalom közötti kapcsolatrendszerből a család nem maradhat ki. Az „egészséges” társadalom nem „egészséges” egyének összessége, hanem harmonikus családok és közösségek szerves rendszere. Jól működő család integrálni képes saját patológikus tagjait is olyan mértékig, amennyire csak lehetséges.

Az érett személyiség kialakulásának feltételei – a család belső funkciói

A bizalom, az összetartozás, a másik feltételek nélküli elfogadása: a szülő és a gyermek harmonikus kapcsolata a bizalom ősforrása, amelyet a házastársak közötti viszony alapoz meg. Megfelelő szülő–gyermek kapcsolat hiányában a fejlődő személyiség számára az emberi közelség inkább bizonytalanságot jelent, és félelmet vált ki. A bizalmi kapcsolat teszi lehetővé a másik feltétel nélküli elfogadását, azaz szeretetét. Ugyancsak ez a feltétele, hogy a másikban el tudjuk fogadni a másságot, a különbözőséget, adott esetben a betegséget, a korlátozottságot, a testi-lelki hibákat is.

Biztonság: a család a személy egyik fontos szükségletének, a biztonságnak legfőbb garanciája. A biztonság hiánya, mint ezt számtalan lélektani kísérlet bizonyítja, torz lelki fejlődésre vezet, és a legkülönbélebb mentális betegségek hátterét képezi. Állatkísérletek igazolják, hogy a szülőtől megfosztott főemlős fejlődése elmarad, egyes, a felnőtt állatra jellemző funkciók nem fejlődnek ki. Szomorú tapasztalatok igazolják az embertársadalomban is, hogy a gyerekkori, különösen a kora gyermekkori biztonság hiánya később már behozhatatlan károsodásokra vezet.

Érzelmi kapcsolatok: a biztonságot nem a szülői és családi környezet pusztán megléte garantálja elsősorban, hanem az ezen belül meglévő érzelmi kapcsolatok. Az ember fejlődésében kiemelt fontossága van a valakihez való kötődésnek.³ A kötődés optimális esetben a szülő, a testvérek. Kedvezőtlen helyzetben, családon kívül felnövő gyermekek számára is elsődleges fontosságú, hogy a gondozó tartósan azonos személy lehessen. Súlyos ártalomra vezethet a „gondozó” gyakori változtatása, mint ahogy ez a hazai állami gyermeknevelő intézményekben még ma is gyakorlat. A kötődés fontosságát emeli ki az a tény is, hogy kísérleti vizsgálatok szerint a felnőtt személyt leginkább megrázó esemény valamely szeretett hozzátartozó váratlan elvesztése.

² MÉREI F. – V. BINÉT Á., *Gyermeklélektan*, Budapest, 2000, 36.

³ Vö. SHAPMAN, G., *Családi összehangzattan*, Budapest, 2003, 73-75.

Mindezek a család nyújtotta feltételek garantálják az érett személyiség kibontakozását. A család az a „műhely”, amely a másokért áldozatra, komoly erőfeszítésre képes egyének érlelője, nevelője.

Az érett, jövőért felelősséget vállalni képes személyiségek léte nagyon fontos a stabil kapcsolatok kialakulása érdekében, amelyek közül a legfontosabb a jól működő házastársi kapcsolat.

A családban-lét a legfőbb biztosítéka annak is, hogy az egyén elsajátítja a társadalomban nélkülözhetetlen problémamegoldó stratégiákat. A családban-lét konfliktusainak ugyanis – a dolog lényegéből fakadóan – mindig van megoldása: hiszen a család együtt van, és szerencsés esetben együtt is marad. A családon belüli konfliktusok eredendően nem hordozzák önmagukban a feloldhatatlanság rejtett lehetőségét, hanem a családi kohézió végső tulajdonsága érvényesül: valami megoldást kell találni. A konfliktusmegoldási módok megtanulásának módja a családon kívüli feszültségek kezelési stratégiája is, amelyet a gyermek szüleitől sajátíthat el. Ismét csak a pozitív megoldási módok kerülnek előtérbe: a szülőnek külső konfliktusai megoldása során építő megoldási módokat kell keresnie, hiszen a szereplők között rejtetten a család, a gyermekek is megjelennek.

A gyermekek a szülők konfliktusmegoldási módjait látják, így sokszor mintegy saját viselkedésünk karikatúráját láthatjuk gyerekeinknél. Így például az a szülő, aki nehézségeit ivással, evéssel, nyugtatókkal vezeti le, ne csodálkozzék, ha iskolás gyereke hasonlóan fog viselkedni. A minta, amit mutatunk, hihetetlenül beépül.

A családban-lét nem csupán a felnövő generációk érdeke. Számtalan vizsgálat támasztja alá, hogy a házasságban és családban élő személyek egészségki látásai jobbak, mint a családon kívül élőkéi. Sőt, a már kialakult betegségek gyógyulási és rehabilitációs esélyei is jobbak azoknál, akik családban élnek. A magányos életmód bizonyos mentális betegségek – a depresszió, az öngyilkosság, az alkoholizmus – szempontjából kifejezetten kockázati tényezőnek minősül.

A társadalompatológiai adatok szaporodása egybeesik a családok működését veszélyeztető folyamatok megjelenésével, a „családok válságával” – a megszülető gyermekek számának csökkenésével, a válások arányának növekedésével, a terhességmegszakítások nagy számával, a gyermek nélküli háztartások szaporodásával, a házasság nélküli „laza” együttélési formák terjedésével, a hűtlenséggel. A házasság haldoklása már akkor elkezdődik, amikor az érzelmeinket, gondolatainkat nem tudjuk, nem merjük, nem akarjuk megosztani a másikkal, amikor nem vonjuk őt bele saját dolgainkba. Ha nem is fizikai értelemben, de már akkor is megcsaltak vagyunk, ha a másik túl sokat foglalkozik a munkájával, hobbijával vagy csak egyszerűen a mobiljával, így nem hagyva kellő időt a családjára.⁴

⁴ MAKKAI L., Kézen fogva Isten országa felé (Két ember közös kudarca), in Új Miszsió 2009. 22-23

Az emberi kultúrák többségében a család a személy természetes közege, amelyben legnagyobb az esélye a harmonikus felnőtté válásra, amelyben létezésének haláláig terjedő feltételeit is a legnagyobb eséllyel lehet biztosítani.⁵

„Aki azt hiszi, hogy áll, ügyeljen, nehogy elessék!”⁶ A mai világban, amikor óriási kísértés a karrier, az önmegvalósítás kényszere, emellett pedig egyre inkább jelen van a fogyasztói társadalom erős nyomása. Könnyen elrontható ugyanis a család megtartó, jóvá formáló ereje. Egyre több az olyan gyermek az általános iskolában is, aki éjjel tv, számítógép előtt ül – természetesen saját külön szobájában saját tv-je, számítógépe előtt. Ráadásul ezt apa, anya megengedi.

A látott minta szerepének óriási jelentősége

A házassággal és családalapítással kapcsolatban a legtöbb fiatal fejében egy alapvetően hibás attitűd uralkodik: házasságom sikere azon múlik, hogy sikerül-e megtalálnom az igazit, a hozzám illőt. Ennek egy változata, amikor a sikeres házasság legfőbb feltételének azt tekintik, vajon igazi szerelmi házasságról van-e szó. Ebből a „tévhiedelemből” önként adódik az a következtetés, hogy amennyiben nem sikerül a házasság, a társ nyilván nem az „igazi”, vagyis „le kell cserélni”.

Ezzel szemben hangsúlyozni kell, hogy a házasság két ember vállalkozása egy közös alkotásra. A házasság és a család tehát nem „összejön”, hanem létrehozzák, megalkotják. A család és a házasság egy életen keresztül tartó közös tevékenység eredménye. Nyilvánvalóan fontos a partnerválasztás is, senki nem vitatja el az érzelmi kapcsolat jelentőségét. A házasságon belüli érzelmi kötődés, a szerelem az idők folyamán a közös élményekből, az együttlétből, a közös „alkotásokból” fakadó érzelmeknek adja át helyét. Ha az utóbbi érzelmeknek nincs szilárd alapja, a kezdeti akármilyen nagy szerelem virág módjára elhervad. Kívánatos lenne a fiatalság házasságra való felkészítésében ezeket a tartós mozzanatokat hangsúlyozni. A két fiataalt ne csak az ellenállhatatlan szerelmi lobogás taszítsa egybe, hanem a hosszú jövőt elővételező közös vállalás vonzereje is.

A házasságok helyett terjedőben van az „együttélés”, különféle változatokban. Az elkötelezettségtől való irtózás, a hosszú távú perspektíva helyett a pillanatnyi harmónia keresése kerül előtérbe. Ideiglenes családok a dolog természetéből kifolyólag nem képesek betölteni a család alapvető funkcióit. Ideiglenes családok „ideiglenes” emberi lényeket nevelnek, azaz rövid távú érdekeiknek, impulzusaiknak kiszolgáltató, koherens életvezetés híján lévő személyeket.

Összefoglalva: hangsúlyoznunk kell a család óriási jelentőségét, amit példamutatásunkon keresztül örökíthetünk leginkább. „A fiatalokat alkalmas módon és idejekorán, elsősorban éppen a családon belül, föl kell világosítani a házastársi szerelem méltóságáról, feladatáról és megéléséről, hogy a tisztaság

⁵ TRINGER L., A család szerepe a lelki egészség megőrzésében és helyreállításában in www.magyarpaxromana.hu/kiadvanyok/csalad/tringer.htm.

⁶ 1Kor 10,12

szeretetében nevelkedve megfelelő életkorban és érénys jegyesség után köthesenek házasságot.”

A családdá válás folyamata

Általánosan

Lord Burleigh, Erzsébet királynő tanácsnoka, így írt fiához: „Ha Isten akaratából férfivá serdültél, amikor asszonyt választasz magadnak, légy elővigyázatos, mert ettől függ egész jövőd, jó vagy rossz sorsod. Ez az elhatározás olyan, mint a hadvezér döntése a csatában, tévedni csak egyszer lehet.”

A párválasztás többnyire két fázisban történik. Az első az, amikor megszületik a döntés: igen vagy nem. A fiatalok megismerkednek egymással, kialakult közöttük egy többé-kevésbé bizalmas kapcsolat.⁷ A második fázis a tényleges döntés helye.

A legfontosabb figyelmeztetés: ne kössünk házasságot a szerelem lázában. Ez azt jelenti, hogy ne az elvakult szerelem legyen a házasságunk indítéka. A házasságkötés normális menete körülbelül ez lehet: hat hónapig tartó szerelem az eljegyzés előtt, hat hónapig tartó jegyesség az esküvő előtt. Ha pedig közben sokat civakodnak, az eljegyzést fel kell bontani.⁸

Mi fontos a házassághoz? Vannak tulajdonságok, amelyek fontosak a házasságban, és vannak kevésbé fontosak. Általában éppen azok a tulajdonságok, amelyek a felületes ismeretség alkalmával felkeltik figyelmünket, a házasságban kevésbé lényegesek. Akit házasságra szemeltünk ki, azt képzeljük bele az otthoni szoba kereteibe, méghozzá a várható nehéz körülmények közé. A névjegyén ez áll: igazgató. Nagyon szépen hangzik. Csakhogy nem az igazgatóval kötünk házasságot, hanem az emberrel, akivel naponta az asztal mellett kell együtt ülni. Vagy azok közé tartozik, akik ebéd közben is folyton a telefonhoz szaladnak, állandóan az órájukat nézik. Az a férfi, akinek mindig fontos dolga van, nem lehet jó férj.

A párválasztás szempontjai

A fiatal feleljen meg fizikai nemi adottságainak

A férfiban legyen meg minden férfias tulajdonság, jó is, rossz is, mind, ami a férfi természetéhez tartozik. Ez biztosítja a családot arról, hogy tud majd gondoskodni róluk, hogy a világban megállja a helyét. A férfias férfi mozgékony, van érzéke a világi javak iránt. Legyen tudatában annak az erkölcsi felelősségnek, amit a házassággal magára vállal, ne legyenek olyan szenvedélyei, mint a játék és az ivás, mert ezek aláássák a család biztonságát.

A nő is rendelkezék nemének minden tulajdonságával, a gyengéivel is, mindennel, ami a nő természetéhez tartozik. A férfi csak az ilyen nőben találja meg azt a tisztító örömet, ami olyan, mint a tikkadt földnek az eső, és amire a

⁷ KAHN, Fritz, A szerelem iskolája, Budapest, 1984, 454-461.

⁸ Uo. 164.

házasságnak szüksége van ahhoz, hogy mindig friss maradjon. Az igazi asszony olyan, mint a tengely, amely körül az egész földgolyó forog. Anyai szárnyai alá veszi a nagyokat és a kicsinyeket, a gond nélkülit és a gondot okozó gyermekeit egyaránt.⁹

Nagy veszélyt jelent társadalmunk számára a GENDER probléma, ami nagyon káros liberális eszme. Lényege a nemek összemosása.¹⁰ Ne neveljük fizikai nemi adottságaik szerint a gyermekeket, fiatalokat? Régen hallhattuk, viccesen mondták szüleink, ha valami egyértelmű dolgot megkérdőjeleztünk: Majd ha 18 éves lesz, eldönti: fiú akar lenni vagy leány. A nemi identitásának nem megfelelően nevelt gyermekek épp a fent említett specifikumukat veszítik el.

- Egészségi állapot

Az általános vizsgálódáson kívül néhány különleges szempontra is ügyelni kell. Az első ezek között a kiválasztott személy egészsége. Az ellen természetesen nem lehet védekezni, hogy a házastársak valamelyike meg ne betegedjen, vagy esetleg baleset ne érje. De azt el lehet kerülni, hogy beteg emberrel kössünk házasságot. Kivétel, ha ezt szándékosan tesszük, ilyen eset is előfordul. Emberségre vall, ha így dönt valaki, de akkor ismernie kell a feladat nehézségeit, és érett fejjel kell meggondolnia, hogy képes lesz-e évtizedeken át viselni ezt az áldozatot.

Fontos odafigyelni választásunknál a családjá egészségére is. Az a család egészséges, amelyikben nem fordul elő feltűnő módon többször ugyanaz a betegség. Az öröklésnek különös szabályai vannak. Lehet, hogy a partner maga egészséges, de közeli rokonainak betegsége könnyen öröklődik gyermekeire.

- Személyiségjegyek

A személyiség harmóniája nélkül hamar súlyos nehézségek kerülnek majd előtérbe. Nem hasonmásra van szükség, hanem olyanra, aki kiegészít majd a közös életben. Walter Nitsche írja: „Hentesmesterrel nehezen harmonizál a vegetáriánus nő.” Összeilletek-e érdeklődésben, műveltségben, életcélban?¹¹

- Vérmérséklet

A szexuális temperamentum harmóniája. A házaspárnak szexuális téren is illenie kell egymáshoz. Ez nem teljes azonosságot jelent az igényekben, inkább kölcsönös engedékenységet a másik fél irányába. Ha valaki le tud mondani az általa eltervezett ideálról, és alkalmazkodni tud a másik igényeihez, azzal tud azonosulni, a látszólag ellentétes igényekkel rendelkező párok is tudnak majd harmonikus szexuális kapcsolatban élni.

- Fejlettség az élet különböző területein

Érettség a házasságra. A jogban is meghatározott módon itt egyrészt fizikai, másrészt pszichológiai értelemben kell az érettségre gondolni. Az életkor is meghatározott, ami részben garancia, de nem minden esetben.

⁹ KAHN, Fritz, A szerelem iskolája, Budapest, 1984, 168.

¹⁰ SOLTÉSZ J., A „gender” probléma, in Athanasiana, 29, Nyíregyháza, 2009, 125-129.

¹¹ PÁLHEGYI F., Keresztyén házasság, Budapest, 2004, 53.

Az a fiatal, aki még nem képes ellátni egy családot, nem alkalmas a házasságra. Az sem, aki még túlzott függőségben áll a szülői házzal. Sőt az sem, akiben jóval erősebb a szenvedélyes testi vonzalom, mint az életre szóló mély elkötelezettség. Így alkotta meg az Úr a mindenkori házasságkötések alapját az Édenkertben: „...elhagyja a férfiú az ő atyját és az ő anyját, és ragaszkodik feleségéhez: és lesznek egy testté.”¹²

Teljes elkötelezettséget csak az vállalhat, aki testileg, lelkileg, társadalmilag érett (egészséges utódok remélhetők tőle, anyagi, erkölcsi vonatkozásban biztosítani tudja családja életét). Addig a keresés, esetleg a közös várakozás tartózkodásra kötelez, amely mindkét fél szabadságát tiszteletben tartja. Bűn a pillanat örömének mértékével mérni azt, ami az egész élet átfogására való.¹³

A házasság és a család az élet egyik legnagyobb és legszemélyesebb vállalkozása. Esélytelenül vágnak neki azok, akiknek személyisége éretlen vagy önző, individualista, képtelen a másokkal való bensőséges és tartós kapcsolatra; továbbá azok is, akik ötletszerűen kalandok sorozataként élik végig életüket, s így sodródnak egyik kapcsolatból a másikba.

Aki „beéri” együttéléssel, az ilyenfajta gondolkodásával nem bizonyítja komoly szándékát.

- A házassághoz nélkülözhetetlen erény

Különösen fontos a mai világban a házasság előtti nemi élet teljességének határozott tiltását hangsúlyozni, mivel ez jelentősen megalapozza, próbára teszi a feleket. Nagy szerepe van a hűség kialakulásában.

A tisztaság olyan érték, amely nem pusztán az énen való uralkodás eszköze. Sokkal több! Az Egyház tudatában van annak, hogy az ember testből és lélekből áll össze (corpore et anima unus), amikor a tisztaság erényére figyelmezteti őt, az egységben való teljessége fölött öröködik, és arra neveli, hogy határozottan e felé az egység felé irányítsa lépteit. Természetesen szükség van az aszkézisre is, de nem arra, amely gyötrő fegyelmezetséggént az ember kimerítő erőlködésének gyümölcse, hanem arra, amely az önátadásból származik. Mint az alpinista, aki a sziklafal megmászásakor a maga szabad belső örömével fogadja el a kimerülés kockázatát, illetve kerüli el a veszélyes lépéseket, kiszögelléseket. A nemek, amelyre az Egyház anyai gondoskodással ösztönöz bennünket, valójában igenek.¹⁴

A szüzesség, a tisztasági fogadalom nem elfojtást és elutasítást jelent, hanem a szeretetenergiák irányítását és a lehető legmagasabb fokra emelésüket. „Mi módon őrizheti meg az ifjú az Ő útját.”¹⁵

A lemondás képessége nélkül nagyon nehéz házasságban élni, gyermekeket nevelni. Számos példa bizonyítja szükségességét. Az önmegtartóztatás gyakorlata sem elhanyagolható szempont. Aki ezeket az erényeit fejleszti olyan

¹² 1Ter 2,24.

¹³ JELENITS I., Katolikus erkölccstan, Budapest, 1996, 37.

¹⁴ SCOLA, A., FÉRFI + NŐ (A szerelem súlyos esete), Budapest, 2006, 70.

¹⁵ Zsolt 119,9.

személyes értékeket is figyelembe vesz, mint a lemondás, a hűség, a másikra való tekintet, a megbecsülés és az önuralom.

- Egymást kiegészítő társ, nem pedig szolga
Meg kell hagynunk a másik szabadságát!

A szerelmesek egymás közelében őszinteséget, nyitottságot, a szeretet légkörét tapasztalják, de nem követelnek a másikon semmit, nem vesznek el tőle semmit, hagyják szabadnak. És akkor nincs mit féltetni a másik szabadságán, ha én sem élek vissza vele.

Azok a szerelmesek, akik tisztelik a másik fél szabadságát, nem fognak elzárkózni a környezetüktől sem. Kevés olyan taszító látvány van, mint két ember, akik nem vesznek tudomást a környezetükről, nem látnak tovább „szerelmüktől”.¹⁶

Gyakran látni olyan „szerető” párokat, akik egymáson kívül senki más nem szeretnek. Az ő szeretetük nem egyéb, mint páros önzés; - két ember azonosította magát egymással, és úgy oldották meg az elkülönültség problémáját, hogy a magányos egyént a duplájára növesztették. Átélik az egyedüllét leküzdését, mivel azonban elkülönülnek az emberiség többi részétől, egymástól is elkülönülve maradnak, és elidegenednek önmaguktól: egyesülésük élménye: illúzió. A szerelem kizárólagos, de a másik személyben az egész emberiséget szereti, mindent, ami él.¹⁷

- Isten szerepe, vallásbeli különbségek

Szükség van a vallásra az otthonban. Csak ez által előzhető meg az a sok fájdalmas baj, ami a házasetet oly gyakran elkeseríti. Csakis ott található komoly, őszinte, önzetlen szeretet, ahol Krisztus uralkodik.¹⁸

A család élő forrása a közös áhítat, amelynek feltétlenül minden reggel meg kell lennie: imádság, amelyet az apa vagy az anya mond el, de még jobb, ha mindenki hozzátesz egy mondatot, rövid Bibliaolvasás magyarázattal, vagy anélkül – és lehetőleg hosszú figyelés a csendben Istenre.¹⁹

Lebecsült, de nagyon is reális veszély a „vegyes házasságok” kérdése. Aki vallási szempontból közömbös, nem biztos, hogy fogja a vallásos fél érzelmeit, meggyőződését értékelni. S bármilyen nehéz is elhinni ifjú korban azt, hogy a különböző felekezetűek közötti házasságkötés súlyos veszélyeket rejt magában, sok fájdalmas tapasztalat ezt igazolja.²⁰

¹⁶ EGERVÁRINÉ K. ZS., Tisztaság, Szerelem, Házasság, Budapest, 1998, 14.

¹⁷ FROMM, E., A szeretet művészete, Budapest, 1984, 71.

¹⁸ WHITE, E. G., Üzenet az ifjúságnak, Budapest, 1989, 313.

¹⁹ BOVET, TH., Fellelte nagy titok, 94.

²⁰ EGERVÁRINÉ, K. ZS., Tisztaság, szerelem, házasság, Budapest, 1998, 16.

A jó házasság megalapozása

1. A házasságot elfogadása már az út eleje!

Ritka az olyan ember, aki legalább kevés időt nem veszteget el azzal, hogy sajnálja, hogy az, ami, vagy hogy nem az, ami lenni szeretne.

Házasság esetén az ilyen sajnálkozási alkalmak még megsokszorozódnak. Sok házasember úgy gondolja, hogy elvettette házasságát, hiszen a házasfelek csak elviselik egymást.

Ha boldog családi életet akarnak élni a hitvestársak, arra kell törekedniük, hogy elfogadják a másikat olyannak, amilyenek az idők folyamán megismerték, hogy abbahagyják a kölcsönös vádaskodást, hogy felülemelkedjenek a látványos kudarcra.

Gyakran előfordul, hogy a férj nem az, akinek a feleség megálmodta, a feleség nem olyan, mint amilyenek férje remélte. Ez csalódottságot okoz, amelynek kimutatása még jobban eltávolítja egymástól a házaspárt. A közeledéshez bizalomra van szükség. Az első lépés a megbocsátás (mert nem egyezik meg az álomképpel), a második pedig a realizálás. Tudatosítani kell, hogy a valóságban milyen a másik, és ezt őszintén el kell fogadni. Csak így lehet békében együtt folytatni.

Aki azt mondja, minden hiba megtalálható társában, az téved. Szintén tévedett akkor is, amikor úgy vélte, hogy minden jó tulajdonság megvan benne. Mindenkinek vannak pozitív és negatív jellemvonásai is, ezekkel mind „meg kell házasodni”. Sőt, azzal is tisztában kell lenni, hogy az emberi habitus lényegében megmarad, de az idő múlásával formálódik, változik egyéniségünk. A szerelem nem egy pillanatra, hanem örökre szóló választás. Társunkat idősen, betegen is tudnunk, akarnunk kell szeretni. Szeretni – végső fokon – annyit is jelenthet, mint szenvedni egy egész életen át; azok, akik szeretni akarnak, jól fontolják meg, mielőtt elköteleznék magukat.

A házasság szentsége megszentelte a házaspár szövetségét, és segít annak megvalósításában minden nap. A hitvesi szívekből egyedül Krisztus tudja az önzést eltávolítani és helyreállítani a szerelmet, de hogy eljőjön a családokba, ma épp úgy, mint tegnap, szüksége van egy „IGEN”-re. Házasságunkat elfogadni annyi, mint hitvestársunkat elfogadni, de végső fokon annyi is, mint Jézus Krisztust, a Megváltót elfogadni.²¹

2. Minden nap újból és újból házasságot kell kötni!

Hány fiatal pár gondolja a templomból kilépve: „Végre már házastársak vagyunk, a célt elértük, minden befejeződött, most már csak élvezniünk kell az életet”.

Nem tudják, hogy minden akkor kezdődik, hogy nem az érkezésnél, hanem az indulásnál tartanak. Nem tudják, hogy minden nap újból és újból házasságot kell kötniük, hogy végre „eggyé” válhassanak. Nem ismerik fel, hogy

²¹ MICHEL Q., Így élni jó, Szent István Társulat, Budapest, 2014, 14-20.

nagyon hamar csalódní fognak, hacsak nem adnak egymásnak végtelen szeretetet Istenben és Isten által.²²

Házasságot kötni annyi, mint elfogadni egymást, egyesülni egymással a lét három szintjén: a fizikai, érzelmi és lelki szinten. Ezt pedig nap mint nap felszínen tartani, megújítani, mélyíteni.

Mohó természetünk, a bűn által megsebezve arra ösztönöz bennünket, hogy kisajátítsuk magunknak a dolgokat és a személyeket. Visszatart az ajándékozástól. A megváltás kegyelme szükséges ahhoz, hogy ismét képessé tegyen minket a szeretetre. A szerelem útkereszteződésénél mindig egy kereszt emelkedik, de erről a keresztről Krisztus szólít az egyesülésre. Meg kell halnunk önmagunknak, hogy egyesülhessünk az Ő halálával és így magával visz bennünket a Feltámadásába.

Sohasem lesz tökéletesen szerető hitves, aki nem gyón, nem áldozik becsületesen. Tiszteletben kell tartani az értékek rendjét, mert különben nem lesz a házasság szilárdan megalapozott, egészségesen kiegyensúlyozott.

Fontos időt szakítani a házasság rendszeres ellenőrzésére. Minden nap újból és újból ki kell mondani a másíknak az érzéseinket, titkolózás nélkül, és őszíntén azt mondani: „Téged választottalak, és szeretni akarlak ameddig csak élek!” Még akkor is, ha sokszor nehéz, lehetetlennek tűnik is nehéz napokon. Tudni kell nehézségek közben is újakezdeni, tudatosan akarni a másík javát, ezzel erősítve őt és biztosítva a család boldogságát.

Szem előtt kell tartani, hogy egy „embert” jegyeztünk el, még többet: „Isten gyermekét”, aki egyszeri és megismételhetetlen, akit Isten a maga valóságában elfogad és végtelenül szeret. Így mi sem tehetünk másként. Mert a végtelen, amely túlmutat a férfin és nőn, lehetővé teszi a számukra, hogy örökkévalóvá tegyék szerelmüket.

Tudatosan vagy sem, de a szerelem Istennel való egyesülésre törekszik. Így a teljes értékű házasság csak a házasság szentségében valósulhat meg, a Háromságos Szeretet végtelen titkában, amelyet két emberi lény él meg, akik egyé lettek.

Ha egy keresztény férfi és nő megéli szentségi házasságát, végtelenül értékesek, és kimeríthetetlenek lesznek egymás számára, mert Istent adják egymásnak, aki a szeretet.²³

A szeretet öt oldala

Nagyon találó Aranyaszájú Szent Jánosnak a házasságról adott „definíciója”: a szeretet szentsége. Valóban az, a szeretet minden szintjén.²⁴

Az újszövetségi időkben élő görögöknek legalább öt szó állt rendelkezésükre, melyekkel mi is megkülönböztethetjük és leírhatjuk a házasságon belüli szeretet számos vetületét. Azt szeretnénk meglátni, hogy miből kell állnia a há-

²² Uo.

²³ MICHEL Q., *Így élni jó*, Szent István Társulat, Budapest, 2014, 14.

²⁴ CSELÉNYI I., *Családegyház*, Esztergom, 2001, 81.

zassági szerelemnek, ha a szeretet teljes mértékben kifejeződésre jut két ember kapcsolatában. Természetesen ezek közül mindegyik a másikra épül, és mind-egyiknek megvan a maga sajátosan fontos helye. Amennyire sajátosak, annyira össze is kapcsolódnak, hogy a testi, érzelmi és lelki folyamatok átfedjék és kölcsönösen erősítsék egymást a szeretet gyakorlati megnyilvánulásaiban.

A szeretet első oldalának bemutatására egy olyan kifejezést használunk, amit a Biblia sehol sem nevez szeretetnek. Mégis bemutatja a férj és a feleség közötti szerelmi viszony egyik nagyon fontos vonását. Ez a szó az epithümia. Erős vágyakozás valami – akár jó, akár rossz – után. Úgy is mondhatnánk, hogy az ember szíve vágyát jelenti, amit megkíván, és amit meg akar szerezni, akár törvényesen, akár másképp. Nevezhetjük sóvárgásnak. Ha pozitív értelemben használjuk, akkor vágnak fordítjuk, és ez az a jelentés, amit hangsúlyozni szeretnénk. A házasságban szükséges, hogy legyen erős testi vágy a férjben és a feleségben egymás iránt, ami gyönyört jelentő szexuális együttlétben jut kifejezésre. Nem a szex a házassági kapcsolat legfontosabb alkotóeleme, de az egészséges házasság egyértelmű jele. Vannak esetek, amikor a nemi vágyakozás háttérbe szorul az élet számos problémája és nehézsége miatt. Ez nem természetellenes, és szinte minden esetben visszaállítható az eredeti állapot.

A szeretet következő vonását egy ismert görög szóval érzékeltetjük, amely nem fordul ugyan elő az Újszövetségben, de héber megfelelőjét megtaláljuk az Ószövetségben. Az erőszra gondolok, a szeretetnek arra a kifejeződésére, amelyik leginkább felkapott a love-sztorikban. Hajlamosak vagyunk teljesen testinek nyilvánítani az erősz, mert jelentését tévesen az erotikával kapcsoljuk össze. Az erősz nem teljesen érzéki, bár tartalmazza az eggyé válás vágyát, és a szeretett személy birtoklásának óhaját. Az erősz romantikus, szenvedélyes és szentimentális. Gyakran így kezdődik a házasság, amikor beleszeretnek egymásba a szerelmesek, verseket írnak és énekeket költenek egymásról. Ezért mondják, hogy a szerelem elragadó... gyönyörűsége... erős... édes és borzasztó, mert annyira átjárja az embert. Mégis van egy probléma az erőszsal. Segítségre szorul, mert könnyen elillan, és önmagában nem tart ki egy életen át. Meg akarja ígérni, hogy a kapcsolat örökké megmarad, de önmagában képtelen megtartani ezt az ígéretet.

Az erősz szeretet, ha a keresztény házasság stabil környezetében élvezik, csodálatos érzelmekkel jutalmaz meg, melyeket maga Isten alkotott, melyek az Ő ajándékai. Az erősz a szeretet minden más fajtájánál inkább átalakítja a földi fekete-fehér létet csodálatosan pompázó sokszínűséggé. A házasságban kiteljesedő szerelmi élet örömteli alkotórésze.

A házassági szerelem harmadik alkotóelemét a görög sztorgé szó képviseli, melynek jelentését úgy írhatnánk le, mint a lábunk kapcsolatát a jól kitaposott, kényelmes cipővel. Más szóval: természetes ragaszkodás és az egymáshoz tartozás érzete. Erre a szeretetre az Újszövetség többször is utal, mint a szülők és a gyermekek vagy a testvérek közötti szeretetre. Olyan valami, amelyre nem kell rászolgálni. A sztorgé szeretet a házasságban kielégíti azt az igényünket, hogy

egymáshoz tartozunk egy szoros közösségben, amelyben az emberek gondoskodnak egymásról és hűségesek egymáshoz. Érzelmi menedéket nyújt.

A házassági szeretet negyedik formáját a görög fileó ige írja le, mely gyakran szerepel az Újszövetségben. A fileó gyöngéd szeretettel fordul ahhoz, akire irányul, de mindig választ vár. Emberi kapcsolatokban – munkatársak, barátok, bajtársak között – megnyilvánuló szeretet. Az erős szerelmeseket eredményez, a fileó kedves barátokat, akik közel állnak egymáshoz, megosztják egymással gondolataikat, érzéseiket, véleményeiket, terveiket és álmaikat – a legbenső dolgaikat, amiket másnak nem mondanának el. Időt és energiát is szánnak egymásra. A fileó nélküli házasság nem lesz kielégítő még akkor sem, ha forró a levegő a hálószobában. A fileóval rendelkező házasság biztos, hogy érdekes és gyümölcsöző.²⁵

A legjobbat és a legteljesebbet a végére hagytuk. Az agapé teljesen önzetlen szeretet. Rendelkezik azzal a képességgel, hogy adjon, és kitarson az adakozásban anélkül, hogy viszonzást várna. Az agapé értékkel és szolgál, szemben a fileóval, mely érzelmesen szeret és élvez. Az Újszövetség gyakran beszél az agapéről azért, mert ez a szeretet készítette Krisztust arra, hogy eljőjön a Földre, mint ember, a mi érdekünkben. Isten az egész emberiséget agapé szeretettel szereti. Az agapé szeretetnek különleges jelentősége van azok számára, akik éppen most kívánják megmenteni a házasságukat és helyreállítani az elveszített szerelmet. A szeretet összes fajtája közül az agapé az, amit rögtön gyakorolhatsz a házasságodban, mert egyedül az akaratod függvénye, és független az érzelmeidtől. Az agapé gyakorlati szeretet, nem pedig érzelmi. Arra összpontosít, hogy mit teszel és mondasz, nem pedig arra, hogy mit érzel.

Az a házasság, amely rendelkezi az agapé szeretettel, mindent túlél. Az agapé mozgásban tartja a házasságot akkor is, amikor a természetes szeretetformák meginognak vagy kihálnak. Ez a természetfeletti szeretetforrás a Szentírás legizgalmasabb igazságainak egyike! Az agapé szeretet egy örökös energiaforráshoz csatlakozik, és akkor is működőképes, amikor a szeretet minden más formája csödöt mond, sőt, még ennél is tovább megy. Kész szeretni akárkit. Nem számít, hogy mennyire szerethetetlen az az ember, az agapé továbbra is árad felé, annyira feltétel nélkül, mint amilyen Isten szeretete irántunk. Értelmi magatartás, ami az akarat tudatos választására épül.²⁶

Örökké hűséges kötelék!

Egyetlen gondolkodó sem találta meg a választ arra a kérdésre: Mi a szerelem? „Be akarjátok börtönözni a fényt? Az ujjaitok között fog kiszökni.”²⁷

²⁵ Vö. WHEAT, ED. – PERKINS, G. O., Szerelemről minden házaspárnak, Budapest, 2001, 18-21.

²⁶ Vö.: i. m. 72.

²⁷ EVDOKIMOV, P., Il sacramento dell' amore (A szeretet szentsége), Milano, 1983, 121.

Használhatnánk a misztérium szót is, ami olyan valóság, amely kényszerítően hat a tapasztalatra, miközben elkerüli az értelem hatalmaskodó „szorítást”. Megfejtethetetlen, de jelenvaló és mélységes összhangban áll az emberi szívvel.²⁸ Azt viszont tudjuk a szerelemtől, hogy múlandó, még akkor is, ha ez a tény hihetetlen egy szerelmes fiatal számára. Éppen ezért erre a megfoghatatlan, észrevétlenül elillanó valóságra nem alapozhatjuk házasságunkat (ahogyan az előző fejezetben is olvashattuk). Sokkal maradandóbb értékek alkalmasak csak alapként: azok, amelyek sziklára épültek.²⁹

Választottunkat örökre kell szeretnünk, hűségesen, amíg csak élünk. A hűség nem a keresztények rögeszméje, hanem a szeretet lényegi része, annak nélkülözhetetlen ismertetőjegye. „Ahol hűtlenség van, ott soha nem volt szeretet. Ahol hűség van, ott nem kell, hogy legyen szeretet. A szív mondhatja: Ha már nem is tudlak szeretni, legalább hűséges akarok lenni hozzád.”

„Ha komolyan vennénk az igazi értékeket és elkötelezetten tudnánk élni az életünket, Isten fényében látnánk házastársunkat, családjunkat, megvilágosodna számunkra, milyen csodálatos dolog, hogy két emberen múlik egymás és gyermekeik boldogsága.” Még jobban belegondolva azt láthatjuk, hogy ennél is több múlik rajtunk feleségként (férjként)! Hát akkor, ami rajtunk múlik, tegyük meg nap mint nap és imádkozunk a többiért!

Összegzés

Isten a házasságban és a családban akar talán a legnagyobb földi boldogsággal megajándékozni bennünket. Teremtőnk elképzelését valósítjuk meg akkor, ha hiszünk abban, hogy Ő jót akar nekünk, ha a házasság szentségében keressük boldogságunkat. A Paradicsomban elbukott ember életállapota a mai ember szentségi házasságában nyer igazi tökéletességet. Hinni abban az Istenben, aki Ádámnak adta Évát, aki ma is szerelmet gyűjt a szívekben, új Ádámok és új Évák kötik össze életüket egymással és Istennel.

A világot nagyrészt azonban nem érdekli sem Isten, sem az, amit felkínál. Nélküle akar gyors és lehetőleg következmények nélküli élvezethez jutni. Nem csoda, ha tartós boldogság helyett a legszorosabb emberi kapcsolatokban is nagyon gyakran csalódással és szenvedéssel találkozunk. A válások száma óriásira nőtt. Az „új erkölcs” csábító hatása alól a keresztények sem vonhatják ki magukat. A következmények pedig beláthatatlanok: félárva gyermekek, patchwork családok és körülöttük fájdalom, szomorúság.

Az emberi erőfeszítésünk nélkül hiába szerepel Isten tervében a házasság és a család a benne élők boldogságának forrásaként. Ahhoz, hogy valaki jó házastársra váljon, szükségesek az emberi alapok, hogy a leendő férj, feleség kapcsolatrendszerre egészséges legyen. Harmonikus kapcsolat a családban, egészséges önismeret, és intenzív kommunikáció minden szeretet forrásával: az Istennel. Természetesen az sem mindegy, kit választunk életünk állandó társává.

²⁸ SCOLA, Férfi + Nő, Budapest, 2006, 70.

²⁹ Vö. Mt 13,16-19.

Körültekintőnek kell lennünk, amikor a párunkat keressük. Ha pedig már döntöttünk, visszatekintés nélkül kell haladnunk együtt, Krisztussal az úton. Mire kell figyelnünk, hogy ne kerüljön sor válásra? A válasz készen áll: a másikra. Mitől lehet tartós és boldog egy kapcsolat? A titok egyszerű: saját boldogságunk helyett nap mint nap házastársunk javát kell keresnünk. Isten mindent megtesz értünk, de semmit helyettünk. A házasság megőrzése mindkét fél kölcsönös felelőssége, igyekezzünk hát a Krisztusi szeretet erejével legyőzni minden kísértést, hogy amit Isten egybekötött, emberek ne válasszák szét. Az első gyerek születése nem jelenti egyértelműen azt, hogy a családi élet felbomlik, vagy egyenes út vezet innentől a válásig. Hanem sokkal inkább jelenti azt a próbát, amit az élet alakít két ember között. Veszélyes és nehéz időszak ez, de nem lehetetlen benne megtalálni a helyét a férfinak és a nőnek, mert sokkal inkább összetartó erő a hit és a szeretet, mint bármikor.

Felhasznált irodalom

- BOVET, TH., Felette nagy titok.
- BUDA B., A család szerepe a pszichiátriai betegségek kóroktanában, in *Családpszichológia I.*, Piliscsaba, 2001, 189.
- CHAPMAN, G., *Családi összhangzattan*, Budapest, 2000.
- CSELÉNYI I., *Családegyház*, Esztergom, 2001.
- EGERVÁRINÉ, K. ZS., *Tisztaság, Szerelem, Házasság*, Budapest, 1998.
- EVDOKIMOV, P., *Il sacramento dell' amore (A szeretet szentsége)*, Milano, 1983.
- FROMM, E., *A szeretet művészete*, Budapest, 1984.
- JELENITS, I., *Katolikus erkölcstan*, Budapest, 1996.
- KAHN, F. *A szerelem iskolája*, Budapest, 1984.
- MAKKAI L., *Kézen fogva Isten országa felé (Két ember közös kudarca)*, in *Új Misszió* 2009, 22-23.
- MÉREI F. – BINÉT Á., *Gyermeklélektan*, Budapest, 2000.
- MICHEL Q., *Így élni jó*, Szent István Társulat, Budapest, 2014.
- PÁLHEGYI F., *Keresztyén házasság*, Budapest, 2004.
- SCOLA, A., *FÉRFI + NŐ (A szerelem súlyos esete)*, Budapest, 2006.
- SOLTÉSZ J., *A „gender” probléma*, in *Athanasiana*, 29, Nyíregyháza, 2009, 125-129.
- TRINGER L., *A család szerepe a lelki egészség megőrzésében és helyreállításában*, in www.magyarpaxromana.hu/kiadvanyok/csalad/tringer.htm
- WHEAT, ED. - PERKINS, G. O., *Szerelemről minden házaspárnak*, Budapest, 2001.
- WHITE, E. G., *Üzenet az ifjúságnak*, Budapest, 1989.

MIKOLA (NYIRI) EMESE:

***Szupervíziós és önszupervíziós gyakorlatok, különös tekintettel a pasztorális szupervízióra.
A segítő szakember segítése***

„A lelkipásztori kapcsolatok is törékeny kapcsolatok...tulajdonképpen a kapcsolatok valóságát adják vissza” – írja Helmut Weiß pasztorálpszichológia könyvében – „ugyanakkor a lelkipásztorság igyekszik a kapcsolatokat úgy alakítani, hogy maga a kapcsolat tanulhatóvá váljon.”¹ Ennek a tanulhatóságnak professzionális keretet a szupervízió gyakorlata és gyakorlása ad. Szupervízió a segítő foglalkozásának segítése: nem tárgyi tudást átadó tanfolyam, de nem is terápia, hanem egy professzionális és interaktív tanácsadás.

Jörg Schlee szerint mindenkinek, aki emberekkel és emberekért dolgozik, szüksége van szupervízióra.² Tévhit, hogy a szupervízió a kezdőknek vagy a tehetségtelen segítőknél szól. Szupervízió nélkül minden segítő csupán félkarú óriás, hiszen emberi mivoltunknál fogva elkerülhetetlen, hogy a segítő szakmában dolgozó, bármennyire is felkészült szakmailag, a segített problémáin keresztül saját élete megoldatlanságaival ne szembesüljön.

A segítőben ilyenkor megszülető reakciók, legyen azok érzések vagy gondolatok, önkéntelenül is elindítanak bizonyos kivetítéseket, melyeknek, bár lehet reális alapja, de mégis rossz irányba viszik a segítséget. Hiszen a segítő szakemberben elsőre nem is tudatosul, hogy „árnyékra vetődik” és nem a segített reális reakcióival vagy problémáival foglalkozik, hanem saját személyes képzeeteivel. Például: a segítő barátságtalan vagy túl kritikus egy idős hölgygel, amíg nem szólnak neki, vagy ő maga nem jön rá, hogy a hölgy tulajdonképpen az anyósára emlékezteti, aki ellenezte a házasságukat, ezért az idős hölgygel is úgy viselkedett, mint ahogy szíve szerint az anyósával viselkedne. Ez a projekció jelensége. Gyakori, hogy egy segített olyan elvi vagy ideológiai nézeteket hangoztat, melyek ellenérzéseket, frusztrációt váltanak ki a segítő szakemberből és az kezdetben szintén öntudatlanul lelki békéje visszabilentéséért hátrító mechanizmusokba kezd.

Ezeket a pszichológiai fogalmakat a pedagógusoknak, a lelki gondozóknak és a szociális munkásoknak is ismerniük kell, mivel segítségükkel könnyebben eligazodnak saját lelki reakcióik beazonosításában. Bagdy Emőke szerint az érzelmek megfigyelésekor és az érzelmekkel való munka során szükségszerűen

¹ WEISS, Helmut: *Lelkipásztorság – Szupervízió - Pasztorálpszichológia*. Exit Kiadó, Kolozsvár 2011, 31.

² SCHLEE, Jörg: *Kollegiale Beratung und Supervision für pädagogische Berufe. Hilfe zur Selbsthilfe. Ein Arbeitsbuch*. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart, 2019. 16. „alle Personen ansprechen, die mit und für Menschen arbeiten. Dazu zählen sehr viele Berufsgruppen.”

olyan pszichoanalitikus koncepciókat kell használnunk, mint indulatáttétel, elhárító mechanizmusok, és az ösztönfejlődés ok-okozati összefüggéseinek felismerése és megfigyelése.³ Vályi emellett a stresszre és a párhuzam vagy tükröződés jelenségére is felhívja a figyelmet.

„Mivel a szociális segítői munka és a szupervízió során hasonló pszicho-dinamikai folyamatok jelenhetnek meg egy időben, mind a két kapcsolatban, ezt a jelenséget párhuzamos folyamatoknak, tükröződési folyamatnak nevezünk. Ez azt feltételezi, hogy a két kapcsolat összefügg egymással. A szociális segítői munkában a segítő és a kliens közötti kapcsolatban keletkezett érzelmek megjelennek a segítő és a szupervízor kapcsolatában; a megjelenés nem egyirányú, oda-vissza igaz.”⁴

Ezek a tudattalan projekciók, hárítások vagy egyéb utólagosan tetten ért érzelmi jelenségek szükségszerűen rosszak, mert kiveszik a segítőt a hozzávetőlegesen kívülálló, semleges státuszából. A segítő szakmai céljai mellett, személyes célokat is követni kezd. Öntudatlanul próbál kiegyenlíteni, egy máshol más személyekkel kialakult kapcsolati dinamikát. Ezek a tévutak könnyen a kliens rovására válhatnak, ezért a segítő szakembernek állandóan figyelnie kell önmagát. A szupervízió ebben nyújt segítséget, az ilyen helyzetek felismerésében és a belőlük való kilépésben. Ezért írja Bagdy Emőke, hogy „A szupervízió a tudatos önmegértésen alapuló szakmai személyiségműködtetés elérésében segít.”⁵ E tudatos önmegfigyelésnek és önmegértésnek, számos módszere ismeretes. A segítő szakmában dolgozókat a szupervízió, a coaching és a mentoring gyakorlata segíti ebben a folyamatban.

A szupervízió formái

A szupervízió történhet képzett szupervízorral, ilyenkor a segítő szakembernek csupán az a dolga, hogy alaposan átgondolja, milyen problémát visz a szupervíziós ülésre és mire vár megoldást, esetleg mit vár el a csoporttól. Az ilyen szupervízió lehet egyéni és csoportos, ahol a csoportot általában egy adott intézményben dolgozó kollégák alkotják.

Jörg Schlee és Kate Thompson javasolják a kollegiális⁶ és baráti⁷ szupervíziót, mely képzett szupervízor nélkül történik. A segítő szakmában dolgozóknak

³ BAGDY Emőke: *A pedagógiai Bálint-csoport munka. A Bálint-csoport, mint az esetmegbeszélés és szupervízió eszköze*, in: Luban-Plozza, B., Dickhaut, H. H. (szerk.) 1998, *A Bálint-csoportok elméleti és gyakorlati kérdései*, Animula, Budapest, (p. 183–189), 184–185.

⁴ VÁLYI Gábor: *A segítő segítése 2. Szupervízió*. Nemzeti Szakképzési és Felnőttképzési Intézet. Budapest, 2008, 16.

⁵ BAGDY Emőke: *Pszichoterápia, szupervízió, coaching: azonosságok és különbségek*. In: Tanácsadás és terápia. szerk. Kulcsár Éva, Budapest, ELTE, Eötvös Kiadó, 2009, 73.

⁶ SCHLEE: *Kollegiale...24. „Kollegiale Supervision als Hilfe für Selbsthilfe”*.

megvannak a szükséges kompetenciájuk és pszichológiai alapismereteik és saját szakmai tapasztalatuk is, ahhoz, hogy egymást is segíteni tudják, viszont nagyon fontos, hogy a kollegiális és baráti szupervízió elhatározása után, állapodjanak meg közösen egy előre meghatározott munkamódszerben, protokollban.

Ismeretes az önszupervízió is, melyre egyre több módszert dolgoz ki a pszichológia és az írásterápia.

A sikeres szupervíziós ülések során fokozatosan fejlődik a „nondirektív segítő beszélgetés módszere; – az esetfeldolgozás módszere; – konkrét problémák feltárása és értelmezése; – az eseteivel és gondolkodásával kapcsolatos információgyűjtés; – az esetkezelésével összefüggő helyzetfelismerése; – a klienseivel és munkatársaival együttműködve a kapcsolatteremtő képessége; – a hallott szakmai jellegű nyelvi megfogalmazás megértése; – szakmai nyelven való fogalmazás készsége.”⁸

Szupervíziós folyamat

Vályi Gábor szupervíziót bemutató tankönyvben, már az első oldalon kihangsúlyozza, hogy a korrekt szupervízió két síkon zajlik.⁹ Az egyiknek vagy egy leírható szakmai technikai folyamata, protokollja, a másik viszont egy olyan pszichológiai sík, amiben az önreflexió és a tapasztalati tanulása a főszerep. A szupervízió, tehát csak akkor lehet hatékony, ha az intellektuális munkával szinkronban az érzelmi munka is beindul, ugyanis ezeket az öntudatlan kivétéseket nem lehet objektív, pusztán intellektuális eszközökkel tetten érni.

Ugyanezt emeli ki Bagdy Emőke is, korábbi kutatásokra hivatkozva, a Bálint-csoportmunka kapcsán. Az önmegfigyelés és az érzelmi elakadásokból adódó konfliktuskezelés akkor hatékony, ha az intellektuális szinten túl „...a résztvevők a saját érzelmi reakciómintáikhoz való hozzáférést nem fájdalmasan szükséges korrekcióként élik meg, hanem mindenekelőtt a problémák megértését megkönnyítő eszköznek és ezzel újabb fejlődési lehetőségnek fogják fel.”¹⁰

Minden szupervízió fölösleges protokoll, amíg a segített szerepében lévő szakember nem hajlandó őszintén implikálódni, tanulni, és nem tesz bele, jelképesen szólva, „apait-anyait” saját problémáinak megoldásába. Ahogy Schlee is elmondja ugyanazt, amit minden csoportterápiában vagy workshopok alkalmával szoktak, csak önkéntesen és felelősséggel érdemes belefogni egy ilyen folyamatba.¹¹ Vagyis a szupervizált akarjon szakmai segítséget kérni és együttműködni a segítő szupervizorral. Ezek után pedig felnőttként, saját

⁷ THOMPSON: *Therapeutic Journal Writing. An Introduction for Professionals*. Jessica Kingsley Publishers London and Philadelphia, 2011. 198. „Buddies and peer supervision, where both parties can support and encourage each other.”

⁸ VÁLYI: *A segítő ...2.*

⁹ Uo. 1.

¹⁰ BAGDY: *A pedagógiai ...189.*

¹¹ SCHLEE: *Kollegiale. ...25.*

felelősségére, azaz háritások nélkül, használja a tanácsadás során megélt tapasztalatokat vagy szakmai információkat.

A segítség végtelenül komplex feladat. Vályi segítőknek szóló tankönyvében elemeire bontja, hogy a segítőknek munkája során milyen tényezőkre érdemes figyelnie:

„kezelnie kell az előítéleteit, a szerep-összeférhetetlenségeket; – tudja értelmezni az adott helyzeteket, problémákat, konfliktusokat, s tudja alkalmazni a konfliktuskezelés különböző módszereit; – tud együttműködni más szakemberekkel, s be tudja tartani saját szakmai illetékességének a határait; – a szakmai titoktartás szabályai szerint tudja kezelni a birtokába jutott információkat; – tudja szakmai tapasztalatait értelmezni; – megérti a segítség pszichológiai összefüggéseit.”¹²

Ennek függvényében természetes, hogy a segítő szakképesítésű felnőtt képes saját segítségével tárgyat, azaz az őt célzó szupervizori tevékenységnek a témáját meghatározni. A szupervizálnak, át kell gondolnia, hogy milyen problémát visz be feldolgozásra a szakmai tanácsadásba.

A téma bemutatása alatt a szupervizor egyaránt figyel a tartalomra és a benne keltett emóciókra. Mindemellett azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a segítő, egy adott egység, közösség, szervezet vagy intézmény kontextusában dolgozik. „Tehát annak szemléléséről, megfigyeléséről és reflexiójáról van szó, hogyan kerülünk munkánkkal kapcsolatba, hogyan viselkedünk adott munkahelyi helyzetekben, hogyan viszonyulunk ahhoz az intézményhez, amelyben dolgozunk” – írja Weiß.¹³

Lehet a folyamatokat apró elemre bontani, ami számtalanszor segít is, bizonyos dolgok beazonosításában, és kellő kezelésében. A végső lényeg azonban abban nyilvánul meg, hogy hogyan vagyok képes egy ember az emberi kapcsolatait alakítani. A segítő foglalkozású nem lehet csak elméletben jó szakember. Mindez nem a pszichoanalitikus megfigyeléseknek a fontosságát, vagy a szupervízió pedagógiáját próbálja megfosztani jelentőségétől, hanem a holisztikus szemléletet kívánja megerősíteni. Hiszen a szupervízió mindig az egész emberrel kell dolgoznia. Ahogy Weiß hangsúlyozza a szupervízió „egy kapcsolati munka”, ami „nem ad instrukciókat”¹⁴

Reflektív felkészülés

Gillie Bolton írásterapeuta *Reflective Practice* című könyvében, közöl egy gyakorlatot, amely valójában kilenc kérdésbe sűríti a tanulmányunkban már megnevezett pszichoanalitikusi koncepciókkal való belső munkát.¹⁵

¹² VÁLYI: *A segítő...2.*

¹³ WEIß: *Lelkigondozás ...184.*

¹⁴ Uo. 180.

¹⁵ BOLTON Gillie: *Reflective Practice. Writing and Professional Development*. Third Edition. Sage. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington DC 2010., 198. „Your heart-sink student, patient, client. 1. Think of a client you find difficult. 2.

1. Gondolj egy nehéz „kliensre”: 10–15 másodperc
2. Kire emlékeztet? 10–15 másodperc
3. Mit szeretnél neki mondani? 1 perc
4. Mit nem kellett volna mondanod neki? 1 perc
5. Jellemezd egy-két jelzővel 10–15 másodperc
6. Írj neki egy rövid levelet, amit soha nem küldesz el. Max. 3 perc
7. Írd meg vajon mit válaszolna rá. Szintén ne mutasd meg majd neki. Max. 3 perc

8. Összegezd reflektíven a fentieket Max. 3 perc

9. Olvasd fel, a fenti válaszaid és újra reflektálj rájuk röviden. 10 perc írás

Bolton nem írt időhatárokat a gyakorlatba. Viszont az írásterápia alapszabályai, és az egész *Reflective Practice* című könyv, melyből a gyakorlatot kiemelttem, hangsúlyozza, hogy az időhatárok, és a túlgondolás nélküli válaszadás milyen lényeges, azért, hogy lehetőleg a tudatunkban motoszkáló dolgok kerüljenek papírra, és ne a róluk elképzelt idea.

Amennyiben az írást használjuk önkifejező terápiás eszközként, fontos, hogy a tudatban megjelenő gondolatokat írjuk ki magunkból, és ne fejben megfogalmazott szöveget szerkesszünk. A frusztráló gondolatok tettenérése és kiírása vezethet inkább a felismerésekhez, a megkomponált, megszerkesztett szöveg kevésbé. Vannak, akiknek a terápia tudatában könnyedén megy a „kiírás”, mások ragaszkodnak a formális íráshoz, viszont ők érzik is, hogy írásban történő önkifejezésük nem volt teljes. Gyakorlatilag az írásterápia szabályai, itt az (ön)szupervízió szabályaiként működnek, hiszen Gillie Bolton fennidézett, félórát igénybe vevő gyakorlata ugyanolyan alkalmas a szupervízióra való felkészülésre, mint az önszupervízióra. Bár Bolton valójában a mentoringra való felkészülésben alkalmaztatja következő kérdéssort. Ám ha megnézzük Bolton mentoring definícióját:

„A mentorálás a mentorált személy egészével foglalkozik, és egy közös szakmaiságra alapoz, ez különbözteti meg a tanácsadástól. A mentorok empátiát és ítélet nélküli kritikát kínálnak... A mentorálás lehetővé teszi a létfontosságú, gyakran bizalmas kérdések megosztását: bizonytalanságok, remények és félelmek, szorongások és haragok, szégyen vagy büntudat, vágyak és ellenérzések, az intenzív (pozitív vagy negatív) érzelmek hatása...”¹⁶

Who do they remind you of? 3. What would you really like to say to them? 4. What do you wish you had not said to them? 5. How might you characterise why they irritate (for example, childish, bossy demanding)? 6. Write an unsent letter to this person (which you'll NEVER send): say whatever you wish. 7. Write your student's reply to you (you'll NEVER show them this). 8. Write a final reflective piece about all this. 9. Reread, and reflect upon it.”

¹⁶ BOLTON: *Reflective*. „Mentoring deals with the whole person of the mentee: the professional base making this different from counselling. Mentors offer empathy and non-judgemental critique. Mentoring enables sharing of vital often confidential issues: uncertainties, hopes and fears, anxieties and angsts, shame or guilt, wants and aversions, the influence of intense emotions (positive or negative)...” 193.

– belátjuk, hogy csupán más kifejezéssel nevezi meg ugyanazt a folyamatot, amiről jelen esetben értekezünk.

Önszupervízió módozatai

Bakó Tihamér szerint: „Pszichoanalitikus munkánk során folyamatosan jelen van az igény, hogy szupervíziót vegyünk igénybe. Mivel a rendszeres külső szupervízió szinte lehetetlen, ezért is fontos, hogy kialakuljon egy belső szupervíziós munkamód.”¹⁷ Ezt Bakó úgy határozza meg, mint párbeszédet, ami a szakmai én, személyes én és a három szelf (felnőtt–gyermek–szülő) között történik.¹⁸ Az analitikusképzésnek, mindig is legfontosabb része volt az önvizsgálat, már Freund idejében is. A tudatalatti megfigyelésével, nem csak önismeretre, hanem a tudatalatti természetének megismerésére is szert tesz az analitikus, amit nem lehet pusztán tankönyvből megtanulni.¹⁹ Jelen tanulmányában, Bakó Tihamér kifejti, hogy a kontrollanalízis elméletét: melynek lényege, hogy az analitikus első esetét vigye el egy tapasztalt analitikushoz, aki kiképzőként végig szocializálja őt a folyamaton. Ezeket a tapasztalatokat a segítő, később is elő tudja venni, amikor egy belső szupervízió szükségét érzi. Bakó, tehát úgy képzei el az önszupervíziót, mint egy tanulási folyamatot, melyben a lecke a mentorral közösen végzett kontrollanalízis, melynek során a segítségben még kezdő szakember megtanulja, mire figyeljen fel saját lelki megnyilvánulásában és szakmai működésében. Erre a szupervíziós kapcsolatra kell támaszkodjon a belső szupervízió. Így később a segítő esetleges elakadásai során használni tudja ezt a modellt és ezt a tapasztalatot, és le tudja ellenőrizni, vagy moderálni a valós, azaz kétszemélyes vagy csoportos szupervízióig.

Az Egyesült Királyságban minden praktizáló terapeutától szakmai szervezeteik megkövetelik a rendszeres szupervíziót. Hiszen a szupervízió a segítség minőségét biztosítja azáltal, hogy segíti a segítőt az elakadásaiban, így sem szakember, sem a segítettje nem szenved az emberi mivoltunkból néha bekövetkező elakadásoktól.

Kelet-Közép Európában a szupervízió való részvétel sem olyan egyértelmű helyzet, másrészt a hivatalosan megszervezett segítség, nem biztos, hogy akkor kerül sorra, amikor a leginkább szükség lenne rá. Ezért merül fel a jogos igény, amint Bakó is fent megfogalmazta, egy belső vagy önszupervízióra, legalább, mint elsődleges közbeavatkozásra.²⁰ Viszont jogos annak a dilemmának a felvetése, hogy van-e létjogosultsága egyáltalán egy ilyenfajta önellenőrzésnek. Mennyire képes valaki saját elakadásait észrevenni és helyrehozni egy tőle eltérő külső nézőpont és egy eltérő konfliktuskezelési mód nélkül. Weiß azt írja,

¹⁷ BAKÓ Tihamér: *Belső szupervízió és a kontrollanalízis*. in: Thalassa, 2004, (15), 2: 118–127, 126.

¹⁸ Uo. 125.

¹⁹ Uo. 119.

²⁰ Selfsupervision (Eng.), Selbstsupervision (De.) Önszupervízió vagy Belső szupervízió.

hogy a szupervízió segítség az önsegítéshez²¹, egy interakció melynek célja az önértelmezés²², de az önszupervízió fogalmát mégsem veti fel, és csak egyéni, csoportos és teamszupervízióról beszél.

Török Gábor Pál, Marlok Zsuzsa és Martos Tamás pszichológusok, egy közös tanulmányban megvizsgálják a kérdést, hogy a külső nézőpontot nélkülöző szupervízió milyen módszerekkel és milyen hatékonysággal végezhető. ²³ Bevezetőjükben a szerzők az önszupervízió eredetét a nyolcvanas évekre datálják, amikor a segítő szakmák elterjedésével a napi rutinban való támogatás kérése felmerült. Majd a gyakorlatban is összehasonlítanak két szupervíziós módszert: a R. T. Krüger-féle szerepcseré módszert, mely egy egyszerű pszichodráma technika, és a James W. Pennebaker által kifejlesztett expresszív írás²⁴ alapuló önszupervíziós technikát.

Mivel jelen tanulmányban az önszupervízióhoz szeretnék gyakorlati tanácsokat adni, mindkettőt röviden ismertetjük. R. T. Krüger pszichodráma szerepcseré módszerének a feltétele egy üres szoba, két székkal, ahol a segítő 15–20 percet zavartalanul lehet. Az egyik székbe képzelje el a problémás kliensét, teljes kisugárzásával és jellemével. Fontos, hogy ne terapeutaként, hanem érző emberként közölje vele, alkalmanként a viselkedési szabályok betartása nélkül, érzelmeit, gondolatait, frusztrációit. Következő lépésként, üljön be a kliens székébe, vegye fel arckifejezését, testtartását, és a kliens szerepében reagálja le, szintén a realitáson túllépve, a hallottakat. Miután nincs több mondanivaló, próbálja megérteni mi történt.²⁵

Az expresszív vagy érzelmkifejező írás módszere is hasonló. Tizenöt vagy maximum húsz percen át folyamatosan, szép- és helyesírást figyelmen kívül hagyva, le kell írni mindazt, ami a problémás kliensről megjelenik a gondolatainkban. Lényeg, hogy nem bemutatni kell őt, hanem a vele kapcsolatos gondolatok és érzelmek kell az írás által felszínre jussanak.²⁶ Az egymást követő napokon a szóhasználat egy döntő moderáló tényező az expresszív írás során: ha első nap érzelmkifejező szövegében még megjelennek negatív kifejezések, fokozatosan törekedni kell ezek enyhítésére. A *borzasztóan idegesítőből* lehet *elégge zavar*, ha azt valóban le tudjuk írni belső ellenkezés nélkül.²⁷

²¹ WEIß: *Lelkigondozás*, 180.

²² Uo. 185.

²³ TÖRÖK Gábor Pál, MARLOK Zsuzsa, MARTOS Tamás: *Lehetséges-e az önszupervízió? Az önszupervízió módszerének és segítőik körében végzett hatékonyságvizsgálatának bemutatása.* in: PSZICHOTERÁPIA, 2016, 25. évf., 3. szám, 211–221.

²⁴ Az *expressive writing* kifejezést, az első magyarra fordított szakkönyvben *érezelmkifejező írásnak* fordították. Viszont sokszor találkoztam az *expresszív írás* kifejezés használatával is.

²⁵ TÖRÖK: *Lehetséges-e...*, 214.

²⁶ Uo. 215.

²⁷ James W. PENNEBAKER: *A stressz szavakba öntése: egészségi, nyelvészeti és terápiás implikációk.* In: LÁSZLÓ János, THOMKA Beáta (szerk.): *Narratívák 5. Narratív pszichológia.* Kijárat Kiadó, 2001. 189–203.

Mindkét technikának van egy erős ventilációs jellege, emellett segít feltárni a „kapcsolat belső képét, és a konfliktuspartnerek belső valóságát, ami által a projekciók feloldhatók.”²⁸ Ha a segítőben nincsenek leereagálatlan érzelmek és gondolatok a kliensre, a segítettre is jobban, zavaró tényezők nélkül tud figyelni.

Természetesen ezen technikákat nem csak egyszer, hanem tíz vizsgálati alkalom során végezték a kísérletben résztvevő segítő szakemberek, az egyetem erre kijelölt terméiben.

Az önszupervízó hatékonyságát két alapkérdőív segítségével mérték le: a tevékenység előtti klienskapcsolati kérdőív és a klienssel való találkozás utáni, utókövetéses kérdőív és ezek összevetése mutatta ki a terápia utáni változás mértékét. A beavatkozások hatását négy alterületre osztották: elakadás, érzelmi megterhelődés, átállás, melléállás. A tanulmány következtetése szerint mindkét szupervíziós eszköz nyomán történt szignifikáns pozitív elmozdulás, mind a négy hatás-területen, nagyobb eltérés csupán a melléállás hatásában mutatkozott, a szerepcserés módszer javára.²⁹

A Török–Marlok–Martos szerzők kihangsúlyozzák, hogy mindezzel nem a szupervizorral végzett szupervíziós munka létjogosultságát szeretnék megkérdőjelezni, hanem az önsegítés elvének jótékony alkalmazására szeretnék felhívni a segítők figyelmét.³⁰ Egy olyan egyszerű pszichodramás technika, mint a székcsérés beszélgetés vagy az expresszív, érzelemkifejező írás napi tizenöt perces használata, minimum három napig vagy addig, amíg nem tisztulnak le az érzelmek, mérhető mértékben segítette a szakembereket, így mindkettő habitustól függően alkalmazható, gyakorlati módszer. Másrészt Bakó módszeréhez viszonyítva, ez hozzáférhetőbb pasztorálpszichológusok, teológusok vagy szociális munkások számára is.

Reflektív írásgyakorlatok önszupervízióhoz és szupervízióra

Thompson Kate pszichológusként a naplóiírás (journal writing) módozatait kutatja fő és komplementer terápiaként. Könyvében a *The Therapeutic Journal Writing* címűben külön alfejezetben tárgyalja a szupervíziót és ennek keretében az önszupervíziót.³¹ Thompson természetesen saját témáját alkalmazza az önszupervízióban is, és felveti a szakmai naplóvezetés fogalmát. Véleménye szerint a szakmai napló vezetése saját szakmai szelfünkhöz való proaktív hozzáállás.³²

A rendszeres szakmai reflexió által a szakmai fejlődés egy természetes folyamattá válhat. A szakmai naplóvezetés lényege, Thompson szerint nem az írás folyamata és nem csupán a tartalom, hanem az, hogy a segítő teret ad (a free

²⁸ TÖRÖK: *Lehetséges-e...*, 214.

²⁹ Uo. 219.

³⁰ Uo.

³¹ THOMPSON Kate: *Therapeutic...* Chapter 12, 194.

³² Uo. 196.

space) saját megéléseinek is.³³ Érdekes egybeesés, hogy Bakó Tihamér is az önszupervízió kapcsán egy „belső tér megteremtődéséről” ír: „A megtartó, elfogadó, kreativitást segítő külső kapcsolati viszony által egy olyan belső szupervízió formálódik, ahol hasonló belső lélektani tér teremődik.”³⁴

A szakmai napló vezetése mindenképpen hosszadalmasabb folyamat, mint egy szupervízióra való felkészülés, viszont naprakészen lenni szakmai önmagunkkal egy bármikor érkező munkahelyi számonkérésnél vagy szupervízió esetén is nyugalmat és előnyt jelent, amellet a nyereség mellett, hogy az elakadásokat időben észleljük.

Thompson idézi Patrick Morisettet, miszerint elkülöníthetjük az autóbiográfia írást és a naplóírást. Morisett szerint, az intraperszonális autóbiográfia felfedi az interperszonális dinamikát. A naplóírás pedig az aktuálisan felmerülő problémákat azonosítja és követi nyomon.³⁵

Az írás eleve egy önreflektív folyamat, mely elősegíti a konstruktív gondolkodást és a problémamegoldást, azáltal, hogy lassítja a gondolatfolyamot, és keretbe foglal egy adott problémát. Ezért az írásterápiás feladatok egyszerűen alkalmazhatóak önszupervízióra is. Azzal a lényeges feltétellel, hogy ismerjük és betartsuk az írásterápia alapszabályait vagy a feladat instrukcióit. Az írás elsőre ártatlan dolognak tűnik, viszont az írásterápia gyakorlatának kidolgozási kísérletei során negatív hatások is mutatkoztak. Ezeket elemezve alkották meg az írásterápia alapszabályait. Ezért szükségesek például Gillie Bolton fenti gyakorlatához az instrukciók. Thompson szakmai naplóvezetésre nem ír speciális utasításokat, inkább az önreflexió gyakorlását (reflective practice) és szakmaisággal való foglalkozást tartja fontosnak.

Thompson több írásterápiás alapgyakorlatot említ, melyet az önszupervízióban is hasznosítani lehet. Ezek az el nem küldött levél (unsent letter), a pillanat megörökítése (captured moments) gyakorlatai.³⁶ Az el nem küldött levél szólhat a problémás páciensnek vagy akár annak a személynek, rokonnak, barátnak, akit önkéntelenül kivetítettünk rá.

A pillanat megörökítésében egy a probléma szempontjából fontos eseményt vagy pillanatot kell leírni: jelen időben, lehető legnagyobb pontossággal, mind az öt érzékünkre figyelve. Az ezekkel kapcsolatos érzéseket is leírva. Ez mindfullnes gyakorlatként is ismeretes.

A gyakorlatoknak előre szabjuk meg a határidejét, ami átlagosan tíz, maximum tizenöt perc. Írás során igyekezzünk a bennünk lévő gondolatok folyamatos kiírására, javítások nélkül.

³³ THOMPSON: *Therapeutic*... “Keeping a journal ...it differs from any formal record-keeping in that it is not focused on content or process but rather is a free space in which to notice connections, delve deeper into the relationships, reflect on and explore the group process.” 196.

³⁴ BAKÓ: *Belső...*, 125.

³⁵ THOMPSON: *Therapeutic*... “journaling is an effective way to identify and track issues that arise.” 196.

³⁶ THOMPSON: *Therapeutic...*, 208.

A szakmai naplóírás, mint az önszupervízió eszköze nem jelent tehát pusztán narratívát alkotást, mint egy hagyományos napló.

A fenti reflektív írásgyakorlatok mellett használhatunk még mélyreflexiók gyakorlatokat is. Gorbai Gabriella *A mélyreflexió alkalmazási lehetőségei...*³⁷ című könyvéből emelném ki Korthagen mélyreflexiók modelljét, kérdéseire lebontva:

„1, A tapasztalat, problémahelyzet. Mi a probléma, amivel szembesültél, vagy még mindig szembesülsz? 2, a. Az ideális helyzet tudatosítása. Mit szeretnél elérni vagy megteremteni? b. A korlátok tudatosítása: gátló magatartás, érzések, hitek elképzelések. Mi módon »tartod vissza« magad attól, hogy ezt elérd? Mi az, ami visszatart téged? 3, A lényegi mozzanatok tudatosítása. Milyen alapkvalitásokra van szükséged ahhoz, hogy az ideális helyzetet elérd, illetve, hogy legyőzhessd a korlátokat? 4, A lényegi tulajdonságok mobilizálása. Hogyan lehetne ezeket az alapkvalitásokat mozgásba hozni? 5, Az új tapasztalat kipróbálása.”³⁸

Egy segítő szakmában megjelenő elakadást ezzel a kérdéssorral is megvizsgálhatunk. A módszeralkotó Korthagen szerint a kérdéssor második szakasza kulcsfontosságú, ugyanis egy probléma részletes kielemezése, még nem biztos, hogy megoldáshoz is vezet. „A mélyreflexió azon alap gondolata, hogy az ideális helyzettel többet kell foglalkozni, áttörést hozott a reflexiók megközelítésekben... az ilyen megközelítés az embereket közelebb hozza a pozitív érzelmekhez, ez pedig megegyezik azzal a fredricksoni empirikus felfedezéssel, miszerint a pozitív érzelmek előmozdítják a kreatív problémamegoldást.”³⁹ A harmadik kérdésnél alapstratégia olyan múltbeli tapasztalatok felidézése, melyben a szükséges kvalitások már egyszer működtek. A negyedik pontnál a cél, hogy a felfedezett kvalitással, az információ és tudomásulvételén túl, érzelmi szinten is kapcsolatba kerüljünk. Hiszen ez vezet el emocionálisan az ötödik lépéshez a kipróbáláshoz.

Pasztorális szupervízió

A pasztorális szupervízió kapcsán lényeges kiemelnünk, hogy a „Spirituális kérdések és kijelentések csak akkor válnak a szupervízió explicit témájává, ha a szupervizált ezeket behozza, a pasztorálpszichológiai szupervizor implicit tudatában van a spiritualitásnak, ez befolyásolja beállítottságát, viselkedésmódját.”⁴⁰

³⁷ GORBAI Gabriella Márta: *A mélyreflexió alkalmazási lehetőségei a vallásánárjelöltek tevékenységének optimalizálásában*. Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság Kolozsvár, 2013, 185.

³⁸ Uo.

³⁹ GORBAI: *A mélyreflexió...*, 186.

⁴⁰ WEIB: *Lelkigondozás...*, 189.

Viszont ne felejtjük el, hogy a pasztorális szupervízióban résztvevők lelki-gondozó vagy lelkész és pasztorális szupervízor már foglalkozásukat is hitük alapján választották, így természetes és elkerülhetetlen, hogy elakadás vagy krízis során ne újból Istenhez forduljanak. Egy pasztorális szupervízióban legtöbbször helyet kap a közös imádkozás, a Bibliára való utalások, vagy Szentírásból való felolvasás, egy közös rövid áhítat. Keresztény segítő szakemberként Jézus példáját is magunk előtt láthatjuk. Jézus emberekhez és konfliktushoz való hozzáállást, melyet az evangéliumokból ismerünk, példaként is felidézhetjük magunk számára. Tudom hasonlítani jelenlegi élethelyzetemet Jézus egyik élethelyzetéhez? Mit tett vagy mit mondott Jézus abban a helyzetben? Alkalmazható-e az a bölcsesség a jelenlegi élethelyzetben?

A szupervízió és főleg az önszupervízió, véleményem szerint, pasztorálpszichológusként mindig egy látens Istenkép-revízió, és emberkép-revízió és munka-etika revízió is. Az Istenkép és emberkép kérdésének gazdag szakirodalma van, így nem tartjuk indokoltnak, hogy ezeket a vizsgálatokat külön hozzunk e tanulmányba.

A munkaetika kapcsán fontos kiemelnünk, hogy a munkát a keresztény ember a lét fontos megnyilvánulásának tartja, mely a kirótt terhek ellenére a megelégedettség érzésével jár. Weiß szerint, az ember nem mérhető kizárólag a teljesítménye alapján, azaz nem redukálható az általa termelt nyereségre. Ideális esetben a munka, az „életre méltó világ alakítása”, bármennyire is aprónak és elenyészőnek tűnik egy ember egyéni és egyedi hozzájárulása a világ alakításához, munkája által, az mégis az egész szükséges része, vagyis a munka „a társadalomban való participálódás által válik értelmessé.”⁴¹ A keresztény értékrendben fontos annak a lehetőségnek a biztosítása, hogy mindenki képességeihez mérten, rá jellemző tehetségét kibontakoztatva dolgozhasson, és ezáltal segíthessen másokat. Weiß szerint a konfliktusokat csakis együttműködéssel lehet megoldani, hiszen az elfojtás és az erőszak a felekre és a munkalétkörre nézve is ártalmasak.⁴²

Ha mindehhez a munkaetikához hozzátesszük a bennünk élő személyes és egyetemes Istenképet, és az Isten által Isten hasonlatosságára teremtett emberben való világnézetet, érthető, hogy külön is kell foglalkoznunk a keresztény segítő szakmai öntudatának a kérdésével. Bár alapjaiban a pasztorális szupervízió is ugyanolyan, mint a pedagógusi, vagy szociális munkás szupervíziója vagy önszupervíziója, ami más benne az a keresztény spirituális erőtér és perspektíva.

Ez nem a vallásossággal vagy kegyességgyakorlással függ össze, hanem ez egy – Gorbai Gabriella kifejezésével élve –, érzelmi indulati diszpozíció.⁴³ Gorbai szerint a szakmai öntudat és küldetés segítésében fontos a vallásos spirituális

⁴¹ WEISS: *Lelkigondozás...*, 178.

⁴² Uo. 179.

⁴³ GORBAI: *A mélyreflexió...*, 86.

tásra való reflektálás. Ez biztosítja a keresztyén segítőnek azt a többletet, amire szüksége van szakmai és spirituális kiteljesedéséhez.⁴⁴

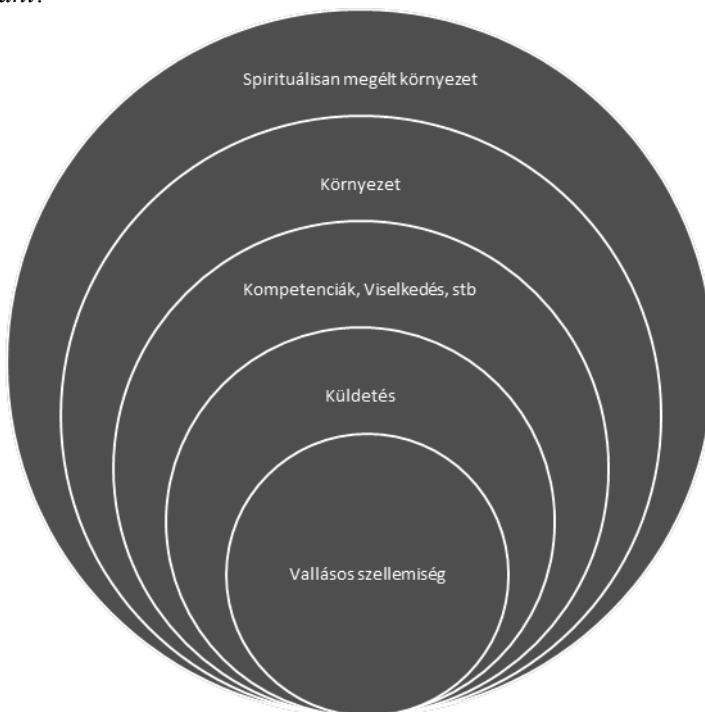
Tehát konfliktusaim és önmagam elemzésekor az adott helyzeten túl, még meg kell vizsgálnom Istenhez, emberhez és a munkához való belső viszonyomat. Véleményem szerint kulcsfontosságú, hogy ez a belső viszony miként mutatkozik meg a környezetemben. Sikerül ugyanazt tükrözöm, mint amihez értékrendszerként tartom magam?

Korthagen hagyma modelljével szemléltetve a szinteket, Gorbai a hagyma legbelső rétegébe, melyet Korthagen *küldetésnek* határozott meg, betette még a *vallásos szellemiség* rétegét. E reflexiós modell legkülsőbb rétege a környezet. Én keresztyén spirituális emberként, e köré is vonnák még egy réteget, a *spirituálisan megélt környezet* rétegét. Azaz, hogy:

- Mit látok meg a környezetemből? A jót vagy rosszat, Istent vagy a reménytelenséget?

- Mit tartok belőle fontosnak?

- Mit tudok belevinni az én belső spirituális személyiségemből ebbe a külső környezetbe? Tudom-e a „környezetemet” egy „spirituálisan megélt környezeté” alakítani?



⁴⁴ Uo. 84.

Hiszen a vallásos szellemiségem nem tarthatom meg magamban és magamnak. Ugyanúgy ki kell haszonnom és a környezetemre is. Elvégre Isten országa bennünk és közöttünk van. Nem tarthatjuk csak magunknak, magunkban elzárva, hiszen Jézus is azt kérte, hogy felismerhetőek legyenek a keresztyének. „Arról tudják meg majd rólatok, hogy a tanítványaim vagytok, hogy szeretettel vagytok egymás iránt.” Jn 13,35. Természetesen nem azt kéri az Ige, hogy a másokban meglátott hiányosságokat, hibákat ne vegyük észre, nem kéri azt sem, hogy szemet hunyjunk bármi fölött a látszat békesség kedvéért.

Mélyreflexiós gyakorlatként én tehát azt vizsgálom meg, mik az én vallásos szellemiségem alappillérei, mit hiszek Istenről, emberről, munkáról és ezeket az alapokat és hiteket, hogyan tudom applikálni és kisugározni a környezetembe. Vagy, annak a kérdésnek a felvetése, hogy valóban azt sugározom és alkalmazom mindennapjaimban, amiben hiszek? Ezek nagyon nehéz és bátorságot igénylő gyakorlatok. Lehet, hogy többször kell nekifogni, válaszokat írni, sőt inkább kiírni magunkból. Itt az „igen, de...” típusú énképvédő vagy felelősségelhárító válaszok még nem igazi, még nem elfogadható válaszok. Folyamatosan Isten elé kell tárjuk lelkünket és a szupervízió, önszupervízió eszközeivel dolgozzunk önmagunkon. „Az, akiben ezek nincsenek meg, vak és rövidlátó, mert megfeledkezett róla, hogy régi bűneitől megtisztuljon.” 2Pt 1,9.

Mielőtt azonban radikális módon tökéletességet várnánk el a lelkigondozóktól, holott jelen tanulmány is a terápiás botladozások kezeléséről szól, ne feledjük, hogy ó-és új ember folyton harcban áll egymással. „Midőn, az ember az ő hitének gyengeségén panaszkodik, akkor veszi észébe, hogy az viaskodó hit, és ugyanaz az igaz hit. Ugyanis szüntelen való harca van a hitnek és a hitetlenségnek az emberben.”⁴⁵

Összegzés

Szupervízió és önszupervízió a segítő szakmák mindennapjaihoz tartozó fogalmak. Gyakorlatilag a segítség részének tekinthető, hiszen páciensnek, segítettnek és terapeutának vagy segítőnek egyaránt érdeke a kitérők és zavaró tényezők nélküli közös munka.

Thompson úgy határozza meg a szupervíziót, mint azt az eszközt, ami a terápia adekvát standardját biztosítja.⁴⁶ A folyamatban viszont ilyenkor a segítő mellett nem a segített áll, hanem egy másik segítő és saját szakmai öntudata. „A szupervízió olyan, elsősorban lélektani munkára épülő szakmai munka, melynek gyakorlata maga a tapasztalat. Ezt a gyakorlatot hatékonyan és eredményesen magában a szupervíziós munkában, a folyamatban lehet elsajátítani.”⁴⁷

⁴⁵ PETRŐCZY Kata Szidónia: *Jó illattal füstölő igaz szív*. Koinónia Kiadó, Kolozsvár, 2003., 42.

⁴⁶ THOMPSON: *Therapeutic* ...194 „Supervision is a process to maintain the adequate standard.”

⁴⁷ VÁLYI: *A segítő...*, 18.

Szupervízor vagy segítő kolléga hiányában az önszupervízió is reális, hatékony opció. Ha segítőként zavart, frusztrációt vagy elakadást érzünk, folyamodhatunk az önszupervízió egyik módszeréhez, mint elsősegélyhez, akkor is, ha bizonyos időközönként járunk szupervízióra. Ha pedig munkaviszonyunkba nem épült be ez a fogalom, fontos, hogy néhány lelkes kollégával, segítsük egymást, vagy ha nem találunk társra, legalább szakmai naplót vezessünk. Ennek lényege nem a narratívaalkotás, mint a hagyományos naplóknál szokás, hanem inkább szakmaiságunkkal való foglalkozás, önreflexió vagy mélyreflexió különböző gyakorlatok segítségével.

Jelen tanulmányban olyan kipróbált és hatékonynak bizonyult módszereket mutattunk be, mint reflektív írásgyakorlatok, pszichodramás gyakorlat, expresszív írás, szakmai naplóvezetés, mélyreflexió.

Külön tárgyaltuk a pasztorális szupervíziót. Kiemeltük, hogy a pasztorális szupervízióban és önszupervízióban is ugyanúgy a munkahelyi problémákra való reflektálás és a lelkigondozó lelkigondozása folyik, mint más szupervíziós folyamatokban, azzal a különbséggel, hogy itt megkerülhetetlenek a hívő keresztény embert foglalkoztató alapkérdések. Tehát a pasztorális szupervízió három alaptémája az Istenkép, az emberkép és a munkaetika. Hangsúlyoztuk annak fontosságát is, hogy a keresztény ember szupervíziójából nem hagyhatjuk ki a hithez és a keresztény értékekhez való folytonos visszakanyarodást. Mindent a „vallásos szellemiséget” nem csak megéléseinkben, izoláltan, hanem saját környezetünkben is meg kell valósítanunk. Ez a „spirituálisan megélt környezet”, mely nem a külsőségekre, hanem a tettek és kapcsolatok minőségére vonatkozik.

Felhasznált irodalom:

- BAGDY Emőke: *A pedagógiai Bálint-csoport munka. A Bálint-csoport, mint az esetmegbeszélés és szupervízió eszköze*, in Luban-Plozza, B. Dickhaut, H. H. (szerk.): *A Bálint-csoportok elméleti és gyakorlati kérdései*, Animula Kiadó, Budapest, 1998.
- BAGDY Emőke: *Pszichoterápia, szupervízió, coaching: azonosságok és különbségek*. In: *Tanácsadás és terápia*. (szerk.) Kulcsár Éva, Budapest, ELTE, Eötvös Kiadó, 2009.
- BAKÓ Tihamér: *Belső szupervízió és a kontrollanalízis*. in: *Thalassa*, 2004, (15), 2: 118–127.
- BOLTON, Gillie: *Reflective Practice. Writing and Professional Development*. Third Edition. Sage. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington DC, 2010.
- GORBAI Gabriella Márta: *A mélyreflexió alkalmazási lehetőségei a vallástanárjelöltek tevékenységének optimalizálásában*. Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság Kolozsvár, 2013.
- PENNEBAKER, James W.: *A stressz szavakba öntése: egészségi, nyelvészeti és terápiás implikációk*. In: LÁSZLÓ János, THOMKA Beáta (szerk.): *Narratívák 5. Narratív pszichológia*. Kijárat Kiadó, 2001. 189–203.

- PETRŐCZY Kata Szidónia: *Jó illattal füstölgő igaz szív*. Koinónia Kiadó, Kolozsvár, 2003.
- SCHLEE, Jörg: *Kollegiale Beratung und Supervision für pädagogische Berufe. Hilfe zur Selbsthilfe. Ein Arbeitsbuch*. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 2019.
- TÖRÖK Gábor Pál, MARLOK Zsuzsa, MARTOS Tamás: *Lehetséges-e az önszupervízió? Az önszupervízió módszerének és segítők körében végzett hatékonyságvizsgálatának bemutatása*. in: PSZICHOTERÁPIA, 2016, 25. évf., 3. szám, 211–221.
- THOMPSON, Kate: *Therapeutic Journal Writing. An Introduction for Professionals*. Jessica Kingsley Publishers London and Philadelphia, 2011.
- VÁLYI Gábor: *A segítő segítése 2. Szupervízió*. Nemzeti Szakképzési és Felnőttképzési Intézet. Budapest, 2008.
- WEIB, Helmut: *Lelkigondozás – Szupervízió – Pasztorálpszichológia*. Exit Kiadó, Kolozsvár 2011.

R. SZABÓ ISTVÁN:

Nyitott ajtó és mennyei istentisztelet az Apokalipszis 4. fejezete alapján

A Római levél a Biblia könyveinek „bíróági terme”, ha pedig ez így van, akkor a Jelenések könyve a „királyi szék” könyve.¹ A Jézus bizonyágtételéért Patmosz szigetére száműzött János lélekben felvitetik a Mennybe és lát egy megnyílt ajtót, amelyen belül, amelyen keresztül látja mindazt, amit leír a Jelenésekben.

A szerzőség kérdésére nem kívánunk fölöttébb kitérni. Az a János, aki kapta és leírta a Jelenéseket, meggyőződésünk és a széles körben elfogadott nézet szerint nem más, mint János apostol, aki a nevével fémjelzett evangélium és három levél írója is egyben. Tudatában vagyok annak, hogy vannak megkérdőjelezői és ellenzői is ennek a nézetnek, viszont a jánosi iratok és a Jelenések írója közötti hasonlóságok és a Jelenésekben önmagát megnevező író számomra meggyőző érvek az apostol szerzősége mellett.

A Jelenések könyve nem képezte az első századok igemagyarázóinak kedvenc irodalmát. A latin nyelven író nyugati keresztyénségben, az első századokban, alig néhány kommentár született (a következőkben hivatkozom is rájuk), a görög nyelvű keleti keresztyénségben pedig Origenésznek tulajdonítják a Scholiát, ami az egyetlen (azonban nem kommentár, hanem a Jelenések egyes részeit elemző írás), amely a VI. század előtt született. Ezen kívül Oecumeniusról tudunk, a VI. századi kis-ázsiai íróról, aki a teljes Jelenések-kommentárt elkészítette. A reformáció nagy alakjai közül sem Kálvin, sem pedig Luther nem foglalkozott a Jelenések magyarázásával.

Teológiatörténeti érdekességként viszont rátaláltam a 13. század két jeles egyiptomi teológusa közül egyikük Jelenések-kommentárjára, amely igazi csemegének számít számomra. Ez a két-arab kommentátor, Ibn Katib Qaysar és Bulus al-Bushi. Az előbbi kommentárjára bukkantam. Mindketten arab bibliafordítás mentén írták kommentárjaikat, amely a Jelenések 1,1-ben így fordítja az eredeti szöveget: „... az ő angyala, szolgája, János által.”² Azaz János, aki egy személyben apostol, próféta és pap, ő maga az angyal is, aki látta, hallotta, átvette az üzenetet és leírva ismerteti azt.³ Különösen érdekes, hogy a muzulmán közegben élő és író Ibn Katib Qaysar miképpen érvel és értékeli a János látomásait. Tekintve, hogy az akkori közgondolkodással összhangban a látomásoknak és a próféciáknak három szintjét különbözteti meg (az alacsonyabb szint az

¹ W. LEON TUCKER. *Studies in Revelation*. Grand Rapids, Michigan: Kregel Publications, 1980. 91. old.

² DAVIS, Stephen J. (2008), *Introducing an Arabic Commentary on the Apocalypse: Ibn Kātib Qayṣar on Revelation*, in *The Harvard Theological Review* 101(1): 91.

³ Uo. 77. old.

álomban történt kijelentés, a második a félig ébren és félig alvásban, a legfelsőbb szint pedig, amikor ébrenlétben kapja valaki a kijelentést), a muzulmán írók Mohamedre és a Koránra alkalmazott terminológiájával élve és a Mohamed alvás alatt kapott kijelentéseihez viszonyítva, állítja, hogy János elszenderülve kapta a kijelentést. Anélkül, hogy polemizálna a többségi muszlim teológusokkal, írásában kifinomultan kiemeli a János látomásainak magasabbrendűségét.⁴ Így lett a Jelenések-kommentár apológiai irat is a XIII. századi Egyiptom kopt keresztyénei számára.

Jelen tanulmány középpontjában a János által látott megnyílt ajtó áll és az, amit elsőként láthat és tapasztalhat János: „Ezek után láttam, hogy íme, nyitva van egy ajtó a mennyben, és az előbbi hang, amelyet olyannak hallottam, mint egy trombitaéé, beszél velem, és így szól: Jöjj fel ide, és megmutatom neked azokat, amiknek ezután meg kell történniük.”⁵

1. Látni és ott lenni

„Ezek után ...” (Μετὰ ταῦτα ...) ⁶ A μετὰ prepozíció által János érzékelteti az átlépést a hét gyülekezetről szóló látomásból a mennyi térbe való betekintésre. A mondat végén pedig ismét megtaláljuk ezt a szót, amikor az Úr Jézus Krisztus a kijelentés és a látomás célját is meglebbenti János előtt: azt mutatja meg, „amiknek ezek után meg kell történniük”.

János „látta” (εἶδον, az ὁράω aoristos) a nyitott ajtót. Észrevette. Nem az ajtó megnyitásának folyamatát látta, hanem azt, hogy az ajtó nyitva van. A Magyar Református Énekeskönyv 446. énekének második versszakában énekeljük: „Megnyitja a Menny kapuját / S vezérel minket Jézus...”⁷ Ez több mint szimbolikus: hiszen Jézus szenvedése, halála, feltámadása és mennybemenetele által „menetelünk van az Atyához”, minden akadály el van hárítva, és az a bejárat nyitva van. Ő nyitotta meg. Azonban ennek az evangéliumi igazságnak itt egy gyakorlati és valóságos megtapasztalásában van része Jánosnak. Lélekben ott, azaz a másik dimenzióban lehetett és láthatta a megnyílt ajtót. Elképesztően bámulatos látványban volt része, hallott rendkívüli hangokat és látott emberi szemmel elképzelhetetlen fényhatásokat. Betekintést nyerhetett abba, ami a küszöbön belül van.

„Jöjj fel ide!” (Ἀνάβα ὄδε). Már Ézsaiás is látja, hogy az Úr házának hegye magasan fölötté áll minden hegynek és elhangzik a felismeréstől ujjongó nép ajkairól: „Jöjjetek, menjünk föl az ÚR hegyére ...”⁸ A templomhegyre felmenni rituális kötelesség és egyben megvalósítható lehetőség volt. Legalábbis fizikailag. Nem hiába kérdezi Dávid a 24. Zsoltár 3. versében: „Ki mehet föl az

⁴ Uo. 96. old.

⁵ Jel 4,1.

⁶ *Greek Study Bible*, <https://biblehub.com/psb/revelation/4.htm>.

⁷ *Magyar Református Énekeskönyv*. Kolozsvár: Erdélyi Református Egyházkerület, 2008. 633. old.

⁸ Ézs 2,3.

Úr hegyére? Ki állhat az ő szent helyén?” A zsoltár végén pedig világossá válik, hogy a kapuk csak egy valaki előtt nyílnak meg: „Emeljétek föl fejeteket, kapuk, ősi kapuszárnyak, tárujlatok, hadd vonuljon be a dicsőség királya!”⁹

Ezékiel próféta egy nagyon jól meghatározott, történelmileg is megragadható pillanatban él meg hasonlót, mint János: „megnyílt az ég (אֲרָצָה – hássám-ájim), és isteni látomásokat láttam.”¹⁰

Azonban a János felé elhangzott felszólítás emberileg képtelenség: „jöjj fel ide!” Ki mehetne fel a Mennybe? A Szentírás arról tanúskodik, hogy ez csak azoknak lehetséges, akik onnan jöttek, hogy oda vissza is mehessenek. Találkozunk angyalokkal, mennyei küldöttekkel, akik jönnek, hírt és kijelentést hoznak Isten választottjainak, és visszamennek. Ugyanakkor Jézust látjuk, amint a tanítványok szeme láttára felemelkedik és eltűnik, visszamegy a Mennybe, mint, aki eredeti tartózkodási helyére megy.

Ezen a helyen a felszólítás aoristos imperativus activumban van. Ez egyfelől egy múltbeli, pontszerű, egyszeri eseményre utal, amely a jelenben cselekvésre szólít fel. A felmenetel, „a fellépés egyszeri cselekmény, nem állandó bejárás.”¹¹ Ez a felismerés két irányban készíttet továbbgondolásra, amely két értelmezési lehetőség vagy két szintje egyazon értelmezésnek:

a. János számára az előzmény az, hogy látta a nyitott ajtót. Ha látta, az egy személyre szóló, kivételes esemény, amiben földi élete folyamán egyszer része lehet. Ebből következik, hogy a jelenben cselekvően élhet a lehetőséggel: beléphet ezen az ajtón.

b. A múltbeli esemény, amely origója ennek a jánosi megélésnek mélyebb és távolabbi, mint az ajtó meglátása. Az maga a golgotai történet, a kereszt, maga Jézus és ebből következően az általa megnyitott út az atyai házhoz. Amúgy „nélkülem semmit sem tudtok cselekedni.”¹² Ez világossá teszi, hogy nem lehet felmenni a Mennybe Jézus megkerülésével. Viszont ennek az igeversnek az első fele arról szól, hogy én bennetek és ti bennem. Az, amit én nem tudok magamtól, az megadat(hat)ik Jézusban és Jézus által, benne maradván, hiszen „...többé tehát nem én élek, hanem Krisztus él bennem...”¹³ Ő végezte el egyszer és mindenkorra és ez János számára lehetővé teszi, hogy lásson megnyílt eget és betekintsen abba, ami ott van. Most „csak” lélekben és csak akkor, de földi élete befejeztével teljesen és örökre.

A Jelenések 11,12-ben Isten két prófétája, akiket megölnék, majd „az élet lelke” által feltámadnak, amint elhangzik feléjük a mennyei meghívás: „Jöjjetek fel ide!” (Ἀνάβατε ὧδε, szintén aoristos imperativus activum, 2. Pl.), akárcsak Jézus, ők is “felmentek a felhőben a mennybe”. Igen, velük kapcsolatban úgy fogalmaz az Ige, hogy “felmentek” (ἀνέβησαν).

⁹ Zsolt 24,7.

¹⁰ Ez 1,1.

¹¹ TAKÁCS GYULA. *A Jelenések könyve. Egzegézis.* Paulus Hungarus-Kairosz, 2000. 112. old.

¹² Jn 15,5.

¹³ Gal 2,20.

2. A nyitott ajtó mint sokrétű motívum

János látja, láthatja a nyitott ajtót. Ezzel egyidejűleg azon az ajtón keresztül János is látva van attól, aki megszólítja őt. A látomások folyamán olyan információk birtokába jut az apostol, amelyek előre vetítenek sok földi történést. A trónon ülő pedig látja, tudja, hatalma és kontrollja alatt tartja a földieket. Akik ezt tudják róla, azok számára is nyitva van az ajtó, csak idő kérdése, hogy mikor lehetnek ők is ott. János miközben ő maga láthat, hallhat, megtapasztalhat oly sok mindent, arról is meggyőződhet, hogy a mennyeiek irányítják a földi történéseket, ott van a „vezérlőpult”, és minden hívő ember tudhatja, hogy Isten szemei rajta vannak, az igazak bátran és bizalommal futhatják meg az előttük álló pályát, az istentelenek pedig retteghetnek attól, ami rájuk vár.

„Íme, az ajtó előtt állok és zörgetek...”¹⁴ – mondja Jézus a laodiceai gyülekezet angyalának. A baj az, hogy a laodiceai gyülekezet sok mindenben gazdag, de nem az Úrban. Azaz: zárva van ajtaja az Úr előtt. A találkozás nyitja pedig a laodiceaiak kezében van, nekik kell szívüket, elméjüket, életüket megnyitniuk Jézus előtt.

János, „a tanítvány, akit Jézus szeretett”¹⁵, már megnyitotta volt életét a Mester előtt, Ő már befogadta Őt, ő már élő közösségben volt vele. Mi több, bizonyágtételéért, meg nem alkuvó Jézus-követéséért, szenvednie is kellett. Neki adatik meg, hogy késő öregkort éljen meg és patmoszi száműzetésében „lélekben ott lehessen az Úr napján”¹⁶ és mennyei jelenésekben lehessen része.

A Szentírásban találkozunk többször is a nyitott ajtó és a nyitott, megnyíló kapu képével, úgyszintén a „Menny kapuja” szóösszetétellel is. Íme, néhány példa.

A földönfutóvá vált Jákóbról olvassuk, amint felébred álmából: „Bizonyára az ÚR van ezen a helyen, és én nem tudtam! Félelem fogta el, és így szólt: Milyen félelmetes ez a hely! Nem más ez, mint Isten háza és a menny kapuja.”¹⁷ Álmában látta a Mennybe érő létrát és azon angyalokat fel- és lejárni. Ez az álomban látott kép készítette őt arra, hogy így vélekedjen: „Nem más ez, mint Isten háza és a menny kapuja.” Az a hely, ahol neki Isten megjelent, ahol valami nagyon személyes élményben részesítette, nem lehet más, mint nyitott kapu a Mennybe.

A Mt 3,16-17-ben, közvetlenül a Jézus megkeresztelkedését követően, „megnyílt az ég (οὐρανοί, azaz a mennyek/az egek), és látta, hogy Isten Lelke mint egy galamb aláereszkedik, és őreá száll. És íme, hang hallatszott a mennyből: Ez az én szeretett Fiam, akiben gyönyörködöm.”

A János evangéliuma első fejezetében olvasunk Nátánáelről: „Jézus így válaszolt neki: Mivel azt mondtam neked, hogy láttalak a fügefafa alatt, hiszel? Ennél nagyobb dolgokat fogsz látni. És hozzátette: Bizony, bizony, mondom nek-

¹⁴ Jel 3,20.

¹⁵ Jn 19,26; 20,2; 21,7; 21,20.

¹⁶ Jel 1,10.

¹⁷ 1 Móz 28.

tek: meglátjátok a megnyílt eget és az Isten angyalait, amint felszállnak, és leszállnak az Emberfiára.”¹⁸ Jézus tanítványai körének mondja mindezt, mégpedig többes számban, ami arra enged következtetni, hogy az Ő követésével együtt jár az is, hogy a Menny megnyílik előttük és ezt látni fogják.

Pál az 1Kor 16,9-ben írja, hogy „Efézusban pünkösdig maradok, mert nagy és sokat ígérő kapu (θύρα) nyílt ott előttem, de az ellenség is sok.” Pál előtt az Úr megnyitotta a misszió, az evangélium hirdetésének ajtaját/kapuját, amelyen ő át akar menni annak ellenére vagy éppen azért, mert sok az Urat nem ismerők száma, sok az Ő és az Ő népe ellensége. Ez a kapu, amint megnyílt, megláttatta az apostollal a szolgálat lehetőségeit és egyben veszélyeit is. Viszont az elhívás annyira egyértelmű számára, hogy amikor elbúcsúzik az efézusi vénektől, ezeket mondja: „... fogság és nyomorúság vár rám (Jeruzsálemben). De én mindezekkel nem gondolok, sőt még az életem sem drága, csakhogy elvégezhessem futásomat és azt a szolgálatot, amelyet az Úr Jézustól azért kaptam, hogy bizonyosságot tegyek az Isten kegyelmének evangéliumáról. És most tudom, hogy közületek, akik között jártam, az Isten országát hirdelve, többé nem látja arcomat senki.”¹⁹ Az előtte megnyílt kapu egy idő után bezárul, de mindeközben ő elvégezte a rábízottakat.

Amikor Péter révületbe esett, „látta, hogy az ég megnyílik (τὸν οὐρανὸν)”²⁰

Egy másik nyitott kapuról olvasunk az ApCsel 12 elején. Péter bebörtönzését és csodálatos szabadulását írja le Lukács. Angyal jelenik meg a kétszeresen lebilincsel és szigorúan őrzött Péterhez és kivezeti őt onnan. Amint a városkapu felé vezette Pétert, a kapu (την πύλην) előttük magától kinyílt. Az isteni beavatkozás következtében lehulltak Péter kezeiről a bilincsek, kinyílt a börtönajtó, aztán meg a börtön vaskapuja is. Péter pedig csodálkozva állapította meg, hogy ez nem látomás, hanem tényleges megtapasztalás. Amint a vaskapu megnyílt, az angyal eltűnt. Itt a nyitott kapu motívum Pétert a földi börtönből a földi szabadságba vezette, hogy majd később újból kihívásokkal kelljen szembenéznie, sőt, életével is fizetnie, mint az Ecclesia Militans tagja, egyik vezetője.

Az István vértanúságát megelőző pillanatokban azt olvassuk, hogy „Szentlélekkel telve az égre függesztette (ἀτενίσας – azaz fokozott figyelemmel nézett²¹) tekintetét, és látta Isten dicsőségét és Jézust, amint Isten jobbjára felől áll. Ekkor így szólt: Íme, látom a megnyílt eget (Ἰδοὺ θεωρῶ τοὺς οὐρανοὺς διανοιγμένους ...) és az Emberfiát, amint Isten jobbjára felől áll.”²² István már akkor látta a megnyílt ajtót, a Mennyet és a Mennyben lévő Jézust, amikor még ideát volt.

¹⁸ Jn 1,50–51.

¹⁹ ApCsel 20,23–25.

²⁰ ApCsel 10,11.

²¹ BALÁZS KÁROLY. *Újszövetségi Szómutató Szótár*. Budapest: Logos Kiadó, 1998. 76. old.

²² ApCsel 7,55–56.

A Jelenések 3-ban, a filadelfiai gyülekezet angyalának megírt levélben fény derül arra, hogy kinél van az ajtó megnyitásához és bezárásához a kulcs, aki nem más, mint „a Szent, az Igaz, akinél Dávid kulcsa van, és amit kinyit, senki nem zárja be, és amit bezár, senki nem nyitja ki”.⁸

A Zsidókhöz írt levél írója meggyőződéssel és meggyőzően írja: „...bemehetünk a szentélybe Jézus Krisztus vére által, azon az új és élő úton, amelyet ő nyitott meg előttünk a kárpit, vagyis az ő teste által...” Az utat a Megváltó Jézus nyitotta meg előttünk, hogy bemehezzünk oda, ahova – a jeruzsálemi templomot tekintve – évente egyszer csak egyedül a főpap mehetett be. De itt többről van szó: mivel a levél írója már korábban tisztázta, hogy egyedüli Főpapunk Jézus, ezért a szentély is több, mint a földi: itt a mennyei templom szentélyéről van szó, az Istennel való közvetlen kapcsolat lehetőségéről, amelyet Jézus Krisztus biztosított számunkra.

A Jelenések 4,1-ben a földön élő Jánost ajándékozta meg Isten a Mennyekbe való betekintés valóságával. Mindazt, amit lát és majd leír, egy nyitott ajtón keresztül mutatja be az Úr. De mit is jelenthet ez a nyitott ajtó? Előbb néhány ókori író értelmezését vesszük górcső alá.

Tyconius, a IV. század második felében élt teológus, aki Augustinust is megihlette és, akiről vajmi keveset tudunk, a Menny nyitott ajtaját magával Krisztussal azonosítja, mint, aki emberként közénk született, szenvedett majd felemeltetett. Hiszen maga Jézus mondta, hogy „én vagyok az ajtó.”²³ Ezt a tételt kibontva, Tyconius a Mennyben az Egyház leképezését látja, ahol Isten lakhelye van. Ezért kérjük imádságban, hogy az Ő akarata úgy legyen meg a földön is, mint a Mennyben. Máskor viszont az Egyházban egyszerre megnyilvánulhat a Menny és a Föld, ezt akkor érzük tetten, amikor a földön valami a mennyekkel egybehangzóan történik. Ilyen például az, amikor hívők bizonyosságtétele által megnyeretnek hitetlenek vagy, amikor a testiek legyőzetnek a Lélek által.²⁴

Paetovium-I Victorinus (mh. 303-304 körül), a pannóniai püspök, azt állítja, hogy azért fontos Jánosnak leírnia, hogy az ajtó nyitva van, mert értelemszerűen előtte be volt zárva.²⁵ Van ebben valami, amiben Victorinus következeteséget mutat, hiszen az ő értelmezésében a nyitott ajtó az addigi megértéstől és értelmezéstől elzárt Ószövetséget nyitja meg számunkra. Ehhez eszünkbe juttatja a Lélek azt a kiegészítő és biblikus érvet is, amely eme victorinusi tanítást erősíti, mely szerint Jézus nélkül semmit sem tehetünk...²⁶ az Írások értelmezését is ideértve.

Cézárei András (VI-VII. sz. – neki tulajdonítják az első egyházatyák általi Jelenések-kommentárt, tekintve, hogy az előtte élők, akik magyarázták a Jelenéseket, nem nyerték el az egyházatya státuszt) a nyitott ajtóban a Lélek rejtett

²³ Jn 10,9.

²⁴ Ed. WILLIAM C. WEINRICH & CO. *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament XII, Revelation*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2005. 58. old.

²⁵ Uo.

²⁶ Jn 15,5.

titkainak kinyilatkoztatását látja. A trombita hangja a kinyilatkoztató hangját jelenti, aki meghív a Mennybe: „Jöjj fel ide!” Ezzel tulajdonképpen azt mondja, hogy a megszólított teljesen forduljon el elméjében a földi dolgoktól és fordítsa figyelmét kizárólag a Menny felé.²⁷

Jánosnak nem csak a Menny ajtaja nyílik meg, hanem a Jel 11,19 szerint: „És megnyílt az Isten temploma a mennyben, és megjelent templomában az ő szövetségének ládája, és villámlás, zúgás és mennydörgés, földrengés és nagy jégeső támadt.” Majd a Jel 15,5-ben: „Ezek után láttam, hogy megnyílt a bizonyágtétel sátrának szentélye a mennyben...” Mi több, mintha fokozatosan egyre több távlatot kapna János és egyre több részletet bont ki neki az Úr a látomások folyamán.

3. Lélekben ott

A Szentírásban többször találkozunk olyan jelenésekkel, amikor küldött érkezik a Mennyből és egy-egy bibliai szereplőnek kijelentést ad, vezet (Lót, Ábrahám, Gedeon stb.) vagy éppen elállja az útját, mint pl. Bálámnak.

Van, amikor Isten személyesen szólal meg, mint pl. Mózesnek.

Ugyanakkor olvasunk elragadtatásról, lélekben felemeltetésről és az ottani megtapasztalások leírásáról: pl. Ezékiel, Pál, János.

Az ókor történelméből ismerjük tiánai (Τύανα) Apolloniust is (az I. században élt, püthagoraszi vonalat képviselő vándorfilozófus),²⁸ akiről állították, hogy Jézus kortársaként nagyobb csodákat tett, elragadtatott és imádásra méltó volt, noha párhuzamos a zsidók tanaival, a Biblia Istenéhez nem volt köze. Keresztyénellenes írók és gondolkodók hőst faragtak belőle és állították, hogy Jézus nem volt egyedülálló, hiszen Apollonius is legalább akkora csodákat tudott tenni, mint ő. Tanította, hogy Istent, aki a legszebb lény, nem lehet sem imádsággal, sem áldozatokkal befolyásolni és semmi imádatot nem vár el az emberiségtől, hanem őt csak az intellektussal, a nous-szal (νοῦς vagy νόος) lehet megragadni. Igen, Jézus is jelezte és előre megmondta, hogy sokan jönne majd, akik azt állítják, hogy „itt a Krisztus, ott a Krisztus”... Apollonius személye is ide sorolható, mint, aki mit sem tudott az igazi Istenről, akit Mennyen-Földön kivétel nélkül mindenki imád, de tudni vélte, hogy Isten kicsoda és mit vár el.

Exkurzus

Az Írás alapján minden Jézus-hívő és megváltott ember a Mennyben folytatja életét egy megváltozott testben és egy örökkévalóságon át. A Mennybe ragadtatás minden megváltottra érvényes miután befejezte földi pályáját.

Ennek ellenére vagy emellett XII. Piusz pápa fontosnak tartotta, hogy 1950. nov. elsején, ex cathedra, a Munificentissimus Deus c. bullájának 44. ré-

²⁷ Ed. WILLIAM C. WEINRICH & CO., 58. old.

²⁸ MAROZSÁK Dániel, *Démonhit és ördögűzés az Újszövetségben* in Sárospataki Füzetek 22(1): 136–140. Sárospatak: Sárospataki Református Teológiai Akadémia, 2018.

szében dogma szintre emelje a Jézus anyja, Mária, testben és lélekben való mennybemenetelét, amelyre halálát/elszenderülését (dormitio, pausatio) követően került sor. Nem kívánunk most kitérni ennek a tanításnak az elemzésére, történelmi és hagyományokra épülő hátterére, a Szentírás tanítása alapján történő mérlegelésére. Mindössze annyit említhetünk meg, hogy Máriát a mi hitünk szerint is tisztelettel övezzük, de sem az Ige szava sem annak szelleme nem utal arra, hogy akár őt, akár mást imádnunk kellene az egyedül méltó „megöletett Bárányon” és a „trónon ülőn” kívül. Mindezt azzal kiegészítve, hogy Mózeset és Illést a tanítványok láthatták is Jézussal beszélni a megdicsőülés hegyén, tehát bibliai beszámolóknak van, isteni kijelentés birtokában vagyunk az ő üdvösségük felől. Azzal együtt, hogy a tanítványok számára világos volt kilétük, mégsem imádták és nem is tanították, hogy imádnunk kellene Mózeset és Illést.

Beja-i Apringius (VI. sz.) Jelenések traktátusában úgy magyarázza a jelenést, a lélekben történt felemeltetést, mint amelyekben az Úr rejtett és ismeretlen titkokat tudat velünk. Ezeket, ha Krisztus meg nem magyarázza, képtelen és erőtlen lesz a látottak megértésére az, aki a kijelentést kapja.²⁹

Bede (VII–VIII. sz.) pedig síkra száll amellett a célszerűség mellett, amely szerint a János által kapott kijelentéssel Isten szándéka nem más, mint ismertetni, hogy az apostolok által letett alapokon működő Egyház mi módon fog terjedni és tökéletesedni az idők végére, hogy ez által az igehirdetők, akik hitre vezetik az embereket megerősíttessenek a világ által rájuk nyomást gyakorlókkal szemben.³⁰

Oecumenius (vsz. VI–VII. sz.) kiemeli Jelenések kommentárjában, hogy a Jánosnak adott kijelentésben Jézus nem azért mondja, hogy „hamar meg kell ezeknek történniük”, mert ezzel a beteljesedésig lévő idő rövidségére akarna utalni, hanem Isten hatalmára és örökkévalóságára irányítja figyelmünket. „Hiszen neki, aki van, bármely idősáv, akár hosszabb és jelentősebb is lenne, nem több az elenyészőnél, amikor a végtelennel hasonlítjuk össze.”³¹

4. A mennyei istentisztelet mint ősminta (és mint amire várunk)

A bibliai lexikonok többsége az istentiszteletet és dicsőítést (worship), az igei narratíva mentén több történetben ragadja meg. Elsődleges jelentéstöltetét a leborulásban, az arcra borulásban, a térdet hajtásban, hódolásban látja, amely kifejezi az ember önmegadását felsőbb emberi, anygali vagy isteni hatalommal szemben. Ezt alátámasztó bibliai történetek, amelyek – egyesek értelmezése szerint akár fejlődési fokozatokat is jelentenek –, a következők:

- A pátriárkák oltárokot építettek és áldozatokat mutattak be (1Móz 12,7–8; 13,4)

²⁹ Ed. WILLIAM C. WEINRICH & Co., 2. old.

³⁰ Uo.

³¹ Uo.

- A jeruzsálemi templomban tartottak rituális istentiszteleteket, jól meghatározott ceremóniákkal és áldozatbemutatással
- A babiloni fogság alatt beindul a zsinagógai istentiszteleti forma
- A keresztyén gyülekezetben az istentisztelet igehirdetést (ApCsel 20,7), igeolvasást (Jak 1,22), imádságot (1Tim 2,8), éneklést (Ef 5,19), keresztlést és úrvacsorát (ApCsel 2,41; 1Kor 11,18–34) és jótékonykodást/alamizsnálkodást (1Kor 16,1–2) foglalt magába.³²

A földi istentisztelet avagy nem a mennyeinek leképezése kell-e legyen? Nem abban keresendő az eredete? Az Ezékiel 46-ban leírt istentisztelet és liturgia nem köszön-e vissza a János által látott mennyei liturgiában? Az ezékieli leírásban van nyitott kapu és zárt kapu, van hat munkanapra való rendelkezés és van ünnepnapokra való. Az ószövetségi templomi istentisztelet egyik fő mozzanata az állat bűnökért történő feláldozása. A fejedelem és a nép bemegy a nyitott ajtón és látja az érette feláldozott bárányt. János, a nyitott mennyei ajtón beemeltetve, látja a Bárányt, aki elvette a világ bűneit és azt is, hogy minden teremtmény őt imádja, neki hódol. Teológiai alaptanítás, hogy az Ószövetség úgy beszél Jézusról, mint eljövendőről, az Újszövetség pedig úgy, mint, aki eljött és teljességre vitte az ígéretek. Az ószövetségi istentisztelet szimbólumrendszere, liturgiája, ceremóniái Jézusban nyernek értelmet és értelmezést. Előre mutatnak a Golgotára, a keresztre, az Isten Fiára. Sőt, még előbbre, a mennyei istentiszteletre, amelyre hivatott volt felkészíteni az ószövetségi istentisztelet és amelyre előre mutat a Krisztus-dicséző földi istentisztelet.

Különösnek tartom, hogy nagyon sok kommentárban és lexikonban az istentisztelet magyarázása esetén erről nem történik említés. Holott az Ószövetség folyamatosan visszaköszön az Újszövetségben, a mindig ugyanaz az Úr következetesen egymáshoz viszonyítva és egymással teljes összhangban jelenti ki önmagát, parancsolatait, tanításait, intéseit, próféciait. Kezdetben nem mi kezdtük tisztelni az Istent, hanem neki volt egy elképzelése, terve, menetrendje az egész teremtett világra és benne az emberre nézve.

Nem az ember-Jézussal kezdődik az üdvtörténet, hanem a Teremtő Istennel, Aki már a kezdet és idő nélküli örökkévalóságtól fogva háromság az Egyben. Jézus, a megszemélyesített bölcsesség, így jelenti ki önmagát a Példabeszédekben:

„...én már mellette voltam, mint kedvence, és gyönyörúsége voltam mindennap, színe előtt játszadózva mindenkor. Játzadoztam földje kerektségén, és gyönyörködtem az emberekben. Ezért, fiaim, hallgassatok rám, mert boldogok, akik megőrzik útjaimat! Hallgassatok az intésre, hogy bölcsök legyetek, és ne hanyagoljátok el azt! Boldog ember az, aki hallgat rám, ajtóim előtt vigyázva

³² ED. T. ALTON BRYANT. *The New Compact Bible Dictionary*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1967. 609. old.

mindennap, ajtófélfáimat őrizve. Mert aki engem megtalál, az életet találja meg, és kegyelmet nyer az ÚRtól.”³³

Isten Lelke pedig már a Biblia második mondatában ott van, mint Aki „lebegett” (קָרַחַת = lebeg, kering, felette szálldos, köröz, körbe-körbe száll; gya-rapszik, növekszik; relaxál, pihen) a vizek felett.”³⁴ Az akkori világ, ami vízből állt, mit tehetett egyebet, mint visszatükrözze az istenséget? Ámbár nincs sem elképzelésünk, sem pedig képünk arról, amikor a teremtett világ vizekből állt, hiszen eleve a vizeket is csak úgy tudjuk elképzelni, mint folyóvizeket, tavakat, tengereket és óceánokat, amelyeknek van felszíne és képesek visszatükrözni a fölöttük álló vagy repülő testeket, felhőket, égíteteket. Lehetne-e más jellege, lényege, töltete a mai istentiszteletnek, mint visszatükrözni és földi viszonylatban „imitálni” a mennyei istentiszteletet?

A Bölcsesség szívünkre helyezi a boldogság titkát: „aki hallgat rám, ajtóm előtt vigyázva mindennap, ajtófélfáimat őrizve.”³⁵ Avagy János ámulata, csodá-lata, rendkívüli felemeltetése és a Jelenésekre való isteni méltatása, ne függne össze azzal, hogy ő ott volt a golgotai kereszt alatt is, ott volt a tanítványi kör-ben és „szeretett tanítványként” szolgált, illetve valóban az Úr „ajtaja előtt vi-gyázott mindennap”? Nem valljuk azt, hogy ki lehet érdemelni a különféle rendkívüli és kivételes megbízást, de nem érhető-e tetten Isten szentjeinek élet-ében az, hogy (víz)tükör szerepet töltenek be és önmagát láthatja bennük az Úr?

5. Látni és leírni a láthatatlant és leírhatatlant

Hova nyílik az ajtó? A mennyei istentiszteletre! Mi is az? Ez azt előfeltéte-lezné, hogy a Mennyben van olyan is, hogy nincs istentisztelet? Holott a Menny önmagában és egyértelműen a kezdet és vég nélküli istentisztelettel szinonima, szervesen összekapcsolódik. Nincs egyik a másik nélkül.

Nemrég egy teológiai konferencián emlékeztetett az egyik illusztris előadó, hogy „volt idő, amikor nem létezett szekuláris gondolkodás.” Azaz volt idő, amikor a spiritualitás, a teológia nem különálló tudomány volt, hanem a társadalmi, gazdasági, politikai élet és gondolkodás meghatározója, organikus része.

De mi is a helyzet a földi istentisztelettel? Mi történik az Egyház földi út-ján? Van istentisztelet és van Istent-nem-tisztelet? Ha abból indulunk ki, hogy az Egyház a Krisztus földi teste, akkor nem *eo ipso* az Ő Istenét és Urát mindenben tiszteli és dicsőíti? A valóságban igencsak töredezett a kép. Az Egyház és a benne élő megváltott ember egy bűnnel terhelt világban él. Ez egyben küz-dőtér is, ahol meg kell vívni a *hitnek ama nemes harcát*. Van, amikor siker és győzelem koronázza ezt a küzdelmet, máskor meg kudarc, szégyen, fájdalom. Viszont nem vonatkoztathatunk el attól, hogy van számunkra egy vízió, egy jövőkép, amelyet az Egyház Ura állított elénk, már az Ószövetség-

³³ Péld 8,30–35.

³⁴ 1 Móz 1,2.

³⁵ Péld 8,34.

ben: „*Legyetek szentek...*”,³⁶ és amelyet majd Jézus is megerősített: „*legyetek tökéletesek, miként a ti mennyei Atyátok tökéletes.*”³⁷

Találóa szokta volt mondani egy székelyudvarhelyi ifjúsági lelkipásztor a '90-es években „istentiszteletünk templomi részének befejezéseként énekeljük ezt és ezt az éneket”. Ezzel nagyon tudtam és tudok rezonálni. Hiszen az istentisztelet nem pusztán a liturgikus együttletben kifejezett, megélt, magunkhoz vett, az Igében közénk jövő Istenről szól, valamint az imában, az éneklésben és a közösségben történő hozzá emelkedésünk élménye csupán, hanem a naponkénti találkozás és a Vele együtt járás valósága.

Érdeemes emlékeznünk Rudolf Otto munkájára, „A Szent”-re, amelyben kifejti, hogy Isten személyét racionálisan és irracionálisan „ragadjuk meg”, de a tőlünk „egészen más”-t ilyen fogalmakkal írja körül, mint akit, bár az emberi erkölcsösség normái közé és a moralitás fogalomtárával próbálnak sokan meghatározni, ő maga a *mysterium tremendum*, akinek jelenlétében az ámulat vesz erőt az emberen, a *fascinas*.³⁸

F. H. Brabant az istentiszteletéről értekezve úgy általában, azzal indít, hogy minden liturgikus cselekedetnek, akár szavak használatával történik, vagy más ceremóniális cselekedetről van szó, kettős célja van. Az egyik Isten felé irányul, amelyben kifejezést nyernek az ember gondolatai és érzései. A másik pedig emberek felé irányul, amelyben az Egyház istentiszteletre vonatkozó standardjait megtanítjuk az egyháztagnak, mégpedig azt, hogy egyáltalán miként kell nekik gondolkodni és érezni.³⁹

Istentiszteletünket meghatározza annak az Istennek az ismerete, akit imádkunk és azok az emberi erőforrások, amelyeket képesek vagyunk behozni abba az istentiszteletbe.⁴⁰

Sok igazság van ezekben az istentiszteletéről szóló gondolatokban. Mégis, amikor János láthatja a trónt és a trónon ülőt körülvevő istentiszteletelőket, amikor hallja és látja mindazt, amit „szem nem látott, fül nem hallott, szív soha meg sem sejtett”⁴¹, amikor mintegy egyszerre láthatja a „Júda oroszlánját” és a „megöletett (és mégis élő) Bárányt”, akkor önfeledt ámulatában és a leírás felelősségének terhe alatt csak hasonlatokkal és „olyan mint” szófordulatokkal képes valamit emberi nyelven továbbadni nekünk olvasóknak. Mert az a hely, az az ünnepélyesség és magasztosság, azok a mennyei lények, az a semmivel sem összehasonlítható imádat és istentisztelet, elképzelhetetlenül messze van mindattól, amit a mi emberi elménk, szívünk, gondolatvilágunk, tapasztalataink fel tudna fogni, hitgyakorlatunk pedig meg tudna ragadni.

³⁶ 2 Móz 22,30 / 3 Móz 11,44 stb.

³⁷ Mt 5,48.

³⁸ RUDOLF OTTO. *A szent*. Budapest: Osiris Kiadó, 2001. 22–41. old.

³⁹ BRABANT, F. H. (1964). *Worship in General* in Ed. W. K. Lowther CLARKE and Charles HARRIS. (szerk.), *Liturgy and Worship*. London: SPCK, 1964. 12.

⁴⁰ WILLIAM D. MAXWELL. *Az Outline of Christian Worship*. London: Oxford University Press, 1965. 1. old.

⁴¹ 1 Kor 2,9.

Noha a földi Egyházban tapasztalható gondokra utalva fogalmazta meg 1968-ban az Egyházak Világtanácsa Uppsalában, hogy az istentisztelet krízisben van, amit pedig az emögött meghúzódó hitkrízis váltott ki,⁴² joggal tehetjük fel a kérdést, hogy vajon maga az Egyház Ura hogy vélekedik a mi istentiszteletünkről. Ha mi, akik az Egyház, azaz a Jézus földi testének tagjai vagyunk, képesek vagyunk megállapítani, hogy bajban vagyunk, akkor vajon maga Jézus mit mondana rólunk, egyházi életünkről, liturgiai és hétköznapi életünk istentiszteletéről? Ezzel nem kívánok éles határvonalat húzni és egyben szembe állítani a földi egyháztestek vezetőit/tagjait, mint a Kijelentés helye és tárgya egyfelől, az Úr Jézus Krisztussal, mint, aki a Mennyben van, de a Földön is jelen van Szentlelke által. Mégis, amikor Jézus emberi alakban a földi pályáját járta, az akkori zsidó vallási vezetők itt-ott érzékelték és meg is fogalmazták a vallási közösséget érő veszélyeket és meg is ragadtak valamit a Kijelentésből (pl. a főpap mondja ki, hogy inkább az egynek kell meghalnia a sokakért), mégsem mondható arról a korról, hogy Isten választottjai és a vezetők felismerték volna „meglátogatásuk idejét”, illetve nyitottak lettek volna arra a kórképre, amit Jézus rajzolt meg számukra. Valóban abban a korban nem csak az istentisztelet, a liturgia, a ceremóniák üresedtek meg a mennyei tartalomtól, hanem a hitvilág elcsökevényesedése idézte azt elő és eredményezte azokat az állapotokat.

Mircea Eliade hívja fel a figyelmünket: a nagy keleti civilizációkban a templom már nem csupán imago mundi, hanem egyúttal egy földöntúli minta evilági utánezata is. Mondhatni: jóval korábbra visszamehetünk időben és térben, hiszen a zsidóság első templomának formáját Mózesnek megmutatta az Úr és teljesen azon minta alapján kellett elkészíttesse.⁴³ A földi templom és istentisztelet nem belőlünk fakad és nem emberi elképzelések mentén jött létre, hanem azért, hogy ebben a világban Isten megafonja lehessen, és hogy mindaz, ami történik benne és a megváltott ember életében az visszatükrözze azt, aki a Mindenség Ura és azt, ami odaát a trón körül történik.

Az ősi keresztény templomépítés és liturgia szimbólumtárában ott van, hogy a szakrális tér a mennyei Jeruzsálem leképezése (ezt már az egyházatyák is így gondolták). Megjegyzendő, hogy a görögkeleti jelképrendszerben az oltár a Paradicsomot jelenti, amelyet a templom keleti részére helyeznek el. „Az oltár császári ajtaját a Paradicsom kapujának is nevezik. Húsvét hetében az oltár fő ajtaja az egész istentisztelet alatt nyitva marad; e szokás értelme világosan kifejeződik a húsvéti kánonban: »Krisztus feltámadt sírjából és megnyitotta előttünk a Paradicsom kapuit.«⁴⁴

Hova is vezet tehát a János által látott nyitott ajtó?

Azt, amit földi istentiszteletünk szimbólumokban próbál „imitálni”, János színről színre látja. Hallja az ismétlődő motívumú és mégis új énekeket, ame-

⁴² MARIANNE H. MICKS. *The Future Present*. New York: The Seabury Press, 1970. X. old.

⁴³ 2Móz 25,9.

⁴⁴ MIRCEA ELIADE. *A szent és a profán*. Budapest: Európa, 1999. 56. o.

lyek egyedül a Bárány érdemeit emelik ki, Őt dicsőítik és akinek nevére minden mennyei lény leteszi koronáját, leborul és, akit egyedül imád. Ott megbukik az az Eliade szerinti tétel, melynek értelmében az istentisztelet által az ember az idő terrorjával igyekszik kezdeni valamit. A vallásos tapasztalat által az ember folyamatosan regenerálja az időt, hogy más minőséget adhasson neki. Ez teljességgel elképzelhetetlen a Mennyben, hiszen ott önként és teljes meggyőződéssel teszi mindenki, amit tesz. Nem beszélve arról, hogy ott már nincs idő, tehát nincs, aminek elütésére az unott és bűnnel terhelt ember mintegy „megjártassa” az istentiszteletet. Földi viszonylatban és empirikusan állíthatjuk, hogy igenis kiüresedhet az istentisztelet, a szív és az elme nincs összhangban azzal, amit a száj mond. A Mennyben ez egy nemlétező állapot.

6. Összegzés

János abban a kiváltságban lehet, hogy megnyílik előtte és számára a Menny. Előbb lát egy megnyílt ajtót és hallja a meghívást: „Jöjj fel ide!” Mi oldja fel a felmenni és a felvitetni/elragadtatni közötti feszültséget? Majd láthatja azt, Aki az ajtón belül van, azt, akik ott vannak a trónus körül és láthatja-hallhatja mindazt, ami ott történik. A nyitott ajtó a Szentírásban többször is megjelenő motívum, de sajátos üzenettel bír mindenik, attól függően, hogy mikor mit kíván az Úr felfedni egy-egy korban vagy egy-egy bibliai szereplőnek. János azt láthatja, „ami van, és ami ezek után történik majd”⁴⁵. Ez a tanulmány a Mennyben látott nyitott ajtó és a „jöjj fel ide” témái mellett kitér a Jelenések könyve 4. fejezetének egy másik vetületére is: János első benyomásai a küszöbön túlról, azaz milyen is a mennyei istentisztelet? Kérdéseket vet fel mindaz, amit ott lát és amit olvashatunk, összevetve a földi istentisztelettel, illetve azzal kapcsolatban, hogyan is viszonyul a földi istentisztelet a mennyeinek ismeretében.

Felhasznált irodalom

- BALÁZS KÁROLY. *Újszövetségi Szómutató Szótár*. Budapest: Logos Kiadó, 1998.
BIBLIA - Revideált új fordítás. Budapest: Kálvin kiadó, 2014.
BRABANT, F. H. (1964). *Worship in General* in Ed. W. K. Lowther CLARKE and Charles HARRIS. (szerk.), *Liturgy and Worship*. London: SPCK, 1964. 12.
BRYANT, T. ALTON (ed.). *The New Compact Bible Dictionary*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1967.
DAVIS, Stephen J. (2008), *Introducing an Arabic Commentary on the Apocalypse: Ibn Kätib QayŞar on Revelation*, in *The Harvard Theological Review* 101(1): 91.
ELIADE, MIRCEA. *A szent és a profán*. Budapest: Európa, 1999.
GREEK STUDY BIBLE, <https://biblehub.com/psb/revelation/4.htm>.
Magyar Református Énekeskönyv. Kolozsvár: Erdélyi Református Egyházkerület, 2008.

⁴⁵ Jel 1,19.

- MAROZSÁK Dániel, *Démonhit és ördögűzés az Újszövetségben* in Sárospataki Füzetek 22(1): 136–140. Sárospatak: Sárospataki Református Teológiai Akadémia, 2018.
- MAXWELL, WILLIAM D. *Az Outline of Christian Worship*. London: Oxford University Press, 1965.
- MICKS, MARIANNE H. *The Future Present*. New York: The Seabury Press, 1970.
- RUDOLF, OTTO. *A szent*. Budapest: Osiris Kiadó, 2001.
- TAKÁCS GYULA. *A Jelenések könyve. Egzegézés*. Paulus Hungarus-Kairosz, 2000.
- TUCKER, W. LEON. *Studies in Revelation*. Grand Rapids, Michigan: Kregel Publications, 1980.
- WEINRICH, WILLIAM C. & CO. (ed.) *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament XII, Revelation*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2005.

DAN ȘERBAN:

„Ai tânji după mine, opera Ta” – despre teologia suferinței

Motto: „Numai oamenii care suferă realmente sunt capabili de conținuturi autentice și de o infinită seriozitate. Ceilalți sunt născuți pentru grație, armonie, iubire și dans.” (E. Cioran)

Suferința

În crearea unei lumi noi, Dumnezeu a dorit ca aceasta să cuprindă și multă sensibilitate îngemănând natural în alcătuirea noii ființe, capacitatea acesteia de a simți deopotrivă durerea și plăcerea. A prevăzut astfel existența acestor simțăminte și le-a considerat necesare pentru a contura perfect nedegradată Sa creație. Procedând așa, nu răul ca atare și l-a dorit Dumnezeu și nici suferința consecutivă acestuia, ci acea natură delicată, evidențiată de tragic, o capacitate suplimentară care definea întregitor opera divină. Desăvârșirea universului solicită existența unor ființe ce pot înțelege perfect adâncimea sufletului, suferința și Dumnezeu a performat și în acest sens. Dicționarul Explicativ Român definește suferința ca pe o „stare de neplăcere fizică sau morală a unui individ ce traversează o situație impusă sau de bună voie”.¹ Suferința se conturează așadar ca o experiență subiectivă, inseparabilă de rezistența unei persoane la trecerea printr-un asemenea pasaj, nepotrivit și cu siguranță nedorit, raportat la desfășurarea firească a vieții. Fără a exista o separare limpede, în „polifonia” semantică a limbii române se constată treptat specializări ale cuvintelor ce definesc nefirescul, nedoritul, *suferință* – cu referire în special la problemele fizice (generate de exemplu de o boală) și *necaz, supărare* – ce sugerează mai degrabă probleme sufletești, emoționale.

Având în vedere definiția de mai sus, de altfel una livrescă, fără sevă – lipsindu-i elementul afectiv –, discuția noastră va cuprinde ambele sensuri, referindu-ne la suferință. Realitatea este că abia atunci când experimentezi suferința poți să o definești iar rutina cotidiană a fiecărui cititor poate fi un martor al acestei afirmații. Căci oare cum poți altfel defini suferința? Chiar mai poți să o definești fără pasajul subiectiv al fiecăruia dintre noi, pasaj ce îi îmbogățește permanent cromatica emoțională? Când constăți în tine un amestec de tristețe, durere, frustrare, neputință, ură, neînțelegere poți să găsești izvoarele reale ale suferinței? Toate aceste simțăminte vin, în același timp sau consecutiv, cu furia unui uragan ce te mătură pe interior și, în comun sau fiecare în parte, pot genera

¹ Academia Română – Institutul de lingvistică Iorgu Iordan – Al. Rosetti: *Dicționarul explicativ al limbii române*, Editura Universul Enciclopedic Gold, București, 2012, 1069.

chin. În aceste condiții mai este posibil să definim limpede suferința? O cunoaștem fiecare ca durere trupească sau sufletească cu conotații negative sau pozitive – dacă sfârșitul este fericit – însă în principal suferința este încărcată pe temeiurile nefericirii, ca element pe care eviți să-l întâlnești și pe care îl consideri o nedreptate ajunsă la tine printr-o situație bineînțeleș nemeritată.

Suferința rămâne așadar o experiență pur personală, pe care o „înveți” din practica zilnică și mai puțin din auzite, fiind percepută diferit, căci într-un fel este înțeleasă suferința după o intervenție chirurgicală reușită și în alt fel după o operație paliativă necesară unui pacient invadat oricum de multiple procese maligne. Similar, un sens se acordă unei dureri sufletești determinată de dispariția bruscă a unei persoane dragi, și o altă direcție ți se deschide după dispariția unei persoane, la fel de iubite, care însă s-a luptat ani de zile cu o boală necruțătoare ce a spoliat-o de toate resurse trupești.

Indiferent de aceste considerații filozofice este limpede că suferința este percepută intim ca pe o injustiție individuală pe care nu dorim să o trăim sau să o consumăm, dorința naturală fiind aceea de a o evita, de a ne feri și de a învăța despre ea din povestiri ori din expozeurile altor persoane față de care, în cel mai bun caz, putem fi empatici.

Cu toate acestea, suferința cu formele sale (durere, boală, foamete, calamități etc.) face parte din istoria particulară a indivizilor și chiar din istoria colectivă a societății umane sau din istoria lumii, iar pandemiile de pildă, sunt asemenea experiențe negative pentru întreaga umanitate (ca să ne rezumăm la un exemplu bine înțeles azi de cititori). Firesc, împletirea suferințelor cu bucurii este experiența obișnuită a fiecărui om și, paradoxal, uneori bucuriile pot deveni cauza suferințelor și a durerilor ce o urmează (consumul de droguri spre exemplu) așa cum suferințele de multe ori pot deveni un moment declanșator pentru experimentarea unor bucurii ulterioare (o intervenție chirurgicală de protezare a soldului, ce îndepărtează cauza unui chin permanent dat de fiecare deplasare, este o minunată rezolvare, ca să luăm aleatoriu un alt exemplu).

Morbid vorbind, suferința este considerată o degradare a corpul nostru deși de multe ori tocmai această suferință alarmează preventiv asupra unor posibile degradări ulterioare, cu mult mai mari și mai dificil de tratat. Febra, ca să luăm în discuție o situație cunoscută de toată lumea, poate constitui și este un asemenea semnal care are rol de stație de alarmă pentru organism. În cuvântarea sa din cartea lui Iov, Elihu are, printre alte câteva mostre incontestabile de gândire ce merită a fi luate în seamă și o afirmație interesantă: „Dumnezeu... pe cel nenorocit... prin suferință îl înștiințează”,² și, în contextul celor afirmate mai sus, afirmația capătă sens.

Ca și în cazul durerilor fizice și la durerile/experiențele spirituale putem găsi aceleași coordonate, căci pot exista situații în care suferința sufletească poate să conducă la o împăcare cu Dumnezeu sau din contră să determine o

² Iov 36,15; Cu excepția cazurilor când se specifică altceva, citatele din Biblie sunt luate din versiunea Cornilescu 1938.

îndepărtare radicală, ce îi poate fi fatală sufletului. Sensul relației obținute cu Divinitatea depinde în ambele cazuri de modul în care „întegrezi” bucuriile și necazurile. Înțeleptul Eclesiastul afirmă, după fiecare încercare nereușită de evadare spre fericire, că „totul este deșertăciune”,³ „și aceasta este deșertăciune”⁴ și constatăm ușor că fără un substrat, o atare beatitudine rămâne o „fata morgana”, o țintă iluzorie ce nu poate fi valorizată decât prin vizitarea „caselor de jale”.⁵

„Suferința nu este niciodată abstractă, teoretică sau impersonală ci reală, tangibilă, specifică și cum am mai spus extrem de personală. Biblia nu ne prezintă niciodată suferința ca pe o idee sau concept, în schimb o pune în fața noastră ca o dramă în carne și sânge din experiența umană reală.”⁶

Chinul rămâne în esență o experiență profundă a ființei umane. După ingerarea fructului oprit, Dumnezeu îi spunea Evei „Voi mări foarte mult suferința ta”,⁷ iar lui Adam „cu trudă vei scoate hrană din pământ”.⁸ Se fracturaseră relația cu Dumnezeu, relația interumană și relația interioară la nivelul fiecărui individ. Dispăruse echilibrul. Iov percepea de asemenea, mulți ani mai târziu de la experiența protopărinților, că nici pentru el Dumnezeu n-a ascuns „suferința dinaintea ochilor mei”.⁹

O suferință fizică este totuși de neconceput pentru Dumnezeu personal, care are puterea de a-și elimina cauza ce i-a generat-o. Ea a putut fi însă experimentată de Dumnezeu prin întruparea lui Isus Hristos. De aceea, Dumnezeu o poate înțelege în toate formele ei. Dumnezeirii i-a rămas însă prin excelență necazul, suferință spirituală revelată la cruce prin separarea de Fiul Său¹⁰. Experiența aceasta este imposibil de atins sau de înțeles la nivelul omului.

Indiferent însă de perspectivă, fizică sau spirituală, suferința umană rămâne pentru om o dificultate greu de înțeles, atât din cauza explicațiilor extrem de limitate pentru satisfacerea logicii umane cât și din cauza imprezibilității consecințelor ei care rămân încălcite. Cert este că ne desfășurăm existența între durere și mahnire separate uneori de limitate cuante de fericire. Nu contează statutul social, vârsta, pregătirea, momentul existențial, durata, formele sub care suferința se prezintă la noi. Este un mozaic de modele și împrejurări cu care teoretic suntem oarecum obișnuiți și la care elementul comun ce rămâne este doar certitudinea că toți experimentăm sau vom experimenta suferința. Explicațiile ulterioare situațiilor acestora traumatice rămân întotdeauna nesatisfăcătoare ori neidentificabile complet.

³ Eclesiastul 1,14.

⁴ Eclesiastul 2,15.

⁵ Eclesiastul 7,2.

⁶ Paul David Tripp, *Suffering, Crossway, Wheaton Illinois, 2018, 24.*

⁷ Genesa 3,16.

⁸ Genesa 3,17.

⁹ Iov 3,10.

¹⁰ Matei 27,45.46.

Într-o încercare de a defini suferința, Emil Cioran reușește o aleasă definiție „umană”:

„Suferința? cea mai serioasă experiență după experiența morții (ca un presentiment al muririi) care te transportă într-o regiune de experiență infinit complicată în care subiectivitatea te frământa ca într-un vârtej. A fi liric în suferință însemnează a realiza acea ardere și purificare interioară în care rănilor încetează de a mai fi manifestări exterioare fără complicații adânci, ci participă la sămburele ființei noastre.”¹¹

Cauzatorul suferinței și armele lui

Despre cauzatorul suferinței, Biblia nu lasă nici o urmă de îndoială. El este fără dubiu „balaurul cel mare, șarpele cel vechi, numit diavolul și Satana”.¹² În dorința sa de a distruge iremediabil înlănțuirea dintre Dumnezeu și om, Satana nu se lipsește de nici o armă, nu își refuză nici o soluție punitivă. Minte, contraface, uzurpă, chinuie, abuzează chiar „se preface într-un înger de lumină”.¹³ El e același care a ispitit-o pe Eva insinuând că „veți fi ca Dumnezeu”¹⁴ după ingerarea din fructul interzis prezentat ca având puteri miraculoase. El este același care, cu ceva timp în urmă, convinsese îngeri integri să se răscoale împotriva legilor cerului, contestând corectitudinea sistemului creat de Dumnezeu. Iar rezultatul firesc a fost inevitabil „cu coada trăgea după el a treia parte din stelele cerului și le arunca pe pământ”.¹⁵ „Înșelătorul acesta al neamurilor”,¹⁶ „stăpânitorul lumii acesteia”¹⁷ folosește necinstit suferința și plăcerea, două arme cu care acționează permanent asupra laturii emoționale a omului. Cuprins de disperare, aflat sub presiunea evenimentelor și în plus silit de iminența scurgerii timpului căci „știe că are puțină vreme”¹⁸, „potrivnicul... diavolul, umblă... căutând pe cine să mai înghită”.¹⁹ Folosind suferința, vrea să arate pretinsa „josnicie” divină în raport cu oamenii lăsați (chipurile!) „deliberat” fără ajutor și, profitând de diverse împrejurări, dorește să insinueze că Dumnezeu nu este o necesitate pentru viață deoarece și el, Satana, poate să își mulțumească slujitorii cu daruri și faima.

Asistăm, în fapt, de mii de ani, la jocul acesta de manipulare ce capătă doar contextual forme diferite, esența rămânând mereu aceeași. Este evident că, deși derulate timp de veacuri, problemele sunt similare și nu pot depăși o anumită limită. Lipsa de imaginație a Diavolului rămâne vizibilă iar episodul privind

¹¹ Emil Cioran, *Pe culmile disperării*, Editura Humanitas 1990, București, 9.

¹² Apocalipsa 12,9.

¹³ 2Corinteni 11,14.

¹⁴ Geneza 3,5.

¹⁵ Apocalipsa 12,4.

¹⁶ Apocalipsa 20,3.

¹⁷ Ioan 14,30.

¹⁸ Apocalipsa 12,12.

¹⁹ 1Petru 5,8.

ispitirea Mântuitorului a arătat negreșit acest lucru. Așa cum a încercat mereu și mereu să se folosească slăbiciunile oamenilor, tot la fel s-a străduit să câștige și disputa din pustie. Profitând de starea fizică precară, de „flămânzire” consecutivă celor 40 de zile de post sau încercând să-i „fure” Mântuitorului imaginația prin prezentarea unei lumi viu colorate ce i-ar putea fi pusă la picioare cu condiția „dacă Te vei arunca cu fața la pământ și te vei închina mie”,²⁰ Satana a respectat riguros aceeași rețetă.

Este evident că în acest război una dintre părți nu folosește onest armele și nicidecum nu își propune să respecte corect regulile unei bătălii conceptuale. Diavolul arestează oameni, îi sechestrează și folosește ca ținte umane, șantajează cu durerea lor deoarece armele sale sunt contrafăcute, măsluite sau strâmb utilizate. „Pârâșul fraților”²¹ săi utilizează orice oportunitate pentru a separa omul de Dumnezeu și pentru atingerea acestui scop nu își interzice nimic. Evei i-a sugerat că va deveni un alt dumnezeu, îngerilor necăzuți că vor obține libertatea supremă iar păcătoșilor le declară că el le este salvarea. Dumnezeu însă respectă regulile autoimpuse, în ciuda acestui joc ipocrit. „Îți dau pe mână tot ce are numai asupra lui să nu întinzi mâna”,²² ori „Satana v-a cerut să vă cearnă”.²³ În ciuda atotputerniciei, Dumnezeu se abține, Dumnezeu nu intervine, Dumnezeu se autolimitează! Războiul trebuie câștigat corect, cu mijloace cinstite iar victoria trebuie să fie fără dubii și incontestabilă, căci judecata lui Dumnezeu este „potrivită cu adevărul”.²⁴

Direct sau indirect, suferința umană este provocată așadar de Satana. Intențiile lui în privința oamenilor nu pot fi decât rele căci „potrivnicul vostru, diavolul, caută pe cine să înghită”.²⁵ Preocuparea Celui rău este să distrugă atât relația dintre om și Dumnezeu cât și relațiile dintre oameni ori stabilitatea interioară a fiecărui individ. „Tatăl minciunii”²⁶ va înșela întotdeauna, va arunca mereu suferință asupra oamenilor și va dori permanent ca relațiile dintre ei să fie deficitare. Recomandarea „purtați-vă sarcinile unii altora”²⁷ ca măsură a dragostei față de Dumnezeu căci „cine iubește pe Dumnezeu iubește și pe fratele său”,²⁸ rămâne în acest context binevenită ca soluție.

În dorința sa de a răspândi sămânța neîncrederii în divinitate, Satana este permanent dubitativ „Oare?”²⁹ Pe fondul traversării unor situații neplăcute, întrebarea aceasta sapă iar incertitudinea indusă macină treptat. Într-o asemenea

²⁰ Matei 4,2.9.

²¹ Apocalipsa 12,10.

²² Iov 1,12.

²³ Luca 22,31.

²⁴ Romani 2,2.

²⁵ 1Petru 5,8.

²⁶ Ioan 8,44

²⁷ Galateni 6,2.

²⁸ 1Ioan 4,21.

²⁹ Geneza 3,1; Iov 1,9.

circumstanță, cauzatorul suferinței este clar mai aproape de atingerea obiectivului propus – dezlipirea de Dumnezeu.

Cauzele suferinței

Prelungirea suferinței conduce spre chin și este numai firesc să ne întrebăm asupra cauzelor ei. Nu există denominațiune creștină care să nu lege suferința de existența păcatului echivalat de Ioan cu „fărădelege”.³⁰ Păcatul este o agresiune a spiritului, un eșec existențial, o „neatingere a țintei” dacă este să avem în vedere etimologia cuvântului grecesc care îl definește, *amartia*. Vorbim de asemenea de o încălcare a legii morale, a principiilor etice stabilite în Biblie în contextul „biotopului” pământean, căci cu siguranță legislația divină capătă alte specificații la nivelul ființelor cerești probabil mai obișnuite cu ideea că păcatul se definește ca „viață refuzată” sau „dragoste respinsă”. La acel nivel nu interdicțiile constituie imboldul avansării relațiilor. Principiile sunt comune iar esențializarea treptată a jurisprudenței cerești aici pe pământ, tocmai către asta a mers, spre identificarea principiului, principiul iubirii de la pornind de la „să nu”. Un lucru e cert, oriunde este păcat este și fărădelege și invers.

Ca urmare a intrării păcatului în lume, pământul a fost blestemat.³¹ Păcatul a pătat totul iar trecerea timpului i-a întărit acțiunea distructivă. „Spinii și pălămidă”³² a devenit emblema pământului iar aici e dificil să vorbim despre o răzbunare a lui Dumnezeu cât mai degrabă de o consecință a încălcării legilor naturale impuse de El în ordinea universului.

Sfântul Maxim Mărturisitorul consideră toate aceste pătimiri fără de voie ca fiind pedeapsă pentru păcat³³.

Invocându-se de multe ori cartea lui Iov care alături de cartea Apocalipsei întredeschide cortina universului și îi dezvăluie scena, ca om te poți clătina gândindu-te firesc că la o asemenea atotputernicie clamată permanent Dumnezeu însuși permite totuși desfășurarea tuturor evenimentelor neplăcute. De aici până la a da vina pe Dumnezeu pentru suferința proprie nu mai e decât un simplu pas.

Mai există o percepție care se dorește a fi pacifistă. Dumnezeu îngăduie suferința, deși nu este cauza ei. O anumită indiferență îi este reproșata lui Dumnezeu. O „indiferență neîndurătoare”.

Totodată, invocându-se versetele biblice din primul capitol al cărții lui Iov, cauzele suferinței se mai nuanțează. Vorbim răsplat de „conflictul cosmic” dintre Divinitate și Forțele răului.³⁴ „Războiul”³⁵ care se desfășoară ferit de ochii pământenilor care îl pot doar intui, are doi protagoniști principali iar reali-

³⁰ 1 Ioan 3,4.

³¹ Geneza 3,17.

³² Geneza 3,18.

³³ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie, Filocalia vol. III*, Editura Apologeticum, București, 2005, 119.

³⁴ Iov 1,7-9.

³⁵ Apocalipsa 12,7.

tatea existenței lui este un adevăr despre care nu știm mai mult decât ne lasă să întrevădem paginile Sfintei Scripturi la care putem adăuga cunoștințelor acumulate prin propria experiență.

Dacă însă alăturăm celor amintite, afirmațiile privind perfecțiunea divină („căile lui Dumnezeu sunt desăvârșite”³⁶), dezvăluirile din cartea lui Iov („Dumnezeu nu săvârșește fărădelegea”³⁷) și afirmațiile lui Iacov conform cărora „Dumnezeu nu poate fi ispitit că să facă rău și El Însuși nu ispitește pe nimeni”³⁸ începem să acceptăm că nu vedem în întregime tabloul, în lipsa mai multor detalii importante.

Pe de altă parte, nici capacitățile intelectuale nu ne pot ajuta prea mult când se discută despre planurile cerești în raport cu cele umane „...la fel și căile Mele sunt mai înalte decât căile tale și gândurile Mele decât gândurile tale.”³⁹

Alte cauze pot fi enumerate câtă vreme acceptăm că păcatul este în spatele suferinței, o generează. Elihu de exemplu face o afirmație cel puțin interesantă „Pentru că Dumnezeu nu pedepsește încă, nu înseamnă că nu îi pasă de nelegiuire.”⁴⁰ Așadar, lipsa de celeritate în nesancționarea păcatului poate fi o altă cauză.

După înțeleptul Solomon o nouă pricină a suferinței este atitudinea de auto-suficiență „dacă ești batjocoritor, tu singur vei suferi”⁴¹

Nu putem însă să nu identificăm drept origine a suferinței și liberul arbitru uman. Faptul că această capacitate i-a fost respectată omului, începând chiar din Eden, este revelator asupra înțelegerii lui Dumnezeu de a pacifica universul fără introducerea unor factori disturbatori și onorând ființa umană totodată. În absența exprimării unei voințe libere, nevicată de presiuni sau teamă, Dumnezeu a decis că, deși are pierderi imediate și pe termen lung, prin sacrificarea Fiului Său, împăcarea cu specia umană solicită această jertfă. Alegerile greșite ale omului pot fi nenumărate, însă Dumnezeu a considerat că respectarea dreptului de decizie a ființelor create de El rămâne fundamentul legislației Sale pentru apărarea căruia nici un sacrificiu nu este prea scump, nici chiar viața Fiului. Din practică știm însă că nu întotdeauna decizia „ia-mi-o căci îmi place”⁴² este și cea mai indicată. Suntem bolnavi fizic pentru că abuzăm de anumite alimente, avem obiceiuri nesănătoase, practici greșite sau suntem bolnavi spiritual deoarece respingem cu osârdie iubirea divină, însă toate aceste experiențe cotidiene nu fac decât să ne confirme suplimentar că alegerile sunt totuși dreptul nostru inalienabil.

Lipsa de cumpătare ori discernământ, excesele, lipsa de înfrânare în cele trupești și sufletești sunt cauze ale suferinței pentru care plătim uneori sever.

³⁶ Psalmii 18,30.

³⁷ Iov 34,12.

³⁸ Iacov 1,13.

³⁹ Isaia 55,8–9.

⁴⁰ Iov 35,15.

⁴¹ Proverbele 9,12.

⁴² Judecătorii 14,3.

Sfântul Vasile cel Mare, într-o celebră scriere, intitulată „Dumnezeu nu este autor al răului”,⁴³ arată că la originea tuturor relelor materiale sau spirituale se află omul sau, mai exact, voința sa liberă, îndreptată nu spre virtute și spre binele moral, ci spre păcat și spre patimi.

După Sf. Chiril al Ierusalimului,⁴⁴ fiecare dintre noi își alege pedepsele atunci când păcătuiește „cu voie” sau premeditat. Pedepsele rezultate în urma păcatelor sunt proporționale deci cu gravitatea lor.

Nivelul tehnologic al societății contribuie pe de altă parte la creșterea suferinței umane căci orice îmbunătățire a nivelului de trai aduce și părțile negative, putând determina noi schimbări (poluarea, schimbarea climei, creșterea accidentelor rutiere, aeriene etc). În plus, întărește și ideea demiurgului, a percepției, a iluziei că Dumnezeu a devenit inutil. Mitul invincibilității omului creează rupturi suplimentare și tensiuni inadecvate.

Din discursul infatuat al lui Elihu,⁴⁵ putem deprinde o altă cauză importantă și sensibilă în atitudinea lui Dumnezeu în raport cu păcatul. Elihu afirmă în necunoștință de cauză un lucru esențialmente adevărat „Dumnezeu nu răspunde din pricina mândriei celor răi”.⁴⁶ Suferința apare astfel ca o pedeapsă pentru mândrie. Mii de ani mai târziu apostolul Petru relua ideea lui Elihu „Dumnezeu stă împotriva celor mândri”.⁴⁷ Mândria amintește de Lucifer în dorința sa de a fi „ca cel Preaînalt”,⁴⁸ dar și de minciuna continuată de acesta în Eden, minciună care i-a plăcut Evei.⁴⁹

Există și păcate săvârșite din neștiință. David⁵⁰ se ruga pentru iertarea lor iar poporul Israel avea o secțiune întreagă de jertfe pentru situațiile în care s-a păcătuit fără voie,⁵¹ adică atunci când normalitatea devine flexibilă iar interpretările nu se mai raportează la un standard, ci se pierd în generalizări subiective.

Sfântul Maxim Mărturisitorul⁵² apreciază că „toate patimile vin și din partea rațională care e uitarea sau neștiința”. Am putea continua gândurile Sfântului cu ideea implicită că uitarea sau neștiința poate conduce la o obișnuință vinovată ce conduce la înfrângerea virtuții naturale a omului.

⁴³ Sfântul Vasile cel Mare, *Că Dumnezeu nu este autorul relelor* (OMILIA A IX-a) –, <https://ortodoxinfo.ro/2020/01/01/sfantul-vasile-cel-mare-omilia-a-ix-a-ca-dumnezeu-nu-este-autorul-relelor/>, accesat la data de 13.11.2021.

⁴⁴ Pr. prof. univ. dr. Ioan C. Tesu, *De ce îngaduie Dumnezeu suferința umană*, <https://www.crestinortodox.ro/editoriale/de-ingaduie-dumnezeu-suferinta-umana-70290.html>, accesat la data de 13.11.2021.

⁴⁵ Iov cap. 32–38.

⁴⁶ Iov 35,12.

⁴⁷ 1Petru 5,5.

⁴⁸ Isaia 14,14.

⁴⁹ Genesa 3,5.

⁵⁰ Psalmii 19,12.

⁵¹ Leviticul cap. 4; Numeri 15, 25; Faptele Apostolilor 3,17.

⁵² Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Filocalia* vol II Ed. Apologeticum 2005, București, pagina 73.

Luther invocă patru motive pentru suferință. În primul rând, „în acest fel Dumnezeu vrea să ne facă conform chipului Fiului Său iubit”; în al doilea rând, „Dumnezeu folosește această suferință adusă de diavol pentru ca noi să învățăm cum Cuvântul este mai mare decât diavolul”; în al treilea rând, „Dumnezeu dă suferință pentru că noi să nu adormim în această viață”, iar în cele din urmă „suferința creștină este mai nobilă și mai prețioasă decât orice altă suferință umană pentru că, din moment ce Hristos însuși a suferit, a sfințit și suferința tuturor creștinilor săi”.⁵³

Pe de altă parte, Biblia relevă și faptul că suferința poate veni și din partea aproapelui nostru, noi devenind victime ale acțiunilor unor oameni nedesăvârșiți.⁵⁴ Se suferă din dragoste și din nepăsarea semenilor.

Există multe cauze ale suferinței și probabil o înșiruire a lor nu ar fi de nici un folos. Fiecare dintre cititori s-a întâlnit cu suferința cel puțin odată, îi știe formele sau măcar a auzit despre ele.

Tipuri ale suferinței

Am arătat mai sus că suferința capătă diverse forme care sunt dependente de diverse circumstanțe. Încercând o sistematizare a varietăților de suferințe am identificat mai multe tipuri care aduc atingere stării fizice umane, dar și spirituale. Evident că această împărțire este una didactică și că cele două planuri se amestecă în procente neclare ce dau impresia uneori că ne întâlnim cu evenimente diferite. Dacă însă stabilim o relativă taxonomie a tipurilor de suferință putem afirma existența unor suferințe – de ordin fizic și a altora de ordin emoțional, existând bineînțeleș și situații în care cele două categorii se amestecă în proporții diferite generând situații nefericite și complexe.

1. Putem identifica astfel aspectele ce țin de integritatea noastră fizică. Ele sunt uzuale și evidente pentru fiecare dintre noi căci cunoaștem din experiența proprie că o suferință fizică este spoliatoare de multe energii ce ne pot fragiliza atât în fața unor noi „atacuri” ale diversilor „agenți patogeni” – scăzându-ne imunitatea – cât și în fața unor elemente naturale aparent inofensive (de exemplu diversele alergii „curioase” la diverși factori naturali precum alergiile la soare). Apostolul Pavel vorbește pe larg despre aceste suferințe fizice „până în clipa aceasta suferim de foame și de sete”.⁵⁵

2. Sub acțiunea unor asemenea factori distructivi sau independent de aceștia pot apărea fenomene de erodare a relațiilor personale datorate trecerii timpului sau neatenției în a le păstra. Afirmând acestea, trecem cu ușurință la suferințele ce țin de afectarea nivelului emoțional/neurologic al unui individ. Sănătatea noastră emoțională poate fi agresionată, iar afecțiunile legate de diverse anxietăți pot merge până la depresiile bine-cunoscute astăzi.

⁵³ Martin Luther, *Luther's Works, Vol. 51: Sermons I*, ed. Jaroslav Jan Pelikan, Hilton C. Oswald, and Helmut T. Lehmann, vol. 51 (Philadelphia: Fortress Press, 1999), 206.

⁵⁴ *Eclesiastul* 8,9.

⁵⁵ *1Corinteni* 4,11.

3. Cele mai dificil de abordat sunt însă afecțiunile ce acționează concomitent asupra puterilor fizice și spirituale ale omului. Iov o asemenea situație a experimentat. O suferință fizică⁵⁶ cu răni deschise,⁵⁷ supurând probabil, având în vedere prezenta viermilor căreia i s-au adăugat suferințele emoționale datorate pierderii averii și a propriilor copii.⁵⁸ Insomnia,⁵⁹ depresia,⁶⁰ acompaniată de anxietate⁶¹ nu l-au ocolit iar gândul încheierii conturilor cu viața nu i-a fost străin,⁶² Totul a culminat apoi spre o suferință spirituală ca urmare a incapacității de a înțelege ce se întâmplă și a repetatelor întrebări adresate Divinității pentru care inițial nu a primit răspuns, fapt care l-a devastat.

Nu putem închide enumerarea pe care ne-am angajat să o stabilim fără a nu aminti și alte tipuri de suferință ce implică deopotrivă omul și pe Dumnezeu.

4. Suferința generată de moralitatea acțiunii pe care o desfășori și care nu este de natură a crește orgoliul „Căci este mai bine, dacă așa este voia lui Dumnezeu, să suferiți pentru că faceți binele, decât pentru că faceți răul”⁶³ și reia ideea „nimeni din voi să nu sufere că ucigaș...”⁶⁴

5. Suferința generată de apărarea unui principiu „în adevăr, ce fală este să suferiți cu răbdare să fiți palmuiți când ați făcut rău? Dar dacă suferiți cu răbdare, când ați făcut ce este bine, lucrul acesta este plăcut lui Dumnezeu”⁶⁵

6. Durerea suferită pentru apărarea unei virtuți. „Știu că ai răbdare, că ai suferit din pricina Numelui meu, și că n-ai obosit.”⁶⁶ Ideea este întărită și de apostolul Petru care precizează „Dumnezeul oricărui har, care v-a chemat în Hristos Isus la slava Sa veșnică, după ce veți suferi puțină vreme, vă va desăvârși, vă va întări, vă va da putere și vă va face neclintiți.”⁶⁷ **De fapt Petru reia tema de mai multe ori de fiecare dată îmbogățind-o și completând-o cu noi sensuri.** „Așa că cei ce suferă după voia lui Dumnezeu, să-și încredințeze sufletele credinciosului Ziditor, și să facă ce este bine⁶⁸ sau „dimpotrivă, dacă suferi pentru că este creștin, să nu-i fie rușine, ci să proslăvească pe Dumnezeu pentru numele acesta”⁶⁹ ori „chiar dacă aveți de suferit pentru neprihănire, ferice de voi!”⁷⁰ Ideea în sine este confirmată de Însuși Domnul Isus pe Muntele Fericirii

⁵⁶ Iov 2,7.

⁵⁷ Iov 7,5.

⁵⁸ Iov 1,15.16.17.19.

⁵⁹ Iov 7,4.

⁶⁰ Iov 7,11.

⁶¹ Iov 7,14.

⁶² Iov 7,15.

⁶³ 1Petru 3,17.

⁶⁴ 1Petru 4,15.

⁶⁵ 1Petru 2,20.

⁶⁶ Apocalipsa 2,3.

⁶⁷ 1Petru 5,10.

⁶⁸ 1Petru 4,19.

⁶⁹ 1Petru 4,16.

⁷⁰ 1Petru 3,14.

„Ferice va fi de voi când, din pricina Mea, oamenii vă vor ocări, vă vor prigoni și vor spune tot felul de lucruri rele și neadevărate împotriva voastră!”⁷¹

Deși lista suferințelor omenești este nesfârșită această încercare de sistematizare are rolul a identifica situațiile, astfel încât să cunoaștem care este nivelul de luptă pe care să îl atingem: o boală o tratăm cu medicamentele, vaccinurile inventate ori cu ajutorul procedurilor chirurgicale cunoscute astfel încât experiența negativă să fie diminuată, iar rezultatul să devină un succes, iar unei probleme emoționale îi răspundem accesând psihologul. În toate cazurile însă o întoarcere la Dumnezeu este esențială, iar exemplul lui Iov este edificator în acest sens „primim de la Dumnezeu binele și să nu primim și răul?”⁷²

Biblia vorbește și despre suferința instituțiilor, a construcțiilor administrative ce au parte de un „foc veșnic” ca formă de separare definitivă de Dumnezeu. Această cea mai drastică formă de separare care se traduce prin despărțirea veșnică de Dumnezeu, este identificată raportat la două mari cetăți „tot așa, Sodomă și Gomora și cetățile dimprejurul lor, care se dăduseră ca și ele la curvie și au poftit după trupul altuia, ne stau înaintea că o pildă, suferind pedeapsa unui foc veșnic”.⁷³ Este interesant că deși nu cetățile în sine se „dăduseră la curvie” ci oamenii din aceste cetăți, sancțiunea este adresată tuturor cetățivilor ceea ce sugerează că pentru individ mai există încă speranța salvării, deși pentru cetățile care au o asemenea direcție liberă de încălcare a moralității, sfârșitul este pecluit.

⁷¹ Matei 5,11.

⁷² Iov 2,10.

⁷³ Iuda 1,7.

JÁNOS SIMON

*The New Context of Asylum:
Deuteronomy 19:1-13 as an Example of
Actualization and Reinterpretation*

With the so-called “refugees and migrant crisis” Europe has dealt with increasing numbers of migrants and asylum seekers.¹ And not only Europe, but worldwide the number of refugees is on the rise. Because of migration waves we have expanding discussions on migration and asylum. Old regulations seem to not work. However, not the problem, nor the search for solution is new. Law collections of the Pentateuch present a solution of that time to the problem of asylum. In this article we will have a zoom to the asylum regulations found in the Pentateuch. Because of the differences of the present European society and that of the ancient Israel we won’t try to jump over the cultural and social gap, but our research concerns the asylum regulations of ancient Israel as a case of inner-biblical legal exegesis.

With legal regulations problems arise when laws have to be applied for a certain case since the application of a rule to a new context is never a precise equation.² Adequate knowledge of the words, syntax or social background (circum-

¹ The European migrant crisis has begun in 2015, when a high number of people from across the Mediterranean Sea or overland arrive in the European Union. In response to the growing migration crisis emanating from the Syrian conflict, European countries, were asked to open up borders and provide safety for those who left conflict zones. The economic prosperity and political stability of the EU are thought to have exerted a considerable pull effect on immigrants. As a reaction to the migrant crisis, states reacted and adopted different attitudes and inner regulations. Border regimes within the European Union have influenced the movement of asylum seekers, but didn’t stop it. The issue is a political debate going on within the EU with subjects on European responsibility for refugees, fears of terrorism, economic welfare, border control, and European identity.

Melani Barlai, Birte Fähnrich, Christina Griessler, Markus Rhomberg (Ed.), *The Migrant Crisis: European Perspectives and National Discourses*, LIT Verlag, Münster, 2017; Thom Daviesa, Arshad Isakjeeb, Ruins of Empire: Refugees, race and the postcolonial geographies of European migrant camps. In: *Geoforum*, Volume 102, June 2019, 214–217; Ildikó Barna, Júlia Koltai, Attitude Changes towards Immigrants in the Turbulent Years of the ‘Migrant Crisis’ and Anti-Immigrant Campaign in Hungary. In: *Intersections. East European Journal of Society and Politics*, 5(1), 48-70.

² The ancient Latin legal proverb “In claris non fit interpretation” can be construed to imply that the meaning of a rule is never fixed, and that every recourse to its language requires new interpretations. As Ricoeur emphasizes in his theory about the ‘Surplus of meaning’ that every reading is a (new) reinterpretation or as Dan S. Stiver has concluded in his analysis of Ricoeur’s Hermeneutics, that “we are condemned to interpretation”. Dan R. Stiver, *Theology after Ricoeur*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2001. 39. and 79-100.

stances) of a rule rarely removes the need to determine its scope and intent to the situation at hand. Because all legal rules must be interpreted, they do not have any meaning in and of themselves. Gaps and obscurities of legal formulations give rise to exegetical and hermeneutical solutions.³ It seems, that in the case of asylum regulations we have to face the same. But how precisely? In those below we will answer this question.

In the case of asylum regulations as Jeffrey Stackert observed, biblical scholarship presents “widely differing opinions concerning the relationship among the pentateuchal asylum laws themselves (Exod 21:12–14; Deut 19:1–13; and Num 35:9–34). [...] This disagreement extends from the broad conceptualization of asylum to the interpretation of peculiarities in the various laws and includes debate concerning the existence and nature of any potential literary relationships between these texts. In forming their conclusions, scholars have asked several important questions, such as, what is the nature of the refuge prescribed in the different laws? Is asylum an actual historical institution once practiced in ancient Israel, or is it an unpracticed, literary creation? If asylum was actually practiced in ancient Israel, do the pentateuchal laws accurately reflect historical custom? And, whether asylum was a historical institution or not, what motivates the biblical legislators’ diverse models of asylum? What is the chronology of the different asylum laws? Is there evidence of internal development within the individual texts that offers clues for their interpretation and/or historical import? Are the similarities between the asylum laws close enough to posit a literary relationship between these texts? If so, which texts serve as sources for subsequent compositions, and how do the authors of the latter texts use and revise their sources?”⁴ In the following discussion I will focus on the literary relationship of the above-mentioned texts, and I will try to offer some fresh arguments for those interested in inner biblical exegesis or the interpretation of asylum legal corpora.

Intentional and unintentional manslaughter (Exod 21:12–14)

Exodus 21:12–14 is part of the Book of the Covenant (20:22–23:33), in more detail belongs to “a List of Capital Offences” of 21:12–17. This is a list of offenses for which the penalty is death. The offense described occurs in ordinary daily life in which people freely interact with other and in a variety of stipulations.

³ Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Clarendon Press, Oxford, 1985. 231–236.

⁴ Jeffrey Stackert, Why Does Deuteronomy Legislate Cities of Refuge? Asylum in the Covenant Collection (Exodus 21:12–14) and Deuteronomy (19:1–13). In: *Journal of Biblical Literature* 125, no. 1 (2006), 23.

The verse 12 is very concise: the killer, in accord with the talionic principle, must pay for his deed with his life. But not all cases are alike, and a distinction has to be made between premeditated and accidental manslaughter. Verse 13 deals with the latter type of manslaughter. The killer is allowed to seek safety in a place of asylum, designated by YHWH. But the right of asylum is only granted to the killer who acted without premeditation (v. 14). A person, who deliberately, in full possession of his faculties kills his own, or someone else's enemy or rival is not entitled to asylum.

The use of האלהים in 13aB by YHWH himself, brings out that the slayer had lost all control over himself. A power, a driving force from outside controlled him and guided his hand. The text brings out the belief that all events are directly under YHWH's control and that the man's death is a deserved punishment, and that the unintentional slayer is an instrument in God's hand and that therefore God will protect him. In LXX, Vulgata, and TO, TPsJ, TNf it is specifically said that the event is the will of YHWH.⁵

A clash between holiness and un-holiness, in the case of the murderer, who acted purposely, is not forthcoming. He is not struck down by the divine judgment, but dragged from it by human hands and executed.⁶

In the 13bA and 14bA God is represented as speaking ("then I will appoint you a place", "even from My altar").⁷ The term אִשְׁרָאֵלִי of the verse 12 denote a free Israelite. The men in view here are free Israelites with all the rights of free citizens (see beside in Num 35:15). There arises the question, that who is the subject of וְשִׁמְרֵי, Moses or God.

The present passage does not indicate how or by whom a decision would be made as to whether a given case was premeditated or accidental, but that subject is dealt with in the later laws. The place of the altar could be anywhere. There is no reference for a certain sanctuary.

The punishment of manslaughter (Lev 24:17.21)

⁵ Besides well-known abbreviations, the following abbreviations are used in this article: TNf = Targum Neofiti; TO = Targum Onqelos; TPsJ = Targum Pseudo-Jonathan; FT = Fragmentary Targum; Sam. Pent.= Samaritan Pentateuch; See Adam Simon van der Woude (Ed.), *New Avenues in the Study of the Old Testament: A Collection of Old Testament Studies*, Brill, Leiden, 1989; Hector M. Patmore, *The Transmission of Targum Jonathan in the West: A Study of Italian and Ashkenazi Manuscripts of the Targum to Samuel*, Oxford University Press, 2015; C. Houtman, *Exodus-Volume 3*, Peeters, Leuven, 2000. 145.

⁶ C. Houtman, *Exodus*, 140.

⁷ All scripture quotations, unless otherwise indicated, are taken from New American Standard Bible (NASB). "Scripture taken from the NEW AMERICAN STANDARD BIBLE(R), Copyright (C) 1960, 1962, 1963, 1968, 1971, 1972, 1973, 1975, 1977, 1995 by The Lockman Foundation. Used by permission."

Leviticus 24 comprises two distinct units. The verses 1–9 form the first unit, which provides instructions concerning the oil for the tabernacle lamps and the bread for the tabernacle table. The verses 10–23 form the second unit and are a narrative about a case of blasphemy. In the first unit there is a sevenfold repetition of the name of YHWH, possibly for the condemnation of the blasphemy of the divine name in the second unit.⁸

The material of the second unit of Lev 24 can be divided:

1. vv.10–14, 23 the story of the man who blasphemed the name of YHWH
2. vv.15–22 a collection of legal penalties.

Misuse of God’s name is condemned in the third commandment. The judge, whose decision is here recorded, is not Moses but God. God himself was the author of law in Israel and not some human authority. This episode illustrates the origin of the ‘case laws’ (“If a man does ...”) in the Pentateuch. They arose out of specific situations which were brought to court for a legal judgment.⁹

The incident of blasphemy provided an occasion to spell out some of the cardinal principles of biblical law. The verses are arranged carefully in a concentric pattern called a palistrophe.¹⁰ The second penalty of the collection (v. 17) deals with murder, and the consequence is death. But the method of execution is not indicated. Not just the blasphemy of the Lord’s name is punished with death, but the taking of human life too. To kill another person is to eliminate one who has been created in the image of God.

כָּל-נֶפֶשׁ אָדָם (any human being) of 17aB can mean “a corpse” or “a person”. The LXX adds καὶ ἀποθάνῃ ‘and he dies’. The כָּל denotes that the law includes the non-Israelites under Israelite jurisdiction.

In the verse 21 the requirement of verse 17 is repeated. The term נֶפֶשׁ is missing. Ibn Ezra suggests that this verse must be read with the following one, which applies talion to the alien. Milgrom argues, that the reason of the repetition is stylistic: to complete the giant introversion of this pericope. Another reason for this repetition is to emphasize the basic biblical postulate: no compensation for homicide.¹¹

Law of Homicide and the Right of Asylum (Num 35:9–34)

Num 35 contains two distinct ordinances: The Levitical cities (1–8) and the cities of refuge and the law of homicide (9–34). The last can be structured as follows:

⁸ Mary Douglas, *Leviticus as Literature*, Oxford University Press, Oxford, 2002. 195–217. Samuel E. Balentine, *Leviticus*, John Knox, Louisville, 2002. 186.

⁹ Gordon J. Wenham, *The Book of Leviticus*, Eerdmans, Grand Rapids, 1979. 310–311.

¹⁰ Gordon J. Wenham, *The Book of Leviticus*, Eerdmans, Grand Rapids, 1979. 311.

¹¹ Jacob Milgrom, *Leviticus 23–27 - The Anchor Bible*, Doubleday, New York, 2000. 2126–2127.

1. vv. 9–15 – the provision of six cities of refuge for those found guilty of accidental murder;
2. vv. 16–23 – some general guidelines are given to help distinguish between murder and manslaughter
3. vv. 24–32 – the legal procedure to be followed in cases of homicide is prescribed;
4. vv. 33–34 – an explanation of the religious motive, which lies behind the law;

Of the forty-eight Levitical cities, six were to function also as cities of refuge. If a manslayer managed to reach the city of refuge before the ‘avenger of blood’ caught up with him, then he was protected by law, until a trial could be arranged, and objective judgment could be passed by the congregation.

When Israelites crossed the Jordan into the land of Canaan, they were to select cities to be cities of refuge. The verb קרה ‘select’ is nowhere else used in this sense in the OT. The ערי מקלט occurs only in this chapter and in Jos 21.¹²

The cities were intended as a place of refuge from the avenger. LXX, Sam. Pent., and Targums read the fuller form ‘avenger of blood’. While the manslayer remained in the city of refuge, he was protected by the law from the avenger of blood. The congregation designates a representative body chosen to arbitrate in judicial matters. Six cities of refuge had to be appointed, three beyond the Jordan and three in the land of Canaan. Not just the native Israelite, but also the stranger and the sojourner among them may flee in these cities.

The verses 16–23 contain specimen cases, which were designed to illustrate the difference between accidental and deliberate murder. These examples could be as guidance for those who might be called upon to distinguish between such acts. The type of weapon used was evidently regarded as an indication of murderous intent. The use of an instrument of iron was suggestive of a clear intention to cause grievous harm. If the murder was found intentional, it was the duty of the ‘avenger of blood’ to put the murderer to death.

The verses 24–28 describe in detail the legal procedure followed by the congregation, in cases, where no proof of intent could be found. If it was deemed that the case was one of accidental homicide, the manslayer was to be returned to the city of refuge to which he had fled, and was to remain there until the death of the high priest.

More than one witness was required to substantiate an accusation of apostasy. But no ransom was to be accepted for the life of a murderer, who is guilty of death. In this regard, the Israelite legal system differed from other ancient Near Eastern legal systems, where it was permitted the payment of a ransom to avoid the death penalty.¹³

¹² Erly W. Davies, *Numbers*, Eerdmans-Marshall, Grand Rapids-London, 1995. 362–364.

¹³ Erly W. Davies, *Numbers*, Eerdmans-Marshall, Grand Rapids-London, 1995. 366–367.

The verses 33–34 explain why murder was regarded as a particularly serious crime. The blood of the murdered polluted the land, in the midst of which the Lord dwell.

Unintentional murder and cities of refuge (Deut 4:41–43)

Within the larger structure of Deut 4–11, the Deut 4:41–43 without an introduction, describe the establishment of three cities of refuge for the tribes in Transjordan.

The verse 41 began with the introductory formula אִי, which usually open quotations from epic or historical sources.¹⁴ The verse informs us, that after the allotment, Moses provided for the Transjordanian tribes three cities of refuge.

The phrase לָנֶטְשׁוּ רֵיבָזָה (42aA) completes the pervious verse about the appointment of the cities of refuge, by defining the purpose of the appointment. The 42aB and 42aC defines the circumstances under which the manslayer may benefit from refuge. The structure of the verse is characteristic of legal proclamations in Deuteronomy. First comes the general acknowledgement of the remission, then comes the specification of the case under remittance.

To protect the rights of the manslayer, Moses set apart three “cities of refuge” in Transjordan for the two and a half tribes who settled there (Deut 4:41–43).¹⁵ “Bezer” has been identified provisionally by Aharoni, with modern Umm Amad, 13 km northeast of Medeba. The name appears on the Moabite Stone as one of the cities fortified by Mesha. “Ramoth in Gilead,” is identified with Tell-Ramûmîth, located between the Yarmuk and the Jabbok near the present border between Syria and Jordan. “Golan,” the most northerly of the cities of refuge, identified by Aharoni with Sah\mel-Joûlân, 27 km east of the Sea of Galilee.¹⁶

Cities of refuge (Deut 19:1–13)

The opening chapter of Deuteronomy gives a clear indication of the importance given to the judicial system and the administration of justice in this book. The position of leadership and associated institutions are the subject of the group of laws of Deut 16:18–19:21, rules that “proclaim the authority figures of the nation just as the Fifth Commandment proclaims the authority of the parent within the family.”¹⁷ The leaders set forth and ordered in these laws are judges, kings, priests and prophets. But all of them are placed under the Torah, or instruction of God. It is not accidentally, that judges and the operation of a system of justice are placed at the beginning of this set of laws about the leaders

¹⁴ Moshe Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*, Doubleday, New York, 1991. 203.

¹⁵ Duane L. Christensen, *Deuteronomy 1–11*, Word Book, Dallas, 1998. In: Logos Library System.

¹⁶ Duane L. Christensen, *Deuteronomy 1–11*, Word Book, Dallas, 1991. In: Logos Library System.

¹⁷ Patrick D. Miller, *Deuteronomy*, John Knox Press, Louisville, 1990. 140.

of Israel. Attention is given in these chapters to the functioning of the courts than to any other institution. A good life in the good land is possible only if there are workable systems to ensure fairness and redress of situations of unfairness within the community. From the judges are required right judgments. They were not to show partiality to anyone, or to take bribes. Within these laws the provision of cities of refuge (Deut 19:1–13) having to do with ensuring justice within the community.

The genres of the section are mixed: third-person casuistic law (vv. 4–5, 11–12), second-person casuistic law (vv. 1–3, 7, and 8–10), and characteristic parenetic expansions (v. 13).

Comparing legal texts of asylum

Classifying and structuring the passages for a synopsis¹⁸ we can observe differences and similarities in structure of the text, motives, terms and specific issues. Below we will present some of the differences and similarities.

The institution of cities of refuge

Deut 19:1–3; Num 35:10b–15, with common motives:

- A proposition about the installation and settlement in the Promised Land, Canaan (Num 35:10b and Deut 19:1);¹⁹
- Indication for the refuge (Num 35:11a, Exod 21:13bA and Deut 19:2);²⁰
- The description of their goal (Num 35:11b; Exod 13bB; Deut 19:3c);²¹
- The determination of the number of cities (Num 35:14a; Deut 19:2a and 19:9c and Deut 4:41).²²

Unintentional murder

Common motives in Exod 21:13; Num 35:22–25; Deut 19:4-7:

- The definition or description of unintentionally murder (Exod 21:13a; Num 35:22-23; Deut 19:4b-5b);²³

¹⁸ See for ex. Guy Lasserre, *Synopse des lois du Pentateuque*, Brill, Leiden, 1994. 13–16.

¹⁹ “When you cross the Jordan into the land of Canaan”/ “When the LORD your God cuts off the nations, whose land the LORD your God gives you, and you dispossess them and dwell in their cities and in their houses”.

²⁰ “then you shall select for yourselves cities to be your cities of refuge”/ “then I will appoint you a place”/ “you shall set aside three cities for yourself in the midst of your land, which the LORD your God gives you to possess.”

²¹ “that the manslayer, who has killed any person unintentionally may flee there”/ “to which he may flee”/ “so that any manslayer may flee there”.

²² “Three cities you shall give across the Jordan and three cities in the land of Canaan”/ “you shall set aside three cities for yourself”/ “then you shall add three more cities for yourself besides these three”/ “Then Moses set apart three cities across the Jordan to the east”.

- The consequences of unintentionally murder (Exod 21:13b; Num 35:24; Deut 19:5c);²⁴

The abuse of the right of asylum

Common motives in Exod 21:14, and Deut 19:11–13:

-The definition or description of intentional murder (Exod 21:14a; Num 35:20b; Deut 19:11a);²⁵

-The bringing of the murderer to death (Exod 21:14b and Deut 19:12);²⁶

Prescribing the number of cities, the passages differ:

-In Num 35:9–34, there are six, three on each side of the Jordan.

-In Deut 4:41–43 Moses designates three cities after conquering the eastern section.

-In Deut 19:1–7 the Israelites are to set aside three cities after having taken the land and according to Deut 19:8–9 three cities more after the Lord shall have enlarged their territory.

According to Deut 19:11–13 different steps are taken in the case of the manslayer and the murderer. If a murderer fled to a city of refuge, his city elders take him from that place and turn him over to the blood avenger for execution. The way of judgment is not stated. Because the text describes the action of the elders who take him from the city of refuge, it seems that he is judged in his absence in his own city.²⁷

In Numbers it is specified that the cities of refuge are that anyone who kills a person unintentionally may flee there, until he stands before the congregation for judgment (Numbers 35:15; 35:12). The judicial process had become mandatory for all manner of slayers. The judicial body is *העדה* (community, assembly),

²³ “But if he did not lie in wait *for him*, but God let *him* fall into his hand”/ ” But if he pushed him suddenly without enmity, or threw something at him without lying in wait, or with a stone, that could cause death, and without seeing him dropped it on him so that he died, while he was not his enemy nor seeking his evil”/” when he kills his friend (neighbor) unintentionally, not hating him previously as when *a man* goes into the forest with his friend to cut wood, and his hand swings the axe to cut down the tree, and the iron *head* slips off the handle and strikes his friend so that he dies”.

²⁴ “then I will appoint you a place to which he may flee”/” then the congregation shall judge between the slayer and the blood avenger according to these ordinances”/” he may flee to one of these cities and live”.

²⁵ “If, however, a man acts presumptuously toward his neighbor, so as to kill him craftily”/ “or threw something at him lying in wait and he died” / “But if there is a man who hates his neighbor and lies in wait for him and rises up against him and strikes him so that he dies”.

²⁶ “*even* from My altar, you have to take him, to die”/ “then the elders of his city shall send and take him from there and deliver him into the hand of the avenger of blood to die”.

²⁷ Alexander Rofe, *Deuteronomy –Issues and Interpretation*, T&T Clark, Edinburgh, 2002. 135–140.

an institution, which is not clarified. The term עִירֵי מִקְלָט is used just in Numbers. The term מִקְלָט (refuge, asylum) may derive from the root קָלַט (draw in). The root קָלַט has no cognates. The word occurs 20x in the OT, always associated with the Levitical cities of refuge.²⁸

The aspect of the cities of refuge as place of exile is recognized in Numbers. After the trial, the manslayer has to reside in the city of refuge and must remain there until the death of the high priest. But it's not permitted to be accepted ransom to allow him to live the city of refuge earlier.²⁹

In Deut 19:1–7 the cities are a place of refuge. The unintentional slayer flees to the city of refuge, but it is not said, that he shall dwell there. It is not mentioned, that he has to remain there. But is sure, that he has to remain still the blood-avenger will calm down from his 'hot anger', still the emotions will settle.

The text of Numbers uses specific terminology. Where Deut defined the acts בְּבִלְיָדָעָה (Deut 4:42; 19:4), Numbers uses the much more specific term: בְּשֹׁנְגָה (Num 35:11; 35:15).

	<u>Exod</u> <u>21:12–14</u>	<u>Lev</u> <u>24:17.21</u>	<u>Num 35:9–</u> <u>34</u>	<u>Deut 4: 41–</u> <u>43</u>	<u>Deut 19:1–</u> <u>13</u>
Number of cities of refuge	Not mentioned	Not mentioned	Six, three on each side of the Jordan.	Moses designates three cities.	Six, three cities after having taken the land, and three cities more after the Lord shall have enlarged their territory
The place of judgment	Not mentioned	Not mentioned	(seems) in the city of refuge or elsewhere	Not mentioned	(seems) he is judged in his absence in his own city

²⁸ The NIV translates “refuge” in seventeen of the twenty citations. *TWOT* carefully distinguishes fl;qm from hsjm refuge; a refuge for people or animals generally speaking, snm place of escape, a haven to which one escapes or flees, bGcm high spot, and z[m place of safety. See in: Willem A. Van Gemeren (Ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, Zondervan Reference Software, Zondervan, Grand Rapids.

²⁹ Alexander Rofe, *Deuteronomy –Issues and Interpretation*, T&T Clark, Edinburgh, 2002. 140–141.

The term of refuge place	מִקְוִים אֲשֶׁר יָנוּס שָׁמָּה	Not mentioned	עִיר מִקְלָט	עָרִים ... לְנוֹס שָׁמָּה	יָנוּס... הָעָרִים הָאֵלֶּה
The term of murderer, manslayer	Description מַכֵּה אִישׁ וּמֹת מוֹת	Description אִישׁ כִּי יָכַח כָּל- נַפְשׁ אָדָם	רָצַח	רָצַח	רָצַח
The judicial body	Not mentioned	Not mentioned	הָעֵדָה community, assembly	Not mentioned	זְקֵנֵי עִירוֹ the elders of his city

Deut 19:1–13 as an example of actualization and new interpretation

The laws of cities of refuge constitute measures designed to protect human life, measures, which prevent man taking the law into his own hands. Law must be administrated and executed by the institution whose establishment is mentioned at the beginning of the group of laws of Deut 16:18–19:21: “You shall appoint judges and officers in all your towns that the LORD your God is giving you, according to your tribes, and they shall judge the people with righteous judgment.” (Deut 16:18).

The institution of cities of refuge seems to be an expansion of the simpler law found in Exod 21:12–14, where the altar offered protection to the manslayer. As Israelites took possession of the land, the sanctuary and its altar would be located too far away from the majority of the population. “According to the theology of the texts to which these passages belong, Israel’s official worship permitted only one sanctuary.”³⁰ The cities of refuge strategically located throughout the Promised Land, would supplement this particular function of the sanctuary and its altar. They do not replace the asylum from the altar, but supplement it, and run parallel with it, as we can see in the later period of Israel. The sanctuary was always understood to be a place of asylum as we can see in Exod 21:12–14; 1Kg 1:50ff.; 1Kg 2:28ff.; and Neh 6:11. The asylum seeker in the presence of the altar, by grasping the altar or the horns of it, was under the protection of YHWH, and out of reach of his persecutors.

Barmash thinks that the meaning of מִקְוִים in Exod 21:13 is unclear, and does not refer to the מִזְבֵּחַ (“altar”) in Exod 21:14. She has the opinion, that if Exod 21:13 meant “altar,” could use the term מִזְבֵּחַ. The use of different terminology in 13 and 14 suggests to Barmash that a dissimilarity has to be made. She comes to the conclusion, that Exod 21:14 settles that only an intentional murderer can be arrested anywhere, even at an altar, and even goes further and suggests, that

³⁰ C. Houtman, *Exodus-Volume 3*, Peeters, Leuven, 2000. 134.

Exod 21:13–14 could indicate either sanctuary asylum or city asylum.³¹ Levine has similar understanding: the Hebrew מקום may be used synonymously with עיר as in Deut 21:19.³² In our view, the biblical text, does not support a complete separation made by Barmash and Levine. Stackert rightly concludes, that the connotation of מקום as “city, town” is “unattested in the Covenant Collection and even in the rest of the Sinai narrative in which it is embedded. The possibility that Exod 21:13–14 could envision city asylum originates from just such a conflationary interpretation of מקום and should therefore be rejected.”³³ Houtman has the opinion, that such place (Exod 21:13bA) was available in the neighborhood of the Israelite addressed in Exod 21:13–14,³⁴ and because of that Deuteronomy adapted Exod 21:12–14. Houtman goes too far in such a conclusion. Exodus refers more broadly to a ‘place’, which is appointed by the Lord, but we cannot conclude, that because of the short distance refugee places Deuteronomy made the revision of the text. It is more likely, to observe, that the “Deuteronomic author [...] creatively exploits the lexical ambiguity in the use of mwqm (“place”) in Exod 21:13 in order to legitimize his innovation of city asylum. Such an interpretation of Deut 19:1–13 establishes the literary origin of biblical city asylum and simultaneously rules out the possibility of Deuteronomic asylum in the central sanctuary city.”³⁵ Deuteronomy is using the ambiguous nature of a general term for his exegetical goal, without any deny of other possible interpretations.

In the ancient biblical stories are precedents for the flight of murderers, but they seek refugee out of the country: Moses killed an Egyptian, and fled to Midian, Absalom killed Ammon and fled to Geshur, Cain was punished, by having to become a restless wanderer on earth. With the settlement of Israelites could be a danger for the unintentional manslayer to reach a foreign land or even there is unsure his life, because he could be easily handed to those from who he fled. But it could be a danger also for the community, because of the loss of members. 3a could be understood as a suggestion that roads affording quick and easy access to the cities of refuge should be established. Another possibility would be that of measuring the distances and determining precisely where each city

³¹ Pamela Barmash, *Homicide in the Biblical World*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005. 71–93. Barmash examines the pentateuchal texts concerning homicide (Exod 21:12–14; Num 35:9–34; Deut 4:41–43; 19:1–13), concluding, that the institution of asylum in ancient Israel does not developed from altar refuge to city refuge.

³² Baruch A. Levine, *Numbers*, Doubleday, New York, 2000. 567.

³³ Jeffrey Stackert, Why Does Deuteronomy Legislate Cities of Refuge? Asylum in the Covenant Collection (Exodus 21:12–14) and Deuteronomy (19:1–13). In: *Journal of Biblical Literature* 125, no. 1 (2006), 29.

³⁴ C. Houtman, *Exodus-Volume 3*, Peeters, Leuven, 2000. 133.

³⁵ Jeffrey Stackert, Why Does Deuteronomy Legislate Cities of Refuge? Asylum in the Covenant Collection (Exodus 21:12–14) and Deuteronomy (19:1–13). In: *Journal of Biblical Literature* 125, no. 1 (2006), 23.

should be located. The place of refuge must be reachable and not a single member of the community has to get lost.

Deuteronomy shares parallel language with its source: “strikes a man, so that he dies”, “flee”, “friend (neighbor)”, “take from”, but the case of manslaughter is no longer an ‘act of God’, but an accident, which is “naturally”.³⁶ The verse 4 defines the manslayer as one who kills another man accidentally, without intent, and without having been hating him. A basic and simple example of this is provided in 5a and 5b (‘a man goes into the forest with his friend to cut wood...’). The 5c refer to the cities of refuge, as a place for fleeing.

The so much emphasized ‘centralism’ in this part of the Deuteronomy is missing. For Barmash this is another evidence supporting her view, that Deut 19:1–13 isn’t a legal innovation or reinterpretation of Exodus 21. We see in it an allusion. Reusing of the Exod 21:12–14, with its (central) altar could be a pretext for a centralizing emphasizes.³⁷

The exact meaning of גֹּאֵל הַדָּם (v. 6) is not clear. It has been taken to refer to ‘avenger of blood’, the nearest male kinsman of the deceased, upon whom rested the responsibility for avenging the blood of the dead man. But there is no evidence in the OT for the contention that the blood feud was practiced against fellow members of the community. Antony Phillips is arguing, that the expression גֹּאֵל הַדָּם has the distinct appearance of a “contrived title which refers to someone other than the person normally designated גֹּאֵל. The family would play no part in the criminal proceedings, save perhaps to act as witnesses. Their duty as fellow members of the covenant community were to ensure that the murderer was convicted and executed. The גֹּאֵל הַדָּם only appears in connection with the cities of refuge, so must be intimately connected with them. The elders of the city in which took place the death needed a representative who could plead their case in the city of refuge, and inflict execution on their behalf. This could be the גֹּאֵל הַדָּם.³⁸ The meaning of the expression possibly lies between these two alternatives. The 6a rises the problem, that the “avenger of blood might pursue the manslayer in the heat of his anger (heart)”. This problem is actually the problem of injustice. The fugitive could be not a murderer, but a manslayer, which killed accidentally.

The summaries of vv. 7 and 13 are evidently Deuteronomic. It’s a conclusion, which emphasizes the need to “set aside” cities for refuge. The law about territorial expansion and its motivation (8–10) is also Deuteronomic. These verses are different in character from the legal interpretation of vv. 4–6 and 11–

³⁶ Richard D. Nelson, *Deuteronomy*, John Knox Press, Louisville, 2002. 239–240.

³⁷ Eckart Otto emphasizes that cult-centralization is the hermeneutical key of the Deuteronomy. Eckart Otto, *Aspects of Legal Reforms and Reformulations*. In: B. M. Levinson (Ed.), *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law: Revision, Interpolation and Development*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1994. 160–196.

³⁸ Anthony Phillips, *Ancient Israel’s Criminal Law*, Basil Blackwell, Oxford, 1970. 102–105.

12, and go beyond the issue of distinguishing murder from manslaughter.³⁹ The parallel text, in Lev 24:17.21, deals with murder, for which prescribes death, without making any distinction between intentional and unintentional case.

Gray has the opinion that the elders of the homicide's city, mentioned in 12aA, are not the judicial authority, but after the determination of intentional murder, they became intermediaries in the execution of justice.⁴⁰ These elders were the guardians of the law in the city, and they could demand the extradition of the criminal. According to Numbers 35: 24–25 the investigation was entrusted to the legal and cultic community, the עֵרָה.

Deuteronomy makes a difference between intentional and unintentional manslayer as the Covenant Collection does. In case of unintentional manslayer "each text focuses on both a lack of premeditation and the involuntary nature of the blow inflicted," and for "intentional cases, premeditation is the major indicator for judging culpable murder".⁴¹ It is not uncommon this differentiation, while the most basic distinction in criminal law, is the one drawn between premeditated and unintentional. Ordeals, for example, can be used when someone is suspected of a crime and there are no witnesses (Exod 22:6ff.; Num 5,11ff.). An evaluation of the suspect's mental condition at the time of the offense was done by requiring a statement of innocence from him, and on the investigation of the external circumstances under which the crime occurred (Deut 19 and Num 35). Deut 19:5 presents a case, of a hardworking individual, which kills accidentally. Not only the circumstances, but the personal history of the people involved is to be taken into account. Also, the *corpus delicti* must be looked at.⁴² Whenever an Israelite had been killed, his or her clan relatives were more or less duty-bound to retaliate. The execution is entrusted to blood avenger, but he becomes almost only the executor of the sentence of the community,⁴³ or just the prosecutor, who presented his evidence against the accused before the 'court' (community, elders).

The idea of enlargement, expressed by the vv. 8-10 may be related to the notion of a gradual conquest of the land. The motivation for designating new cities is to protect people from the "innocent blood". Cities of refuge are important only because of their location, and nothing is suggested about any special sacrality. An entire city, and not just an altar constitutes asylum. They offer physical and social protection.

Deut 19 does not talk about the length of the stay in the city of refuge, but Num 35 makes clear, that he is to remain there until the death of the high priest.

³⁹ Richard D. Nelson, *Deuteronomy*, John Knox Press, Louisville, 2002. 240–241.

⁴⁰ George Buchanan Gray, *Numbers*, T&T Clark, Edinburgh, 1903. 474.

⁴¹ Jeffrey Stackert, Why Does Deuteronomy Legislate Cities of Refuge? Asylum in the Covenant Collection (Exodus 21:12–14) and Deuteronomy (19:1–13). In: *Journal of Biblical Literature* 125, no. 1 (2006), 34.

⁴² C. Houtman, *Exodus-Volume 3*, Peeters, Leuven, 2000. 134–136.

⁴³ Nehama Leibowitz, *Studies in Devarim*, The World Zionist Organisation, Jerusalem, 1980. 187–194.

Otherwise – if he leaves the city – he becomes outlaw. Num 35 and Deut 19 contain theological reflection on the threat posed by shed blood for which no atonement has been made, but in Exod 21 there is no such reflection. The verses of Num 35 and Deut 19 are governed by “blood theology”. The killer must be prevented from returning to society so long the blood of the victim has not yet been expiated. Only the blood of the slayer and the death of the high priest can work that expiation.⁴⁴

Verse 13 gives the reason of the law, which was to remove the stain from the land, which resulted from the shedding of innocent blood. The land, in which the Lord dwells with his people, was not to be defiled.

Coming to a conclusion, we have to observe, that Deuteronomy’s citation of Tetrateuchal texts may be viewed as a formal witness to the fact that the deuteronomic corpus reused earlier laws. A close comparison of the deuteronomic laws with those of the Covenant and Holiness Codes reveals that Deuteronomy explained and expanded older legal materials without identifying them by citations or other formal means.⁴⁵ Deuteronomy translates a theology of exodus into a theology of the land. It seems, that the care for those whom God has rescued and wants to keep different from other nations, becomes an attentive concern, that everyone can enjoy secure and productive life in Canaan. Keeping life secure is to maintain justice in every sphere of life. The ancient practice of family revenge is not totally eliminated, but restricted, and doing so, life is protected.

Bibliography

- ASHLEY, Timothy R. *Numbers*, Eerdmans, Grand Rapids, 1993.
- BALENTINE, Samuel E. *Leviticus*, John Knox, Louisville, 2002.
- BARLAI, Melani, Birte FÄHNRIK, Christina GRIESSLER, Markus RHOMBERG (Ed.), *The Migrant Crisis: European Perspectives and National Discourses*, LIT Verlag, Münster, 2017.
- BARMASH, Pamela, *Homicide in the Biblical World*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
- BARNA Ildikó, KOLTAI Júlia, Attitude Changes towards Immigrants in the Turbulent Years of the 'Migrant Crisis' and Anti-Immigrant Campaign in Hungary. In: *Intersections. East European Journal of Society and Politics*, 5(1), 48-70.
- BUDD, Philip J. *Leviticus*, Marshall Pickering-Eerdmans, Grand Rapids, 1996.
- CHILDS, Brevard S. *Exodus*, SCM Press, London, 1974.
- CHRISTENSEN, Duane L. *Deuteronomy 1–11*, Word Book, Dallas, 1991. In: Logos Library System.
- CLEMENTS, R. E. *The World of Ancient Israel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- CRAIGIE, Peter C. *The Book of Deuteronomy*, Eerdmans, Grand Rapids, 1976.
- DAVIES, Erly W. *Numbers*, Eerdmans-Marshall, Grand Rapids-London, 1995.

⁴⁴ C. Houtman, *Exodus-Volume 3*, Peeters, Leuven, 2000. 137–143.

⁴⁵ Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Clarendon Press, Oxford, 1985. 163–230.

- DAVIESA, Thom, Arshad Isakjeeb, Ruins of Empire: Refugees, race and the postcolonial geographies of European migrant camps. In: *Geoforum*, Volume 102, June 2019, 214–217.
- DOUGLAS, Mary, *Leviticus as Literature*, Oxford University Press, Oxford, 2002. 195–217. Balentine, Samuel E. *Leviticus*, John Knox, Louisville, 2002. 186.
- DRIVER, S. R. *Deuteronomy*, T&T Clarc, Edinburgh, 1895.
- DURHAM, John I. *Exodus*, Word Books, Waco, 1987.
- ECKART, Otto, Aspects of Legal Reforms and Reformulations. In: B. M. Levinson (Ed.), *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law: Revision, Interpolation and Development*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1994. 160–196.
- FALK, Ze'ev W. *Hebrew Law in Biblical Times*, Brigham Young University Press, Provo, 2001.
- FISHBANE, Michael, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Clarendon Press, Oxford, 1985.
- GERSTENBERGER, Erhard S. *Leviticus*, Westminster John Knox Press, London, 1996.
- GRAY, George Buchanan, *Numbers*, T&T Clark, Edinburgh, 1903.
- HOUTMAN, C. *Exodus - Volume 3*, Peeters, Leuven, 2000.
- JACKSON, Bernard S. *Studies in the Semiotics of Biblical Law*, Sheffield Academic Press, 2000.
- LASSERRE, Guy, *Synopse des lois du Pentateuque*, Brill, Leiden, 1994.
- LEIBOWITZ, Nehama, *Studies in Devarim*, The World Zionist Organization, Jerusalem, 1980.
- LEVINE, Baruch A. *Numbers*, Doubleday, New York, 2000.
- LEVINSON, Bernard M. *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, Oxford University Press, Oxford, 1997.
- MARTINEZ, F. Garcia, A. Hilhorst, J. T. A. G. M. van Ruiten, A. S. van der Woude (Ed.) *Studies in Deuteronomy*, Brill, Leiden, 1994.
- MAYES, A. D. H. *Deuteronomy*, Eerdmans-Marshall, Grand Rapids-London, 1981.
- MCCONVILLE, J. G. and J. G. Millar, *Time and Place in Deuteronomy*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1994.
- MCCONVILLE, J. G. *Deuteronomy*, Apollos-IVP, Leicester-Downers Grove, 2002.
- MCCONVILLE, J. G. *Law and Theology in Deuteronomy*, JSOT Press, Sheffield, 1984.
- MILGROM, Jacob *Leviticus 23–27 - The Anchor Bible*, Doubleday, New York, 2000.
- MILLER, Patrick D. *Deuteronomy*, John Knox Press, Louisville, 1990.
- NELSON, Richard D. *Deuteronomy*, John Knox Press, Louisville, 2002.
- NOTH, Martin, *Numbers*, Westminster Press, Philadelphia, 1968.
- OLSON, Dennis T. *Numbers*, John Knox, Louisville, 1996.
- PATMORE, Hector M. *The Transmission of Targum Jonathan in the West: A Study of Italian and Ashkenazi Manuscripts of the Targum to Samuel*, Oxford University Press, 2015.
- PHILLIPS, Anthony, *Ancient Israel's Criminal Law*, Basil Blackwell, Oxford, 1970.
- PHILLIPS, Anthony, *Deuteronomy*, University Press, Cambridge, 1973.
- ROFE, Alexander, *Deuteronomy – Issues and Interpretation*, T&T Clark, Edinburgh, 2002.

- ROSENBAUM, M. and SILBERMANN, A. M., *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's commentary-Deuteronomy*, Silbermann Family, Jerusalem, 5733.
- STACKERT, Jeffrey, Why Does Deuteronomy Legislate Cities of Refuge? Asylum in the Covenant Collection (Exodus 21:12–14) and Deuteronomy (19:1–13). In: *Journal of Biblical Literature* 125, no. 1 (2006), 23.
- STIVER, Dan R. *Theology after Ricoeur*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2001.
- VAN DER WOUDE, Adam Simon (ed.), *New Avenues in the Study of the Old Testament: A Collection of Old Testament Studies*, Brill, Leiden, 1989.
- VAN GEMEREN, Willem A. (ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, Zondervan Reference Software, Zondervan, Grand Rapids.
- WEINFELD, Moshe, *Deuteronomy 1–11*, Doubleday, New York, 1991.
- WEINFELD, Moshe, *The Place of the Law in the Religion of Ancient Israel*, Brill, Leiden, 2004.
- WENHAM, Gordon J. *The Book of Leviticus*, Eerdmans, Grand Rapids, 1979.

SZABÓ ÉVA:

A pandémia-krízis hatása a kisebbségi létben élő nők vallásosságára

Bevezetés

A világ a fejlett technikai háttérnek köszönhetően jól, illetve kevésbé jól, de rövid idő alatt alkalmazkodni látszott a Covid-19 járvány teremtette új helyzethez. A főként idősek és betegek érdekében bevezetett, online követhető istentiszteletek Amerikában régóta, néhány éve pedig Erdélyben sem számítanak újdonságnak a legkisebb közösségekben sem. A pandémia előidézte választási lehetőség hiánya azonban, konfliktust eredményezett, amely rövid idő alatt, az önmegvalósítás és a standardizált normák feszültségbe kerülésével¹ krízishelyzetté nőtte ki magát. Az online istentisztelet hangsúlyosan egyirányú kommunikációs csatornává alakult át,² a gyülekezeti tagok jelentős részében a kirekesztettség érzetét keltve, amelyet néhány szavas, mondatos csatolható vélemény-, illetve kipszolható köszönetnyilvánítás sem enyhíthetett. Meghatározóan belső igények hatására, hamar átkerültek az online térbe a meglévő kisebb egyházi csoportok is, amelyekben a kétirányú kommunikáció erőteljesebben kaphatott helyet. Személyes tapasztalataim alapján az amerikai-magyarországi körében az újfajta „közösségi lét” hamar megalakult, míg Erdélyben főleg a nagyvárosi gyülekezetekben tudtak (akartak) alkalmazkodni, viszonylag rövid idő alatt, az új lehetőségekhez.

Amerikában jellemzően napi e-mail váltással kommunikál egymással a felnőtt korosztály. A számítógép előtt töltött, többnyire reggeli időszak, megszokott életforma, a mindennapi rutin része kortól függetlenül. Innen csak egy lépés volt a legnépszerűbb, és legelsőként lépő Zoom platform használatával a közösségi összejövetel áttétele az online térbe. Erdélyben kicsit más volt a helyzet, fogalmazhatunk úgy is, hogy nagyobb kihívásokkal kellett megküzdeni, hiszen a városi és vidéki gyülekezetek között ezen a téren is nagy eltérések mutatkoznak, főleg a technikai infrastruktúra egyenetlen kiépítettsége, illetve eszközhiány miatt is. Ezen bevezető gondolatok célja nem a szórvány, illetve diaszpóra technikai felkészültségének elemzése, csupán a különbözőségekre való rávilágítás, amelynek a továbbiakban a mérési eredmények ismertetésekor, illetve értékelésekor kerül felszínre meghatározó jelentősége.

Jelen dolgozat egy nagyobb kutatás része, amelynek témája a pandémia-krízis hatása a kisebbségi létben élő nők vallásosságára. A rendelkezésre álló keretek figyelembevételével, egy mélyinterjúkkal kiegészített kérdőíves mérés

¹ Hézszer Gábor: A pasztorálpszichológia fejlődéstörténetének főbb állomásai (részlet a Pasztorálpszichológia könyvből - megjelenés alatt) 1. o.

² Saját tapasztalat, valamint lelkeszi beszámolók szerint.

eredményeit hivatott bemutatni, amelyben összesen 70 erdélyi, illetve amerikai-magyar református nőszövetségi tag vett részt. Arra voltam kíváncsi, hogy a nőszövetségek, illetve női körök tagjait milyen mértékben befolyásolja a pandémiakrízis, megváltozik-e viszonyulásuk egymás iránt, befolyásolja-e hitüket, hétköznapi élethez való hozzáállásukat, a kiscsoportos online együttlétek milyen hiátuspótló szereppel rendelkeznek, és nem utolsósorban, hogy milyen különbségek jöhetnek számításba az erdélyi és az amerikai református nők viszonyulásai között.

1.1. A kutatási eljárás

A mérés többnyire online térben, önkéntesen, tetszés szerint választhatóan névvel vagy anonim részvétellel zajlott. A kérdőíveket e-mailben vagy Messengeren keresztül juttattam el a megkérdezettekhez, de az is előfordult, hogy telefonos beszélgetés része volt a kitöltésük.

1.2. Mérőeszköz:

2021 elején az otthonmaradás és utazási korlátozás kényszere alatt, Kaliforniában tartózkodva kezdtem el a kutatási méréseket. Az adatgyűjtéshez két eszközt: kérdőívet és mélyinterjút használtam. A kérdőívek összeállításánál, figyelembe vettem a közös kapcsolódásokat: 30 év feletti nőkhöz szóljon, akik a református egyház keretén belül működő Női kör, illetve Nőszövetség tagjai.

A 18 kérdést tartalmazó kérdőív, néhány demográfiai adaton kívül (életkor, gyülekezeti hovatartozás) főként arra tért ki, hogy a járványhelyzet milyen érzéseket váltott ki a résztvevőkből, illetve családtagjaikból.

Öt nagyobb egységre, kategóriára osztható a kérdések sora:

- Az első kategóriában a félelem érzetere került hangsúlyra, ezen kívül az aggodás, a bizonytalanság, a reményvesztettség, düh és lázadás érzését kellett egy egytől-tízíg adott skálán megjelölni. Nemcsak a válaszadó, hanem a szűkebb környezete reakcióját is mértem, a válaszadó szemszögéből.
- A második kategóriában a járványt három időegységre osztva vizsgáltam, hogy milyen súlyosnak ítélték meg a Covid-19 kiváltotta helyzetet kezdetben, 2021 elején, és az oltások megkezdése után. Illetve arra is kíváncsi voltam, hogy az oltás mellett, vagy ellene szóló döntésüket mi határozta meg.
- A harmadik kategóriában a szűkebb környezet, illetve az élő és online istentiszteletek nyújtotta lelki támasz erősségét mértem.
- A negyedikben Isten és a világjárvány kapcsolatba hozatalára kérdeztem rá.
- Végül az ötödikben arra, hogy a kiscsoportos alkalmak elegendő támaszt nyújtottak-e.

1.3. Kutatási minta

A kérdőívben (lásd függelékben) 23 év fölötti, családos, kisebbségi létben, illetve az amerikai diaszpórában, református, egyház közeli életet élő nők számára fogalmaztam meg a felhívást. A kérdőívet a tervezett 50 (25 amerikai,

25 erdélyi) helyett 70 válaszadónak sikerült kitölteni, ráadásul Kanadában, és a Felvidéken élő református nők is kitöltötték. Részvételük a kutatásban semmilyen akadályt nem jelentett, sőt statisztikailag csak erősítette azt, hiszen a legfontosabb kritériumoknak megfeleltek (kisebbségi létben egyház közeli életet élő, református nők), ráadásul a kanadaiak ugyanahhoz a református egyházhoz tartoznak, Free Hungarian Reformed Church (Szabad Magyar Református Egyház), egyazon püspök egyházi vezetése alatt (Főtiszteletű Lizik Zoltán). A kérdőívet kitöltők átlagéletkora 52,76 év, (70 kitöltés, 2021. május 1.) közöttük a legfiatalabb 23 éves, a legidősebb 82.

1.4. A kutatás eredményei

A beérkezett 70 válasz alapján: 39 erdélyi (Balavásár, Dés, Dózsa György, Gernyeszeg, Héderfája, Marosvásárhely-Kövesdomb, Marosvásárhely- Szabadi út, Marosszentkirály, Medgyes, Méra, Kolozsvár, Szászrégen, Székelyudvarhely, Szék, Vajdahunyad), 4 felvidéki (Érsekújvár, Nagykanizsa) 27 amerikai és kanadai (Karolina, Chicago, Cleveland, Los Angeles, Miami, Montreal, New Brunswick, Ontario, Redwood City, San Francisco, Woodside) női közösség tagjai.

Mint a 3. ábra is mutatja a válaszadók 23 és 82 év közötti nők. 3 huszonéves, 12 harmincéves, 16 negyvenéves, 15 ötvenéves, 12 hatvanéves, 11 hetvenéves, 1 nyolcvan év fölötti.

Három korosztályra bontva, az életév szerinti eloszlás a következő:

I. 15 db: 23–39 év közötti

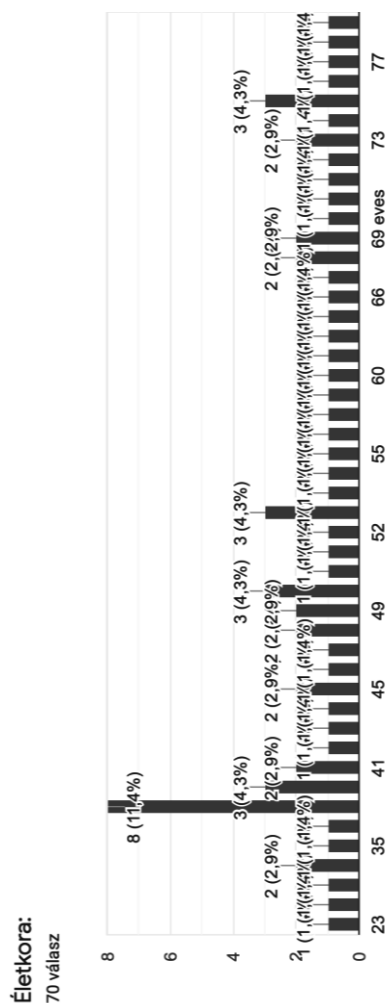
II. 31 db: 40–59 év közötti

III. 24 db: 60–82 év közötti (ld. 3. ábra).

Legtöbb válasz a második csoportként feltüntetett 40-59 év közötti korosztálytól származik. Bár a kezdeti célkitűzés a veszélyeztetett korosztály megkérdezése volt, később változtattam és a fiatalabbaktól származó válaszokat is figyelembe vettem. Döntésem elsősorban az határozta meg, hogy az idős korosztályt nagyon nehéz, szinte lehetetlen volt a jelenlegi körülmények között elérni. A középosztály képviselői és a három huszonéves válasza viszont, olyan értékes információkat is tartalmazott, amelyek által a kutatási anyagom bizonyíthatóan gazdagodott. Erre a későbbiekben még részletesen kitérek.

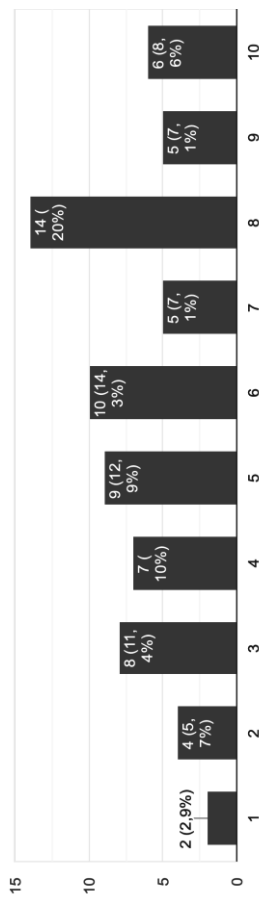
A kérdőívet kitöltők 40%-a (28) több mint tíz éve nőszövetségi tag, 27,1%-a (19) több mint húsz éve, 15,7%-uk (11) több mint öt éve, és 17, 1%-uk (12) csak néhány éve, azaz kevesebb, mint öt éve nőszövetségi gyülekezeti tag.

Arra a kérdésre, hogy „Milyen erős félelmet váltott ki a pandémia önben?” az 1-től 10-ig terjedő skálán minden értéknél találunk válaszokat. Az 1-es az egyáltalán nem váltott ki félelmet, míg a 10-es a legerősebb félelem szintjét jelképezi. 2,9%-uk, szám szerint 2 ember nem érzett félelmet, saját bevallása szerint. A 4. ábrán jól láthatóan magas 8-as erősségű félelemérzet mutat: 20% (14), ezt a 6-os erősségű követi 14,3% (10), majd az 5-ös 12,9%-kal (9). Összességében megállapítható, hogy a félelemérzet két kivétellel jelentkezett, átlagban közepesen erős határfokkal. Az erdélyi vagy amerikai válaszok között nem látható számottevő, értékelhető különbség (ld. 4. ábra).



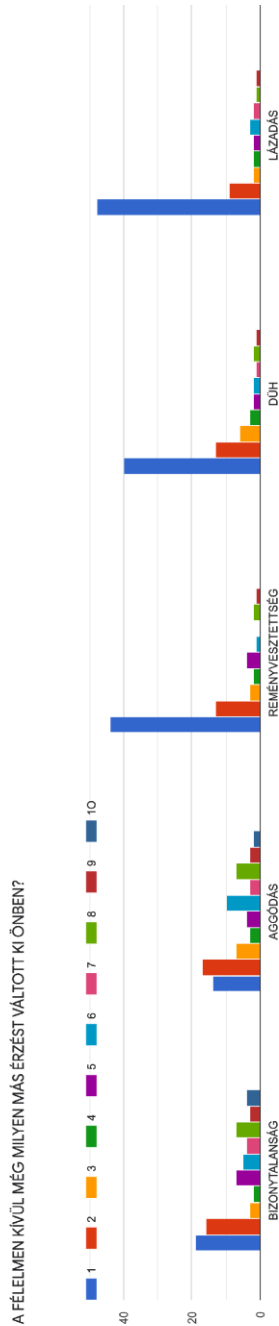
3. ábra: Életkor

MILYEN ERŐS FÉLELMET VÁLTOTT KI A PANDÉMIA ÖNBEN?
70 válasz



4. ábra: Milyen erős félelmet váltott ki a pandémia?

A válaszadók közül 35-en nem éreztek egyáltalán bizonytalanságot, 31-en nem aggódtak, 57-en nem veszítették el egyáltalán a reményüket, vagyis nem lettek reményvesztettek, ugyanennyien, azaz 57-en nem érezték, hogy a lázadás érzete kerítené hatalmába őket, 53-an nem érezték dühöt. A 5. ábrán jól látható, hogy a bizonytalanság és aggodás érzetének különböző fokozatai lefedettek, míg a reményvesztettség (tartomány:1-9, az értékek 80%-a nem nagyobb, mint 2), düh (tartomány:1-9, az értékek 80%-a nem nagyobb, mint 3) és lázadás érzete elenyésző (tartomány:1-9, az értékek 80%-a nem nagyobb, mint 2), sőt a leg-erősebb értéknél (10-es) jelölés egyáltalán nem szerepel (ld. 5. ábra).



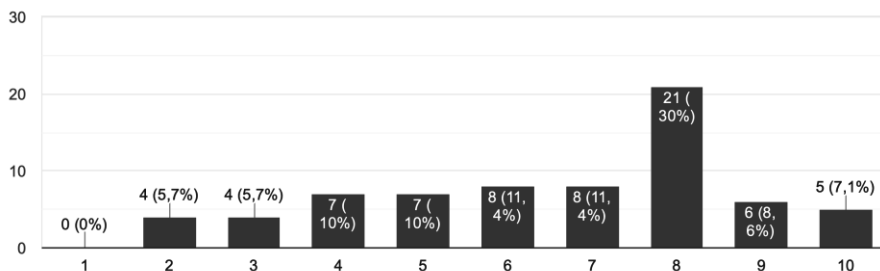
5. ábra: A félelmen kívül még milyen más érzést váltott ki a pandémia önben?

Arra a felvetésre, hogy a család többi tagjában milyen erős félelmet váltott ki a pandémia nemleges válasz egyáltalán nem érkezett. A bejelölt értéktartomány 2-10 közötti, kimagasló 30% (21) a 8-as erősségű félelemérzet jelölése, amely az 6. ábra grafikonján is jól látható. A fennmaradó 70% viszonylag

egyenletesen oszlik el a többi érték között. Összevetve a saját félelemre adott válaszokkal megjegyzendő az értékbeli hasonlóság (mindkét esetben, legmagasabb számban jelölt a 8-as).

A KÖRNYEZETÉBEN, CSALÁDJÁBAN MILYEN ERŐS FÉLELMET VÁLTOTT KI?

70 válasz

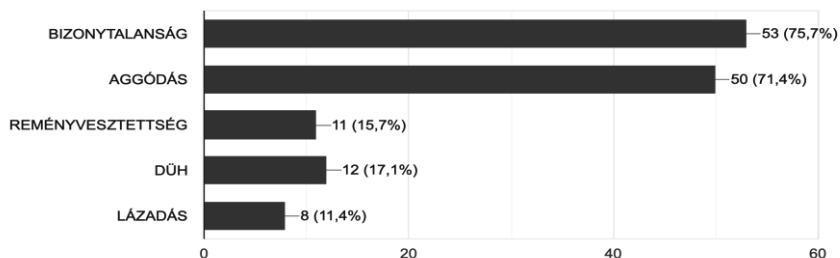


6. ábra: A környezetében, családjában milyen erős félelmet váltott ki?

Míg 35-en, azaz fele ítélte úgy, hogy ő maga nem bizonytalanodott egyáltalán el, 53-an, azaz 75,7%-a a válaszolóknak gondolta azt, hogy családtagjai, illetve a környezetében élők, elbizonytalanodtak. A bizonytalanság és aggodás magas értéke a 7. ábrán is jól látható.

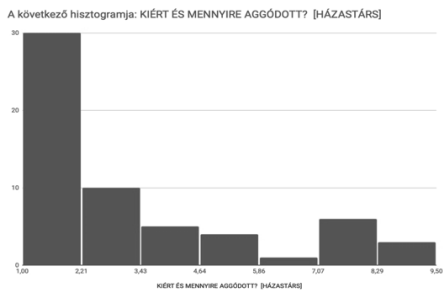
MEGÉRZÉSE SZERINT A FÉLELMEN KÍVÜL MILYEN MÁS ÉRZÉST VÁLTOTT KI A HELYZET KÖRNYEZETÉBEN, CSALÁDJÁBAN?

70 válasz

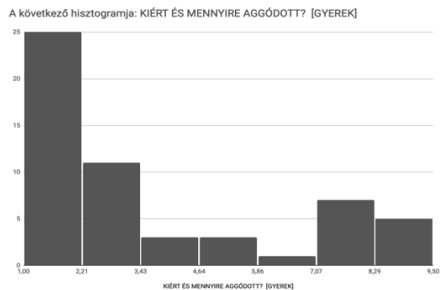


7. ábra: Milyen más érzést váltott ki a válság a családjában?

Megjegyzendő, hogy 71,4% (50) szerint környezete aggódott, míg 31-en nem éreztek aggodalmat saját magukban. Tehát a válaszadók kicsivel több mint fele aggódott, miközben közel háromnegyede érezte azt, hogy szerettei aggodással vették körül.



8. ábra: Házastársért aggódott



9. ábra: Gyerekért aggódott

Az amerikai adatokat az erdélyiekkel összehasonlítva itt sem találunk lényegi különbségeket, így arra következtethetünk, hogy sokkal inkább a leginkább veszélyeztetett korosztály reakciója a magas szám.

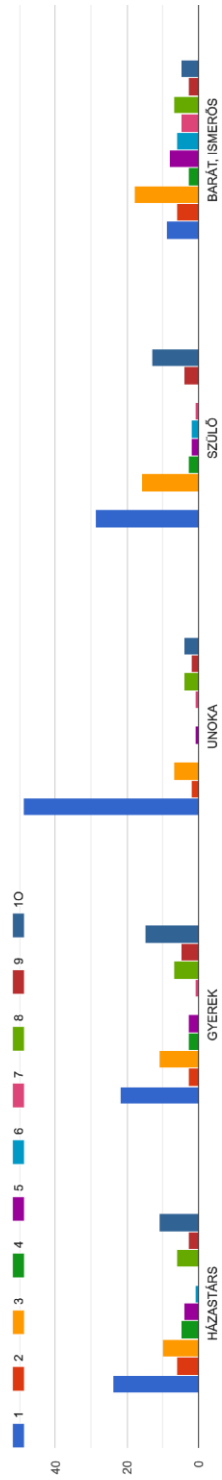
A két megítélés (saját érzés és környezete érzése) közötti különbség csak a bizonytalanság esetében mutat magasabb számokat: 50% volt bizonytalan, de 75,7% érezte bizonytalannak családtagjait, környezetét.

A „Kiért és mennyire aggódott?” kérdésre adott válaszokból kitűnik, (7-8-9. ábra) hogy házastársukért és gyermekükért aggódtak a legtöbben, ugyanakkor az értékek 80%-a nem nagyobb 5-nél. Megállapítható az is, hogy mindkét esetben a válaszolók közel fele nem aggódott egyáltalán. Ez a szám hasonlóságot mutat a saját aggódásnál kitűnt értékekkel, ami következetességet jelöl. Az, hogy az unokákért való aggódás elenyésző, többnyire korbeli sajátosság következménye, hiszen a válaszolók nagyobb része még nem nagymama, így természetesen az egyest jelölték, amely az egyáltalán nem aggódott jelentése mellett a nincs, nem aktuális válasz lehetőségét is lefedte.

A szülőért való aggódás az értékek 80%-ban nem nagyobb, mint négy. Ennél kisebb értéket, 3-at mutat értelemszerűen a barátért, ismerősért való aggódás (ld. 10. ábra)

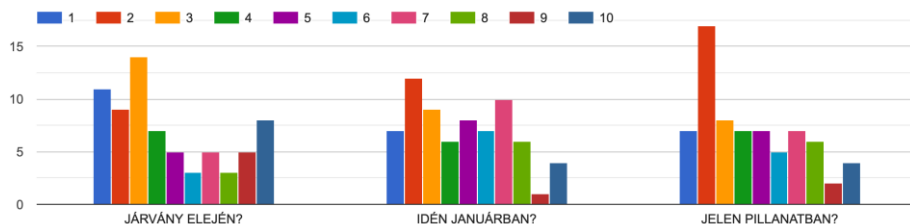
A járvány elején, azaz 2020 tavaszán, 2021 elején és az oltási kampány elkezdésével megjelenő reménysugár, vagyis 2021 tavaszán átélt időszakra reflektálva mértem a Covid súlyosságának megítélését. A változást az összehasonlító grafikon is jól érzékelteti. Érdekes a két szélső érték: a legkisebb (1-es) és a legnagyobb (10-es) megfigyelésére összpontosítani, amelyek csökkenő tendenciája összességében jól látható. Ezek szerint kevesebben nem találták egyáltalán súlyosnak a Covidot idén (2021) tavasszal, 2020 tavaszához, a kezdethez viszonyítva, ugyanakkor kevesebben találták nagyon súlyosnak a két mért időszakban.

KIÉRT ÉS MENNYIRE AGGÓDOTT?



10. ábra: Kiért és mennyire aggódott?

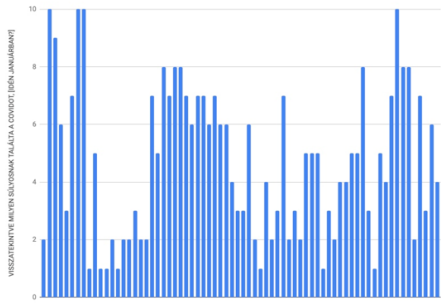
VISSZATEKINTVE MILYEN SÚLYOSNAK TALÁLTA A COVIDOT,



11. ábra: Visszatekintve milyen súlyosnak találta a Covidot?

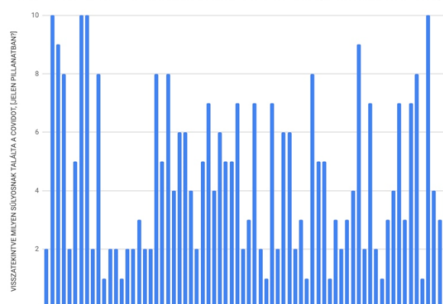
A 2021. januárra vonatkozó értékek (12. ábra) első látásra megegyezőnek tűnhetnek a tavaszi értékekkel (13. ábra), azonban jól láthatóan a 2-es érték ug-rásszerű növekedése, amely azt jelzi, hogy az év eleji 3-8 közötti értékek csök-kentek, vagyis alábbhagyott a Covid súlyossági fokának értékelése.

VISSZATEKINTVE MILYEN SÚLYOSNAK TALÁLTA A COVIDOT, [IDÉN JANUÁRBAN?]



12. ábra: 2021 januári súlyossági helyzet

VISSZATEKINTVE MILYEN SÚLYOSNAK TALÁLTA A COVIDOT, [JELEN PILLANATBAN?]

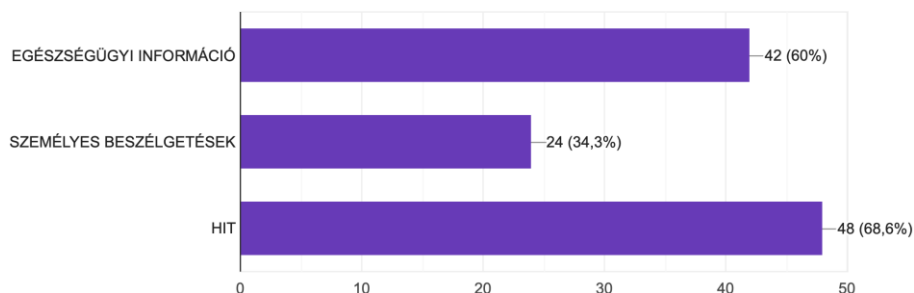


13. ábra: 2021 májusi súlyossági helyzet

Az egészségügyi információ (14. ábra) meghatározó, bizalmat adó befolyá-soló hatással bírt 42 válaszoló számára (60%), a hit egy kevéssel előzte meg 48 (68%) válasz alapján. Személyes beszélgetésnek 24 (34,3%) érezte szükségét.

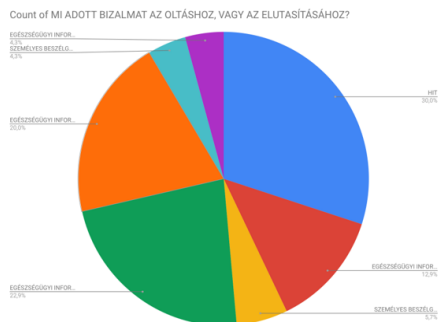
MI ADOTT BIZALMAT AZ OLTÁSHOZ, VAGY AZ ELUTASÍTÁSÁHOZ?

70 válasz

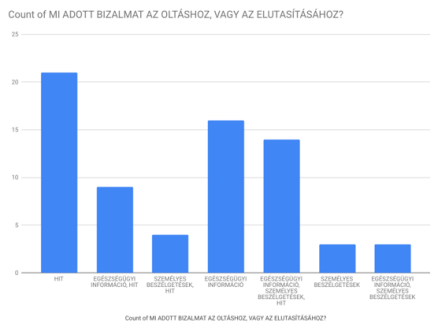


14. ábra: Mi adott bizalmat az oltáshoz, vagy elutasításához?

A 14a. és 14b. ábrán jól látható, hogy 30%-nak (21) csak a hitére volt szüksége, hogy elegendő bizalma legyen az oltáshoz, vagy annak elutasításához (kék szín), 22,9%-nak (16) egészségügyi információra (zöld), 20%-nak (14) egészségügyi információra, személyes beszélgetésre, hitre (narancssárga), 12,9% (9) egészségügyi információra, hitre és személyes beszélgetésekre is szüksége volt (piros), 5,7 %-nak (4) személyes beszélgetésre és hitre (sárga), 4,3%-nak (3) egészségügyi információra és személyes beszélgetésre (lila), végül ugyanannyi válaszadónak 4,3%-nak (3) saját megítélése szerint, csak személyes beszélgetésre (türkiz) volt szüksége.



14a. ábra: Választási lehetőségek százalékban

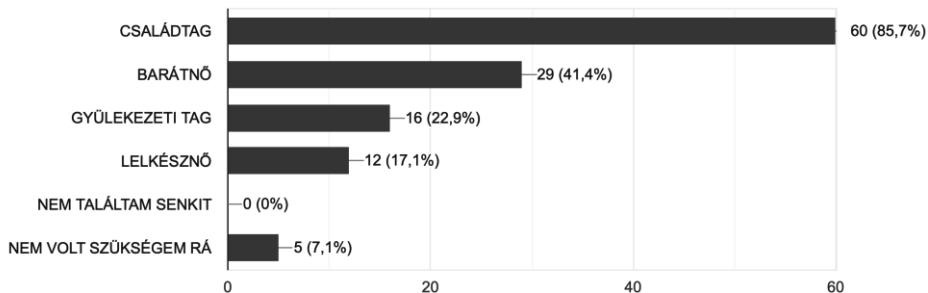


14b. ábra: Választási lehetőségek

Egyértelműen a családtag volt a legfőbb támasz 60-an (85,7%) jelölték be a 70-ből. (15.ábra) Kiemelendő, hogy egyetlen nő sem jelölte be a hetvenből azt az opciót, hogy nem talált támaszt. Néhányan, 5-en (7,1%) úgy érezték viszont, hogy nem volt szükségük rá.

KI VOLT LEGINKÁBB TÁMASZA HA A COVIDDAL KAPCSOLATOS AGGDALMAIRÓL BESZÉLT?

70 válasz

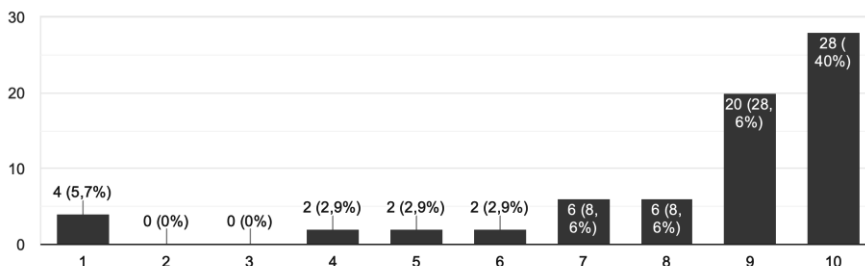


15. ábra: Ki volt leginkább a támasza?

A templomi istentiszteleteken kapott lelki támasz (16. ábra) közel felénél 46% (28+20) nagyon magas, illetve legmagasabb értékelést kapott (9, 10). Négy ember (5,7%) egyáltalán nem kapott lelki támaszt. A velük folytatott beszélgetés során, kiderült, hogy a lelkész személyisége meghatározó számukra. Az iránta érzett elégedetlenség rányomta bélyegét az istentiszteleti

MILYEN ERŐS LELKI TÁMASZT KAPOTT A TEMPLOMI ISTENTISZTELETEKEN?

70 válasz

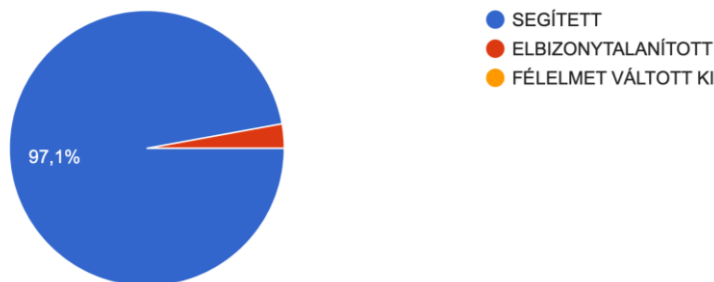


16. ábra: Milyen erős lelki támaszt kapott a templomi istentiszteleteken?

Ahogy az igehirdetés a világvárossal foglalkozott 97,1% számára nyújtott segítséget (17. ábra). 2,9%-át (2) elbizonytalanította, megjegyzendő, hogy egyikük erdélyi, a másik amerikai, hasonló korosztály (50, illetve 49 évesek), nincs kapcsolat közöttük. Félelmet senkiből sem váltott ki.

AHOGY A PRÉDIKÁCIÓ A PANDÉMIÁVAL FOGLALKOZOTT

70 válasz

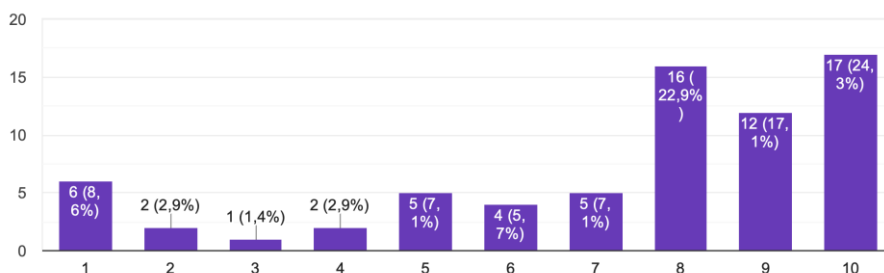


17. ábra: Hogyan hatott a pandémiával foglalkozó prédikáció?

A kiscsoportos alkalmak támasznyújtó hatásának (18. ábra) 8-9-10-es értékelése szembevető (22, 9%+17,1%+24,3%) 64,3%, összesen 45-en. Hat válaszadó számára (8,6%) egyáltalán nem nyújtott elegendő választ.

A KISCOPORTOS ALKALMAK (NŐSZÖVETSÉGI EGYÜTTLÉTEK, NŐI KÖR, BIBLIAKÖR) IS ELEGENDŐ TÁMASZT NYÚJTOTTAK

70 válasz

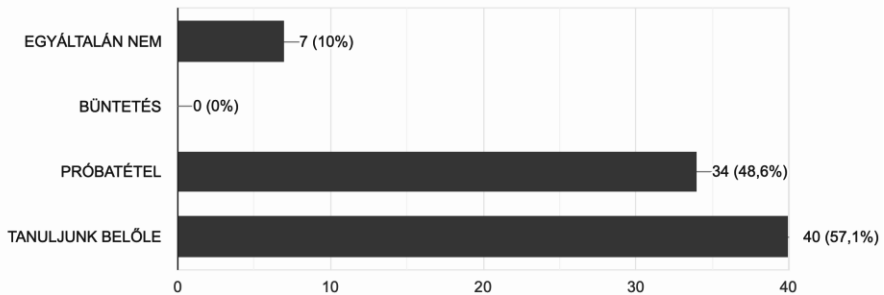


18. ábra: Kiscsoportos alkalmak támasznyújtó hatása

A velük folytatott beszélgetésekből kiderült, hogy elmaradtak a kiscsoportos együttléteik, online sem tartották meg őket. Az egyáltalán nem nyújtott támaszt választ, így a nem volt választ is jelenti. Mindemellett 14,3%-uk (10) számára közepesenél is alacsonyabb támaszt nyújtott a kiscsoportos alkalmak online térbe szorulása.

MIT GONDOL MILYEN MÉRTÉKBEN HOZHATÓ ISTENNEL KAPCSOLATBA A PANDÉMIA?

70 válasz



19. ábra: Kapcsolatba hozható-e Isten a pandémiával?

Összesen negyvenen (57,1%) jelölték be a választható opciók közül, hogy Istennel azért hozható kapcsolatba a pandémia, hogy tanuljunk belőle. 34-en (48,6%) próbatételként értékelték. 7-en (10%) gondolták úgy, hogy egyáltalán nem hozható Istennel kapcsolatba a pandémia. Senki sem gondolta azt, hogy büntetés lenne.

A megkérdezettek 72,8%-a (51-en) fogalmazta meg saját szavaival igényét, hogy miről lehetett volna még szó a kiscsoportban, istentiszteleten, hogy nagyobb támaszt nyújtson.³

Az erdélyiek közül 41-ből 28-an adtak értékelhető választ. Az amerikai válaszok közül 29-ből 18 válasz volt értékelhető. Kitűnik a válaszok közül, hogy a türelem, segítség, Isten kifejezések mindkét csoportban megtalálhatók, többször is előfordulnak (lásd függelékben).

Összegzés

A jelenlegi világméretű pandémia-krízisben is megfigyelhető volt, hogy a közösség tagjai összefognak a bajban, a szociális kohézió erősödése pedig proaktív szereppel bírhat a negatív pszichológiai következmények enyhítése szempontjából.⁴

Megszűntek a határok, távolságok. Kimutatások igazolták, hogy az online istentiszteletek, a saját anyanyelven hallgatott prédikáció iránti igény megerősödött. Számptalan új online kiscsoport alakult, a meglévők többsége is folytatta tevékenységét a megváltozott körülmények ellenére. Az Európai Protestáns

³ Az igények, vélemények a függelékben megtalálhatók.

⁴ A COVID-19-pandémia mentálhigiénés következményei. Hogyan tudunk felkészülni a pszichodémiás krízisre? Osváth Péter dr. Pécsi Tudományegyetem, Általános Orvostudományi Kar, Pszichiátriai és Pszichoterápiás Klinika, Pécs. <https://ak-journals.com/view/journals/650/162/10/article-p366.xml> (letöltés: 05/20/21).

Egyházak Tanácsadói Testülete ugyanakkor arra figyelmeztet, hogy a hitközösség elmaradhatatlan része a személyes együttlét.⁵

Hipotézisem arra vonatkozott, hogy a hit és közösségi lét, ha megváltozott formában is, de erőt ad a nehézségek elviseléséhez, függetlenül a földrajzi helyzettől. A bemutatott kutatási mérési adatok is azt igazolják, hogy az amerikai, illetve erdélyi közösségek képesek voltak a képernyő előtt ülve is erősíteni egymást. Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy az online együttlét csak ideiglenes szükségmegoldásként működhet, az online istentiszteletek, együttlétek nem pótolhatják teljességében az élő együttlétet.

A csoportbeszélgetések, de a mélyinterjúk során is gyakran elhangzó „Azért élőben együtt lenni jobb lett volna!”, vagy „Egymás mellett ülni a templomban mennyivel jobb volna!” kijelentések, is megerősítik a hipotézist. Az egyházi állásfoglalás szerint is a hibrid istentiszteleti alkalmakat kell lehetőség szerint választani, a megfelelő óvintézkedések betartása mellett.⁶

Az adott válaszokból is kitűnik, hogy jelentős különbség figyelhető meg az egyszerű közlő-befogadó alkalmak (ide tartoznak az istentiszteletek is) és az olyan technikailag is kivitelezhető csoportosulási megoldások között, (nőszövetségi együttlétek, Bibliakör, ...) amelyek megkönnyítik, illetve lehetővé teszik a kölcsönös kommunikációt a gyülekezeti tagok között és akár több gyülekezet tagjai között. A kérdőíves válaszok és személyes reflexiók is bizonyítják, hogy a vasárnapi istentiszteleteken való online részvétel mellett a kics csoportos alkalmak keresése, majd a részvétel igénye jelenleg is tart, hiszen távolságokat, határokat megszüntető szerepük, a kölcsönös interakció, kibeszélési, egymás támogatási lehetőségén túl, a szociális kohézió erősítésével, igazoltan hozzájárulnak a krízishelyzet következtében kialakuló szorongás, lehangoltság, kilátástalanság és reménytelenség érzés, az alvászavar vagy akár a szuicid gondolatok prevenciójához.⁷

Tény, hogy nemcsak a templomokban, de az online együttléti alkalmakon is több nő vett (vesz) részt, mint férfi. Számos igazolást nyert oka közül, jelen dolgozatban a témaválasztás szempontjai alapján haladva, összefoglalható, hogy a gyülekezetekhez tartozó női körök, nőszövetségek tagjai, a megnövekedett terhet rájuk aggató pandémia-krízisre válaszul, rövid idő alatt alkalmazkodtak az új helyzethez. Ehhez az átélést segítő, védekezési mechanizmusként használt, alapvető hitbéli és kommunikációs, egymást támogató, gondoskodó igényüknek is eleget téve.

A jelenlegi helyzet szerint, de az előrejelzések is azt mutatják, hogy a veszélynek koránt sincs vége, hiszen a világjárvány előidézte pánikállapot lecsengése, amely magas szorongásszintet, frusztrációt, agressziót vont maga után, még sokáig várathat magára. Addig is a meglévő helyzetet kihasználva, ajánlott

⁵ „Being church together in a pandemic” - Reflections from a Protestant Perspective. Focus No. 29 (E/2021) Communion of Protestant Churches in Europe.

⁶ Ld. i. m.

⁷ Ld. Osváth Péter i. m.

továbbra is élni a technika nyújtotta lehetőségekkel, egy olyan hibrid együttléti formát alkalmazva, amely az alapvető szocializációs, hitbéli, spirituális igény kielégítését célozza meg.

Felhasznált irodalom

- ALBERT-LŐRINCZ Enikő – ALBERT-LŐRINCZ Csanád (2020): A Covid 19 pandémia okozta krízis hatása szociális munka szakos erdélyi magyar egyetemisták egészségmagatartására. In: *Erdélyi Társadalom*. 2020/(18) 1. 75–92. <https://doi.org/10.17177/77171.242> (utolsó megtekintés dátuma: 2021. 06. 21.)
- ANG, Carmen (2021): *Visualized: the World's Deadliest Pandemics by Population Impact*. <https://www.visualcapitalist.com/worlds-deadliest-pandemics-by-population-impact/> (Utolsó megtekintés dátuma: 2021.06.21.)
- Covid-19 Coronavirus Pandemic. <https://www.worldometers.info/coronavirus/> (2021. június 18-ai adat szerint)
- GEKE (2021): „Being church together in a pandemic” – Reflections from a Protestant Perspective. In: *Focus No. 29 (E/2021)*. Communion of Protestant Churches in Europe. <https://www.leuenberg.eu/cpce-content/uploads/2021/03/GEKE-focus-29-web.pdf> (Utolsó megtekintés dátuma: 2021.06.21.)
- HÉZSER Gábor (1995): *A pásztori pszichológia gyakorlati kézikönyve*. Budapest, A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója.
- HÉZSER Gábor (2002): *Pasztorálpszichológiai Tanulmányok – Elméletek, irányzatok, emberkép*, Debrecen, A Debreceni Református Hittudományi Egyetem Gyakorlati Teológiai Tanszékének Tanulmányi Füzetei 12. 71–73.
- HÉZSER Gábor (2021): *Pasztorálpszichológia*, (megjelenés alatt).
- OSVÁTH Péter (2021): A COVID–19-pandémia mentálhigiénés következményei. Hogyan tudunk felkészülni a pszichodémiás krízisre? In: *Orvosi Hetilap* 2021/10 366–374. <https://akjournals.com/view/journals/650/162/10/article-p366.xml> (Utolsó megtekintés dátuma: 2021. 06. 21.)

Függelék

1. Kérdőív felvezetése

Tisztelt Válaszadó! Kedves Kitöltő!

Szeretném a segítségét kérni az alábbi kérdőív kitöltésében. Kutatásom témája: A pandémia-krízis (koronavírus-járvány okozta krízis) hatásai református gyülekezeti tagok (nők) körében. A kérdőív kitöltésekor NEM KÖTELEZŐ NEVET MEGADNI. Nincs jó vagy rossz válasz. Kitöltése néhány percet vesz csak igénybe. FONTOS viszont, HOGY MINDEN KÉRDÉSRE VÁLASZOLJON! Ne felejtse a küldés gombra kattintani a kitöltés végén!

Köszönöm a segítségét! Ha nincs válasza jelölje be az egyest, az 1-es nullával egyenlő!

1.1. Kérdések református Női körök (Nőszövetségek) aktív tagjaihoz

Neve:

Életkora:

Melyik gyülekezet Női körének tagja? Mióta Női kör tag?

1. Milyen erős félelmet váltott ki a pandémia Önben? 1.....10
2. A félelmen kívül milyen más érzést váltott még ki Önben?
 bizonytalanság 1.....10
 reményvesztettség 1.....10
 düh 1.....10
 lázadás 1.....10
3. A környezetében, családjában milyen erős félelmet váltott ki?
 1.....10
4. Megérzése szerint a félelmen kívül, milyen más érzést váltott még ki a helyzet környezetében, családjában?
 bizonytalanság 1.....10
 reményvesztettség 1.....10
 düh 1.....10
 lázadás 1.....10
5. Kiért és mennyire aggódott?
 házastárs 1.....10
 gyerek 1.....10
 unoka 1.....10
 szülő 1.....10
 barát, ismerős 1.....10
6. Visszatekintve, milyen súlyosnak találta a Covidot?
 járvány elején 1.....10
 januárban 1.....10
 jelenleg 1.....10
7. Mi adott bizalmat az oltáshoz, illetve az oltás elutasításához?
 egészségügyi
 információk 1.....10
 személyes beszélgetések 1.....10
 hit 1.....10
8. Ki volt leginkább támasza ha a Coviddal kapcsolatos aggodalmairól beszélt?
 családtag
 barát/nő
 gyülekezeti tag
 lelkész/nő
 nem találtam senkit
 nem volt szükségem rá
9. Milyen erős lelki támaszt kapott a templomi istentiszteleten? 1.....10
10. Milyen erős lelki támaszt kapott az online istentisztelet alatt?
 1.....10
11. Ahogy a prédikáció a pandémiával foglalkozott:
 segített
 elbizonytalanított
 félelmet váltott ki

12. Mit gondol milyen mértékben hozható Istennel kapcsolatba a pandémia?

egyáltalán nem 1.....10

büntetés 1.....10

próbatétel 1.....10

hogyan tanuljunk belőle 1.....10

13. A Kiscsoportos alkalmak elegendő támaszt jelentettek 1.....10

1.2. Miről lehetett volna még szó a kiscsoportban, hogy nagyobb támaszt nyújtson?

Erdélyi válaszok:

Hiteles, meggyőző beszélgetések, talán szakember meghívása.

Lelki megerősítés.

Számomra nem volt elvárás, hogy folyamatosan vagy akár sűrűn ez legyen a téma.

Nem találok hiányt. Isten elmondja üzeneteit.

Isten szeretetéről.

Csak az Istenbe vetett hit.

Család mint erőforrás, mint támogató rendszer.

Hogyan meríthetünk még több erőt az igéből.

Elegendő volt a támasz.

Türelem gyakorlása próbatétel idején.

Minden téma érintve volt.

Türelem gyakorlására való készítés.

Saját tapasztalat.

Bármilyen jó szó és bátorítást segít.

Türelem a próbatétel idején.

A hitünk megerősítése.

A család mint erőforrás, mint támogató rendszer.

Isten közelségében megélhető gondtalanság, védettség tudat. Nyomasztó hogy nincs kis közösség, a hiányuk a legrosszabb.

Imádkozni a pandémiától megszabadulni.

Amikor annyira jelen vagyok (igyekszem), hogy megérint az Ige, úgy az adva van és mindig a legjobb.

Ha a közösség együtt lehetett volna fizikailag is, az talán segített volna.

Bármilyen jó szó jól jön.

Tudományos-ismeretterjesztő kiselőadás a Covidról.

A betegekért való imádkozás.

Lelki béke visszaállítása.

Állandóan a küzdelemtől és kintartásról hallgatnék beszédet. Türelem a próbatételben.

Elegendő volt a támasz.

Elmaradtak a közvetlen kiscsoportos találkozások, úgyhogy nem tudom.

Amerikai válaszok:

Megtalálni a helyzetben a pozitívumot.

Megszűntek a kiscsoportok. Hiányoznak.

Elegendő volt.

A történelem során hasonló világjárványok leküzdése és az élet újraindítása.

Mindenki másként éli meg, van akit a félelem beskatulyáz. Van akit nem, de mégis tudat alatt, ott a félelem. Ezeket az embereket segíteni.

Bátorítani.

Mindenben segítettek.

Maximálisan erősítettük, bátorítottuk egymást a nehéz időkben. Soha nem veszítettük el a reményt, hisz imádkoztunk és imádkozunk .

A közösség összetartása, a tagok kapcsolódása fontos volt, amennyire lehetőség nyílt rá.

Fontos az erős hit és az Isten kezébe adni a sorsomat. Ez ad nekem erőt.

Gyermekek iskolai oktatása, szülők segítése.

Alázat, lelkiesség, érzés, türelem.

Tudományos adatok, hiteles statisztika, példák

azokról az emberekről, akiket nem súlyosan vett le a lábukról a világjárvány.

Reményvesztéskor halljuk meg ismét Isten szavát.

Elegendő támaszt kaptam.

Orvosi felvilágosítás.

Örökélet Jézusnál.

Engedelmesség, figyelem, gondviselés. Több tudományos információ.

TÓTH LUJZA:

A vallásközi párbeszéd új teológiája
A kereszténység és a vallások kapcsolatának mai
alapkérdései

A vallásteológia kialakulása

Kiindulási pontunk a kereszténység és a nem keresztény vallások találkozása. Ez a probléma egészen új keletű, hiszen a nagy földrajzi felfedezések következtében, és jobbra az ipari forradalom nyújtotta lehetőségek hatására kerülünk kapcsolatba a kereszténységtől idegen vallásokkal. Európában és Észak-Amerikában csak a 19. századtól kezdtek el tudományos módon is foglalkozni a különböző vallásokkal. Ehhez jellemzően megtanulták az adott nyelvet, majd lefordították más vallások alapvető iratait, így lassanként széleskörűen ismertté váltak ezek a tanítások. A 20. század elejére elkerülhetetlenné vált, hogy ehhez a Katolikus Egyház is viszonyuljon valami módon.

Misszió vagy párbeszéd?

A mai vallásteológia egyik alapfeladata, hogy ezt a két, látszólag ellentmondásban lévő fogalmat szintézisbe hozza. A II. Vatikáni Zsinat ezen a téren is nagy lépéseket tett pozitív irányba, mindkét kérdéstről születtek dokumentumok, melyeket érdemes behatóan tanulmányozni, hogy teljesebb képet kapjunk. Legalapvetőbb tanítás a Lumen gentium [LG] kezdetű, egyházzal szülő konstitúcióban található, ezen kívül a Nostra aetate [NA] kezdetű nyilatkozat, az egyháznak a nem keresztény vallásokhoz fűződő viszonyáról beszél, az Ad gentes [AG] kezdetű határozat pedig a missziókról.

Az egyház alapküldetése ma sem változott semmit, azaz Krisztust kell hirdetnie minden nemzetnek. Erről az egyetemes feladatról akkor sem mondhat le, ha tisztában van gyengeségeivel és saját bűneivel. Gavin D'Costa szerint a misszióval együtt jár egy megfelelően szabályozott inkultúrációs folyamat során az egyház fokozatos átalakulása is.¹ Ezen a ponton el is jutottunk az egyik alapkérdéshez, melyet a mai vallásteológusok feltesznek: Tanulhatnak-e egymástól a vallások? Még pontosabban: ha a katolikus egyház hirdeti az egyedüli megváltót és a szentháromságos egy Istent, akkor mi hiányozhat belőle, amit más vallásoktól kell megtanulnia? Természetesen nem adhatunk ilyen általános választ, hiszen az egyházon belül már ma is rendkívüli sokszínűség uralkodik, és tájégyeségenként, esetleg lelkiségi mozgalmanként egészen más kerül gondolkodás központjába. Épp ezért állítja D'Costa, hogy a „világ kultúráinak minden jó,

¹ Vö: Gavin D'Costa: *A katolikus vallásteológia – kérdések és súlypontok*, Vigilia (2018/2) 83.

igaz és szent elemének helyet kell kapnia az egyházban, ha még nem tartozik hozzá annak valóságához.”² Pontosan a missziók következtében (is) mára igen sokat tudunk más vallások értékeiről, pl. olyan magatartásformákról és önfejedelmi eljárásokról, mellyel előrébb mozdíthatnánk a közjót. De egyetlen keresztény sem feledkezhet meg róla, hogy a legnagyobb ajándék, amit bárkinek adhat, az a Jézus Krisztussal való élő kapcsolat, mely egyszerre megváltó és átalakító hatású.³

Emellett azonban elengedhetetlen feltétel a párbeszéd, hiszen a Zsinat lezögezte, hogy „a katolikus Egyház semmit sem utasít el abból, ami ezekben a vallásokban igaz és szent”.⁴ És buzdítja híveit, hogy okosan és szeretettel folytassanak párbeszédet más vallásokkal, ismerjék meg azokat, különösen az ott található erkölcsi és kulturális értékeket.⁵ A párbeszédnek alapvető jelentősége van az egyház életének szempontjából. A múlt század '60-as éveiben így egy olyan új korszak kezdődött, amelyben már a pozitív kapcsolódási lehetőségek kerültek előtérbe. A NA pl. sorra veszi azokat a pozitív tulajdonságokat, melyeket nagyra értékelhetnek a katolikusok a különböző vallásokban. A nagy keleti vallásoknál a kijelentések ugyan pozitívak, de nem túl konkrétak, így teret engednek a közeledésre, de nem adnak okot a tanbeli problémák kiélezésére. A II. világháború után különös jelentősége van a zsidókhöz fűződő viszony tisztázásának is. A zsinat kijelenti, hogy a zsidók továbbra is Isten választott és szeretett népe, és nem róható fel, mint nép senkinek Jézus halála.⁶

A keresztények viszonyulása más vallási hagyományokhoz

A vallásteológiai problémának sok dimenziója van, melyeket mind figyelembe kell vennünk, amikor válaszokat próbálunk adni a kérdésekre. (1) A dogmatikai dimenzió lesarkosabb pontja, hogy van-e üdvözítő jelentősége a nem keresztény vallásoknak. (2) A gyakorlati probléma éppen a más vallású emberekhez való hozzáállás, ezen oldal legnagyobb kérdése a már említett misszió vagy párbeszéd. (3) Óriási kérdés, hogy milyen kritériumok alapján lehet megítélni más vallásokat? Nem létezik minden vallást átfogó, általános nézőpont. A vallások elkerülhetetlenül a saját meggyőződéseik fényében ítélik meg egymást. (4) Ebből következik a hermeneutikai dimenzió nagy kérdése, hogy megérthető-e valamely vallás nézőpontjából egy másik vallás? (5) Apologetikai oldalról pedig felmerül a kérdés, hogy a vallások sokfélesége nem teszi-

² Uo. 84.

³ Vö: D'Costa 84.

⁴ NA 2,5.

⁵ Vö. NA 2,5.

⁶ Vö: NA 4.

e hiteltelenné a vallási tapasztalatokat?⁷ A múlt század '80-as éveitől alapvetően három séma alakult ki a fenti kérdések megválaszolásával kapcsolatban.

Exkluzivizmus

Az első, mely a II. Vatikáni Zsinatig kizárólagosan tartotta magát, de ma olyan szélsőségnek tartjuk, mely nem támogatható, az exkluzivizmus. Ezek szerint a keresztények kizárhatják a hiteles istenismeret és üdvösség köréből más hagyományok követőit. ⁸Ezen elgondolás emblematikus mondata az *extra ecclesiam nulla salus*. Ezzel kapcsolatban érdemes megemlíteni, hogy a zsinat továbbra is azt tanítja, hogy az egyházon kívül nincs üdvösség (LG 14),⁹ de az értelmezése már sokkal tágabb: Csak azokra vonatkozik, akik tudják ugyan, hogy az egyház maga Jézus Krisztus által alapított igaz egyház, mégis elutasítják azt. Más vallásokkal kapcsolatban – és a legújabb kori szekularizmussal kapcsolatban is – a klasszikus teológia *legyőzhetetlen tudatlansága* a helyes álláspont (*ignorantia invincibilis*). Más vallások követői ugyanis nem tudatosan és szándékosan utasítják el az igazságot, hanem olyan utat járnak, amit a legjobb szándékkal igazságnak tartanak. Amint már a korai misszionáriusok is felhívták a figyelmet, a legyőzhetetlen tudatlanság az evangélium meghallása után is megmaradhat, pl. a keresztények botrányos viselkedése miatt.¹⁰ Ugyan ez a helyzet a diktatórikus rendszerekben is. Az exkluzivizmus tehát azt állítja, hogy más vallások nem nyújtanak igaz istenismeretet és üdvösséget.

Pluralizmus

Isten végső megismerhetetlensége és felfoghatatlansága miatt a különböző nagy vallási hagyományok egyenrangú utat nyitnak a végső valósághoz, bár elképzelhető, hogy egyesek elzárják a hozzá vezető utat. A pluralista álláspont nagyrészt a következő állításokat foglalja magában (Gavin D'Costa): (1) Más vallások önmagukban véve utat nyitnak az üdvösséghez. (2) Más vallásalapítók és vallási iratok kinyilatkoztatást közvetítenek, ugyanúgy, mint Jézus Krisztus és a Biblia. (3) Más vallásokkal szemben nem szükséges missziót végeznünk, mert Isten eleve megváltotta őket a saját vallásukon keresztül. (4) A kereszténység új alapvető igazságokat fedezhet fel más vallásokkal folytatott párbeszéde során. (5) Az egyház olyan új korszakba lépett, amelyben szakítania kell az exkluzivista és inkluzivista állásponttal, s békében kell élnie a vele egyenrangú többi vallással. (6) Nem fogadható el többé az *extra ecclesiam nulla salus* elve

⁷ Vö: Görföl Tibor: *A vallásteológia, a komparatív program és a spirituális átalakulás*, in Francis X. Clooney SJ: *Tanulhatnak-e egymástól a vallások?* Bp., 2019, Jezsuita Kiadó, 183. ÉS Görföl Tibor vallásteológia jegyzet.

⁸ Vö: uo. 179.

⁹ Quare illi homines salvare non possunt, qui Ecclesiam Catholicam a Deo per Iesum Christum ut necessariam esse conditam non ignorantes, tamen vel in eam intrare, vel in eadem perseverare noluerint.

¹⁰ Vö: D'Costa: i. m. 83.

és nem alkalmazható más vallásokra. (7) Nem állítható többé, hogy Jézus Krisztus a szentháromságos Isten egyedülálló és kizárólagos kinyilatkoztatója. (8) A szentháromságtan felülvizsgálatra szorul a világvallások fényében.

Természetesen katolikus oldalról ezekkel a pontokkal aligha lehet egyetérteni, de kétségtelen, hogy a vallásteológia kialakulásának gyökerénél a pluralista álláspont kialakulását találjuk.

A katolikus teológia dogmatikai szempontból megkülönböztet *de facto* pluralizmust, melyen azt értjük, hogy több féle vallás létezik, azok létét elismerjük, és nem üldözzük; valamint *de iure* pluralizmust, mely nem tekinthető legitimnek. Mivel más vallásoknak nem lehet ugyanolyan jelentőségük az üdvösség szempontjából, mint a kereszténységnek.¹¹

Inkluzivizmus

Az inkluzivista álláspont szerint Jézus Krisztus kegyelme és igazsága más vallások keretei között is elérhető, s ezért az üdvösség lehetősége egyetemes. Azt mondhatjuk, hogy ez a mai hivatalos katolikus álláspont, bár amint látni fogjuk, a mai vallásteológusok szerint ez is felülvizsgálatra szorul.

Az inkluzivista álláspont a zsinati dokumentumokon és kijelentéseken alapszik. Csakhogy, amint már említésre került, a zsinati atyák igen szűkszavúan és általánosan fogalmaztak a különböző vallásokkal kapcsolatban, sokféle értelmezési lehetőséget hagyva. A LG 16. szakaszában azt találjuk, hogy a vallásokban és a nem vallásos szemléletmódokban jó és igaz, azt az „evangéliumra való előkészületnek értékeli az egyház” *A praeparatio evangelica* patrisztikus kifejezése azt állítja, hogy a vallásokban rejlő igazság olyan hidat biztosít, amelynek köszönhetően megérthető az evangélium, és elvethetőek a tévedések.¹² Ezen kívül a NA és az AG is használja az igazság sugara kifejezést. „Ezek a tanítások (...) nem ritkán tükrözik annak az Igazságnak sugarát, aki megvilágosít minden embert.”¹³ Az AD-ben így nyilatkozik a zsinat: „legyenek otthonosak a nemzeti és vallási hagyományokban, (...) s örömmel és tisztelettel ismerjék föl ezekben az ige rejtett magvait.” A magvak (*semina verbi*) fogalma már Justinostól kezdve arra utal, hogy a vallások előkészítő jellegűek: Krisztus eljövételét készítik elő, jóllehet, tévedésekbe és babonákba merülnek.

A zsinat utáni sokféle értelmezés hatására a tanítóhivatal kibocsátotta a Dominus Iesus kezdetű dokumentumot,¹⁴ melyben leszögezi, hogy az üdvösség eszköze kizárólag az egyház lehet, mert csak az nyugszik krisztológiai alapon, éppen ezért a nem keresztény vallások önmagukban véve nem tekinthetők az üdvösség útjának. A dokumentum azt is kijelenti, hogy konkrét gyakorlatuk és szertartásaik révén más vallások ténylegesen közvetíthetik Istent a követőiknek. Tehát kívánatosá teszi annak vizsgálatát, hogy a nem keresztény vallások

¹¹ Vö: D’Costa: i. m. 87.

¹² Vö: uo. 85.

¹³ NA 2,4.

¹⁴ A nyilatkozat 2000. augusztusában jelent meg.

pozitív összetevői miként járulhatnak hozzá ahhoz az isteni tervhez, melynek célja, hogy minden ember eljusson Jézus Krisztushoz. A pozitív összetevők azonban nem önmagukban véve pozitívak, hanem előkészületül szolgálnak.¹⁵

A komparatív teológia

*A komparatív teológia filozófiai alapjai*¹⁶

Klaus von Stosch szerint Ludwig Wittgenstein kései filozófiája nagyon alkalmas arra, hogy megvilágítsuk a komparatív teológia alapjait. Wittgenstein azt állítja a vallási meggyőzésekkel kapcsolatban, hogy azokat csak konkrét nyelvi környezetükben érthetjük meg; azaz a vallásos cselekedetek és azok jelentései összefüggnek az adott nyelvvel, nyelvtannal, amiben létrejönnek. Ezért csak akkor érthetjük meg egy-egy vallás lényegét, ha figyelembe vesszük a vallásos emberek vallási gyakorlatán is alapuló nyelvi összefüggéseket. Elég, ha arra gondolunk, hogy a nagy keleti vallásokban nincs olyan fogalom, hogy üdvösség, ezért aztán elég nehéz a megváltásról párbeszédet folytatni olyanokkal, akiknek a vallásában ez meg sem jelenik.

Wittgenstein azt is állítja, hogy a vallási meggyőzések elvi, és viselkedést szabályozó síkja bensőleg összefügg egymással. Ezért a vallási meggyőzések jelentését csak akkor tudjuk megállapítani, ha tekintetbe vesszük azoknak az embereknek az életformáját és cselekedeteit, akik megfogalmazzák őket. Mivel ezek meghatározzák a hívő ember világképét és szabályozzák mindennapjait, megértésükhöz nagyon sokat segít, ha közelebb kerülünk az adott kultúrához. Ráadásul világképünknek számos olyan eleme van, amelynek nem is vagyunk tudatában, pedig meghatározza a mindennapi cselekedeteinket és vallási szokásainkat is.

Stosch rávilágít ezzel kapcsolatban arra a mindennapi tapasztalatra, amikor huzamosabb ideig külföldön tartózkodunk, mennyire nem magától értetődő az adott nép vagy nemzet néhány teljesen általános cselekedete, még inkább vallásos cselekedete. És ilyenkor rádöbbenhetünk, hogy saját szokásaink miértjének sem vagyunk tudatában, és egy ilyen találkozás idegen kultúrákkal ösztönöz arra, hogy felismerjük és megismerjük (akár meg is kérdőjelezzük) addig talán vakon követett szabályainkat. „A saját vallási meggyőzéseink jelentése tehát sokszor csak akkor állapítható meg, ha más vallású emberekkel kapcsolatba kerülve szembesülünk saját hívő gyakorlatunkkal.”¹⁷ Éppen ezért van rá remény, hogy ha megértjük más vallások valódi jelentéstartalmát (saját környezetén keresztül), akkor akár még óriásinak tűnő ellentétek is feloldhatóak lesznek.

¹⁵ Vö. D’Costa: i. m. 87–88.

¹⁶ Vö. Klaus von Stosch: *Mi és a többiek – a kereszténység és a világvallások kapcsolatának új formája*, Vigilia (2018/2) 92–93.

¹⁷ Stosch: i. m. 93.

***Párbeszéd: a komparatív teológia alapja*¹⁸**

A párbeszéd két szempontból is nagyon fontos: Először is azért, hogy megérthessük a másik másságát saját nyelvén és nyelvtanán keresztül, mi az, amit ő kötelező érvényűnek tart. Ez akár még azt is hozhatja, hogy kiderül, a különbség nem is olyan nagy. Másrészt lehetséges, hogy a másik megismerésének tükrében a saját magunk alkotta szabályokat is felül kell vizsgálni, a már említett okok miatt épp a másik nyújt segítséget ahhoz, hogy jobban megérthessük saját világképünket. Fontos megjegyezni, hogy Wittgenstein szerint nem a közös szavak a fontosak, hanem az ebből fakadó cselekedetek, hiszen honnan tudhatnánk, hogy mire gondol valaki, aki azt mondja: Hiszek Istenben. A vallások behatóbb tanulmányozása során tehát fény derülhet sok hasonlóságra is, de természetesen a hasonlóság látszata mögött ijesztő különbségek is kiderülhetnek. Éppen ezért a komparatív teológia sem engedi meg, hogy feltétel nélkül elismerjünk minden más hagyományt önmagában véve. Sőt még a vallási sokféleség sem érték önmagában, természetesen nem is elítélendő. Egyszerűen csak a *konkrét* másikkal kapcsolatba lépve tudjuk megállapítani, hogy mi az, amit értékelni tudunk, és mi az, amit nem, abban az adott vallásban.

***A komparatív teológia módszerei*¹⁹**

A komparatív teológia legfontosabb jellemzője, hogy konkrét témakörökkel foglalkozik – mikrológiai megközelítést alkalmaz. Arra törekszik, hogy összehasonlítsa egymással adott teológiai, irodalmi vagy vallásos szövegeket vagy konkrét szertartásokat, viselkedésformákat. Fontos, hogy ezt az adott valóság nyelvén teszi, és akár történetileg is lehatárolt időt ölel át.

Másik jellemzője, hogy olyan konkrét problémákkal és területekkel foglalkozik, melyek érintik a ma emberét, hiszen olyan kérésekben szeretne támogatást adni, amelyek valóban foglalkoztatják az embereket. Ezzel összefüggésben a komparatív program azt a célt tűzi ki maga elé, hogy művelői jobb katolikusok legyenek, hiszen az csak gazdagíthatja a keresztény gondolkodást, ha tudatosítjuk, hogy más hagyományokban is vannak saját nézeteinkhez hasonló elemek.

A komparatív teológia mindenkor saját hagyományából indul ki, de szándéka, hogy beépítse teológiájába azt, ahogyan a másik fél látja az ő hagyományát. E mögött természetesen az a törekvés van, hogy így inkább elvárható, hogy a másik is beépítse teológiájába az én látásmódomat. Ehhez természetesen elengedhetetlen, hogy behatóan és belülről ismerjük a másik hagyományát, teológiai álláspontját. Ahogy Francis X. Clooney megfogalmazta, „a vallásteológia beéri a többi vallás egészen általános áttekintésével, és a komparatív teológia segítségével lehet abban, hogy elmélyüljön a részletekben, és az egyes hagyomá-

¹⁸ Vö. uo. 94.

¹⁹ A komparatív teológia módszereit Stosch im. alapján vettem sorra (95-99), kiegészítve Görfföl idézett tanulmányának ide vágó szakaszaival (187–189).

nyok mélyrehatóbb vizsgálata révén nagyobb érzékenységre teyen szert.”²⁰ A komparatisták épp ezért vallási cselekvésformákat, szokásokat, szövegeket vetnek egybe a kereszténység konkrét hagyományaival, szövegeivel stb. Az összehasonlítás következtében hasonlóságokra és különbségekre egyaránt rámutatnak. Nagyon sok előnnyel jár, ha valaki tágabb látókört kialakítva, behatóbban megéri a másikat, így érzékenyebbé válik, és gazdagabb belső világra tehet szert. Ezen kívül a komparatisták más szemével is láttatni akarják a keresztény világot. Stosch munkacsoportja pl. kimutatta, hogy a muszlimoknak és zsidóknak nem a Szentháromság, vagy a megtestesülés problémája nehezen kezelhető, hanem a megváltás. Azt állítják, látszania kellene a keresztényeken, ha megvannak váltva. Ezt vádat már Gandhi is megfogalmazta a keresztényekkel kapcsolatban. Stosch szerint nem hanyagolhatjuk el ezt a tényt, amikor a megváltásról beszélünk. James Fredricks pedig így fogalmaz: „komparatív teológiát művelve felállunk a saját hagyományunk foteljéből, és átlépünk a másik, számunkra idegen világba, és engedjük, hogy megváltoztassanak és gazdagítsanak az ott talált igazságok.”²¹

Negyedsorban a komparatív teológiának szüksége van egy harmadik nézőpontra, hiszen amikor két fél egymás megértésére törekszik, könnyen előfordul, hogy bizonyos problémákról nem vesz tudomást. Nagy kérdés azonban, hogy ki felelhet meg a harmadik félnek ebben a tudományos eszmecserében. A modern teológia nagyrészt az autonóm filozófiát tekinti ilyen tényezőnek. Fontos kiemelni, hogy Stosch szerint a komparatív teológia csak ökumenikus törekvés lehet. Éppen a felekezetek között meglévő különbségek mutathatnak rá arra, hogy milyen feszültségek rejtőzhetnek más vallási hagyományokban is.

Legutolsó sorban a komparatív teológiának tekintettel kell lennie a vallási gyakorlatokra. Ez következik a wittgensteini elgondolásból, miszerint a nyelv is kevés a gyakorlatok nélkül. Fontos ezért, hogy az ezt művelő teológusok is válásuk saját gyakorlatában gyökerezzenek, ezért lényeges, hogy ez felekezeti teológia legyen. A teológiának ugyanis a hitből fakadó gyakorlathoz és életformához kell kapcsolódnia, különben a megismerni kívánt más vallásoknál sem fedezhetjük fel az elmélet és a gyakorlat közötti összefüggéseket.

A komparatív teológia legnagyobb hatású képviselői

Ma katolikus részről is érik bírálatok az inkluzivista vallásteológiát, hiszen a következetes inkluzivizmus elkerülhetetlenül a pluralizmus zsákutcájába kerül. Másrészt az „inkluzivista vallásteológia által használt Izrael analógia semmiféle párhuzam meghúzására nem ad lehetőséget, mert Izrael teljesen egyedülálló helyet foglal el a vallások világában”.²² A komparatív teológia ma nem akar általános és átfogó véleményt alkotni a vallásokról, ehelyett megmarad konkrét

²⁰ Francis X. Clooney SJ: *Tanulhatnak-e egymástól a vallások?* Bp., 2019, Jezsuita Kiadó 22.

²¹ Stosch: i. m. 97.

²² Görföl: i. m. 182.

kutatási tárgyánál, és tényleges összehasonlításra törekszik, anélkül, hogy idejekorán következtetéseket vonna le.²³ Az utóbbi években megjelent a katolikus vallásteológiában is az exkluzivizmus újraértelmezési szándéka. E szerint a fel fogás szerint az üdvösséghez szükséges a Jézus Krisztusba vetett kifejezett hit, és a Szentháromság megvallása, de ez a hit a halálban, vagy utána is megszerzhető. Ezen az állásponton van az indiai származású vallásteológus, *Gavin D'Costa*, aki átfogóan is vizsgálja a vallásteológiai kérdéseket, de behatóan foglalkozik a zsidóság és a kereszténység kapcsolatával is, és aki köré lassan önálló iskola szerveződik.²⁴

A komparatív teológia képviselői azt mondják, hogy tévesen járunk el, amikor a vallások összehasonlításakor kitüntetett szerepet tulajdonítunk az üdvösség problémájának (főként, hogy egyes vallásokban ez nem is kérdés), és azon töprengünk, vajon üdvözülnek-e a más vallások követői. *James L. Fredericks* amerikai komparatista szerint, ehelyett a vallásokat konkrét valóságukban kell vizsgálni, amihez elengedhetetlen azok beható ismerete. Ő például a buddhizmus szakavatott ismerője, aki elsősorban párbeszédet folytat japán és amerikai buddhistákkal, és szövegek helyett a dialógusra helyezi a hangsúlyt.

A már sokat idézett *Klaus von Stosch* német teológus az iszlámmal foglalkozik, és magyarul is olvasható könyvében felhívja a figyelmet azokra a pontokra, ahol saját kereszténységünk is változhat, ha merünk megismerkedni az iszlámmal. Ilyen például az ima, amit egy átlag iszlám-hívő naponta ötször végez. Feltehetjük a kérdést, mi hogyan viszonyulunk az imához. A bójtról pedig a következő képpen nyilatkozik: „Kis túlzással azt is mondhatnám, hogy a bójt ugyanolyan közösséget hoz létre a muszlimok, mint az Eucharisztia a katolikusok között, s el kell ismernem, hogy ebben a közösségi formában mérhetetlen értelemadó és közösségteremtő ereje van a bójtnak.”²⁵

Francis X. Clooney amerikai jezsuita, a Harvard egyetem tanára pedig a hinduizmus szakértője, aki tamil és szanszkrit nyelvű írásokat tanulmányoz, és vet össze a Szentírás egyes részeivel. Mint többen mások, ő is felhívja a figyelmet, hogy a hinduizmus és a hindu önértelmezés önmagában is annyi ellentmondást tartalmaz, hogy szinte lehetetlen vallási tanokat összehasonlítani benne. Clooney, *Az ő rejtekhelye a Sötétség*²⁶ című könyvében például úgy hasonlítja össze az *Énekek énekét* és a *Tiruvajmolit*, hogy a két műből kiderül, hogy „akit szeretünk, nem csak elrejlük előlünk, de több is annál, amilyennek képzeltük, olyan helyekre látogat, ahol mi nem járunk, s olyan nevekre is hallgathat, amelyeket még soha nem hallottunk.”²⁷

²³ Vö. Clooney: i. m. 49.

²⁴ Vö. Görfföl: i. m. 183; Magyarul megjelent könyve: Gavin D'Costa: *Az egyház és a zsidóság – Katolikus tanfejlődés a II. Vatikáni zsinat után* (Bp., 2021, Vigilia kiadó).

²⁵ Klaus von Stosch: *Az iszlám, mint kihívás – Keresztény megközelítések*, Bp., 2018, Új Ember Kiadó, 124.

²⁶ *His Hiding Place is Darkness - A Hindu-Catholic Theopoetics of Divine Absence*

²⁷ Görfföl 188.

Felhasznált irodalom

- AG *Ad gentes*, a II. Vatikáni Zsinat határozata az Egyház missziós tevékenységéről (1965.12.07)
- Hittani Kongregáció: *Dominus Iesus kezdetű nyilatkozat Jézus Krisztus és az Egyház egyetlen és egyetemesen üdvözítő voltáról* (2006.08.06) (<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=149>)
- LG *Lumen gentium* – II. Vatikáni Zsinat dogmatikus konstitúciója az egyházzól (1964.11.21)
- NA *Nostra aetate* - II. Vatikáni Zsinat nyilatkozata az Egyház és a nemkeresztény vallások kapcsolatáról (1965.10.28)
- Nemzetközi Teológiai Bizottság: *A kereszténység és a vallások* (1996.09.30), (<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=133>)
- CLOONEY, Francis X. SJ: *Tanulhatnak-e egymástól a vallások?* Bp., 2019, Jezsuita Kiadó.
- D’COSTA, Gavin: *A katolikus vallásteológia – kérdések és súlypontok*, Vigilia (2018/2) 82–89.
- D’COSTA, Gavin: *Az egyház és a zsidóság – Katolikus tanfejlődés a II. Vatikáni Zsinat után* Bp., 2021, Vigilia Kiadó.
- GÖRFÖL Tibor: *A vallásteológia, a komparatív program és a spirituális átalakulás*, in Clooney, Francis SJ: *Tanulhatnak-e egymástól a vallások?* Bp., 2019, Jezsuita Kiadó.
- PATCH Ferenc: *Vallásteológia, vallástudomány, hermeneutika: katolikus védőbeszéd a vallástudomány oktatása mellett*, Confessio (2008/3) 55–67.
- STOSCH, Klaus von: *Az iszlám, mint kihívás – Keresztény megközelítések*, Bp. 2018, Magyar Kurír.
- STOSCH, Klaus von: *Mi és a többiek – a kereszténység és a világvallások kapcsolatának új formája*, Vigilia (2018/2) 90–99.