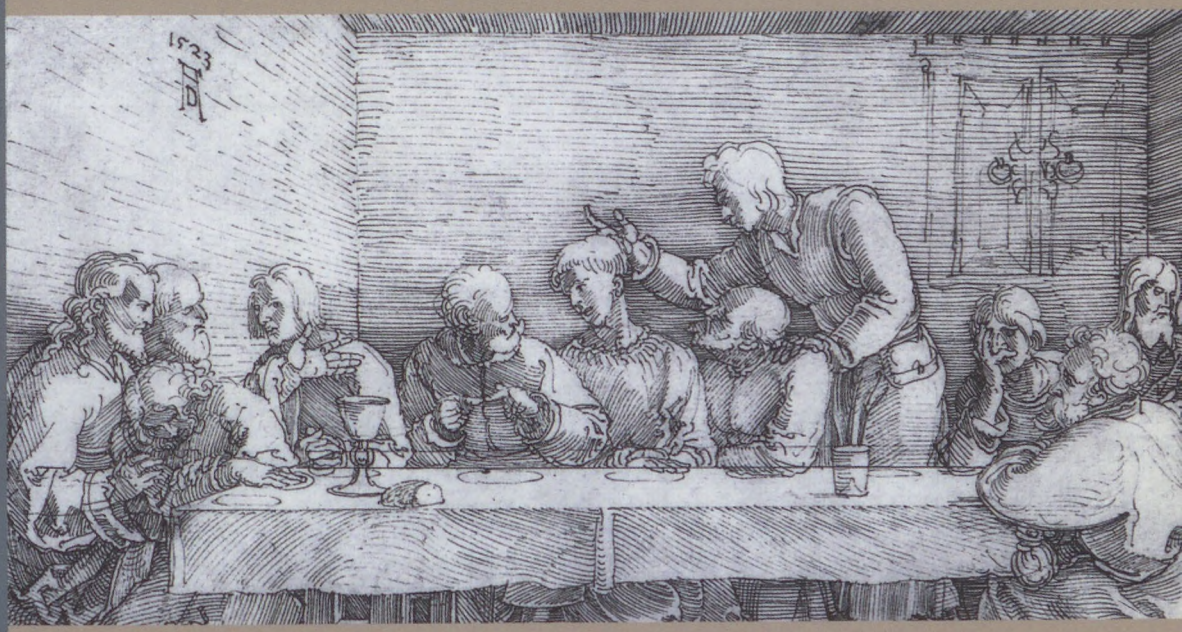
TEOLÓGIAI TUDOMÁNYOS SZAKFOLYÓIRAT 20. évfolyam • 2016 • 1. szám
Alapítva: 1857 www.srta.hu

SÁROSPATAKI FÜZETEK



Fodor Ferenc
Hálaadás az előttünk járókért.
A pataki iskola 485 éve

Szathmáry Béla
„Szeresd...!"
Az emberi méltóság elve és az ezt megalapozó etikai parancsok az Ószövetségben

Kustár György
„Szabadság az ortodoxiában"
A formatörténeti módszer kritikájának egyik elfelejtett klasszikusa: Birger Gerhardsson

Rácsokné Fügedi Zsófia
A bírói szerep és az ítélkezés gyakorlata a Szentírásban

ENGHY SÁNDOR
ÉZSAIÁS ÉS JERUZSÁLEM
A JHWH tetteire adott válasz következményei és a testvéri viszony relativizálódása Jeruzsálem életében

Sárospataki
Füzetek
Alapítva: 1857

KIADJA: A Sárospataki Református
Teológiai Akadémia

FELELŐS KIADÓ/PUBLISHER:
Füsti-Molnár Szilveszter, PhD

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

KÉSZÜLT: A Kapitális Nyomdában,
Ügyvezető Igazgató:
Kapusi József

ISSN 1416-9878

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

e-mail: gracsok@tirek.hu

PÉLDÁNYONKÉNTI ÁRA: 500 Ft
ÉVES ELŐFIZETÉSI DÍJ: 2000 Ft

CÍMLAPKÉP: *Albrecht Dürer (1471 – 1528) Utolsó vacsora*

TARTALOM

Oktass, hogy éljek! 6

Fodor Ferenc: Hálaadás az előttünk járókért. A pataki iskola 485 éve 7

Tanulmányok 11

Enghy Sándor: Ézsaiás és Jeruzsálem. A JHWH tetteire adott válasz következményei és a testvéri viszony relativizálódása Jeruzsálem életében 13
Kustár György: „Szabadság az ortodoxiában"- A formatörténeti módszer kritikájának egyik elfelejtett klasszikusa: Birger Gerhardsson 27
Szathmáry Béla: „Szeresd...!"- Az emberi méltóság elve és az ezt megalapozó etikai parancsok az Ószövetségben 53
Rácsokné Fügedi Zsófia: A bírói szerep és az ítélkezés gyakorlata a Szentírásban 65
Kovács Ábrahám: Népnevelés, művelődés, filozófia és nemzeti liberalizmus. Baráth Ferenc munkásságának szerepe az angol és skót hatások közvetítésében 81

Közlemények 97

Győri István: Archeológiai adalékok Pál apostol második missziói útjához 99

Recenzió 105

Győri István: Kosztasz Emmanuilidisz: *Pál apostol imádságai* 107

Szerzőink 111

CONTENTS

Teach Me That I May Live! 6

Ferenc Fodor: Thanksgiving for the Ancestors. The 485 Years of the Patak School. 7

Articles 11

Sándor Enghy: Jesaja und Jerusalem. Die Folgen der Antwort auf die Taten JHWHs und die Relativierung des brüderlichen Verhältnisses im Leben Jerusalems 13
György Kustár: "Freedom in Orthodoxy" - One of the Forgotten Classics of the Critique of the *Formgeschichtliche Schule:* Birger Gerhardsson 27
Béla Szathmáry: "Love…" - The Principle of Human Dignity and the Underlying Ethical Commands in the Old Testament 53
Zsófia Rácsok Fügedi: The Judge's Role and the Practice of Passing Judgement in the Scriptures 65
Ábrahám Kovács: The Role of Ferenc Baráth's Work in Conveying the English and Scottish Impact through Education of the General Public, Culture, Philosophy and Patriotic Liberalism 81

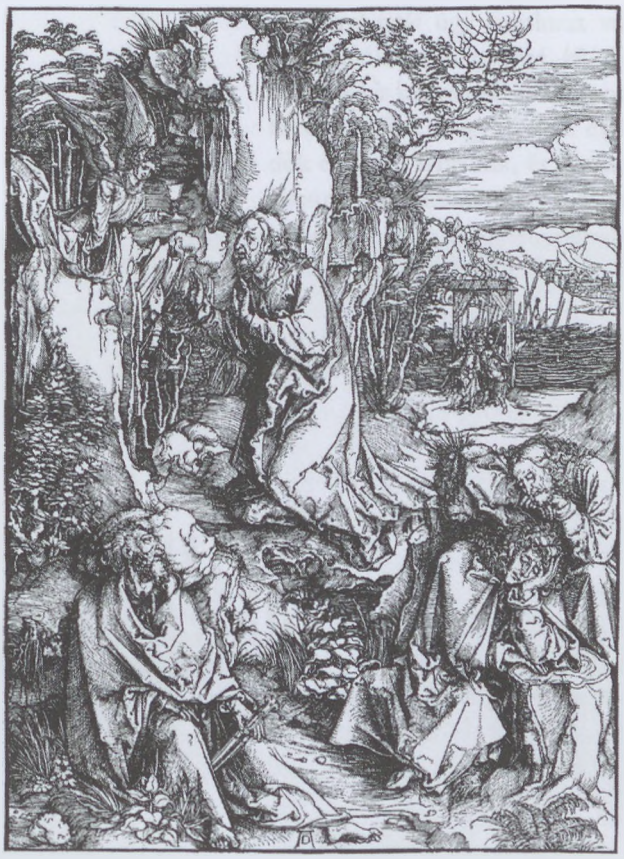
Miscellaneous 97

István Győri: Archaeological Comments on the Second Missionary Journey of the Apostle Paul 99

Reviews 105

István Győri: A Review of Kostas Emmanouilidis' Prayers of the Apostle Paul 107

Authors 111



Krisztus az olajfák hegyén. 1497. A Nagy Passió című metszet-sorozat része.

A húsvéti szám illusztrációit Albrecht Dürer (Nürnberg, 1471. május 21. – Nürnberg, 1528. április 6.) metszeteiből, rajzaiból valamint különböző műveihez készült vázlataiból és tanulmányaiból válogattuk.

OKTASS, HOGY ÉLJEK!

„A tanítók oktatnak és az igaz hitre és kegyességre tanítanak."
(Második Helvét Hitvallás XVIII. fejezet, Újszövetségi szolgák)

Fodor Ferenc

HÁLAADÁS AZ ELŐTTÜNK JÁRÓKÉRT. A PATAKI ISKOLA 485 ÉVE

Idén emlékezünk Isten iránti hálaadással a pataki iskolarendszer alapítása 485. évfordulójára. *Ravasz László* úgy fogalmaz valahol, hogy az évfordulók *„alkalomhozó külső tényezők"* arra, hogy az Úr kegyelmét annál jobban megtapasztaljuk. Méltó, hogy ismert és ismeretlen elődök előtt főt hajtsunk, és visszatekintésünkben Istennek megköszönjük a munkájukat. Isten iránti hálaadásunkba belevegyül most *Nagy Antal Mihályné* megőrzött életéért és a rendszerváltás után újraindult pataki teológián végzett munkásságáért mondott köszönet.

Sárospatakon előbb volt protestáns iskola, utána jött létre a gyülekezet. Általában fordítva volt jellemző, de városunkban az iskola hatott a város közösségére, és ez a hatás eredményezte a gyülekezet létrejöttét.

Gyülekezet és iskola. Református gondolkodásunkban e két fogalom egymással szorosan összefügg, mert Isten a gyermekkeresztség ténye által arra kötelezi az egyház tagjait, hogy különös gonddal és figyelemmel neveljék és neveltessék gyermekeiket Isten félelmében. Gyülekezet és iskola – egyik a másikat táplálja, szétszakításuk csak olyan áldozatok és sérülések árán lehetséges, mint ami a Kárpát-medencei magyar ajkú iskolák államosításakor következett be.

Milyen indíttatás késztette eleinket arra, hogy iskolákat hozzanak létre? A Heidelbergi Káté 103. kérdése így szól: *Mit kíván Isten a negyedik parancsolatban?* Felelet: *Először azt, hogy az igehirdetés szolgálata és az iskolák fenntartassanak és én különösen ünnepnapokon, az Isten gyülekezetébe szorgalmasan eljárjak, hogy ott Isten igéjét hallgassam, a szent sákramentumokkal éljek, az Urat nyilvánosan segítségül hívjam, és keresztyénhez illően alamizsnálkodjam. Továbbá, hogy életemnek minden napján szűnjek meg a magam gonosz cselekedetitől, engedve, hogy bennem az Úr munkálkodjék az Ő Szentlelke által és így az örökkévaló szombatot már e földi életben megkezdjem.*

A református iskola fenntartása tehát hitvallási szükségből következik,[1] ezért a legalkalmasabb keret arra, hogy a fejlődő ifjúság egész világképének és életformájának a kialakulása Isten igényének megfelelően történjék. A Káté klasszikus reformátori gondolatának az első részét emelem ki: az igehirdetés szolgálata mellé van rendelve a református iskolák léte, mint az evangélium hirdetésének egyik eszköze. A Szentírás a negyedik parancsolatban a nyugodalom napja szükségességét és tartalmát határozza meg, amikor is kettős kötelezettségünk van: az egyik Isten dicsőségének munkálása, a másik saját idvességünk keresése. Meg kell értenünk, hogy a munkálkodásra rendelt idő többnyire mulandó célok elérését szolgálja, de adatott egy nap, amikor belső emberünkért munkálkodunk, amikor saját kezünk munkájáról Isten keze munkájára terelődik figyelmünk. Ezzel ránevelődünk egy ritmusra, amit maga Isten határozott meg teremtési művének befejezése után: hat napon át munkálkodni, a hetedik napon megpihenni és őreá figyelni,[2] a menny levegőjét szívni.[3] A nyugodalom napja megünneplésének alapja a hit, melyet a Szentlélek gerjeszt fel bennünk Isten nagyságos dolgainak hallatán (Róm 10,17). Így jövünk rá arra, hogy a negyedik parancsolat az igehirdetés és az iskolák fennmaradását kívánja. A Heidelbergi Káté 21. Kérdése arról szól, hogy *Micsoda az igaz hit?* A válasz két szó köré csoportosul: *megismerés* és *bizalom.* A hit tehát e kettős szálon függ.

Az egyik fontos alkotórészt, az ismeretet az iskolában szerezhetjük meg, a másikat, a bizalmat pedig Isten igéjének hallgatása által[4] a gyülekezet közösségében.

Az egyháztörténelem során joggal emlegették a család és az állam mellett hagyományosan az egyházat a legjelentősebb nevelési tényezőként.[5] Lényénél és megbízatásánál fogva sáfára a reá bízott, de Istentől az egész világnak adott evangélium továbbadásának. Mint ilyen, hordozza azt a felelősséget, amit az Egyház Ura a szolgálatért reá helyezett. Nem a hit továbbadása terén érvényes felelősségre gondolok csupán, ami egy református iskolában pl. a hittanóra feladata lehet, hanem az evangélium által az oktatás és nevelés terén ránk bízott feladatok összességére, hiszen a nevelés egy az egész személyiségre kiterjedő „életjelenség," útbaigazító és kísérő segítség az emberré válás és az emberlét terén, ami szabadságban és az őszinteség keretei között történhet.[6] Mind-

---

1 László Dezső, Az Ige egyháza, Minerva Irodalmi és Nyomdai Műintézet R.T. Kolozsvár, 1939. 52.

2 Az ünnep ciklikusságát matematikailag az 1:7 relációja fejezi ki, melynek modelljét a papi író szerinti teremtéstörténet adja meg. Az 1:7 = 0,142.857 142.857 … 142.857 … (!) az időnek olyan lüktetést ad, ami a bibliai ember számára az élet sikertelenségei között és után mindig az áldás reménységének ígéretével és tartalmával telítette meg az időt.

3 van Senden, Hermann, A Heidelbergi Káté tanítása (Egy évfolyamra való tanítási vázlat [ford.: Lampérth Gyula]), Bagó Mihály Könyvnyomdája Dombóvár, 1937. 130.

4 Virágh József, Vezérkönyv a Heidelbergi Káté tanításához, Új-Somogy Nyomda- és Lapkiadó Rt. Kaposvár, 1928. 181.

5 Ld. ehhez: van Brummelen, Harro, Istennel az osztályteremben - Keresztény tanulási és tanítási módszerek, Association of Christian Schools International, Keresztény Alapítvány, Budapest, 1996. 5. kk.

6 Niemeier, G., Schule und Kirche [in RGG3 J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1961. Bd. V.], 1559.

ezek az ismérvek nem csupán az oktatás és nevelés[7] összes feladatát határozzák meg, hanem lényegi pillérei az evangélium továbbadásának is. Éppen ezért Jézus Krisztus evangéliumából direkt módon következik az egyház számára az iskolák fenntartása és működtetése, mert ez a tevékenysége egybevág Istennek az egyház által a világért elgondolt üdvözítő akaratával. Az egyházi iskola nevelési tevékenységének alapja az ember teremtett mivoltából adódó méltósága, s az a felismerés, hogy az ember bűn által összetört méltóságát egyedül csak Jézus Krisztus váltsághalála és feltámadása adhatja vissza. Ezzel együtt az a meggyőződésem, hogy a református iskola nem lehet semmiféle ideológiai kényszernek az eszköze, Jézus Krisztus evangéliumának hirdetését azonban minden körülmények között vállalnia kell. Nem feledheti azt sem, hogy a dolgok és az ügyek fölött mindig az ember, a teljesítmény fölött pedig a nevelés van. Az egyháznak az oktatás és nevelés terén viselt felelőssége minden iskolatípusra, minden szakra és tantárgyra kiterjed. Így töltheti be azt az előzőekből következő rendeltetését, hogy a rábízott ifjak testileg, lelkileg és intellektuálisan eljussanak addig, hogy megértsék: emberlétünkből adódó feladataink emberi módon oldhatók meg. De miközben megtanuljuk felmérni és megoldani az emberlétünkből adódó feladatainkat, arra is rájövünk, hogy az élet minden történésében jelen van a szellemi világ, mert emberlétünk önmagában nem értelmezhető, hanem egyedül Istennel való kapcsolatában.[8] A református iskola megtanít arra, hogy a világnak egy darabjáért felelősséggel tartozunk, személyes felelősségünk építőkőként épül Isten nagy világrendjébe, de a világ végső rendjét maga Isten tartja kezében. Ebben a célkitűzésben benne rejlik a gyülekezet és református iskola sajátos egymásra hatása, az egyházi élet és a közélet összefüggései, melyekben Isten országa evangéliumának univerzálisan mennyei és világtávlatúan földi vonatkozásai fogalmazódnak meg. Ebben az összefüggésben lehet érteni a Káté klasszikus megfogalmazását, hogy *„az igehirdetés szolgálata és az iskolák fenntartassanak."* Az egyik a megismerhetőn túlnani szféráját szolgálja, a másik az ember számára megismerhető világ törvényeit és jelenségeit hivatott megfogalmazni és továbbadni. Mindkettőt ugyanaz az isteni kéz teremtette, ezért törvényszerűségei Isten létében azonos forrásból erednek. A református iskola a maga eszközeivel ugyanazt a célt szolgálja, mint az igehirdetés. Istennek a világgal és az emberrel való történését a megismerhető világ törvényszerűségei felől kiindulva, de a kijelentés kontrollja alatt, míg az igehirdetés Istennek az emberrel és a világgal való történését a kijelentés felől kiindulva vizsgálja. A Káté értelmezése szerint az igehirdetés és az iskola szolgálatának betöltése Isten örök[9] nagy *sabbat*-jának anticipációja. Ahol Isten igéjét hirdetik és tanulják – akár iskolai keretek között is (!) –, ott a hit a negyedik parancsolat tartalmát ragadja meg, mert mindkettő – igehirdetés és iskola – a Szentháromság Isten előtti hódolat csendjére nevel, ezért komolyan vétele ma is jellemző fokmérője az anyaszent-

[7] Lexikon für Eltern und Erzieher (hrsg.: H. H. Groothoff, L. Salber, F.Satzvey) Kreuz Verlag, Stuttgart-Berlin, 1973. 102. kk.

[8] Kálvin János, A keresztyén vallás rendszere I.1.2.

[9] van Oosterzee János Jakab, A Heidelbergi Káté ötvenkét egyházi beszédben (ford.: Dr.Antal Géza), László Albert és Társa Kiadása, Debrecen, 1902.161.

egyházban a kegyességnek.[10] A református iskola az igehirdetéssel együtt azért szolgálja a negyedik parancsolat betöltését, mert mindkettő Isten teremtő, világot fenntartó, megváltó és megszentelő hatalmának meglátására nyit kaput. Az igehirdetés és az iskola egyszerre hordozza magában az univerzalizmust és a partikularizmust. Mindkettő univerzális, mert Istennek a kijelentés, illetve a megismerhetőség útján elsajátított teljességét hirdeti, de ugyanakkor partikuláris, mert Isten mindig több, mint a kijelentés vagy a megismerhetőség.

A Második Helvét Hitvallás a tanítói hivatalon belül köti össze az oktatás és a hitre nevelés programját: *„A tanítók oktatnak és az igaz hitre és kegyességre tanítanak."*[11] Eszerint igazolódik az előbbi tétel, hogy a református iskola Istennek az emberrel és világgal való történését a megismerhető világ törvényszerűségei felől kiindulva, de a kijelentés kontrollja alatt vizsgálja.

Az iskolák létét reformátoraink kezdettől fogva fontosnak tartották. *Luther* azt írja, ha fel kellene hagynia az igehirdetői hivatással, az iskolamester vagy a tanár hivatását kívánná magának. *Kálvin* pedig ekként fogalmaz: *„Isten bár egy perc alatt tökéletessé tehetné az övéit, mindazonáltal azt akarja, hogy azok csak az egyház nevelése mellett serdüljenek fel férfiúvá."*[12] *Kálvin* a Szentírás alapján kimutatja a tanítók méltóságát, amikor *„Isten különleges jótéteményének"* nevezi szolgálatukat.[13] Az anyaszentegyház tanítói hivatalát fontosnak tartja azért, mert általa az egyház a maga hitét vallja meg.[14] *Kálvin* híres genfi iskolarendszeréről, felépítményéről most nem szólunk, megtettük azt másutt korábban. Itt most csak azt a szilárd elkötelezést szeretnénk érzékeltetni, amely az iskola iránti felelősséget motiválta. *Bullinger* a tanítás hiányát a vétkek forrásának minősíti, mert meg nem léte esetén sokan elesnek és ingadoznak.[15] Az iskolák fenntartásával kapcsolatban pedig megjegyzi, hogy *„az eklézsia akkor él helyesen a javakkal, ha felhasználásuk által az egyház számára szükséges dolgokat beszerzi, megőrzi és karbantartja…"*[16]

A Szentírásból vett és reformátorainktól örökített felelősséggel hordozzuk iskoláinkat. Imádkozva és dolgozva, ahogyan az évszázados magyar református iskolai hagyomány közvetíti nekünk. A pataki iskolák mind az oktatás minősége, mind a külső körülmények felelős gazdálkodáson alapuló bővülése terén jó lehetőséget biztosítanak a családok és az iskola közös kincsének: a gyermeknek. Szívünk hálája legyen mindezekért Istennek, köszönetünk pedig az oktatás terén előttünk járóknak: ismerősöknek és ismeretleneknek.

---

[10] Nagy Sándor Béla, Hitünk pajzsa, Dunántúli Református Egyházkerület és a Szlovákiai Református Keresztyén Egyház kiadása, Pápa-Komárom, 2013., 340.

[11] Második Helvét Hitvallás XVIII. fejezet, Újszövetségi szolgák

[12] Kálvin János, A keresztyén vallás rendszere IV.1.5.

[13] Kálvin János, A keresztyén vallás rendszere IV.3.3.:„…[Isten] különleges jótéteményben részesíti az embereket akkor, amikor tanítókat támaszt számukra…"

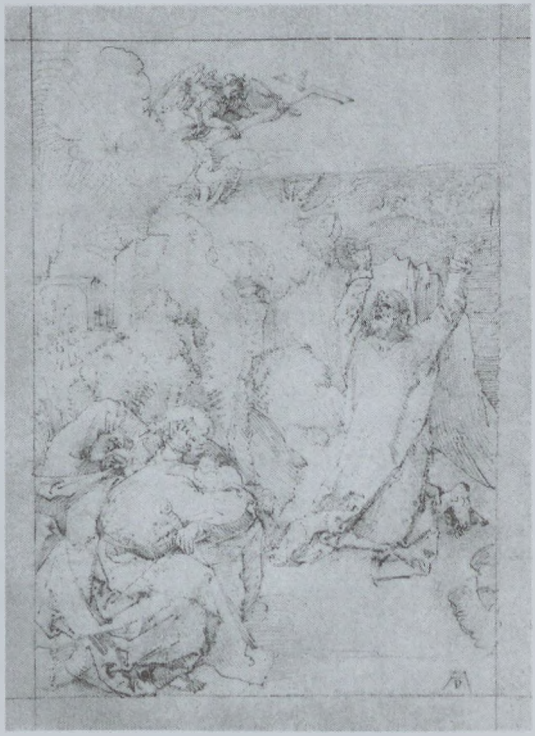
[14] Patay Lajos, Kálvin János valláspedagógiája (Theologiai Tanulmányok, szerk.: Csikesz Sándor, 45. szám), Debrecen 1935. 72. lapján idézi.

[15] Tőkés István idézi: A Második Helvét Hitvallás magyarázata II. A Romániai Református Egyházkerület kiadása Kolozsvár, 1968. 73.

[16] Tőkés István, i.m. 199.

TANULMÁNYOK

Enghy Sándor
Kustár György
Szathmáry Béla
Rácsokné Fügedi Zsófia
Kovács Ábrahám



Albrecht Dürer: Krisztus az olajfák hegyén. 1504.

Enghy Sándor

ÉZSAIÁS ÉS JERUZSÁLEM

A JHWH TETTEIRE ADOTT VÁLASZ KÖVETKEZMÉNYEI ÉS A TESTVÉRI VISZONY RELATIVIZÁLÓDÁSA JERUZSÁLEM ÉLETÉBEN

5. FEJEZET

HERNTRICH a fejezetet egyetlen kérdésben foglalja össze úgy, ahogy azt az Ám 5,18 fogalmazza meg:
לָמָּה־זֶּה לָכֶם יוֹם יְהוָה הוּא־חֹשֶׁךְ וְלֹא־אוֹר׃ - Mire való nektek az Úr napja? Sötétség az, nem pedig világosság.[1] E fejezet a 30. versben található בַּיּוֹם הַהוּא kifejezésen keresztül kapcsolódik az egész Kánonhoz, s benne a könyv fejezeteihez, köztük az eddig tárgyaltakhoz is, tehát a 2,11.17.20-ban, a 3,7.18-ban és a 4,1.2-ben található ugyanilyen kifejezéseken keresztül.[2] Bizonyára nem véletlen, hogy a Héber Bibliában Ézsaiásnál fordul elő legtöbbször a בַּיּוֹם הַהוּא, 45-ször, s az utána következő könyv is csak 25-ös előfordulást mutat az 1Sámuelben. Ézsaiásnak különösen fontos az a nap, amikor JHWH számon kéri akaratának teljesítését, és ugyanakkor nyilvánvalóvá lesz a történelemben hatalma.

Az Úr napja rendszerint egy olyan időpontot határoz meg, amikor JHWH elpusztítja ellenségeit. Az ellenség lehet egy nép, mely Júdát, Jeruzsálemet, Izráelt fenyegeti, de vonatkozhat az ítélet azokra is, akik Júdában, Jeruzsálemben, Izráelben cselekszenek JHWH akaratával ellentétesen. A gondolat elmegy egészen addig, hogy JHWH ellenségei feletti hatalma egykor végleg érvényre jut, s ez tulajdonképpen teremtő hatalmának megnyilvánulása, és abból következik.[3] JHWH azért

---

[1] „Was soll euch der Tag Gottes? Er ist Finsternis und nicht Licht" (Am. 5,18). Das ist die Frage und das Zeugnis des ganzen 5. Kapitels." - HERNTRICH, V.: *Der Prophet Jesaja*, Göttingen, 1950. 91.

[2] EVEN-SHOSHAN felsorolja a kifejezéssel kapcsolatos helyeket 685-890-ig, köztük az ézsaiási helyeket is. EVEN-SHOSHAN, A. (ed.): *A new concordance of the Bible : thesaurus of the language of the Bible, Hebrew and Aramaic roots, words, proper names, phrases and synonyms*, Jerusalem, 1992, 454.

[3] „The Day of YHWH is regularly presented as a day on which YHWH defeats enemies, whether those

tarthatja kezében a történelmet, mert van elegendő hatalma, hiszen Ő a világ Alkotója. Ezért tudja Teremtőként érvényesíteni számonkérésben és ítéletben is hatalmát népe felett.

Az összefüggést tárgyalva mondhatjuk OSWALT[4] szavai nyomán: óriási ellentét feszül aközött, hogy az Úr mire hívta el Izráelt, és hogy ehhez képest mit mutatnak a tények. Persze, hogy mindig beszélhetünk reményről a nép számára, de az soha nem szünteti meg a jelen fontosságát, elszakítva az embert attól, hogy komolyan vegye felelősségét. Talán pont ezért szólítja meg Ézsaiás Jeruzsálem lakóiban és Júda férfiaiban a vezetőket, a nép elit rétegét, az uralkodói családokat, a földbirtokosokat, a vagyonosabbakat, akik az állapotokért felelősök voltak, mint vezetők.[5] Dicsőséges jövőről szól a próféta, de ez a jövő ítéleten keresztül nyílik meg Isten népe előtt. Az ítéletért önmagán kívül azonban senkit nem okolhat a nép, hiszen Isten mindent megtett érte, mint jó gazda szőlője terméséért.

A szakasz műfajának tárgyalásakor veti fel BARTELMUS,[6] hogy itt tulajdonképpen a Zsolt 144,9 alapján – ahol ugyanaz a kifejezés található, mint az Ézs 5,1-ben (אשירה ל), és ott az az Úrnak szóló énekre vonatkozik – ugyanúgy az „ő szőlőjének" (לכרמו – 5,1) szól az ének, vagyis az אשירה címzettje maga a szőlő, azaz Izráel és a júdaiak. A kor mezőgazdasági viszonyai döntően meghatározták az itt használt képet,[7] melynek megértése a gazda gondoskodásával és hiábavaló várakozásával a termést illetően, teljesen érthető volt hallgatóinak.

---

enemies are conceived as enemy nations that threaten Jerusalem/Judah/Israel or those within Jerusalem/Judah/Israel who act contrary to YHWH's expectations. In this respect, the correlation between creation and the defeat of YHWH's enemies throughout biblical traditions is noteworthy…The overcoming of evil or enemies is conceivewd as an act of creation throughout the Hebrew Bible." - SWEENEY, M. A., Zephaniah : a commentary. Minneapolis, MN 2003 80.

4 „enormous conflict between what Israel was called to be and what, in fact, she was… there is hope, but that hope cannot annihilate the present, somehow removing us from its responsibility." - OSWALT, J. N.: *The Book of Isaiah Chapters 1-39,* Grand Rapids, Michigan, 1988, 150-151.

5 „…the phrase יושב ירושלם of Isa 5:3 is far more readily viewed as referring to the ruling dynast and/or ruling classes of Jerusalem than to the city's general population…By Isaiah's time, the militarily significant איש יהודה was a relatively small body of large and powerful landholders… איש יהודה in Isa 5:3 and 7 is most easily read as referring either to the ruling dynast of Judah or to its military aristocracy…may finesse the distinction between the king and the other members of the ruling classes." - CHANEY, M. L.: Whose sour grapes?: the addressees of Isaiah 5:1-7 in the light of political economy, *Semeia*, 87 1999, 105-122. 115. 116.

6 „…ist dann auch die Frage geklärt, wer der Adressat des אשירה ist: Es ist der Weinberg selbst, auch wenn er zunächst nicht persönlich, sondern nur neutral in der 3. Pers. angesprochen wird." BARTELMUS, R.: Beobachtung zur literarischen Struktur des sog Weinberglieds (Jes 5,1-7): Möglichkeiten und Grenzen der formgeschichtlichen Methode bei der Interpretation von Texten aus dem corpus propheticum, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 110 no 1 1998, 50-66. 62.;„The vineyard is also identified as Israel and the Judeans." - WATTS, J. D. W.: Isaiah 1-33, Nashville, Tenn, 2005, 87.

7 „It is true that Isaiah is characterized as one of the first urban prophets, but the context of eighth century Israel/Judah was decidedly agrarian."- THOMAS, H. A.: Building house to house (Isaiah 5:8): theological reflection on land development and creation care, *Bulletin for Biblical Research*, 21 no 2 2011, 189-212, 193.

Nem véletlen Jeruzsálem említése a 3. versben a Jeruzsálem és Júda kifejezés részeként ebben a sorrendben, hiszen WILDBERGER[8] megfogalmazásában a Júda és Jeruzsálem kifejezés lett a fogság utáni időben az igaz Izráel kis gyülekezetének körülírása, melynek centruma a fogság után Jeruzsálem lett. WILDBERGER[9] azonban pont a 3. vers sorrendjét tekinti ézsaiásinak, és a címiratban is olvasható sorrendet későbbi szerkesztés eredményének. Egy biztos: a tendencia mégis csak azt mutatja, hogy Jeruzsálem nem csupán a dávidi időkben volt fontos, hanem a fogság után is megőrizte központi szerepét, sőt ézsaiási vagy akár szerkesztői megfogalmazásban is megtartotta jelentőségét.

A szöveget hallva minden bizonnyal[10] a jeruzsálemi hallgatóság számára realitásnak számított a pusztulásról szóló ének, hiszen Tiglath-pileser 734-732-es pusztítása az északi országrészben csakhamar ismertté válhatott Ézsaiás korában, mint ahogy a szőlő képe is Izráelre vonatkozóan. Ézsaiás ezt a képet terjeszti ki Júdára mondván, őket ugyanaz éri majd, mint északi szomszédait.

A 3. vers külön érdekessége, hogy JHWH bíróvá teszi a vétkest saját ügyében. Maga a vádlott partnerként játszik szerepet, akit JHWH ebben a minőségében is komolyan vesz: bűnösként kell magáról kimondania az ítéletet és JHWH bíróként vár az ember bírói ítéletére.[11] Isten tehát a reménytelenné vált helyzetben is, amikor az ember megérett a pusztulásra, meghagyja az embert a maga méltóságában. Tudni akarja, fel tudja-e mérni helyzetét, hova jutott, érzi-e az ítélet jogosságát. Ézsaiás biztos abban, hogy jogos a nép ítélete, de számára ebből az ítéletből is csak JHWH nagysága derül majd ki (וַיִּגְבַּהּ יְהוָה צְבָאוֹת בַּמִּשְׁפָּט - 16. vers), és igazságában is szentsége nyilvánul meg (הַקָּדוֹשׁ נִקְדַּשׁ בִּצְדָקָה - 16. vers). Erről a szentségről mondja MÜLLER, hogy az pedig כָּבוֹד -ban mutatkozik meg.[12] Jeruzsálemre tehát JHWH ítéletén keresztül dicsőséges jövő vár, hiszen „...a כָּבוֹד mintegy ebben a világban látható tükörképe a

---

8 „'Juda und Jerusalem' wurde in nachexilischer Zeit, wenn nicht geradezu offizielle Bezeichnung, so doch stereotype Formel zur Umschreibung der kleinen Gemeinde des wahren Israel, deren Zentrum nach dem Exil Jerusalem war."- WILDBERGER, H. : *Jesaja Biblischer Kommentar band X/1 I.Teilband Jesaja 1-12*, Neukirchen-Vluyn, 1972, 3.

9 WILDBERGER, *Jesaja: i. m.* 2. 3.

10 „Isaiah's song...is addressed to a Jerusalemite audience...reference to the destruction of the Northern Kingdom by Tiglath-pileser in 734-32 B.C.E...at the time of Isaiah of Jerusalem, the vineyard had been a metaphor predominantly associated with Israel (Hos 9:10; 10:1; 14:8; Psalm 80). But Isaiah's application of the parable in v. 7...extends the metaphor of God's vineyard to the Southern Kingdom and thus threatens Judah with the same judgment that they had just seen visited upon their northern neighbours." - KLOPPENBORG, J. S.: Egyptian viticultural practices and the citation of Isa 5:1-7 in Mark 12:1-9 Novum Testamentum, 44 no 2 2002,134-159. 137-138.

11 „Die Angeklagten werden als Partner ernst genommen; sie können und müssen sich selbst das Urteil sprechen. Gott der Richter wartet auf den Richterspruch vom Menschen!" SCHNEIDER, D.: *Der Prophet Jesaja*, Wuppertal und Zürich, 1993, 113.

12 MÜLLER, H.P.: קדש *qdš* heilig in JENNI, E. (hrsg): unter Mitarbeit von WESTERMANN, C.: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament Band II*, München, Zürich, 1979, 589-609. 598.

קֹדֶשׁ -nek".[13] Vagyis ha Jeruzsálem jól ítéli meg helyzetét, (שפט - 3. vers) látnia kell, ahogy Isten ítéleten keresztül indítja megtérésre, és hogy Ő így kínálja fel számára azt a jövendőt, mely mindenképpen az Ő dicsőségét tükrözi. Ez az ítélet ellenére is biztos jövőt jelent, mert JHWH munkája nyomán új kezdődik népe történelmében. Az 5,30-ban található בַּיּוֹם הַהוּא szerepe pont ebben mutatkozik meg, hogy utaljon a 4,2 ugyanilyen kifejezésére, mely szerint JHWH csemetéje az Ő eredeti szándéka szerint mindenképpen ékességre, dicsőségre való (צֶמַח יהוָה לִצְבִי וּלְכָבוֹד - 4,2), s ezt teszi nyilvánvalóvá az általa kézben tartott jövendő (בַּיּוֹם הַהוּא) - 4,2. Ezért lát NAEGELSBACH[14] is a kifejezésben, az 5. fejezet végén (בַּיּוֹם הַהוּא - 30. vers) olyan jelet, mely JHWH ítéletének végét jelző sötétségéből utal vigasztaló kezdetre, amikor majd azon a napon, amikor a szőlő rossz gyümölcsei odavesznek az éjszakában és a rémületben, JHWH csemetéjének (צֶמַח יהוָה - 4,2) felragyog a világosság, és elkezdődik az örök dicsőség. Így törik át az ítélet előttit két prófétai lámpás fénysugarai (2,1-4; 4,2-6) a sötétség birodalmának határait.

Az új kezdet jelölésének egyik eszköze lehet a 30. versben a חֹשֶׁךְ szón található záqéf qáṭón,[15] mely jelzi, hogy a szótól elválik az, ami ezután következik. Igen: az ítélet sötétsége csak az érem egyik oldala, mert JHWH tervei Jeruzsálemre vonatkozóan túlmutatnak a sötétségen.

Hogy mennyire túlmutattak, az látható abból, ahogy az Újszövetség idézi az Ézs 5-öt.[16] Többek között maga Jézus is idézi a helyet, hogy saját történetén keresztül igazolja JHWH tervét Izráel helyreállítására vonatkozóan, mely folyamatban a történelem végső kifejletében annak bizonysága lesz, hogy aki nem érti JHWH egyedüli[17] Úr voltának titkát, és ennek jeleként másokat szorít ki a Tőle rendelt élettérből, az Ő tulajdonából, az megtapasztalja majd mit jelent az, amikor az ember az ítéletben

---

[13] PAP László: *Ótestamentomi exegézis, Ézsaiás könyve válogatott részeinek magyarázata,* Budapest, 1954/55, 33.

[14] „...die beiden vorangestellten prophetischen Leuchten (Kap. 2,1-4 und 4,2-6) über diese Zeit des Unglücks weit hinausreichen. Wenn es also V.30 heißt בַּיּוֹם הַהוּא , so wissen wir, daß dies ein Wink ist, welcher aus dem nächtigen Dunkel dieses Schlusses zurückweist auf den trostreichen Anfang Kap. 4,2. An eben den Tage, wo die schlimmen Früchte des Weinbergs in Nacht und Graus versinken, beginnt für den צֶמַח יהוָה der Tag des Lichtes und der ewigen Herrlichkeit." - NAEGELSBACH, C. W. E. : *Der Prophet Jesaja,* Bielefeld und Leipzig, 1877, 67.

[15] „darkness – The word is accented with *Zaqeph Qaṭon* and is to be separated from what follows." - YOUNG, E. J.: *The Book of Isaiah* (Volume I) Grand Rapids, MI, 1993, 230.

[16] Az összes idézet megtalálható Ézs 5-tel kapcsolatban: *NESTLE-ALAND: Novum Testamentum Graece* 28. rev. Aufl. Stuttgart, 2012, 857.

[17] The term בד and its derivatives often indicate separation from other things...This concept of separation may connote singularity (in regards to the Lord: Ps 51:6, 71:16,83:19, 86:10), or loneliness and solitude (Lam 1:1,3:28)...Within the context of Isa 5:8, the intention is separation and singularity, which comes at the expense of others, so that there is "no room" (עַד אֵפֶס מָקוֹם) in the land. The rich crowd out the rest, which leaves only these privileged few secure "in the midst of the land (בְּקֶרֶב הָאָרֶץ)" (Isa 5:8b). – THOMAS, H.A.: *Building house to house (Isaiah 5:8) i. m.* 195.

elhagyatottan, magára marad. Ennek az állapotnak az elkerülése volt Jézus megjelenésének lényege, mintegy utolsó lehetőségként a megtérésre.[18]

7. FEJEZET

Ha elfogadjuk LARSSON véleményét, hogy a szentséggel kapcsolatos fogalmak „nem tulajdonságot, hanem megkülönböztetettséget fejeznek ki, azaz valami elkülönített, külön választott egy bizonyos módon való használatra,"[19] és ezt Isten népére is vonatkoztatjuk, akkor ebből a fejezetből érthető, miért probléma Isten számára, hogy népe nem tulajdonít kellő fontosságot Urának az adott politikai események között. Ahol Isten nem kellő súllyal esik latba[20] népe számára, ott Isten dicsősége[21] sem ragyoghatja körül a népet. Ahol Isten egyedülvaló volta a nép életéből nem derül ki, ott Isten dicsősége megrövidül, és ezt a nép sínyli meg.

Az adott kort találóan jellemzi BRIGHT: „Az állam hajója, minden eresztékében meglazulva, iránytű és kormányos nélkül, pánikba esett legénységével – süllyedt."[22] A pánikhangulat emberileg érthető volt, hiszen III. Tiglath-pileser trónra lépése Asszíria világuralmi igényeinek felújulását jelentette. Joggal érezték magukat fenyegetve a kisebb államok. A veszélyes helyzetben való megmaradásra Arám[23] és Izráel az egymással való szövetséget látta megoldásnak. A szövetségesek Júdát is be akarták vonni ebbe a szövetségbe. Jeruzsálem számára ebben a helyzetben a próféta azt hirdeti, hogy „a megmaradás útja a kockázatot is vállalni tudó hit, míg az emberi segítség után kapkodó hitetlenség, ha a pillanatnyi veszélyt sikerül is elhárítania, katasztrófát rejt magában."[24]

A 3. versben JHWH küldi a prófétát Seár-Jásúb fiával a királyhoz. A helyzet értelmezésével kapcsolatban sok elmélet látott napvilágot. Általában véve intést és ígéretet lát Seár-Jásúb küldésében az írásmagyarázat: most kezd eldőlni, ki tartozik a maradékhoz. „Kettős izenet most Aház számára e gyermek neve: ne félj, mert bármi történjék is, Isten gondoskodik róla, hogy az övéi megmaradjanak. Aki hozzá tér, benne bízik, az megmarad (v.ö. 9.b). Másrészt azonban fenyegetés is e név éppen most

---

[18] *„The sending of the son* is the last hopeful action the divine owner can take on behalf of his vineyard and tenants… the emphatic "afterward, finally" is used with a superlative force…as the "last chance for them to repent." - STORY, J L., Hope in the midst of tragedy (Isa 5:1-7; 27:2-6; Matt 21:33-46 par) *Horizons in Biblical Theology*, 31 no 2 2009, 178-195. 188.

[19] LARSSON, G.: *A zsidók. Felség!* Kápolnásnyék, 1989, 24.

[20] „gravitas" - PROKSCH, O. : *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh, 1950, 201.

[21] „seine Gewichtigkeit" - MÜLLER, H.P.: קדש *qdš* heilig *i. m.* 598.

[22] BRIGHT, J.: *Izráel története*, Budapest, 1990, 262.

[23] Érdekes megjegyezni, hogy a legtöbb fordítás az Arám szót Szíriának fordítja: ESAIAS VII 1.„Syriánac királlya" - Szent Biblia az az Istennec O és Wy Testamentvmanac prophétác es apostoloc által meg iratott szent könyuei. Magyar nyelwre fordittatott egészlen és wyonnan, az Istennec Magyar országban való Anya szent Egyházánac epülésére. Ford. Cároli Gáspár. 2. kötet. Vizsoly, 1590. Budapest, 1981. 5.; „king of Syria" - ספר הבריתות Hebrew-English Bible, Jerusalem, 1997, 623.

[24] CZANIK Péter, *Ézsaiás könyvének magyarázata 1-12 Fejezet*, Budapest-Utrecht, 1983, 124.

Aház számára: az ítélet jön és csak a maradék éli túl az ítéletet!"[25] NAEGELSBACH megfogalmazásában: a שאר fogalmában ott van mindaz az ítélet, amit a prófétáknak hirdetniük kellett, míg a ישוב csodálatos perspektívát nyit a végső szabadításra.[26] A gyermek tehát puszta nevével hirdeti a pillanat súlyát: dönteni kell a megmaradás felől. A gyermek ugyanakkor Isten kegyelmének látható szava is.

Reális terv veszélyeztette Jeruzsálem népének megmaradását (כִּי־יָעֵץ - 5. vers), hiszen konkrét politikai erők szövetkeznek ellene, s mindez nem elmélet volt csupán: Áház,[27] júdai király uralkodása alatt szerveződött a koalíció Áházzal szemben. A koalíciót Recin[28] Szíria és Pekah Izráel királya szervezte. Céljuk bevallottan az volt, hogy (Ézs 7,5-6) Áházt megbuktatják és helyére ültetik a szíriai trónkövetelőt, egy Tábeélt,[29] vazallus királyként. Amikor a szervezkedés a királyi ház számára kitudódott, nagy lett a riadalom, s ezt markánsan illusztrálja is a szöveg (2. vers). Istent azonban nem avatták be a dolgokba, Ő pedig úgy reagált, hogy kijelentette: Júda ellenségeinek összeesküvése meghiúsul, sőt hatvanöt év múlva Efraim északi királysága meg is szűnik.[30] Az évszámot is tudjuk, hogy mindez mikor történt, az okokkal együtt: III. Tiglath-pileser akarta egyszerűen területeit növelni Arám, Izráel és Júda felé, de e kis államok szervezkedésének nyilvánvalóan nem sok értelme volt egy hatalmas birodalommal szemben. Jól gondolkodott Áház, hogy nem vesz részt a szervezkedésben,

---

[25] PAP: *Ótestamentomi exegézis i. m.* 45.

[26] „In dem Begriffe שאר ist die ganze Fülle der göttlichen Gerichte angedeutet, welche die Propheten anzukündigen hatten, während das ישוב die herrliche Perspektive auf die schließliche Errettung eröffnen." – NAEGELSBACH: *Der Prophet Jesaja*, i. m. 94.

[27] „the name of Ahaz (אחז)...shortening of Jehoahaz (יהואחז)... the Lord has taken hold [by the hand]), being a metaphor for God's protection and support (cf. Ps 73:23)...as 5:29...growl and seize [אחז] their prey...being seized by pain, sorrow, or fear...(13:8; 21:3; 33:14)...Ahaz's name...serves as an indication of the true source of protection in this crisis... but it exposes his weakness in the moment of crisis, for he is seized with fear."; Áház neve magában hordozza azt a kettősséget, mely szerint JHWH az ő védelmezője, de leleplezi gyengeségét is a krízis idején, amikor majd elfogja a félelem. - GOSWELL, G.: Royal names: naming and wordplay in Isaiah 7, *The Westminster Theological Journal*, 75 no 1 Spr 2013, 97-109. 101.

[28] "רצון („goodwill, favour")...„adversary" (צר)" – GOSWELL, *Royal names i. m.* 104.; A רצון a 7,4-ben kerüli a „jóakarat" fogalmát a pontozással és inkább azzal szemben az „ellenség"-et hangsúlyozza. Vagyis a segítség helyett ellenséget talál Izráel a szövetségesben.

[29] „good for nothing" – GOSWELL: *Royal names: naming and wordplay in Isaiah 7 i. m.* 103; A טבאל a 7,6-ban a „semmire sem jó" fogalma. Tehát nem lesz valódi megoldás a királycsere Júdában az idegenek részéről, JHWH terveivel szemben.

[30] „It was in the reign of Ahaz, king of Judah,... that a coalition was formed between Rezin, king of Syria, and Pekah, king of Israel, against Ahaz. Their avowed objective (Isa 7:5-6) was the dethronement of Ahaz and the setting up in his place of a Syrian pretender, a vassal king, Tabeal. When the fact of the confederacy was made known to the royal house, the consternation was great indeed. The text states it (v. 2) under a strong figure. But God had not been consulted in the matter, and He made known that the plottings of Judah's enemies would be frustrated. Moreover, in yet sixty-five years the northern kingdom of Ephraim would be no more." - FEINBERG, Ch. L.: The virgin birth and Isaiah 7:14, *The Master's Seminary Journal*, 22 no 1 Spr 2011, 11-17. 12.

amit Izráel és Arám nem nézett tétlenül. Megtámadták Júdát, hogy jobb belátásra bírják. Ez az a politikai helyzet Kr. e. 733-ban, amiről Ézsaiás beszámol.[31]

Az üzenet egyértelmű a próféta szájában Jeruzsálem számára: ha Isten nem járul hozzá a tervekhez, azokból nem lesz semmi. Akármilyen veszély fenyegeti Isten népe megmaradását emberi szemmel nézve, az ilyen veszély Isten szemével nézve már nem is veszély valójában: זִנְבוֹת הָאוּדִים הָעֲשֵׁנִים (4. vers). Vagyis a Jeruzsálemre leselkedő veszély már csak olyan, mint amikor a fa már nem ég, hanem csak füstölög, vigyázni kell vele ugyan, de nemsokára magától is kialszik.

Jeruzsálem dolga tehát konkrét: ne a látható veszélytől féljen, hanem inkább őrizkedjen attól, hogy idegen segítséget vegyen igénybe, és ezzel eldobja magától a JHWH által felkínált védelmet. Isten népe számára tehát a veszéllyel szemben való emberi szövetkezés nem más, mint hamis vallásosság, mert függőséget eredményez, s közben az igazi függőséget zavarja és ezzel a megmaradást veszélyezteti. Pedig van esélye a népnek a megmaradásra – ezt hirdeti a prófétai szó. Ez az ígéretek lényege. De hogy az ígéret beteljesedjen, annak feltétele van: הִשָּׁמֵר וְהִשְׁקֵט (4. vers).

A két kifejezés DELITZSCH[32] szerinti értelme nyomatékos felszólítás: vigyázz magadra és maradj csendben! A הִשָּׁמֵר óv attól, hogy az ember Istentől elidegenedve, önállóan cselekedjen. A הִשְׁקֵט rettenthetetlen, Istenre hagyatkozó csendre buzdít. Olyan állapot ez, amikor Istenre bízza magát az ember, és engedi Őt cselekedni.[33] A csend azonban csak az érem egyik oldala. Hiába van valaki csendben, ha nem enged teret annak, hogy JHWH cselekedjen. Hát erre a JHWH cselekvésének teret adó csend, a felszólítás lényege.

Nem az ellenség ravaszságától kell félnie tehát Áháznak, hanem attól a kísértéstől, hogy földi hatalmaktól való félelemből fakadóan cselekedve nem annak az Istennek a segítségére vár nyugodtan, Hozzá ragaszkodva, akinek kizárólagos döntésétől függ a konfliktus megoldása – mondja EICHRODT.[34] Olyan állapot ez, amelyben JHWH szava elűzi az ember szívéből a félelmet, ezért nem remeg már az a szív, mert nem

---

31 „...Tiglath-Pileser III aan de macht gekomen in het Assyische Rijk en deze koning had aspiraties om zijn gebied uit te breiden in de richting van Aram, Israël en Juda. Aram en Israël wilden samen met Juda een vuist vormen tegen deze Tiglath-Pileser. Koning Achaz van Juda vermoedde echter dat zij toch nooit tegen de macht van het Assyrische Rijk konden standhouden en weigerde deel te nemen aan de coalitie, waarop Israël en Aram tegen Juda optrokken om het alsnog tot andere gedachten te brengen. Dat is de politike situatie in het jaar 733 v. Chr., waar Jes. 7 ons over bericht. – MULDER, M. C., *Het teken van Immanuël: profetie en vervulling (Jes.7.)* in KNEVEL, A. G. PAUL, M. J.: (red.), *Verkenningen in Jesaja*, Kampen, 1991, 50-57. 51.

32 "Hüte dich und halte dich stille... הִשָּׁמֵר ...warnt vor gottentfremdetem Selbstwirken,... הִשְׁקֵט ermahnt zu unverzagter gottvertrauender Stille." - DELITZSCH, F.: *Biblischer Commentar über den Prophet Jesaia*, Leipzig, 1866, 125-126.

33 „Sich Gott anzuvertrauen und ihn handeln zu lassen..."- FOHRER, G.: *Jesaja 1-23*, Zürich, 1991, 107.

34 "Hüten soll sich Ahas nicht vor der Arglist der Feinde, sondern vor der Versuchung, aus der Furcht vor den irdischen Mächten heraus zu handeln, statt am ruhigen Warten auf die Hilfe des Gottes festzuhalten, der allein in diesem Konflikt die Entscheidung geben kann." - EICHRODT, W.: *Der Heilige in Israel : Jesaja 1-12*, Stuttgart, 1960, 84.

érzékeny többé mindarra, ami félelmet kelt, hiszen maga JHWH teremtette meg a félelemmel és a félelmetes erőkkel szemben ellenálló, félelem nélküli szív szilárd eltökéltségét: אל־תירא ולבבך אל־ירך - 4. vers. Ennek az állapotnak pedig azért vannak reális esélyei, mert JHWH az, aki szól, s ennek megértése a lényeg, nem egyéb szempontoké (ויאמר יהוה - 3. vers). CZANIK[35] megfogalmazása így hozza közel hozzánk határozottan az üzenetet: „Ha Isten megszólal, nem kell félnünk, még akkor sem, ha a külső körülmények okot szolgáltatnak a félelemre, van alkalmunk a nyugodt mérlegelésre. A félelem rossz tanácsadó, s ez különösen is igaz a hívő emberre nézve, mert nála ez a hitetlenség jele.

Jeruzsálem eljövendő dicsőséges állapotának a jelenlegi helyzet ellenére is tehát reális esélyei vannak, de ahhoz hinni kell, mert ez a megmaradás titka:

אם לא תאמינו כי לא תאמנו - 9. vers. Ha a nép nem hisz JHWH szavának, vagyis neki – a Hif. (תאמינו) pedig éppen a nép személyét veszi nagyító alá, hogy ebben a helyzetben mit tesz ő maga, vagyis nem tartja Őt megbízhatónak –, az azért van, mert nem érti a megmaradás titkát, s így nem is fogja megtapasztalni a biztonságot. A Nif. (תאמנו) arról beszél, hogy mivel nem alanya a JHWH-hoz való ragaszkodásnak a nép, ezért tárgya sem lehet JHWH megmaradást munkáló tetteinek, ugyanúgy, mint Jósáfát idejében (האמינו ביהוה אלהיכם ותאמנו - 2Krón 20,20).

JHWH nagyon jól tudja, milyen nehéz elhinni valakinek egy nehéz helyzetben, hogy csak az valósul meg minden körülmények között és azok ellenére, amit Ő akar: ועצת יהוה היא תקום - Péld 19,21. Ebből viszont az következik, hogy aminek szavai szerint, az Ő látása alapján nincs létjogosultsága, az nem is jöhet létre, nem történhet meg: כה אמר אדני יהוה לא תקום ולא תהיה -7. vers.

JHWH üzenetének lényege a nehéz helyzetre nézve tehát a következő: עמנו אל - 14. vers.[36] Vagyis Ő a nehéz helyzetben is kész a gyenge hitet jellel erősíteni azért, hogy legyen mihez és kihez ragaszkodni. Ebből adódóan nem lehet többé kérdés Ővéi számára, hogy Ő melyik oldalon áll a bajban. Az Ő általa vezetett történelemben alapvetően soha nem is lehet kérdés segítsége, s egészen bizonyos, hogy minden

---

[35] CZANIK: *Ézsaiás könyvének magyarázata* i. m.128.

[36] „Isaiah does not speak about a virgin; it is not clear that he is referring to a future conception; and the whole import of the scene in ch. 7 of Is *implies that the birth will take place ca. 734 BC*....Christianity's Isaiah 7:14b-LXX-supported virgin birth...*Almah* as "young woman" is not a non-Christian or Jewish translation: it is the correct translation....There is only one word for "virgin" in Hebrew, *betulah*, and Isaiah did not use it...Isaiah 7:14b-LXX at Matthew 1:23 is a mistranslation and misquotation of Hebrew Isaiah 7:14b...Luther declared his willingness to pay the ,'stubborn, condemned Jews' a hundred guilders if *[almah* at] Isaiah 7:14 really means 'young woman' and not 'virgin.'" - DUROUSSEAU, C. H.: Isaiah 7:14b in new major Christian Bible translations *Jewish Bible Quarterly,* 41 no 3 Jul - Sep 2013, 175-180. 177. 178. 179.; Ézsaiás nem szűzről beszél, nem a jövőre utal, hanem a gyermek Kr.e. 734 körüli születésére. A LXX beszél a szűztől való születésről. Az עלמה mint fiatal asszony nem csupán a nem keresztyén vagy zsidó fordítás eredménye, hanem ez a jó fordítás. A héberben csak a בתולה a szűz, és Ézsaiás nem ezt a szót használja. A Mt 1,23-ban az Ézs 7,14 LXX értelmezése egyszerűen rossz fordítás és idézet a héber szöveghez képest. Luther nem véletlenül fizetett volna a konok, átkozott zsidóknak 100 guldent, ha az עלמה valóban csak fiatalasszonyt jelent és nem szüzet.

emberi taktikával szemben képes JHWH isteni logikája[37] diadalmaskodni. A kérdés mindig csak az: van-e aki ezt elhiszi, és erre, nem pedig másra épít.

Jeruzsálem dicsősége JHWH számára ebben az összefüggésben nem kérdés: Dávid házának van jövője, mert Isten vele van, s jelenléte konkrét szabadításban realizálódik. Akik a bizonytalan helyzetben arra a jelre tekintenek, melyet JHWH azért ad, hogy a konkrét szabadítás realitásának esélyeibe vetett hitet erősítse, s ennek megfelelően engedik is magukat megerősíteni, azok számára készít Ő dicsőséges jövendőt, hiszen Ő az Úr: לָכֵן יִתֵּן אֲדֹנָי הוּא לָכֶם אוֹת - 14. vers. Az pedig természetes – mondja PAP[38] –, hogy aki nem hisz JHWH-ban, annak JHWH nem lehet Istene. Így tulajdonképpen a hitetlenség teszi érette a népet a pusztulásra, mely nem marad el. A jel így csak annak jelzi valójában a megmaradás útját, akit az az Úrba vetett hitében erősít meg. Isten azokkal lesz, akik bíznak is benne, s elfogadják az Ő szövetségét.

Azok tapasztalják meg majd Vele való szövetségben azt a szabadítást is, mely Jézus körül lesz egészen nyilvánvalóvá. Ennek a szabadításnak egyik állomása Áház, s erre a szabadításra azóta is, Jézus körül is, a konkrét, Istennel való szövetségből fakadó tetteken keresztül vezet az út, s ahol a jelek nem használnak, mert azokra nem figyelve nem él azzal a lehetőséggel az ember, hogy megtalálja az életre vezető utat, ott a JHWH által adott jelek az ítélet, pusztulás jelévé lesznek.

Ezt a pusztulást pedig látszatkegyességgel elkerülni nem lehet. Áház ugyanis nem szilárd hite miatt tekintett el a jeltől (לא־אֶשְׁאַל וְלֹא־אֲנַסֶּה אֶת־יְהוָה - Ézs 7,12),[39] mintha azzal kísértené, tenné próbára az Urat, tanulva a Masszában történtekből, ahol kétségbe vonták jelenlétét úgy, ahogy az 5Móz 6,16-ból is kiderül:

לֹא תְנַסּוּ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם כַּאֲשֶׁר נִסִּיתֶם בַּמַּסָּה. Szép is lett volna, ha Áház ezt ilyen komolyan veszi: neki nem kell jel, mert ő anélkül is hisz. A helyzet azonban valójában az volt, hogy ő már eldöntötte,[40] kivel fog szövetkezni JHWH helyett, és nem engedett beavatkozást saját politikájába. Inkább Asszíria kegyeit kereste saját testvéreivel szemben, minthogy JHWH szavára hallgasson. Jellemző módon a legbensőségesebb viszonyra utaló kifejezésekkel ajánlja fel vazallusi szolgálatait Tiglath-pilesernek, akihez maga küldi el követeit a 2 Kir 16,7 szerinti szövegben:

וַיִּשְׁלַח אָחָז מַלְאָכִים אֶל־תִּגְלַת פִּלֶסֶר מֶלֶךְ־אַשּׁוּר לֵאמֹר עַבְדְּךָ וּבִנְךָ אָנִי עֲלֵה וְהוֹשִׁעֵנִי. Áház amikor itt az asszír király személyére teszi a hangsúlyt a szabadítás folyamatában (וְהוֹשִׁעֵנִי - Hif.), akkor ezzel JHWH személyét helyezi háttérbe. Ott, ahol Ézsaiás neve Őt és

---

37 „Mit uns ist Gott…wirkt sich diese Realität kommenden Heiles darin aus daß…aller menschlichen Taktik die göttliche Logik entgegenstellt." - HERNTRICH, V.: *Der Prophet Jesaja*, Göttingen, 1950.130.

38 PAP: *Ótestamentomi exegézis i. m.* 52. 53.

39 Az אנסה (a Massorah szerint kétszer fordul elő a Héber Bibliában: ב אנסה . - *Biblia Hebraica Stuttgartensia* Editio quinta emendata opera A. Schenker, Stuttgart, 1997. 685.; EVEN-SHOSHAN megnevezi a két helyet: 12 ישעיה ז 39 שופטים ו - EVEN-SHOSHAN, *A new concordance of the Bible : thesaurus of the language of the Bible i. m.* 763. A Massorah Gedeon esetére hívja fel a figyelmet (Bír 6,39): ő a túlerővel szemben győzött és a harcra bíztatta a jel. Ebben az összefüggésben segíthette volna Áházt is a jel.

40 „…Ahaz, who had already decided to court the Assyrians rather than trust in God (see 2Kings 16:7-8)." - CHISHOLM, JR. R. B.: *Handbook on the Prophets*, Grand Rapids, MI, 2002, 29.

szabadítását hirdeti: Az Úr az, aki megszabadít.[41] Vagyis Ő JHWH, nem pedig más.

Áháznak a reális katonai garanciák többet jelentenek minden isteni ígéretnél.[42] Ez az igazság, melynek következménye nem csupán az asszírok győzelmében mutatkozott meg. Áház látszatkegyességbe burkolt hitetlensége már előrevetítette azt a jövendőt is – mondja DELITZSCH[43]– melyben a nép sorsa el egészen a babiloni fogságig hirdette JHWH szava beteljesedésének súlyát.

8. FEJEZET

JHWH türelme határtalan, amikor azt akarja, hogy népe megértsen valamit. E fejezet sem hagy kétséget JHWH célját illetően: Ő változatlanul azt akarja, hogy népe megtapasztalja azt, amiről az események beszélnek: עִמָּנוּ אֵל - 8. 10. vers.[44] Lehet, hogy Jeruzsálem és Júda – így érti WILDBERGER[45] a 6. versben a הָעָם הַזֶּה kifejezést másokkal szemben, akik Samária lakóira, az északi országrészre gondolnak –, megveti JHWH uralmát, melynek meglesznek a következményei, JHWH szándéka és indulata azonban mégsem változik népe iránt. Minden az Ő jelenlétét hirdeti népe életében úgy, ahogy azt a szöveg hangsúlyozza (עִמָּנוּ אֵל - 8. 10.). A szabadítás bizonyosságán az sem változtat, ha JHWH ítéleten keresztül mutatja meg jelenlétét.

A korábbiak után erre is vonatkozhat tartalmilag az ítéletben a kegyelemért való esedezés,[46] hiszen Áház döntése miatt az ítélet elkerülhetetlen. Ebben az összefüggésben van jelentősége együtt a מְהֵר שָׁלָל חָשׁ בַּז (8,3) és עִמָּנוּ אֵל (7,14; 8, 8. 10.)

---

[41] „In 37:35, Yhwh (through Isaiah) explains his motivation for the dramatic turn of affairs that is about to be described: God will act to save (להושיעה) the city of Jerusalem from the king of Assyria. This is in response to the petition of Hezekiah for God to save them, as the terminological connection indicates (37:20 הושיענו) . As noted by Garsiel, this connects with Isaiah's own name (ישעיהו = The Lord saves) and amounts to a significant wordplay on the prophet's name." – GOSWELL: *Royal names: naming and wordplay in Isaiah 7 i. m.* 98.

[42] "Reale militärische Garantien bedeuten ihm mehr als alle göttlichen Verheißungen." – EICHRODT: *Der Heilige in Israel : Jesaja 1-12, i. m.* 87.

[43] „wie sich das bedingungsweise gedrohte לא תאמנו an Juda durch das babyl. Exil erfüllte" – DELITZSCH: *Biblischer Commentar über den Prophet Jesaia i. m. 128.*

[44] „Many favor Hezekiah as "Immanuel."... Perhaps more popular *is* the view that the 'almāh is Isaiah's own wife,... the prophetess of 8:3,...or his new wife after the death of Shear-jashub's mother, and that Immanuel was one of the prophet's sons." - WOLF, H. M. : Solution to the Immanuel prophecy in Isaiah 7:14-8:22, *Journal of Biblical Literature,* 91 no 4 Dec 1972, 449-456. 449.; Sokan Ezékiást tekintik Immánuelnek, de népszerűbb az a vélekedés, hogy az עַלְמָה Ézsaiás felesége, a 8,3 próféta asszonya, vagy שְׁאָר יָשׁוּב anyjának halála után lehet ő az új felesége is, s akkor עִמָּנוּ אֵל volt a próféta egyik fia.

[45] „Das Volk, das die sanft fließenden Wasser des Siloah verachtet, kann nur die Bevölkerung von Juda/Jerusalem sein." – WILDBERGER: *Jesaja i. m.* 323.

[46] "God is *not* with us" to deliver, for 'immānû 'ēl is part of a message which threatens God's coming in judgement. In the face of such a threat, an exclamation of grief and a cry for mercy is equally appropriate: May God be with us!" - WONG, G. C. I.: Is 'God with Us' in Isaiah VIII 8, *Vetus Testamentum,* 49 no 3 Jul 1999, 426-432. 430.

névnek,[47] mert hát a történelmi helyzet egyszerre ítéletes és ígéretes voltát hirdetik: a gyermek anyja által adott neve utalhat a pozitívumra, hogy az ítéletes helyzetben egyedül JHWH lesz majd az, aki győzelmet arat Samária és Damaszkusz, Júda ellenfelei felett, másrészt a gyermek apja által adott neve hirdeti, hogy hamarosan Asszíria viszi el zsákmányként a két nemzetet, amikor majd felvonul megbüntetni az ellene lázadókat, így akadályozva meg Júda pusztulását.

Ide tartozik itt most annak hangsúlyozása is,[48] ha a Héber Bibliában így előforduló három szakaszt vizsgáljuk, hogy inkább ítéletről szól mindegyik. Az első (8,5-8) azt mutatja, hogy JHWH történelmi (politikai) eseményeken keresztül hozza el népére az ítéletet. A második עִמָּנוּ אֵל arra vonatkozik, hogy Júda vezetői JHWH-ban valamiféle olyan hatalmasságot látnak, aki egyszerűen a jólét megteremtője csupán. Ha ez így van, akkor a fordítás – Nem áll meg, nem valósul meg, hogy Isten Velünk van – épp az ellenkezője a próféta és követői meggyőződésének. Mert hát a vezetők gondolkodása teljesen helytelen. Rosszul gondolják, ha azt hiszik: Isten velük van. Ebben a keretben a 7,14-ben található korábbi עִמָּנוּ אֵל is inkább nyomorúságot helyez kilátásba.

A הַשְׁלַל a 8,6-ban is ezt a speciális jeruzsálemi viszonyokat tükröző keretet teszi érthetővé. Ez a a Massorah jegyzetéből derül ki, mely szerint a szó egyszer fordul elő ebben a formában a Héber Bibliában: לְ הַשְׁלַל.[49] Hogy a fogalom arra a tóra utal, melynek vize a Gíhón forrásából gyűlt össze először felszíni kis csatornán keresztül, az több magyarázatból ismert, s ugyanígy ennek a kis folyónak a későbbi, ezékiási, föld alatti változata is (2Kir 20,20; 2Krón 32,30).[50] A szöveg kiválóan érzékelteti ezzel a הַשְׁלַל fogalmával a helyzet komikumát, Júda felelősségét: Silóah elhagyása tu-

[47] „The question whether 7: 14-15 denotes promise or judgment has sharply divided commentators, but both deliverance and defeat must be in the picture…Immanuel's mother gave him the positive name, "God is with us,"…but his father called him by the more ambiguous term, "Speeding to the spoil, hurrying to the plunder…"Immanuel" denoted the promise that God would be there to defeat Samaria and Damascus, and "Maher-shalal-hash-baz" meant that Assyria would soon carry off the wealth of those two nations — before turning to devastate Judah." - Wolf: *Solution to the Immanuel prophecy in Isaiah 7:14-8:22, i. m.* 455.

[48] „The first oracle, Isaiah 8:5-8, is spoken to show that God will move in judgment upon his people through historical (political) events…In the second oracle (vv. 9-10) there is a possibility that the leaders of Judah were thinking that Yahwah was with them as a weal-bringer or simply as power *(El)*. If this is the case then the translation… "It will not stand (be established) that God is with us," is the opposite conviction of the prophet or his followers. The thinking of the leaders is all wrong; they are mistaken in thinking that God is with them…*Immanuel* of 7:14,…is also *in the context of promised troubles.*" - Wolverton, W. I.: Judgment in Advent: notes on Isaiah 8:5-15 and 7:14, *Anglican Theological Review*, 37 no 4 Oct 1955, 284-291. 286. 290. 291.

[49] *Biblia Hebraica Stuttgartensia i. m..* 686.; EVEN-SHOSHAN megnevezi az egyetlen helyet, megerősítve a Masszorah jegyzetét: - EVEN-SHOSHAN: *A new concordance of the Bible : thesaurus of the language of the Bible i. m. 1152.*

[50] „Van de bron leidt naar den Siloah-vijver een in in de rots uitgegraven tunnel of onderaards kanaal, waarschijnlijk daterend uit den tijd van Hizkia, 2Kon. 20:20; 2 Kron. 32:30. Ten tijde van Achaz liep het water waarschijnlijk door een open geleiding…" - Ridderbos, J.: *De profeet Jesaja*, Dl. 1, Hoofdstuk 1-39, Kampen, 1975, 70.

lajdonképpen JHWH-tól, az általa vetett alapoktól való eltávolodást jelent, s ennek következtében osztoznak majd a szír-barát körök közös sorsukban, Asszíria büntetésében, mely úgy zúdul rá a szövetségesekre, mint az Eufrátesz hatalmas víztömege.[51]

Az északi és déli országrész bűnének tisztázásakor van, aki megjegyzi,[52] hogy Izráel nem feltétlenül akarta Júdát megtámadni az adott helyzetben, mert azzal a koalíció esélyeit rontotta volna, s Silóah elhagyása is csak a királyra vonatkozik, nem pedig JHWH-ra, pont úgy, ahogy az Eufrátesz az asszír királyra. Vagyis a nép megosztott volt Áház körül, és Áház azért félt, mert tudta, hogy nem az egész nép tart vele, amikor majd Asszíriához fordul, és van, aki inkább a koalíciót választja Izráellel, Szíriával, és így ő nem sok embert tud felsorakoztatni a maga érvei mellett, s szinte magára is maradhat.

JHWH rendjében természetes, hogy az Ő megvetése nem marad büntetlen, és aki az Ő dicsőségét megveti, azt Tőle idegen dicsőség veszi majd körül.[53] Áház lehet, hogy Asszíriát választja menedékül szorongatott helyzetében, de ennek súlyos következményei lesznek az ország életére nézve. Ez a döntés megbosszulja magát. Annyira, hogy JHWH jelenléte sem (עִמָּנוּ אֵל) jelent majd automatikus védettséget az ítéletben, melynek során Asszíria pusztít Isten népe földjén.

A történelem csodája, hogy az Úr az ítéletben is menedéket jelent népe számára (לְמִקְדָּשׁ -14. vers), de csak azoknak, akik Őt, az uraknak Urát tartják szentnek. Őket fogja Ő körül templomfalként, elrejtve őket, amikor kint a halál és nyomorúság tombol. Ilyenkor vigasztaló, tápláló, boldogító az Ő irgalmas közelsége. Mindazok azonban, akik nem adják meg JHWH-nak az Őt megillető tiszteletet, összezúzzák magukat, mint aki kőhöz csapódik, és csapda ejti őket fogságba.[54] Azaz hiába is gondolná a nép, „Isten velünk", ha gondolkodása nem párosul hitből fakadó engedelmességgel. Ahogy SCHNEIDER[55] fogalmazza az אתו תקדישו (13. vers) kapcsán: aki

---

[51] „Judah, spurning the local rill springing from Zion's hill,... and at the instance of the pro-Syrian party,... has let down her bucket in remoter wells, only to draw out the dangerous Rezin and the detested Pekah, and so must be overwhelmed with them in common doom at the hands of Assyria." - HONEYMAN, A. M.: Traces of an early diacritic sign in Isaiah 8:6b, *Journal of Biblical Literature*, 63 no 1 Mar 1944, 45-50.

[52] „da in 7aβ die Euphratwasser auf den assyrischen König gedeutet werden, muss" 6aβ auf den judäischen König bezogen werden. Es ist nicht davon auszugehen, das das Volk mit den Siloahwassern Jahwe selbst verwirft...Auf einen Bruderkrieg wollte man sich sicher nicht einlassen. Die eigenen Reihen sollten doch gestärkt und gerade nicht geschwächt werden." - KLEIN, H., Freude an Rezin: ein Versuch, mit dem Text Jes 8:6 ohne Konjektur auszukommen, *Vetus Testamentum*, 30 no 2 Apr 1980, 229-234. 231. 232.

[53] „Das Volk, das seine kābôd verachtet hat, wird nun von der fremden kābôd erfüllt werden" HERNTRICH: *Der Prophet Jesaja i. m.* 144.

[54] „Wer den Herrn der Herren heiligt, den umfängt er wie Tempelwände, birgt ihn in sich, während draussen Tod und Drangsal hausen, und tröstet, speiset, beseligt ihn in seiner gnadenreichen Gemeinschaft.... Alle die welche Jehova nicht die Ehre geben, die zerschellen an seinem Walten wie an einem Steine und fangen sich darin wie in einer Falle." – DELITZSCH, *Biblischer Commentar über den Prophet Jesaia* i. m.145.

[55] „„...wer Gott heilig hält, der läuft nicht von ihm weg, sondern läuft auf ihn zu! Wer Gott heilig hält der verbindet sich mit ihm in Gehorsam und Demut." - SCHNEIDER: *Der Prophet Jesaja* i.

Istent tartja szentnek, nem elszalad Tőle, hanem hozzá fut. Aki Őt tartja szentnek, az engedelmességben és alázattal kötődik hozzá.

A kérdés nem az tehát Jeruzsálem számára, hogy JHWH képes-e számára menedéket nyújtani a szorongatott helyzetben, hanem hogy lesznek-e, akik szentnek tartják Őt. Ez pedig OSWALT[56] szavaival élve azt jelenti: demonstrálni az Ő mindenekfelett való nagyságát hatalomban, erőben, teljes valójában. Aki viszont nem Őt tartja szentnek, az úgy állítja be Őt, mint aki nem nyújt segítséget, sőt közömbös marad a problémák között, ezért egyszerűen jelentéktelen is.

Jeruzsálem kiváltsága az volt, hogy JHWH jelenléte életében ennek pozitív lehetőségét hordozta számára, kimondatlanul is.

Összefoglalás

Az Ézsaiás 5. 7. 8. fejezeteinek kapcsolata több szempontból fontos. Központi szerepet játszik bennük Jeruzsálem (5,3; 7,1; 8,14), és amilyen fontos a 7. fejezetben Dávid háza (7,2. 13.), annyira meghatározó és paradigmatikus az עִמָּנוּ אֵל sehol máshol így elő nem forduló üzenete a két fejezetben: 7,14; 8,8.10. A szöveg ebben a keretben szólítja meg Izráel (5,7; 8,14) és Jákób házát (8,17).

Jeruzsálem lakói és Júda férfiai ítélik meg a szőlő tanulságát (5,3). Nem véletlen koncentrál a történet Júda királyára, amikor Szíria és Izráel királya támad Jeruzsálemre (7,1), s ami majd történik, az Izráel két házának lesz megütközés köve és botránkozás sziklája, s Jeruzsálem lakóinak tőr és háló (8,14).

Dávid házának mondják el Szíria Efraimmal való egyesülésének hírét (7,2), s Dávid háza bosszantja majd az Urat (7,13).

Ebben az összefüggésben csoda, hogy JHWH nem hagyja magára népét, s ennek adja jelét a gyermek születésében, nevének jelentésével (7,14) még az ítéletben is, Júdában (8,8), ezért nem valósulhatnak meg jelenlétében a pusztító gonosz tervek sem népe ellen, mert az ellenség Vele találkozik. Neki van csak népe kiszolgáltatva, senki és semmi másnak (8,10).

A seregek Ura szőlőjének története tulajdonképpen Izráel háza és Júda férfiainak története, mely az Úr tetteire adott válasz következményeit példázza (5,7).

Hihetetlen, hogy JHWH-ban népe még ezek után is szentélyre lelhet. Lehet, hogy ítéletben, de akkor is, ott is csak Vele találkozik népe: Izráel két háza és Jeruzsálem lakói (8,14). Ezért van értelme prófétai lelkülettel annak a várakozásnak, mely tudja, hogy JHWH, ha rejtőzködve is, de jelen van a történelemben. Ez a várakozás JHWH tetteire mélypontokon át is elnyeri értelmét, mint Jákób életében, s háza számára (8,17) majd megváltásban teljesedik ki.

---

m.186.

[56] „…to sanctify God is to demonstrate that he is 'high and lifted up'(6,1) in power and in character, as well as in his very essence. To fail to sanctify him is to make him appear helpless, indifferent, and unimportant…" – OSWALT: *The Book of Isaiah Chapters 1-39* i. m. 234.

Zusammenfassung

Jesaja und Jerusalem

Die Folgen der Antwort auf die Taten JHWHs und die Relativierung des brüderlichen Verhältnisses im Leben Jerusalems

Juda und Jerusalem bilden als Gemeinde den Ursprung des wahren Israels, deren Zentrum eigentlich Jerusalem war. In diesem Zentrum sind diejenigen zu finden, die für die historische Lage verantwortlich waren. Als die kleinen Staaten sich durch die Assyrer im achten Jahrhundert . Kr. bedroht fühlten, haben Syrien und Israel die Lösung im Bündnis gesehen, worin sie auch Juda einbeziehen wollten.

JHWH hat bis zum achten Jahrhundert alles getan, damit sein Volk ihn kennenlernt, doch seine Führer haben JHWHs Liebe und seine Pläne nicht verstanden, deshalb hat der Prophet dem Volk JHWHs Urteil verkündet: Nicht Zufall ist die Zukunft, sondern die Lehre aus JHWHs Taten. Die Botschaft dieser Texte ist, dass aufgrund der Vergangenheit Jerusalem hätte verstehen müssen, dass JHWH der Garant des Bestehens ist. Ahas aber wollte die Gunst der Assyrer gewinnen und nicht das Bündnis mit Damaskus und Israel eingehen, denn für Ahas waren die realen militärischen Überlegenheit von größerer Bedeutung, als die historische Erfahrung mit JHWH. Dieses Verhalten spiegelt aber das Gewicht von JHWHs Wort und dessen Erfüllung wider, welche in die ferne Zukunft bis hin zur babylonischen Gefangenschaft reicht. Denn JHWHs Geduld ist grenzenlos und die Texte lassen keinen Zweifel an seinen Plänen: Er möchte unverändert, dass sein Volk versteht, was die Ereignisse verkündigen: עִמָּנוּ אֵל. Es kann sein, dass Jerusalem, Juda, die Führer des Volkes JHWHs Herrschaft verachten und das soll Folgen haben, JHWHs Absicht gegenüber seinem Volk bleibt aber unverändert. Alles, auch das Gericht soll in der Geschichte Seine Anwesenheit verkündigen, was schon die Erneuerung Jerusalems und des Gottesvolkes mit seiner Sendung in sich trägt. Die Frage ist für Jerusalem nicht, ob JHWH für ihn Lösung in einer bedrängten Situation ist, sondern ob es noch jemanden gibt wer Ihn für heilig hält und bereit ist es durch Taten zu zeigen.

Kustár György

„SZABADSÁG AZ ORTODOXIÁBAN"

A FORMATÖRTÉNETI MÓDSZER KRITIKÁJÁNAK EGYIK ELFELEJTETT KLASSZIKUSA: BIRGER GERHARDSSON

Birger Gerhardssont méltánytalanul elhallgatták. Ennek több oka is lehetett: az egyik minden valószínűség szerint a formatörténeti iskola tartós virágzása volt. Gerhardsson ugyanis szembement a német talajon megszületett irányzat szinte minden egyes tézisével, csakhogy mivel a formatörténeti módszer problémái ellenére gyümölcsözőnek és tudományosnak bizonyult, felemelkedését nem lehetett megállítani. Oka lehetett a második világháború és az azt követő szellemi elszigeteltség is, mely Németországot nem pusztán a skandináv, de az angolszász teológiától is elszeparálta. A tradíciótörténeti vita majd végül a hatvanas évekre találja meg az útját Nyugat-Európába, de ahogy megérkezik, Gerhardssont mint fundamentalistát félre is teszik. Úgy tűnik, rossz időben érkezett. Az a vita, melynek ő is örököse, az 1930-as évektől bontakozik ki, az elismert orientalista, H. S. Nyberg munkássága révén, akinek látásmódját Ivan Engnell Ószövetséggel kapcsolatos munkái radikalizálták.[1] Elméletükben új alapokra helyezték a hagyománytörténeti vizsgálódásokat, mégpedig a szóbeliség radikális újragondolása révén. Az e köré a gondolkodás köré kiépült „tradíciótörténeti iskolának" az előfeltevése, hogy a nyugati kultúra könyv- és nyomtatás-centrikussága a szóbeli hagyományozás szabályszerűségei iránt teljesen vakká vált, mivel a tradíció továbbadásának folyamatát (írott) szövegekkel végzett szerkesztői munkaként értelmezték. Vagyis sem a szövegek kumulatív egymásra rétegződése, sem a biológiai evolúció mintájára elképzelt folyamat, a „népies irodalom"-töredékek automatikus evangéliummá fejlődése nem ki-

[1] A vonatkozó irodalomhoz ld. Gerhardsson, Birger: *Memory and Manuscript – Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism*, C.W.K. Gleerup, Lund/Ejnar Munksgaard, Copenhagen, 1964 (1961), 72, és uő: The Secret of the Transmission of the Unwritten Jesus Tradition, *New Testament Studies*, 51. évfolyam, 2005/1, 2.

elégítő minta, és erre éppen a formatörténeti iskola által elhanyagolt *hagyományozási technikák* világítanak rá. Ez a pont az, ahol Gerhardsson munkássága a maga értékét és helyét elnyeri. Munkásságának recepciója manapság egyre szélesebb körű. 2013-ban bekövetkezett haláláig folyamatosan tisztázta téziseit, és ennek, valamint a teológiai látásmód megváltozásának köszönhetően elhallgatott vagy felszínes cáfolatok után félrelökött felismerései jó részét rehabilitálták. Hatása az újszövetségi teológia és a szóbeliség-írásbeliség kutatás határterületén különösen mély és előremutató.[2] Jelen tanulmány célja Gerhardsson hazánkban is méltatlanul elfelejtett munkásságának[3] ismertetése és kritikai szemrevételezése.

Vissza a judaizmushoz

Minden félreértés ellenére Gerhardsson ragaszkodik ahhoz, hogy nem tradíciótörténetet kíván írni. Konkrétan a zsidó rabbinikus és kora keresztyén hagyományozás *módszereinek* feltérképezését kísérli meg, és annak következményeit igyekszik feltárni.[4] Ez azt is jelenti, hogy vizsgálatának fókusza a tradíció továbbadásának *technikai* feltétele – és nem eszmetörténeti jelentősége.[5] Az írott hagyományt megelőző tradíciótörténeti szakasz megértése „a tanítás és hagyományozás szokásainak, módszereinek és főbb jellegzetességeinek megértése, abban az összefüggésben, amelyben az evangéliumi tradíció formálódott."[6] Saját eljárását „történetinek" nevezi, és ezzel elhatárolja magát a formatörténeti iskolától, amely véleménye szerint éppen azáltal válik történetietlenné, hogy elszalasztja figyelembe venni azt a közeget és azokat a forrásokat, melybe az őskeresztyénség be volt ágyazva.[7] Ez a közeg a judaizmus (és kisebb mértékben a judaizmust befolyásoló hellénizmus), melynek Jézus-korabeli jellemzőit a rendelkezésre álló rabbinikus iratokból rekonstruálni tudjuk. Nem tagadja, hogy eredményeinek teológiai következményei vannak, de ő maga igyekszik nem kilépni a magának szabott keretekből.

---

[2] Méltatásához és a kutatásban aktuálisan betöltött szerepéhez ld. Kelber, Werner H. és Byrskog, Samuel (szerk.): *Jesus in Memory – Traditions in Oral and Scribal Perspectives*, Baylor University Press, Waco, Texas, 2009.

[3] Csak egyetlen példa, bár nem magyarországi mű: Geréb Zsolt összefoglalója a Jézus kutatás második szakaszáról (1950-1970) megemlíti ugyan a nevét egy felsorolásban, de munkásságának még csak egy bekezdést sem szentel. ld. Geréb Zsolt: *A modern Jézus-kutatás Ernst Käsemann után* (1950-1970), Kolozsvár, 1994.

[4] Gerhardsson, Birger: *Tradition and Transmission in Early Christianity*, C.W.K. Gleerup, Lund/Copenhagen, 1964, 8.

[5] Gerhardsson, Birger: *The Origins of the Gospel Tradition* (OGT), SCM Press, 1979 (1977), 8, *Tradition and Transmission*, 12.

[6] Gerhardsson, *Tradition and Transmission*, 7.

[7] Gerhardsson, *Origins*, 8.

Az elmélet tartópillérei – az „ortodoxia"

Gerhardsson egész munkássága idején kitart olyan ernyő-fogalmak használata mellett, mint „Judaizmus", „Tóra", „Farizeizmus-Rabbinizmus", még ha ezek a fogalmak viszonylag nyersek, és félreértésekre adhatnak és adtak is okot.[8]

Egyfelől szerinte minden különbség és jelenlévő pluralitás ellenére a Jézus korabeli zsidóságot egységesnek lehet tekinteni.[9] Ennek a „judaizmusnak" a főbb jellegzetességei: az erős monoteizmus, az egy igaz Istennel való szövetség gondolata, a Tóra-centrikusság, és ennek a jelenre vonatkozó következményeit feltáró buzgalom. A kegyes zsidó számára a Shema-ima napi kétszeri ismétlése volt a felhívás az élet minden területének „Isten uralma" alá rendelésére, és az „iga felvételére", azaz az engedelmes elköteleződésre.[10] Bár a hellenizáció mértékéről nem tudunk biztosat, gyaníthatóan az Antiochus Epiphanes radikális kísérletére kialakult erős ellenhatás következtében Jézus idejében a nemzeti és vallási öntudat virágzásáról és egységesedéséről kell beszélnünk.[11] Ez nem jelenti azt, hogy a pluralitás látszólagossá vált volna, hiszen a szadduceusok, farizeusok, a kumráni közösség, az apokaliptikus csoportok értelmezése és a hagyományozásról alkotott felfogása, sok esetben pedig maga a továbbadás technikája is különböző. Ugyanakkor bármilyen különbség ellenére a cél ugyanaz volt és maradt: az egy Isten tiszteletének minél teljesebb megélése, a Shema-ban összefoglalt kegyességnek az élet minden részletre kiterjedő alkalmazása.[12]

Másfelől Gerhardsson ugyan nem tagadja a hellénizmus judaizmusra gyakorolt befolyását, viszont tartózkodik attól, hogy – legalábbis a „pedagógiai" és hagyományozási módszereket tekintve – direkt átvételt feltételezzen.[13] Véleménye szerint az iskolarendszer esetében például világosan érezhető a hellénizmus hatása, azonban alapvető különbségekkel: míg a hellén rétor-iskola a hagyomány kettős megkülönböztetése, a νόμοι ἔγγραφοι (*ius scriptum*) és νόμοι ἄγραφοι (*ius non scriptum*) a két hagyomány eltérő *természetével* függ össze, addig a zsidó oktatásban a megkülönböztetés pusztán *technikai*: a hagyományozás kétféle módját jelöli.[14] A már jóval Jézus ideje előtt megszilárduló hellénizmusban a zsidó művelteknek az oktatásukra hatást gyakorló rétor-iskolák elemi memorizációs módszereivel tisztában kellett legyenek.[15]

Ez a hasonlóság azonban nem átvétel következménye, inkább egymás mellett futó párhuzam. Hasonlóság mutatható ki a szóbeli továbbadást támogató „írott jegyezetek" használatában és szerepében is, bizonyos tanítók feladatkörében és megítélésében.

---

8 Több helyen is utal a félreértések lehetőségére, pl. Gerhardsson, Birger, *The Gospel Tradition* (TGT), CWK Gleerup, 1986, 19, ahol a Tóra definíciójának félreértését sérelmezi J. Neusnerrel szemben, *The Gospel*, 10, ahol a fogalmai általánosságát és nyerseségét ismeri el, vagy ahol a rabbinizmus megjelölés anakronisztikus jellegére maga hívja fel a figyelmet (*Tradition and Transmission*, 9.).

9 Gerhardsson, *The Gospel Tradition*, 17kk, uő., *Origins*, 11kk.

10 Gerhardsson, *The Gospel Tradition*, 18.

11 Gerhardsson *Origins*, 14, uő., *The Gospel Tradition*, 17.

12 Gerhardsson, *Origins*, 12.

13 Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, 27, 89.

14 uo., 26.

15 Gerhardsson, *Tradition and Transmission*, 16, 150.

Alapjában a hagyományozott anyag két nagy csoportba osztható: létezik egy írott, szövegszerű hagyomány, az „írott Tóra", és ennek magyarázata, a „szóbeli Tóra". Gerhardsson a Tóra kifejezést a *Memory and Manuscript* c. munkájától kezdve a lehető legtágabb értelemben használja: „Ebben a tanulmányban a Tóra kifejezést, különösebb korlátozás (*qualification*) nélkül, a zsidóság számára szent és tekintéllyel bíró (doktrinális) hagyomány teljességére vonatkozó kollektív meghatározásként érdemes használnunk."[16] A Tóra tehát sem nem a pusztán írott, sem nem pusztán a legalisztikus hagyományt jelenti, hanem az írásos és szóbeli hagyomány egészét, melynek tekintélyét a zsidóságon belül általánosan elfogadták. Ez a kettősség a maga kontinuitásában kimutatható: Gerhardsson szerint a zsidóság már a Kr.e. I. században világos különbséget tesz írott és szóbeli Tóra között (ld. szadduceusok és farizeusok ellentétét), mely az amoriták és tannaiták idejében is világosan kimutatható, és valószínűleg az ezt áthidaló időszakban, Jézus idejében is létezett.[17] A szóbeli és írásbeli hagyomány közti különbség „a között a hagyományanyag közti különbség, melyet hivatalosan írásban hagyományoznak és melyet könyvből olvasás során adnak át (az igazságszolgáltatás, tanítás, közös istentisztelet összefüggésében), és a között a rész között, amelynek lényegi passzusai ugyan hivatalosan meghatározottak és a megfogalmazásuk rögzített, azokat mégis szóban hagyományozzák és hivatalos közegben emlékezetből adják elő."[18] Ez a megkülönböztetés abban a szóhasználatban is tükröződik, mely Gerhardsson meggyőződése szerint tudatosan definiált, a továbbadási folyamat technikájának meghatározását és irányítását végző munka eredménye. Az írott Tóra (מקרא) tanulmányozására használt kifejezés a קרא – „olvasni", melynek szűk jelentése van: olvasni (megtanulni) és fordítani. A szóbeli Tóra (משנה) tanulmányozására használt kifejezés a שנה – „ismételni", „amit ismételnek", és ez a terminus a szóbeli továbbadás és memorizálás folyamatát jelöli.[19] A hagyományozás két módja tehát egymásba szövődik: az írott Tórát kívülről megtanulták, és a hivatalos alkalmak kivételével, például viták alkalmával fejből idézték. Másfelől, a szóbeli Tóra tanulásához és az emlékezet fenntartását segítendő léteztek írott „jegyzetek" (*written notes*), miközben használata hivatalos alkalmakkor fejből történik.[20] Vagyis a Tóra két formájának megkülönböztetése (legalábbis a farizeusok esetében a maga konkrétságában, és a többi csoport esetén a Tóra és a saját hagyomány összefüggésében) ugyanannak a hagyománynak a két kifejeződési módját jelöli: mindkettő szent és Istentől származik. Nem kis leegyszerűsítés árán, de nem ok nélkül, az egyik a változhatatlan szent írott szövegként (מקרא), a másik a két részre oszló magyarázat-hagyományként (משנה) definiálható. Ez utóbbi egyfelől mint rögzült „hagyományos szóbeli szöveg" jelentkezik, melyet el kell sajátítani, másfelől pedig ennek a stabil szóbeli tradíciónak a magyarázata.[21]

---

[16] Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 21, és *The Gospel Tradition*, 19.

[17] Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 22. Ez a szóban és írásban hagyományozott anyag a „verbális hagyományok" csoportjába tartozik. vö. uő., *Origins*, 12.

[18] Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 26k.

[19] uo., 28.

[20] Gerhardsson: *Memory and Manuscript, 29*, uő., *Origins* 22.

[21] Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 80.

Itt érkezünk el a harmadik ernyő-fogalomhoz, a „farizeusi-rabbinikus judaizmus" megjelöléshez. Gerhardsson tisztában van a kifejezés általános jellegével, illetve az anakronizmus veszélyével, és erre folyamatosan fel is hívja a figyelmet.[22] Ez a fogalom fedi le a jóval a Jézus előtti időkből (Kr.e. II. sz.) származó, az amórák és tannák idejében megszilárduló, és Mishnában végső formáját elnyerő tradíciótörténetet, elsősorban a maga technikai és pedagógiai jellegzetességére tekintettel. *A fogalomhasználat azt a meggyőződést fejezi ki, hogy a templom lerombolása utáni időszak nem változtat alapvetően a hagyományozási technikákon és memorizációs* módszereken, mivel azoknak standard elemei már az ószövetségi szövegek, a Holt-tengeri tekercsek és az intertestamentális pszeudepigráfiák esetében is kimutathatók.[23] Természetesen elismeri, hogy a Kr.u. 65 és 135 közötti időszak rányomja a bélyegét a zsidóság teljes arculatára, de tagadja a radikális újítás valószínűségének gondolatát.[24] Jacob Neusnerrel szemben azt hangsúlyozza, hogy sokkal érthetőbb egy hagyomány *alapvető* konzervativitása – tekintve a korabeli kultúrák jellegét –, mintsem a második templom lerombolása utáni radikális változás gondolata, még ha Rabbi Akiba munkássága előtti időszakból hiányosak is a forrásaink.[25] Gerhardsson meggyőződése szerint a Jézus korabeli zsidóság (és általában az antik kultúrák) tanítókkal és hagyománnyal szemben érzett tisztelete, és az „atyák" szentnek tartott tradíciójának megőrzésére irányuló vágy nem sok helyet engedett a variációk számára.[26] Azt sem tartja valószínűnek, hogy a rabbik a semmiből találták fel a második századtól dokumentált alapvető oktatási módszereket - Rabbi Akiba pedagógiai újítása csak nagy képzelőerő árán fogható fel másképp, mint az addigiak rendszerezése, formalizálása és továbbfejlesztése.[27] Rabbinizmus és farizeizmus összekapcsolása tehát legitim lehet, ha a tradíció továbbadásának *módszertanára* koncentrálunk, vagyis a rabbinikus „pedagógiára". Problematikus marad azonban a rabbinizmus és farizeizmus azonosítása, és a farizeusok templom lerombolása előtti időszakban feltételezett szerepének túlhangsúlyozása.[28] Gerhardsson szerint

[22] Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 30, uő., *Tradition and Transmission* 17.

[23] M. Smith kritikájával szemben – Gerhardsson: *Tradition and Transmission* 13kk, G. Widengrennel szemben i.m., 15k.

[24] Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 77.

[25] vö. Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 111, uő., *Tradition and Transmission*, 18. Jacob Neusner kritikáját ld. in: Neusner, Jacob: *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70. A.D*, Brill, Leiden 1971, Pt. II, 241kk, kül. Pt III 146-148, 163-167, és Gerhardsson reakcióját in: *The Gospel Tradition*, 19. *Origins*, 22-23, mely szerint az újszövetségi, pszeudepigrafikus és josephusi utalások mellőzése nem indokolt, és ezeknek mint forrásoknak az elutasítása vezet aztán megalapozatlan feltételezésekkel azzal kapcsolatban, hogy mi magyarázza a radikális váltást. Másrészt az írott forrás hiánya nem bizonyíték a hagyomány hiányára. (*Tradition and Transmission*, 19.) Az eredeti Akibával kapcsolatos megjegyzést ld. *Memory and Manuscript*, 77.

[26] Gerhardsson: *Tradition and Transmission*, 14, uő., *Memory and Manuscript*, 77kk.

[27] Gerhardsson: Tradition and Transmission, 14, 17, uő., Memory and Manuscript, 111. – A kevésbé képzett oktatók (soferim és mashnim) ellen irányuló rabbinikus kritika nem az alapszintű memorizációs technikák ellen szólt. Éppen ellenkezőleg, az ellen, hogy „úgy tanítanak, hogy nem értik". A memorizáció mint kulcs-pedagógiai elem az oktatás szerves része marad. (*Tradition and Transmission*, 18.)

[28] ld. a vitát M. Smith és Gerhardsson között: Gerhardsson: *Tradition and Transmission*, 20k.

viszont vannak forrásaink a farizeusok szerepének megítéléséhez: az újszövetségi és josephusi beszámolók alapján már a templom lerombolása előtt domináns intellektuális csoportként voltak jelen.[29] Ez a feltevés azt is könnyen megmagyarázza, hogy a templom lerombolása utáni sokkot követően miért a farizeusok csoportjából fejlődik ki a rabbinizmus. Hasonlóan problematikus a kombinált „rabbinikus judaizmus" kifejezés, és amellett, hogy Gerhardsson ennek veszélyeivel is tisztában van, ezzel a kifejezéssel kívánja jelölni általánosságban a maga kontinuitásában meglévő tradíciót, és rabbinak nevezi átfogóan a farizeusi-rabbinikus tradíció „tudósait".

Úgy tűnik, a fogalmi tisztázás szüksége azért nem merül fel, mivel a tradíció továbbörökítésének viszonylag egységes folyamatában nem lényeges a hordozó csoport, vagy irányzat.[30] Itt válik láthatóvá, hogy maga a „tradíció" fogalma is egy olyan általános meghatározás marad, mely nagyjából konstans hagyományozási technikáknak alávetett folyamatokat ír le, és mely a zsidóság minden tradíciót ápoló irányzatát lefedni látszik.[31] Mindemellett Gerhardsson a hagyományról, mint zárt és nagyjából homogén egységről beszél: az „atyák hagyományáról".[32] Bár igyekszik különbséget tenni a farizeusi és a többi csoport öröksége között, mégis, úgy tűnik, hogy a farizeusi módszerek prioritása egyben minta a többi hagyományozó csoport „pedagógiájának" megítéléséhez.[33] Noha Gerhardsson azt a vele szemben megfogalmazott vádat, hogy „a farizeizmust ráerőlteti az első századbeli judaizmus többi részére" határozottan visszautasítja, nem szolgál a hagyomány pontosabb definícióval.[34] Ennek oka egy alapvetőbb meggyőződésből fakad. Gerhardsson szerint ugyanis a különböző csoportok bemutatása során feltárt hagyományozás-technika meghatározott sémát mutat. A szadduceusok, bár elutasítják a szóbeli tradíció normatív igényét, sokrétű saját hagyományt fejlesztenek ki, és tanulmányozzák a farizeusi halachikus és haggadikus rendelkezéseket. Emellett valószínűleg rendelkeztek egy a saját normatív értelmezésüket tartalmazó irattal, melyet a templomban helyeztek el, és melyet az ünnepek alkalmával felolvastak.[35] A farizeusok ezzel szemben ragaszkodtak a hagyomány szóbeliségéhez, annak normatív igényéhez, és elutasították az írásba foglalását.[36] Ez nem

---

[29] Gerhardsson: *Tradition and Transmission*, 20, 23, uő., *Memory and Manusript*, 30.

[30] Gerhardsson: *Tradition and Transmission*, 13.

[31] Ez még akkor is áll, amikor Smithszel vitázva elutasítja a neki tulajdonított általánosító tendenciát. De minden polémia ellenére ott marad a bizonytalanság: bár a Memory and Manuscript 30-32. oldalain megkülönbözteti a hagyományok különböző típusait, később mégis arról beszél, hogy az oktatás módszertanát tekintve egységesnek tekinthető, és ennek mintája a „farizeusi-judaizmus". A megkülönböztetés nem eléggé határozott.

[32] Gerhardsson: *Memory and Manuscript*,71kk, Gerhardsson: *Tradition and Transmission*, 15.

[33] Gerhardsson: *Memory and Manuscript, 30.* – „A superficial check has revealed no evidence that a technique of transmission substantially different from that of the Pharisees was applied within these groups."

[34] Gerhardsson: *Tradition and Transmission*, 19kk.

[35] Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 23kk. – Gerhardsson itt Josephus leírására támaszkodik, a Billerbeck kommentár anyagára és a Megillat Taanit ünnepi kalendár rabbinikus széljegyzeteire.

[36] Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 25.

jelentette azonban, hogy ne használtak volna írott jegyzeteket „titkos tekercseket", amelyek a szóbeli hagyomány memorizálását segítették.[37] A kumráni csoport rendkívül erőteljes és militáns ideológiája továbbörökítésének technikájáról nem tudjuk biztosat megállapítani: ha a megtalált Közösségi Szabályzat eleve írásba foglalásra és megőrzésre szánt iratként funkcionált, akkor a hagyományozás a szadduceusokéhoz áll közelebb, ha csak jegyzetként, akkor a farizeusokéhoz.[38] A korabeli apokaliptikus csoportok esetében pedig nagyjából az esszénusokéhoz hasonló a helyzet.[39] Mivel tehát Gerhardsson el tud tekinteni a különböző csoportok teológiájától, és ezáltal a „tradíció" egy technikai folyamatot leíró kifejezés marad, ki tudja mutatni, hogy az írásbeli és szóbeli hagyományok egymásba játszása és továbbadása két pólusnak az állandó kölcsönhatását jelenti: az írott szöveg szóbeli elsajátítását, és a szóbeli tradíció írásba rögzítését. Ennek az általánosító tendenciának az az indoka, hogy az oktatási módszereket nagyjából-egészében általánosan elterjedtnek és egységesnek tekinti. Ahogy ő fogalmaz: „a rabbinikus hagyományozás technikája egészében véve, és alapjában olyan primitív, „populáris", hogy nehéz elképzelni az iskolán kívüli továbbadási technikáktól lényegesen eltérő variációk lehetőségét."[40] Az oktatás populáris jellege azt jelenti, hogy elemei bármilyen oktatási közegben nagyjából azonosak.[41] Vagyis bármilyen teológiai különbség ellenére, hagyományhordozó csoportok hagyományozási módszereitől függetlenül, pusztán a továbbadás technikai feltételeit nézve egységes kép áll előttünk a Jézus korabeli (illetve azt megelőző és azt követő) Izraelből. Az, hogy vajon ez az elképzelés, mely szerint a hagyományozás a teológiáktól független módszertanon alapul, mennyiben állja meg a helyét, már egy nehezebben eldönthető kérdés.[42]

Az elmélet stabilitását szolgáló további előfeltevés, hogy a szövegekkel szembeni *alapvető* attitűd is viszonylag egységesnek tekinthető. Az i.e. 100 és i.sz. 200 közti zsidóság minden értelmezési kísérlete abból indult ki, hogy a szöveg (a Tóra) az élet egész területére kiterjedő útmutatással szolgál, vagyis tartalmát tekintve kimeríthetetlen.[43] Ebből a szempontból nincs alapvető különbség a spontán, inspirált asszociációs értelmezés és az alapos, tudatos, módszeres exegézis között, mivel mindkét esetben a Szentírás szövegének asszociációi, és az ezek megfogalmazására siető gazdag tradíció összjátékával van dolgunk.[44] De még az egymástól nagyon is eltérő, a *pesher* és *midrash* exegézis is összefonódik egymással, mivel hasonlóan nagy szabadságot élvező

[37] Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 31, uő., *Origins*, 23.

[38] Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 31.

[39] uo., 52kk.

[40] uo., 76k.

[41] TTECH 16kk. Ezt persze korábbi művében árnyaltabban fogalmazza meg: a papi iskolák és farizeusi oktatási egységek összehasonlításának problémáját rendkívül komplexnek találja. (MeMa 87.), vö. MeMa 100.

[42] Gerhardsson ezt meg is jegyzi: lehetséges, hogy a rabbik tannák ellen irányuló sokszor maró kritikája a tannák és rabbik különböző tanítási módszereire vezethető vissza, és a rabbik sikertelen egységesítési kísérletének kudarcát követő csalódásban gyökerezik. (MeMa 109.)

[43] Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 33.

[44] uo., 35.

asszociációs technikákkal értelmezik a szent szövegeket, annak érdekében, hogy az élet minden területére irányelveket és konkrét szabályokat találjanak.[45]

Ebből a szabadságból az következhetne, hogy a hagyományozás igencsak folyékony állapotban volt, stabil eredeti szöveg, vagy kiforratlan módszer nélkül. Gerhardsson szerint azonban a kumráni szövegek némelyikének, például az Ézsaiási szövegnek (1QS) és a Zsoltárok gyűjteményének (4QPs) létezett egy „mazoretikus" verziója, melyet alapszövegnek tekintettek.[46] Emellett minden valószínűség szerint a templomban, a főpap birtokában letétbe volt helyezve egy autentikusnak és standardnak tekintett Tóra-másolat, mely alapján a másolt szövegek javíthatók voltak.[47] A tendencia általánosítható kettős iránya világos: az értelmezés egyfelől a szöveg sokszínűségének kifejtését jelentette, másfelől az ezt megalapozó szöveg változtathatatlanságának megőrzését.[48] *Végső soron úgy tűnik, hogy az egész folyamat, a szöveg autentikus megőrzésére irányuló sokirányú erőfeszítés* – az abszolút hiteles szöveg megléte a templomban, az állandó korrekció, a *ketib* (az írott) megőrzése a *qere*-vel (az olvasottal) szemben – *mind belső igény, önálló funkció, ha úgy tetszik, sajátos „Sitz im Leben"*.[49] „Ez [a megőrzésre irányuló erőfeszítés] egy önmagában teljes tevékenység volt, nem összetevője az igehirdetésnek vagy útmutatásnak."[50]

A hagyományozás technikái

Az írott Tóra konzerválása a farizeusi-rabbinikus judaizmusban három összefüggésben valósult meg: 1. szándékos és módszeres prezerváció (másolás), 2. átadás oktatási céllal (elemi instrukciók, szövegmemorizálási technikák), 3. kultikus reprezentáció (a pontos visszaadás hangsúlyával). Az írott Tóra továbbadásáért az írástudók feleltek (*sofer* סופר), megfelelője a hellén iskolák alapszintű oktatója, a *grammatikos*), de ez a csoport általában megkülönböztetendő a rabbiktól, akiknek hellén párja a *sofistes*.[51] Valószínűleg ez a csoport a későbbi masszoréták elődjének tekinthető, és egy részük oktatott, másik részük viszont komoly szövegkritikai munkát végzett, a templommal és a hivatalos „lektorokkal" is kapcsolatban állva.[52] A szent szövegek sokszorosítása

[45] uo., 36.
[46] uo., 38.
[47] uo., 54.
[48] uo., 40.
[49] uo., 42, 55, uő., *Origins*, 38k.
[50] Gerhardsson: *Origins*, 38kk. Maga az a tény, hogy például a Jakab levelének tanításában a jézusi hagyományanyag csak allúzióként szerepel, arra utaló jel, hogy a hagyományt nem instruktív céllal adják tovább: egyszerűen meg kívánták őrizni és hitelesen továbbadni. Ez a felfedezés döbbenti rá Gerhardssont arra, hogy elválhatott egymástól a parainézis és a továbbadás *Sitz im Leben*-je. (ld. uo., 38, 77. Az érvet megismétli Samuel Byrskog, *Story as History, History as Story – The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*, Brill, Boston/Leiden, 2002, 174, és ott a Jézus-tradíció anonimitását próbálja nem túl meggyőzően igazolni ezzel a tézissel. Ez nem az eredeti tézisnek, hanem indokolatlan, apologetikus használatának gyengeségét mutatja.)
[51] Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 45, 60.
[52] uo., 50k. – A két tevékenység nem zárta ki egymást.

mindig az írott szövegek másolását jelentette, és a rabbinikus források kifejezetten tiltják a memorizált szövegek fejből történő leírását. R. Meir efézusi iratpótlása, amikor emlékezetből írja le Eszter könyvének szövegét, említésre méltó, kényszer szülte kivétel, mivel az irat hiányzott a felolvasáshoz.[53] Az írott Tóra megőrzésének másik fontos terepe az oktatás. Gerhardsson szerint az írott Tóra ismerete így alapvetően áthatja a Jézus korabeli zsidóságot, mivel az elemi írásbeliség és az alapszintű képzést szolgáló iskola (*bet sefer* – בית ספר) szinte minden településen jelen volt – bár azt is elismeri, hogy maga az oktatás viszonylag szűk körre korlátozódott (ld. a tudatlan *am-haarec*-ekről szóló beszámolókat).[54] Gerhardsson szerint éppen ezért az írástudás elterjedtségével foglalkozó vita részben irreleváns, mivel egyfelől a hagyomány továbbadásáért és tanításért felelős réteg a művelt és iskolázott személyek köréből kerül ki, tehát a tradíció mechanizmusa szempontjából elegendő erre a rétegre koncentrálni.[55] Másfelől viszont az evangéliumok gazdag ószövetségi idézetanyaga arra utal, hogy az őskeresztyénség közösség tanításában és a különböző gyülekezeti összejöveteleken jelen vannak a szent iratok, és még ha az olvasás vagy felolvasás szintjén nem is, de idézetekként és a szóbeli reprezentáció szintjén bizonyosan. Vagyis az oktatási közeget leszámítva is sok helyütt lehetőség adódott az írott Tóra hallgatására és elsajátítására (zsinagóga, templomi ünnepek, házi összejövetelek).

Maga az oktatás három közegben valósul meg, melyek nagyjából három szintet reprezentálnak.[56] A בית ספרים-ben az írás és liturgikus szövegek tanulása mellett a Tóra szövegének elsajátítása (olvasás, helyes magánhangzósítás, hangsúlyozás, memorizálás) nyújtja a fő foglalatosságot.[57] Ezen a szinten a tanulás kifejezetten mechanisztikus, és a zsinagógai liturgikus felolvasásra (מקרא) való felkészítés az elsődleges célja. Az írásbeli hagyomány memorizálásának alapja az írott szöveg, mivel azt a rabbinikus szabály szerint nem lehetett szóbeli ismétlés révén elsajátítani. A „hagyományos" olvasat és a „helyes olvasás" megtanításához a rabbinak/írástudónak pontos irat kellett, hogy rendelkezésére álljon.[58] Ezeket a tanítás kezdeti stádiumában általában válogatott „tanszövegeket", majd később egész megtanulandó könyveket ő maga másolta és a normatív verzió alapján gondosan javította. Az írott Tóra átadásának folyamatát harmadrészt a zsinagógai felolvasás szolgálta. A kantillációval kísért felolvasás a szöveg konzerválását segítette elő. A Targum pedig indirekt módon megőrizte az eredeti szöveg tekintélyét, azzal, hogy jól elkülöníthető módon kommentárként (מדרש) volt jelen, nem pedig a felolvasott szöveg (מקרא) pótlékaként. Ezt igazolja az a gyakorlat, hogy az értelmezés mellett mindvégig megmaradt az eredeti szöveg felolvasása is.[59]

---

[53] uo., 46.

[54] uo., 59, uő., *Origins*, 15.

[55] Jézus pedig nem lett volna képes a tanításának olyan megfogalmazására, ami előttünk áll, ha maga nem lett volna ennek a körnek a tagja. vö. uő, *The Secret of the Transmission*, 13k.

[56] Gerhardsson tisztában van a meghatározásuk nehézségeivel, ld. Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 85, 91.

[57] uo., 61

[58] uo., 65.

[59] uo., 70, 79.

A szóbeli Tóra átadásának helyszíne a magasabb szintű oktatási struktúra: a *bet hamidrash* (בית המדרש).[60] Nagy valószínűség szerint (és Gerhardsson ebben az esetben sem vonja kétségbe a rabbinikus beszámolók hitelességét) a Tóra oktatása a Jeruzsálem központtal való kapcsolatában fejlődik.[61] Ez a hagyomány rövid szentírási helyek gyűjteménye, a *midrash*-hoz alapanyagul szolgáló kulcsszövegek tára, különböző elrendezési szabályok szerint egymás mellé rendezve. Emellett tartalmazza a kommentárokat és a kiegészítéseket.[62] A hagyomány fix részének továbbadói a *tannaim* (תנאים) és a *shonim* (שנים), akiknek feladata a tradíció ismerete, tanítása, és a rabbinikus üléseken pedig annak reprodukciója volt, így „élő könyvekként" vagy „élő könyvtárakként" funkcionáltak.[63] Ez a „könyvtár" egy jó hírben álló és teljes képzettséggel rendelkező *tannah* esetében a teljes Ószövetség, a Mishnah, Sifra, Sifré és Tosefta.[64] Az oktatás, szemben például a qumráni szektával, ahol az írott szövegnek sokkal nagyobb a hangsúlya, itt kizárólag szóban történik.[65] A szövegek átadása mechanikus és rögzített folyamat (a memorizálásra épül)[66], míg a kommentárok és kiegészítések dinamikusabbak és változékonyabbak.[67] Elsődleges célként adott a „szóbeli szöveg" (*oral text*) pontos elsajátítása, akár a megértés rovására is.[68] Az alapszintű oktatás két lépcsőjében ugyanis nem az értelmezés, hanem a doktrinális tekintélyt élvező (írásbeli és szóbeli) hagyomány megtanulása az igazán hangsúlyos. A *midrash*-iskolában a tanítványok a hagyomány rendezésének technikáját is elsajátítják: az egyik módszer a szövegvonulathoz való ragaszkodás (*midrash*-módszer), ahol a bibliai szöveg vonulata adja az értelmezéseket összekötő vezérfonalat. A másik módszer (*mishna*-módszer) elszakad a Szentírástól, és más (dogmatikus, téma szerinti) rendezőelvek alapján fogja össze a különböző értelmezéseket.[69]

A szóbeli Tóra hagyományozása komplex: egyfelől tartósság, másfelől változékonyság jellemzi.[70] „Az igével való munka" egyszerre jelentette a mester *ipsissima*

---

[60] uo., 63.

[61] uo., 86. A szóbeli Tóra oktatása és továbbadása hosszú hagyományra vezethető vissza – a Sírák könyve is használja a bet hamidrash kifejezést. vö. Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 88.

[62] uo., 79.

[63] Legkorábban Rabbi Akiba idejétől származtathatók. Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 72, 94k, 99.

[64] uo., 96.

[65] uo., 87.

[66] Mint ahogy általában a szóbeli kultúrákban, ahol a tudás fennmaradásának lehetséges módja az információk emlékezetben tartása. A tudás értelmezése már egy ettől elkülönülő feladat, mely előfeltételezi az értelmezendő ismeretét. Gerhardsson: *Origins*,20kk, Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 126.

[67] Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 80, 96.

[68] uo., 95, 126-130, uő., *Tradition and Transmission*, 21, *Origins*, 21. Az elv, miszerint „a tanulás a megértés előtt történik", alapvető princípium nemcsak a judaizmusban, hanem a görög retorikai filozófiai és orvosi iskolákban is.

[69] Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 90.

[70] Gerhardsson többször vissza kell térjen erre a kijelentésére, mivel kritikusai a memorizáció kulcsszerepére koncentrálva figyelmen kívül hagyták az általa a stabilitás és változékonyság

verba-jának továbbadását és kreatív értelmezését, adaptációját, átrendezését, kiegészítését is.[71] A „szóbeli szövegek" tehát nem minden esetben azonos súlyúak: a *mishna* precízebben továbbadott, mint a *baraiták*, a *haggada* formulái nem változnak, míg a *halacha*-típusú hagyomány variábilis. A „magyarázatok" tartalmilag is változhatnak. Viszont vita csak az interpretációk között adódik, és nem a tekintélyként rögzült szóbeli szöveggel kapcsolatban – ezt helyesnek tekintették, és az összes értelmezést ez alapján korrigálták.[72] A végső tekintély minden esetben az írott Tóra, így az is előfordulhatott, hogy egy a szóbeli tórában örökölt „szent hagyományt" törölnek. Ennek a korrekciónak, vitának a helyszíne azonban már a *beth talmud* (בית תלמוד), vagyis a „felsőfokú oktatás" szintje, ahol a tanítvány a tapasztalt rabbik vitájához hozzájárulva az értelmezés művészetét (*sebarah* és *gemarah*) sajátítja el. Ez a szint „a Tóra-val való együttmunkálkodás", a doktrinális szövegek értelmezése és a normatív értelmezés kialakítása, mely szemben az első két szint receptív jellegével, már a produktivitást szorgalmazza és fejleszti.[73]

Az memorizációra épülő tanulás azonban minden esetben elengedhetetlen előfeltétel a későbbi értelmezés kifejlesztéséhez.[74] Sőt, a legfelsőbb oktatási szinten is jelen van korábban nem megtanult hagyományok ismétlés utáni elsajátítása.[75] A memorizációt segítő módszertan eszközeiben sokrétű: eleme az énekelve tanulás (cantillatio),[76] a metrikus felépítés, a szövegek sorainak alfabetikus rendezettsége,[77] asszociációs technikák,[78] a parallelizmus különböző fajtái, a Szentírás szövegének vezérfonalként való használata (*siman* סימן „vezető szöveg", a technika pedig a *midrash*-technika) vagy a magyarázatok téma szerinti rendezettsége (*mishna*-technika),

kategóriájában leírt tradíció-felfogását. Neusner „fundamentalizmussal" vádolja (Neusner Jacob: The Problem of Oral Tradition, *Kairos*, 1972/14, 57-70.), Kenneth E. Bailey pedig Gerhardsson elméletét a „formálisan kontrollált tradíció"- elméletek közé sorolja, vagyis azt állítja, hogy Gerhardsson a hagyományról pusztán mint változhatatlan stabil egységek összességéről beszél. (ld. Bailey, Kenneth A.: Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels, *Asia Journal of Theology*, 5. évfolyam, 1991/1, 34-54. Válasz Bailey kritikájára: Gerhardsson, The Secret of the Transmission, 5, vö. uő., *Origins*, 67-91.), és Smith hasonló irányú kritikájával szemben *Tradition and Transmission*, 37-40. ld. bővebben alább.

71 Gerhardsson: *Tradition and Transmission*, 38k.

72 Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 97.

73 Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 132, TTECh 18. A két alapszintű iskola tanítói a soferim és a maschnim a rabbik részéről folyamatos kritika tárgyai. Kritikájuk éle nem műveletlenségükre irányul, hanem esetükben a memorizáció túlhangsúlyozását nehezményezik a kreatív értelmezés rovására. (Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 106kk.)

74 Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 105k. Ebben Gerhardsson részben Marcel Jousse, másrészt Ivan Engnell felfogását követi. A hagyományozási technikák felfedezésében és a gerhardssoni alkalmazásban Jousse-nak oroszlánszerepe van. ld. Marcel Jousse, *Antrolopogie du Geste*, Les Éditions Resma, Paris, 1969. és *Études de psychologie linguistique: Le Style oral rythmique et mnémotechnique chez les Verbo-moteurs*, Paris, Gabriel Beauchesne, Éditeur, 1925. Főként ebben az utóbbi műben szól a szó szerinti hagyományozásról.

75 Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 116-119.

76 uo., 166kk, uő., *Origins*, 21k.

77 Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 150.

78 uo., 149.

mely egy adott bibliai szöveghely köré épül.[79] Továbbá az írott jegyzetek használata[80] a tanok rövid összefoglalása (*kelal*), mint memorizációs támpont[81], a tanító türelmes pedagógiai célzatú ismétlése a szöveg elsajátításának pillanatáig,[82] és a folyamatos magányos repetíció segíti a szövegek pontos megjegyzését.[83] Általában a tömörség vagy rövidítés (*derek qesarah*), mint fontos alapelv, szintén az effektív memorizálást szolgálja.[84] A szöveg így a több éven keresztül zajló tanulási folyamatban olyan stabilitást nyer, mely számunkra nehezen elképzelhető pontossággal rögzíti a hagyományt. Maga a hagyományozás azonban nem öncél. A rabbik kritikával illetik azokat az írástudókat, akik ugyan kiválóan ismerik (= fejből tudják) a hagyományokat, de nem értik őket.[85] A valódi cél a „meditálás", a megértés és megélés, a tradíció „belsővé tétele" (*internalization*) – a hagyományban élő és vele egyetértésben létező rabbi.[86]

A keresztyén hagyományozás jellemzői

A születőben lévő őskeresztyén egyház tanítása nem pusztán valami egészen új „programmatikus tradíció", melynek minden eleme más vagy új, hanem ezekben a formálódó struktúrákban öntudatlanul is továbbadódnak „*de facto* tradíciók", azaz átörökölt minták, melyeket éppen azért nehéz fellelni, mert egészen természetesen és kommentárok nélkül húzódnak meg a háttérben.[87] Ilyen elemek a zsidóságtól örökölt hagyományozási technikák vagy magának a tradíciónak tulajdonított súly és szerep. Gerhardsson szerint a zsidó és hellénisztikus oktatás közötti különbség is visszaköszön a keresztyén „pedagógiában", miszerint a hagyományozás célja nem a szavak saját megfogalmazásban történő kreatív továbbadása, hanem a mester szavainak a mester nevével együtt memorizált szó szerinti megőrzése.[88] Érdekes, hogy Gerhardsson úgy látja, az ősegyház tradíciótörténete megőrzi a szóbeli és írásbeli Tóra zsidó-rabbinikus megkülönböztetését is. Az írott Tóra átemelt örökségként megtartja a maga tekintélyét, a keresztyén hagyomány viszont mint annak helyes értelmezése (*midrash*) lép elő.[89] Sokáig az őskeresztyén tradíció szóbeli hagyományként terjed, és ebben azt az egyszerű – és az ókorban általánosan elterjedt – elvet követi, miszerint a hagyományt szóban kell továbbadni. Az írásba foglalás a továbbadásnak csak végszükség esetén elfogadott, de akkor is gyanúval kezelt formája.[90] Valószínűleg az evangéliumok első fogalmazványai a szóbeli Tóra továbbhagyományozásának *pedagógiai* szükségletei-

[79] uo., 148.
[80] uo., 159, uő., *Origins*, 21.
[81] Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 138kk.
[82] uo., 135.
[83] uo., 167k.
[84] uo., 136kk, uő., *Origins*, 19.
[85] Gerhardsson: *Origins*, 24. uő., *Memory and Manuscript*, 106k. – Ezek a tanítók azt a kritikát kapják R. Nahman ben Isaac-tól, hogy olyanok, mint egy tekercsekkel teli kosár. (b Meg. 28b)
[86] Gerhardsson: *Origins*, 24, uő., *The Gospel Tradition*, 12.
[87] Gerhardsson: *The Gospel Tradition*, 14kk, 17kk.
[88] Gerhardsson: *Memory and Manuscript*,130kk.
[89] uo., 202, 226, 243, uő., *Origins*, 33kk.
[90] Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 197, 199.

vel mutatnak párhuzamot: az írott hagyománykomplexumok az elsősorban szóban továbbadott evangéliumi egységek memorizációs támpontjául szolgáltak. Vagyis az evangéliumok „műfajukat" tekintve a zsidó iskolákban is használt jegyzetekkel, és az ὑπομνήματα, ἀπομνημονεύματα, χρα hellén oktatásban használt emlékeztető szövegeivel mutatnak szoros párhuzamot.[91] A másolás feltételezhetően éppen azért nem éri el azt a precizitást, mint a zsidó vagy hellén professzionális másolók esetében, mert egyfelől a szövegek nem kerülnek rögzítésre a maguk teljességében, másfelől pedig feltételezhetően magán-másolatok voltak.[92]

Az így, „szóbeli Tóra"-ként felfogott keresztyén hagyományozásnak a mikéntjéről kevés forrásunk van, de Gerhardsson számára az Eusebius által megőrzött iraeneusi visszaemlékezés szöveghelye igen sokatmondó: az, amelyikben Polykarpos-ról, a mesteréről ír, tanításának és életformájának összefüggésében.[93] Ebből a rövid szövegrészletből a következő következtetések vonhatók le: **1.** Iraeneus számára fontos a hiteles mesterek láncolata – tekintély és hagyomány szorosan összekapcsolódik.[94] Sosem csak annyi a kérdés a tanítás továbbadásánál, hogy ki adja tovább, hanem az is: honnan veszi, amit mond? **2.** Iraeneus kiemeli, hogy nem volt szükséges leírnia azt, amit hallott: memorizálta, ismételte („kérődzött rajta") és így emlékezetben tartotta, amit hallott. **3.** Polikarpus személyisége, viselkedése a hiteles hagyomány megerősítője, és világos reprezentációja: a tanulás mindig *imitatio magistri*.[95] Eusebius közvetítése révén tudjuk, hogy Papias Jézus szavainak ötkötetes gyűjteménye elé írt előszavában szintén arról ír, hogy mennyire fontos az Úrról szóló szavak pontos és szavahihető továbbadása. A hitelesnek tekinthető anyag összegyűjtéséhez azonban nem szövegeket vett alapul, hanem a tanítványi kör tagjait személyesen kereste fel, és a tőlük összegyűjtött szóbeli anyagot tartotta mindenekfelett álló tekintélynek. Gerhardsson ennek a módszernek világos analógiáját látja a rabbinikus-tradícióban: ha egy rabbi (például betegsége miatt) elfelejt valamilyen korábban már memorizált szöveget, akkor megkeres egy másik rabbit vagy saját tanítványait, akiktől hallás utáni

---

[91] uo., 195kk. – Eusebios, és az ő beszámolója alapján Justinos és Papias is (Hist. Eccl. III. 24, 39, V. 8.) „magán-jegyzetekként" kezeli az evangéliumokat.

[92] Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 201.

[93] *„Láttalak ugyanis téged, még gyermekkoromban, Alsó-Ázsiában (219) Polükarposz mellett, amikor ragyogtál a császári udvarban (220), és azon igyekeztél, hogy Polükarposz jó véleménnyel legyen rólad. Jobban emlékszem ugyanis az akkori eseményekre, mint a most történtekre, 6 (hiszen a gyermekkorunkban szerzett ismeretek együtt nőnek a lélekkel és egyesülnek vele), úgyhogy még a helyet is meg tudom mondani, ahol a boldog Polükarposz ülve beszélt, hogyan lépett be és ment ki, milyen volt az életmódja, a testalkata, mit beszélt a tömeg előtt, és hogyan számolt be a Jánossal (221) meg a többiekkel való kapcsolatáról, akik látták az Urat, és hogyan mesélte el szavaikat és azokat a dolgokat, amiket az Úrról, csodáiról és tanításáról tőlük halott; Polükarposz mindezt az Ige életének szemtanúitól (222) kapta, és az írásokkal megegyezően mondta el. 7 Ezeket akkor is gondosan hallgattam, mert Isten irgalma megnyilvánult rajtam, és nem papírra, hanem szívembe jegyeztem fel; és Isten kegyelméből mindig szívesen kérődzöm rajtuk [...]."* Vanyó László (szerk): *Euszebiosz egyháztörténete*, Baán István (ford.) (Ókeresztyén Írók IV.) Szt. István Társulat, Bp., 1983, 227k. Gerhardsson fordítását ld. Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 204.

[94] Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 205.

[95] uo., 205, uő., *The Gospel Tradition*, 26. – Erre a fontos aspektusra alább térünk vissza.

tanulás révén újra elsajátítja azt.[96] Tehát nem szövegekkel konzultál, hanem vagy a hagyományt továbbadó személyhez, mint forráshoz tér vissza, vagy pedig ahhoz a körhöz, melyben azt fenntartják. Papias maga erről így ír: „Ha valaki azzal jött oda hozzám, hogy ő még beszélt a presbiterekkel, tőlük a presbiterek mondásai után érdeklődtem: Mit mondott András és mit Péter vagy Fülöp, Tamás, Jakab, mit János vagy Máté vagy más valaki az Úr tanítványai közül. Miket mondott Arisztión vagy a presbiter János, az Úr tanítványai, én ugyanis azt tartottam, *hogy nincsen akkora hasznomra az, ami a könyvekben van, mint az, amit élő és maradandó szavakból ismerhetek meg.*"[97] Papias arra a bevett szokásra is példa, mely a komolyan érdeklődő zsidó tanítványokra jellemző: egy-egy tekintélyes rabbi normatív értelmezésének elsajátításához akár napokat utaztak, hogy a mestert személyesen kereshessék fel, és tőle tanulhassák meg, amire kíváncsiak.[98] Ez Pál apostol esetében is érdekes lesz, mivel arábiai tartózkodása után saját elbeszélése szerint Jeruzsálembe megy felkeresni az ott tartózkodó apostolokat. Ennek célja minden valószínűség szerint nem egy baráti beszélgetés volt, hanem a tanítói tekintélyek felkeresése, és a tőlük származó tanítás elsajátítása (értsd: παραλάμβανειν = átvenni úgy, hogy birtokolni, azaz megtanulni, memorizálni!).[99] Papias később, amikor saját forrásairól nyilatkozik, mint tekintélyszemélyekre, főként Aristonra és János presbiterre hivatkozik, de abban a stílusban, ahogyan azt a zsidó rabbik tették: „rabbi A ezt mondta rabbi B nevében."[100] Ez az alapvető hagyományozási metódus lényegében megfelel a zsidó tradícióközvetítés mechanizmusainak: egyfelől individualisztikus, ami azt jelenti, hogy a hagyomány továbbadásáért nem általában vett csoportok felelnek (mint Bultmann esetében a „hellénisztikus gyülekezet"), melyekhez „általános" és a gyülekezet szükségét tükröző önmozgó tradíciók köthetők, hanem konkrét rabbitól származnak, *melynek tekintélye szorosan összefonódik az azt továbbadó személy hitelességével.* Gerhardsson szerint, ha figyelmesen olvassuk a páli leveleket, hasonló, tekintélyszemélyekhez fűződő tanítványi (és tradíció-) láncolatot látunk: Péter ismerte Jézust, Pál ismerte Pétert, és a Korinthusba küldött Timóteus Pál hiteles tanítványa.[101] Ez a láncolat nem pusztán az „apostoli" tekintély elfogadtatására irányuló hivatkozási alap, hanem mindig a tanítás forrásának helyét jelöli meg, és a tanítás hitelességét hivatott biztosítani.[102]

Ha Lukács kétkötetes művét vesszük szemügyre, Gerhardsson szerint először is le kell számolni azzal az előfeltevéssel, hogy az evangélisták vagy elkötelezett teológusok,

---

[96] Gerhardsson: *Memory and Manuscript*,169.

[97] A szöveget ld. Vanyó László (szerk.): Euszebiosz egyháztörténete, 3. 39. 4. i.m. 140. A görög nyelvű szöveg online forrása http://www.textexcavation.com/papias.html#eusebius, megtekintés ideje: 2015. május 21, 12:47.

[98] Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 101.

[99] Gerhardsson: *Origins, 36, Memory and Manuscript*, 297k.

[100] Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 207.

[101] Gerhardsson: *Origins*, 79. (Gal 1,18; 2,1-14; 1Kor 4,16k.), uő., *The Gospel Tradition*, 11. fejezet (59-65.)

[102] Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 194kk, 258, uő., Origins, 27kk.

vagy pedig megbízható történészek voltak.[103] Ez azon a Bultmann és Dibelius által hangsúlyozott, ugyanakkor nem igazolható előfeltevésen nyugszik, miszerint az evangélisták nem történeti tényeket (vagy tanítást – διδαχή) akartak megőrizni, hanem ehelyett az igehirdetésükkel (κηρύγμα) a Krisztusba vetett hit felkeltését célozzák meg. Ez szemben áll az ókorban az általában a „szent hagyománnyal" szemben érzett tisztelettel, és a mesterek megbecsülésével. Emellett szembemegy nemcsak az evangéliumok belső igényével, hanem az ennek párhuzamait mutató rabbinikus-zsidó hagyományozással is. Az óegyházi iratokban található példákkal összhangban a lukácsi hagyomány ugyanis *szemtanúkra* hivatkozik forrásként. A szemtanúság azonban sosem pusztán megfigyelés. Maga Jézus is kettesével küldi ki a tanítványait, aminek konkrét pedagógiai célja is van: ez a technika a tanítás hitelességének és kontrolljának „legalisztikus" formáját látja el.[104] Mivel Gerhardsson szerint a rabbinikus-judaizmus hagyományozásban ennyire központi helye van a *szemtanúságnak*, Jézusról, mint rabbiról, is feltételezi, hogy tanítványokat gyűjtött. Vagyis létezett a 12-es kör, mely már Jézus munkássága idején „szimbolikus közösségként" (*symbolical collegium*) funkcionált. Ők az első láncszemek a tradíció továbbadásában.[105] Másik fontos szempont, hogy a tanítványok által megtanultak és megéltek aztán olyan autoratív tradíciókként őrződnek meg, melyek *intra muros* fejlődnek, pletykák és a kívülállók elbeszéléseitől egészen függetlenül.[106] Vagyis annak tartalmát és annak továbbadási módját egyaránt tekintve a tradíció már a kezdetektől fogva kontrollált. Ennek a kontrollált „belső tradíciónak" világos nyomait látjuk Pálnál a hibás(nak tartott) tanokat vagy gyakorlatokat korrigáló érvelésében. Gerhardsson szerint Pál láthatóan ismeri a szó szerinti hagyományozás módszerét. Minden esetben, amikor az „Úr szavait" idézi, az apostol világos különbséget tesz a saját tanítása és a jézusi logion,[107] vagyis a hitelesen továbbadott tradíció és az attól eltérő értelmezés közt.[108] Ez szintén egy mélyen a zsidóságban gyökerező meggyőzési stratégiának a lenyomata: ha valaki képes volt a Tóra vitás kérdésekre vonatkozó véleményét idézni, a kérdés eldőlt, a további vita értelmetlenné vált.[109] Abban az esetben, ha valaki nem volt képes konkrét idézetet találni az érvelése alátámasztásához, a hagyományra hivatkozott, melyet mestereitől kapott,

[103] Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 209.
[104] uo., 211.
[105] Gerhardsson: *The Gospel Tradition*, 24.
[106] uo., 25. Erre utal a lukácsi kétkötetes mű ajánlása is (Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 211, uő., *The Gospel Tradition*, 29.)
[107] Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 312, uő., Origins, 34kk.
[108] Gerhardsson: *Memory and Manuscript*,310kk, uő., Origins, 29. Érvek: 1. Pál a leveleiben ismétli önmagát, és egy korábban átadott hiteles tanításra hivatkozik. 2. Pál világosan megkülönbözteti saját tekintélyét a jézusi szavak tekintélyétől. 3. Pál a hagyomány „átadásának" (παραδιδώμι), „megkapásának" (παραλαμβάνειν) és követésének (περιπάτειν) klasszikus zsidó terminusait használja, ami a hiteles átadást, azaz az átadó részéről a hagyomány konkrét „szövegének" megtanítását és magyarázatának átadását, másfelől a befogadó részéről a gondos tanulás általi elsajátítást és tanulmányozást, illetve az ennek megfelelő életforma begyakorlását jelenti. *Origins*, 33-41, *Memory and Manuscript*, 288-306.
[109] Gerhardsson: *Origins*, 34, uő., *Memory and Manuscript*, 258.

és az alapján fejthette ki a saját *talmud*-ját (vagy máshol Gerhardsson *halacha*-nak nevezi, ahol az értelmezés instruktívabb).[110] Ezt teszi Pál, mikor az általa hirdetett és jóváhagyatott tanításra hivatkozik. De semmi esetre sem dőlhetett el a vita pusztán racionális érvek felvonultatásával. Egyetlen támaszték szolgálhatott még támpontul: a jézusi életforma.[111]

Mindezek – Pál, valamint Lukács Jeruzsálem irányában tanúsított kiemelt figyelme és Pál első Jeruzsálemben tett látogatása – fényében (melynek célja a hagyomány elsajátítása)[112] Gerhardsson szerint nehezen elképzelhető, hogy Jézus halálát követően ne élt volna tovább ez a hagyományozó csoport egy Jeruzsálem központú *collegium apostolicum* (apostoli tanács) formájában, mely a hiteles tanítás továbbadásáért felelt, és a rabbinikus tanácsokhoz hasonlóan jogi és teológiai kérdésekben felügyeletet gyakorolt.[113] Ha a rabbinikus tradíció párhuzama releváns, akkor joggal feltételezhető, hogy a hagyományozás folyamatában a különböző háttérből származó megtértek őskeresztyénségbe magukkal hozott hagyományai korrekción mentek keresztül: Jézus tetteihez és szavaihoz igazították őket, egészen hasonlóan ahhoz, ahogyan a rabbik a szóbeli Tórát értelmező tradícióval megtették, amikor azt az „atyák szent hagyománya" alapján javították.[114] Pál egyik apologetikus célú életrajzi megjegyzéséből kiderül (Gal 2,2), hogy (már nem az első alkalommal!) Jeruzsálembe utazik, mégpedig azért, hogy az Istentől kapott kijelentését az „oszlopok" elé terjessze és *jóváhagyassa*.[115] A gyülekezetben felbukkanó „más evangéliumot" hirdetőkkel szemben az innen nyert tekintélyével tud fellépni. Gerhardsson szerint emellett a megjegyzés mellett az a mód is döntő érv a jeruzsálemi központú doktrinális „ülések" létezése és dogmatikus tekintélye mellett, ahogyan Pál az „anyagyülekezethez" mint mintaadó közösséghez viszonyul.[116] A feltételezhető Jeruzsálemből kiinduló rendszeres gyülekezetlátogatások (ld. az „Antióchiai incidenst" Gal 2,11.12), illetve az apostoli zsinat ApCsel-beli leírása (ApCsel 15) pedig tovább erősítik azt a feltételezést, hogy a helyszín, Jeruzsálem, nem pusztán alkalmi zsinati ülések színtere, hanem rendszeres jogi és doktrinális viták központja.[117]

Összegzésképp tehát, Gerhardsson értelmezésében egy négyrétű hagyomány áll

---

[110] Gerhardsson: Origins, 33k.

[111] Ezt Gerhardsson akkor fejti ki, amikor a „viselkedési tradícióról" beszél. ld. *Origins,* 12k. Még három kategóriát említ, később a verbális és viselkedési tradíció, valamint az intézményi tradíció mellé odakerül a materiális tradíció (szent öltözék, imakellékek stb.) is. (Gerhardsson: *The Gospel Tradition,* 18k.) A viselkedési tradíció is önálló, amely főként a narratív hagyományban öröklődik tovább, sokszor önálló tanításként. A tanítványnak tehát nem csak hallani, hanem látni is kell: a mestere tette „élő Tóra". (vö. Gerhardsson: *Memory and Manuscript,* 181-187, uő., *Origins* 17kk, 48, uő., *Tradition and Transmission* 45, 110. lábjegyzet.)

[112] Gerhardsson: *Memory and Manuscript,* 274kk.

[113] uo., 277, 331.

[114] uo., 257. Pál is ezért idézi az Úr szavait az 1Kor 11,23kk-ben: a már korábban átadott hagyomány helytelen értelmezését igazítja ki. vö. Gerhardsson: *Origins*, 36.

[115] Gerhardsson: *Memory and Manuscript,* 278k.

[116] uo., 274, 293.

[117] uo., 272, 274-280.

előttünk: az abszolút tekintélyét megőrző Tóra; az ezt új fénybe helyező direkt Jézustól származó tanítás; az olyan tekintélyszemélytől (ilyen tekintélyszemély Pál maga is) származó *halacha* vagy *haggada*, mely Jézus tanításával összhangban áll (ezt hagyja jóvá az apostoli tanács); az az életforma, melyre Jézus alapján az apostolok maguk is mintát adnak.[118] Jézus követői ezzel a négyes felhatalmazással végzik a munkájukat: ők a Tóra helyes értelmezői, Jézus életének szemtanúi, tanításának őrzői és életformájának követői.[119]

Ha a hagyomány konkrét tartalmát nézzük, és egy *megélt* hagyományról van szó, akkor az a zsidó tanítvány által megtanulandókhoz hasonlóan mindent magában foglal, ami Jézus munkásságával kapcsolatos: szavait és tetteit.[120] Az „Úr szava" nem pusztán kerügmatikus felszólítás, hanem konkrét tartalommal rendelkező *didaché* is, tehát igehirdetés és hagyomány egyszerre. Ez azt feltételezi, hogy Jézus memorizáció révén átadott mondásai (erre utal a mondások viszonylagos kontextustól való függetlensége), és a Bultmann által apophtegmáknak, illetve Dibelius által paradigmáknak nevezett egységek sem későbbi fejlemények, hanem a jézusi tettek igen korai lenyomatai,[121] és már a kezdetektől egy viszonylag komplex formában jelenlévő, és Jézus életét nagyjából-egészében lefedő hagyományanyag részei.[122] Tehát nem pusztán a kreativitás lehetősége, hanem egy komoly kontrollfunkció is be van építve a hagyományozás módszerébe. A második generációs keresztyének az elődöknek ezt a kontrollt is betöltő tekintélyét használják a saját tanításukban: olyanoktól kapták a hagyományt, akik látták és hallották az Urat.[123]

A formatörténeti iskola kritikája – „a szabadság"

Ezeknek a felismeréseknek messzemenő következményei vannak. Legelőször is elvi szinten. Gerhardsson kritika tárgyává teszi azt a fajta „körözést", mely a formatörténeti módszer sajátja. A formával kapcsolatos előzetes megértés ugyanis a forma természetéről és a hagyomány jellegéről egyaránt olyan képet alakít ki, mely aztán a gyülekezeti szituáció felvázolását igazolja, és viszont.[124] Ahogy azt a bevezetőben

[118] Gerhardsson: Origins, 31, uő., *Memory and Manusript*, 313, 322.

[119] Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 221. – Az érvelés gyengéje, hogy a bizonyítás súlyát Gerhardsson a lukácsi beszámolóra és annak apostolságra vonatkozó definíciójára terheli.

[120] Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 225.

[121] Sok esetben Gerhardsson óvatos marad: nem állítja, hogy az előttünk álló hagyományanyagok direkt Jézustól származó formájukban maradtak fenn. Azt azonban állítja, hogy alapvető jellegzetességük és stabilitásuk révén nem szenvednek el olyan változást, mely tartalmukat vagy formájukat teljesen átformálná. Gerhardsson: *The Gospel Tradition*, 39-42, uő., *Origins*, 90.

[122] Gerhardsson: *Origins*, 74. – Bár Gerhardsson engedményt tenni látszik, amikor a logiák és meshalimok, illetve az evangélium mint végső egység közti „köztes formáknak" *(intermediary form)* nevezi a narratív részeket. Néhány sorral később azonban ezt mondja: „Jézus nem csak tettekben fejezte ki magát. Karakterisztikus tetteket is véghezvitt. Úgy ismerték, mint aki csodás úton gyógyít betegeket és űz ki démonokat. Természetellenes lenne egy ilyen embernek pusztán a szavait megőrizni."

[123] Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 330.

[124] uo., 10.

említettem, ezt a módszert Gerhardsson történetietlennek minősíti – teológiai prekoncepciónak, mely a forrásokból nem igazolható.

Mint láttuk, Gerhardsson leszámol néhány konkrét alapelvvel, például azzal, hogy a hagyománytörténetben kiiktathatók a szemtanúk. Emellett azt is megkérdőjelezi, hogy a narratív hagyomány későbbi lenne a logiáknál. Nagyon fontos felismerése pedig az, hogy a Jézus-hagyomány *Sitz im Leben*-je sajátos, és nem mosható egybe a prédikáció vagy a tanítás közegével. De emellett több más tézist is kérdőre von. Ilyenek: **1.** Jézus és tanítványai műveletlenek. Bár Bultmann érzékeli a tanító és az eszkatologikus Jézus közti feszültséget, és felteszi a kérdést, hogy vajon Jézus nem a kor tanult írástudói közül kerül-e ki, a tanítványoknak nem tulajdonít különösebb iskolázottságot.[125] **2.** Bultmann szerint az evangélium egyedi *Kleinliteratur*, és ez azzal függ össze, hogy a spontán és eszkatologikus ősegyház „jellegéből adódóan elutasítja a tradicionális formákat, tudatos technikákat és igazolt viselkedésformákat."[126] Vagyis az eszkatologikus egyháznak nem állt érdekében valamiféle kimunkált hagyomány fenntartása és továbbadása, „enthuziazmusára" és közeli végváradalmára tekintettel, pusztán az „Úr" meghirdetése. Ez az elv azt is kizárja, hogy a tizenkettőnek és egy ősegyházi „tanácsnak" bármiféle szerepe lehetett volna a hagyományozásban.[127] **3.** E miatt az egyedi fejlődés miatt nem létezett kapcsolat egyik oldalról Jézus és a keresztyének, a másik oldalról Jézus és a farizeusok között, sem az őskeresztyénség és zsidó, illetve római miliője között.[128] **4.** A „mondák biológiája" (*eine Biologie der Sage*) elv automatikus fejlődést feltételez a hagyománydarabok és a végleges evangélium közt, és azt is rögzíti, hogy kis egységekből haladunk a komplexebb szerkezetek és kompozicionális egységek felé. **5.** Ezzel függ össze az a meglepő tény, hogy a Bultmann-iskola nem definiálja a hagyomány és hagyományozás fogalmát.[129] Csakhogy a hagyományozás technikájának alaposabb ismerete egyfelől tisztázhatná a hagyomány természetét, másrészről olyan elemeket is hitelesnek tekinthetne, melyet a formatörténeti iskola redakciós munkaként másodlagossá nyilvánít.

Gerhardsson válaszai a következők. **1.** Szerinte Jézus alapvetően egy zsidó tanító, akinek saját tanítványi köre van, és aki korának zsidó tanítóihoz hasonlóan tevékeny-

[125] uo., 13.

[126] Gerhardsson: *Tradition and Transmission*, 23.

[127] Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 12. Tegyük hozzá, hogy Dibelius sokkal megengedőbb: ő fenntartja a hagyományozást, mint fontos tényezőt, sőt a továbbadást is konzerváló erőként határozza meg. A kreatív hagyományozáshoz ld. Bultmann, Rudolf: *Geschichte der synoptischen Tradition*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1964, 350kk, kül. 355, 375, 393. Bár a hagyományozás kreatív jellegét Dibelius is tényként kezeli, de a tradíciótörténet szerinte alapvetően a hagyomány megőrzésére irányul Dibelius, Martin: Formgeschichte des *Evangeliums, Tübingen*, Mohr Siebeck, 1933, 10, 36, 293kk. Dibelius a paradigmák esetében arról beszél, hogy „minél közelebb áll egy paradigma a prédikációhoz, annál kevésbé találhatók meg benne mitikus vagy irodalmi elemek. (59) Tehát a prédikáció maga konzerváló erőként funkcionál.

[128] Gerhardsson: *Tradition and Transmission*, 31.

[129] Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 13.

kedett.[130] Ezt a források fokozatosan kitakarják, annak érdekében, hogy a Mester tudását közvetlenül Istentől származónak tüntessék fel, és ezáltal kiemeljék a tanítók láncolatából.[131] A János 7:15 például a zsidók Jézus műveletlensége ellenére tanúsított emberfeletti bölcsessége láttán csodálatukat fejezik ki. Gerhardsson szerint ennek célja annak a szakasznak az előkészítése, melyben Jézus saját Istentől kapott bölcsességéről beszél.[132] Ez a tendencia nemhogy tagadja, de feltételezi, hogy Jézus alapvetően zsidó tanító. De ha Jézus egyenrangú tanítóként volt jelen a farizeusok mellett, ez azt is jelenti, hogy rendelkeznie kellett azokkal az értelmezési technikákkal és azzal az ismerettel, mellyel a farizeusok rendelkeztek. Ezt Gerhardsson szerint az előttünk lévő újszövetségi hagyományanyag kellőképpen bizonyítja: Jézus tanítási technikája a legtöbb ponton hasonlóságot mutat a korabeli zsidó tanítási módszerekkel. Ezért a farizeusok és Jézus közti különbséget nem ezen a ponton kell keresnünk.[133] Szerinte nem tartható az az álláspont sem (Fuchs és Wilder), mely szerint a tanítói és etikai jelleg másodlagos fejlemény a Jézus-hagyományban.[134] Valószínűleg a két irányultság már a kezdetektől szorosan összefonódva létezik egymás mellett.[135] Jézus karizmatikussága, a tanítását követő jelek és csodák közvetlen környezetében nem egyedülállóak, és ezek szintén nem zárják ki, hogy Jézust tanítóként fogjuk fel. Például a Hillél-iskola (*beth Hillel*) elfogadja a csodák argumentációban betöltött szerepét, és az újszövetségi beszámolókban Nikodémus reakciója, a farizeusok jel-követelése mind azt támasztja alá, hogy a farizeizmus Jézus korában is nyitott a csodák bizonyító ereje iránt.[136] A tanító és csodatévő Jézus közti különbséget tehát nem lehet a végsőkig feszíteni.

2. Az sem valószínű, hogy a tanítványok műveletlenek voltak. Az elhívásuk előtti időszak ugyanis nem kell hogy megegyezzen az életünk végének műveltségi szintjével. Több kiváló rabbi is írástudatlan élete első harmadában (Johanan ben Zakkai, vagy Eliezer ben Hyrcanus, de Rabbi Akibáról is azt olvassuk, hogy 50 éves koráig nem tudott írni), ez azonban nem zárja ki a bölcsesség és tekintély lehetőségét![137] Persze aminek a probléma kapcsán tétje van, az nem is annyira maga a műveletlenség, hanem az a feltevés, hogy a tanítványok nem voltak képesek irodalmi módon gondol-

---

[130] Gerhardsson: *Tradition and Transmission*, 31, uő., *Memory and Manuscript*, 324, 326. – Ezzel a disszimilaritás kritériumának käsemanni modelljét helyezi hatályon kívülre, és előrevetíti a theisseni „disszimilaritás-szimilaritás" kritériumának kiegyensúlyozottabb elvét.

[131] Gerhardsson: *Tradition and Transmission*, 24, uő., *Memory and Manuscript*, 13.

[132] Gerhardsson: *Tradition and Transmission*, 25. ApCsel 4,13-ban ugyanez a tendencia látható Péter és János esetében.

[133] uo., 27. Az őskeresztyénség esetében is világosan kimutathatók ezek a párhuzamok ld. uő., *Memory and Manuscript*, 254kk.

[134] uo., 27. ui. Nincs világos kritériumrendszerünk annak eldöntésére, miért kell a spontán jellegű anyagnak elsőbbséget élveznie. Valószínűleg ez a Bultmann-iskola eszkatologikus irányultságának előfeltevéseivel függ össze.

[135] Gerhardsson, *Tradition and Transmission*, 29.

[136] uo., 28.

[137] uo., 26.

kozni.[138] Abban az esetben viszont, ha Jézust rabbiként, a tanítványait pedig valódi „tanítványként" értjük, akkor komplex tanulási folyamatot és nem egy esetben magas szintű memorizációs tevékenységet kell nekik tulajdonítani.[139] Ezt Dibelius részben hajlandó is feltételezni,[140] de a tanítványok műveletlensége olyan berögzült előfeltevés marad, mely a hagyományozás egész folyamatának leírását meghatározza. Pedig, amint ezt a formatörténeti vizsgálatok kimutatják, sok esetben a hagyományok nem primitív formákba, hanem a maguk módján művészi műfajokba rögzülnek.

3. Az is megkérdőjelezhető, hogy a közeli végváradalom a múltra irányuló figyelmet az örökké jelenvaló Úr képzetére való tekintettel felfüggesztette. Gerhardsson szerint igenis létezik egy meghatározott történelmi tudat az evangéliumot írásba foglalók esetében. Ez több ponton is kimutatható: **a)** Az evangéliumok egyértelműen tudatosítják a távolságot köztük és a megtörtént események között, a nem teljesen értett/kinyilatkoztatott és a később világossá vált/beteljesedett között.[141] **b)** Mindemellett az evangéliumok szerzői az egyetlen tanítóra koncentrálnak, és semmilyen más tekintélyről nem kívánnak beszélni.[142] Ezzel a hagyomány eredetét jelölik ki, leválasztják önmagukról, és a hagyomány tekintélyét is megteremtik. **c)** A tanítványok ennek megfelelően esendőek és erőtlenek az ábrázolásokban, ami arra utal, hogy ezek a leírások korai hagyományokként továbbadva ellenállnak annak a vágynak, hogy a későbbi tanítói tekintélyekké váló tanítványok pozitív szerepét visszavetítsék a múltba.[143] **d)** Ezen felül Jézus szavainak sajátosságai szembeötlően megőrződnek a hagyományozás folyamán. Jézus *meshalim*-jai ugyanis kihegyezettek, tömörek és tartalmasak, sajátos szóhasználattal és képi világgal, melyek célja, hogy a címzettek megfejtsék az értelmét.[144] **e)** Nehezen lenne érthető az a feltételezés, hogy a tanítványok nem kaptak oktatást Jézustól, hiszen a tanítványság magától értetődő jelentése, hogy a követők elsajátítják a mester szavait és tetteit.[145] Sokkal könnyebben elképzelhető Gerhardsson szerint, hogy a tanítványok maguk gondozzák, értelmezik és adják generációról generációra, már a kezdetektől fogva a viszonylag teljes Jézus-hagyományt,

---

[138] Dibelius: *Formgeschichte*, 5-8, 35. Bultmann: *Geschichte*, 4. Dibelius a művét a népies hagyomány formái és törvényszerűségei vizsgálatának szenteli, ezzel pedig eleve kizárja annak lehetőségét, hogy a Jézus-hagyomány más „Sitz im Leben"-nel is rendelkezhet. (vö. Dibelius: *Formgeschichte*, 56, ahol a szerzők kérdését a „túlzott individualizmusra és irodalmiasságra" hivatkozva *ab ovo* utasítja el.)

[139] Gerhardsson: *Origins*, 19kk.

[140] Dibelius: *Formgeschichte*, 35k.

[141] Gerhardsson: *Origins*, 44. uő., *Tradition and Transmission*, 40kk. Azok a kifejezések figyelemre méltóak még a kifejezetten teológusként gondolkodó János esetén is, melyek arról beszélnek, hogy „a Lélek még nem adatott", „amikor Jézus még nem dicsőült meg", „még nem emeltetett fel az Atyához", a tanítványok „még nem értették" Jézus szavait. Ez egy világos és tudatos distancia jele a jelen és Jézus ideje közt. Ez a jelenség Lukács esetében is látható (Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 227.)

[142] Gerhardsson: *Origins*, 47-49.

[143] uo., 45, 61, Gerhardsson: *Tradition and Transmission*, 43.

[144] Gerhardsson: *Origins*, 70k, uő., *Memory and Manuscript*, 297, vö. uo., 129, 211.

[145] Gerhardsson: *Origins*, 72.

vagyis „mindent, aminek szemtanúi voltak".[146] A tradíció fenntartása tehát egy helyén értett feladat: *hagyományként* adják tovább, olyasvalamiként, mely a jelennel nem összekeverhető történeti valósággal rendelkezik, melynek eredője Jézus, és amely hagyomány valószínűleg már a kezdetektől viszonylag egységes,[147] fenntartásáért pedig az első (és a rájuk következő generációk) megtapasztalói a felelősek. Ez a hagyomány egy nagyon hosszú folyamatba kapcsolódó folytonos láncolatot képez: az ószövetségi iratokon át Jézus kijelentésén keresztül az apostoli διακονία τοῦ λογοῦ-ig.[148]

4. A következő alapelv, melyet Gerhardsson megkérdőjelez, a nem kifejlett és formálódó hagyomány fix formába öntésének az a folyamata, melyet a formatörténeti iskola „redakció-történetnek" nevez. Véleménye szerint pusztán a gyülekezeti szituáció szükségeire visszavezetni a hagyományokat, és azok hagyományozását egy evolucionista automatizmus keretébe helyezni nem kielégítő. „Ez [Bultmann] alapvető nézőpontjának természetes következménye, miszerint a korai egyház a hit, a hitéért munkálkodó propaganda terjesztése, ugyanennek a hitnek az egységesítése és megvédése révén terjeszti a hagyományát."[149] Csakhogy a formatörténeti iskola nem vizsgálja a hagyományozás *módszereit*, pedig a módszerek ismerete rávilágítana arra, hogy a hagyomány mindig is bírt stabil elemekkel, „melyeket memorizált szövegekként,"[150] vagy eleve nagyobb egységekként hagyományoztak.[151] Ez nem zárja ki a végső formába foglalás közben megesett kreatív és szelektív tevékenységet, és azt sem, hogy a hagyomány továbbadói a Jézus-történeteken és szavakon változtattak.[152] A rabbinikus *halacha* és *haggada* is pluralisztikus, és Jézus korában, az első század végéig nem létezik ezeknek a tanoknak teljes és stabil gyűjteménye.[153] Ha a kreatív munka nem is, az viszont mindenképpen megkérdőjelezhető, hogy a hagyományozás bevett szokásait az eszkatologikus váradalom teljes mértékben félretolta, azért, hogy radikálisan másnak adja át a helyét.[154] Nem elhanyagolható különbség van ugyanis aközött, hogy az ősgyülekezet hagyományt *kreált* vagy *színezett*.[155] A páli iratok és a lukácsi korpusz egyaránt beszél a hagyományozásról, mégpedig a zsidóságban bevett *technicus terminus*okat használva: παραδίδοναι, παραλαμβάνειν, παράδοσις. A szavak mögött álló folyamat egy rendkívül tudatos tevékenységre utal: magára a konzer-

[146] Gerhardsson: *The Gospel Tradition*, 59kk, uő., *Memory and Manuscript*, 225.
[147] Gerhardsson: *Origins*, 77.
[148] Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 226kk. - Ennek példája a Lk 4,16kk, Jézus zsinagógai beszéde.
[149] uo., 14.
[150] Gerhardsson: *Tradition and Transmission*, 39.
[151] A Mt 13 „hét példázat traktátusa" Gerhardsson feltételezése szerint már egy ilyen pre-evangéliumi egység. ld. uő, If We Do Not Cut the Parables out of Their Frames, *New Testament Studies*, 37. évfolyam, 1991/3, 321-335, formatörténetre vonatkozó kritikáját ld. 322.
[152] Úgy tűnik, hogy Gerhardsson a későbbi műveiben ebben a tekintetben megengedőbb, vagy legalábbis explicitebb vö. *Origins*, 40k, 43-46, 79-91.
[153] Gerhardsson: *Tradition and Transmission*, 40, uő., *Origins*, 86.
[154] Gerhardsson: *Origins*, 28.
[155] uo., 46.

válásra és továbbadásra irányuló tevékenységre.[156] De maga a pontos memorizációra épülő oktatás rabbinikus parallelje is más képet rajzol a korai hagyománytörténetről. Ha a szóbeliségben már tudatos rendezőelvek alapján rendszerezett szövegcsoportok és egységek feltételezhetők, melyeknek rendezése elsősorban *pedagógiai* célzatú volt (kulcsszavak, egyező kifejezések, tematikus összefüggés stb.), akkor a formatörténeti iskola sporadikus hagyomány-egység elmélete is megdőlni látszik.[157] Ha pedig igazolódik az őskeresztyénség hagyományozásának tekintélyszemélyekhez kötődő továbbadása, akkor a „zsidókeresztyén" és „hellénisztikus" gyülekezetek kreatív munkájának feltételezése és a külső ideológia befolyásának alapvető jelentősége is csak nagyon korlátozott értelemben használható feltevések. Éppen ezek miatt a nem megalapozott formatörténeti előfeltevések miatt a hagyományozás technikájának ismerete segítségül lehet rosszul beazonosított redakciós egységek rehabilitációjában. Ilyen például a *kelal*, a memorizációs technika részeként felismert összefoglaló vagy átvezető egység. Az ószövetségi szövegekben redakciós munkaként feltételezett átkötő szakaszok lehetnek az eredeti összefüggés részei, mivel felfoghatók egy szóbeli hagyományozási technika írásba rögzüléseként. Kifejtésük bevezetőjeként vagy összefoglalójaként az írott dokumentumok részegységei egy összefoglaló formula révén saját „tömör emlékeztető-szövegüket" (*condensed memory-tetxs*) tartalmazzák, mely éppen annyira az eredeti szöveg része, mint a bővebb tartalom.[158]

5. Ez, mint mondtuk, azzal függ össze, hogy a klasszikus formatörténet nem definiálja a hagyományt. A tradíció olyan sporadikus egységekből, az evolúció önszervező törvénye által egyre bonyolultabbá váló anyagból keletkezik, mely beleáramlik a megfelelő formákba, vagy összeállása után új műfajt hoz létre. Mivel a hagyomány *Sitz im Leben*je az éppen aktuális szituáció, nem is beszélhetünk a szó szoros értelmében vett tradícióról – persze ez csak abban az esetben igaz, ha a tradíció egy önmagában zárt, és tartalmát tekintve lehatárolt egység, ahogyan azt Gerhardsson érti. Bultmann esetében a „tradíció" inkább az aktuális *Sitz im Leben*-ek kitermelte szituatív érvényű anyag továbbáramlása és formálódása.[159] A formatörténeti módszer vázlatos bemutatásában látszik, hogy Dibelius azért nem követi Bultmann radikalitását. Szerinte az őskeresztyének számára a tradíció megőrzése fontos, tud a továbbadás technicus terminusairól,[160] feltételezi a továbbadás önálló *Sitz im Leben*jét,[161] a paradigmák esetében pedig a mnemotechnikai eszközök alkalmazását.[162] Mindez azonban nem bír önálló jelentőséggel: Dibelius számára a példatár megőrzésének, így vagy úgy, de a prédikáció a célja, az őskeresztyén misszió.

---

[156] Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 14.

[157] uo., 129, 328.

[158] uo., 139k.

[159] Persze Bultmann számára is fontos a tradíció eredete, mivel ez ad tekintélyt a hagyománynak: a jézusi állandó hivatkozási alap az őskeresztyénségen belül, de ez nem akadályozza meg a kreatív tevékenységet. Bultmann, *Geschichte*, 108.

[160] Dibelius: *Formgeschichte*, 20, 1. lábjegyzet: a רִבְקָה, רַקָּמָה használatáról.

[161] uo., 19.

[162] uo., 36.

Gerhardsson recepciótörténete – „a szabad ortodoxia ára"

Gerhardsson munkássága szinte minden ponton kritika tárgya lett. Ezekből néhány fontosabbat emelünk ki.

1. Anakronizmus és fogalomhasználat: A legkomolyabb kritika több szerző részéről is (W. D. Davies, M. Smith, J. Neusner, W. H. Kelber, N. Perrin) a rabbinikus források anakronisztikus használata ellen irányul.[163] Az újra és újra visszatérő ellenvetés szerint a templom lerombolása utáni időszak fejleményeit módszertanilag rendkívül problematikus visszavetíteni a második templom időszakára. Emellett, mivel a kereszlyénség korán és gyorsan átlépi Palesztina határait, kérdéses, hogy a feltételezett korai rabbinikus hagyományozási technikák vajon meddig befolyásolták a Jézus-hagyomány továbbadásának módszerét.[164] A kritikusok szerint a „hivatalos" csatornákon keresztülfolyó és Jeruzsálemből felügyelt hagyományozás-képzet helyett inkább a „sokrétű tradíció-továbbítás" fogalmával kellene dolgoznunk.[165] J. Neusner később az anakronizmus vádját abban a személyes bocsánatkérésként is felfogható bevezető tanulmányban visszavonta, melyet Gerhardsson *Memory and Manuscript*-jének 1998-as újrakiadása elé írt.[166] Korábbi mesterétől, Morton Smithtől elhatárolódva elismeri, hogy nem értette meg kellőképpen Gerhardsson módszerét, és hogy hagyományozás-történeti modellje releváns.

2. Az írásbeliség szerepe. Több kutató, többek között Werner H. Kelber, és újabban Kelber tézisét megismételve Terence C. Mournet azzal vádolja Gerhardssont, hogy megmarad az írásbeliség paradigmáján belül.[167] A memorizálás folyamata révén egybefogott tradíciótörténet Gerhardsson szerint ugyanis az írásban hagyományozott Tóra mintájára elképzelt fix „szövegegységekbe" rögzült folyamat. Amellett, hogy a korabeli zsidóság írásbeliségével kapcsolatos újabb kutatási eredményeit ismerve nem tartható fenn az írni és olvasni tudás általános elterjedtsége, Mournet úgy látja, Gerhardsson ezzel a formatörténeti módszer alapvetően hibás irányultságát menti át a műveiben.[168] Kelber egyenesen „passzív hagyományozás-modell"-t tulajdonít a svéd újszövetségesnek. Később ezt az egyoldalú kritikáját Kelber egy kifejezetten elismerő tanulmányában visszavonja.[169]

3. Konzervativizmus. Kenneth A. Bailey Gerhardsson hagyományfelfogását „formálisan kontrollált" tradíció-felfogásként aposztrofálja, és a saját „informálisan

---

[163] A művek bibliográfiai adatait ld. Gerhardsson téziseinek ismertetésénél.

[164] Mournet, Terence C.: The Jesus Tradition as Oral Tradition, in Kelber, Werner H. és Byrskog, Samuel, *Jesus in Memory: Traditions in Oral and Scribal Perspectives*, Baylor University Press, Waco, Texas, 2009, 39-61, itt 59.

[165] Mournet: *The Jesus Tradition*, 62.

[166] Neusner, Jacob: *Foreword*, in Gerhardsson, Birger: *Memory and Manuscript*, Eerdmans, Grand Rapids, 1998, kül. xliii-xlvi.

[167] Kelber: *The Oral and the Written Gospel*, 8-16, Mourmet, Terence C.: *Oral Tradition and Literary Dependency*, (WUNT 195) Mohr Siebeck, Tübingen, 2005, 66.

[168] Mournet, Terence C.: *Oral Tradition and Literary Dependency*, (WUNT 195) Mohr Siebeck, Tübingen, 2005, 66.

[169] Kelber, Werner H.: The Work of Birger Gerhardsson in Perspective, in Kelber-Byrskog (eds.): *Jesus in Memory*, 173-206, itt 177.

kontrollált" tradíció-felfogását e közé, és a Bultmannak tulajdonított „informálisan kontrollálatlan" hagyományfelfogás másik extrém pólusa közé helyezi.[170] Neusner pedig úgy látja, mintha Gerhardsson a szóbeli Tóra változatlanságát vallaná, a Sínai hegyi kijelentéstől Jézus koráig és utána. De sem Bailey, sem Neusner nem veszi figyelembe, hogy Gerhardsson folyamatosan különbséget tesz kötött és változó formában hagyományozott tradícióegységek között,[171] ezért jogtalanul vádolják „fundamentalizmussal".[172] Sőt, Gerhardsson éppen Bailey differenciált flexibilitás-stabilitás fogalma alapján kritizálja J. D. G. Dunn feltevését, miszerint a jézusi hagyomány pusztán „eredeti" orális előadások ismétlődő és megújuló láncolatának variabilitásában létezett.[173] Azzal, hogy Dunn leegyszerűsíti a tradíciótörténetet a fix tartalom és változó forma dualizmusára, nem veszi figyelembe például az evangéliumi hagyomány *logion*-jainak és a narratív *meshalimok* nagyfokú stabilitását.[174] Gerhardsson világossá teszi, hogy az evangéliumok, mint a Jézus-hagyományok gyűjtőhelyei, egyszerre *intra muros* (vagyis belső és kontrollált) tradíciók, és pedagógiai elvek alapján szerkesztett plurális beszámolók, melyek nem akarják elhallgattatni egymást.[175] Sőt maga a hagyományozás folyamata, a tradíció és redakció állandó kölcsönhatásban létezett, mint a rabbik esetében, akik nem pusztán a hagyomány átadását, hanem értelmezését, sőt korrekcióját is elengedhetetlennek tartották.[176] A tradíciótörténet leírásának az a komplexitása, mely Gerhardssonra jellemző, és melyet ő egyébként a διακονία τοῦ λογοῦ Lukácstól kölcsönzött fogalmával foglal össze,[177] sokszor elvész az ellene irányuló leegyszerűsítő kritikákban.[178]

Gerhardsson munkássága az utóbbi időben több vita kapcsán is fókuszba került. Az egyik vita éppen merevnek bélyegzett hagyománytörténeti felfogásának egyik eleme, a memorizáció körül újult ki, a modern szocális-memória és általában az emlékezet működésével kapcsolatos kutatások megélénkülése nyomán.[179] A szóbeli kultúrák hagyományozási szabályainak felismerése megtermékenyítően hatott az újszövetségi kutatás területén, élénk párbeszédet alakított ki az evangéliumi szövegek természeté-

[170] Bailey, Kenneth A.: Middle Eastern Oral Tradition and the Synoptic Gospels, *The Expository Times*, 106. évfolyam, 1995, 363-367.

[171] Gerhardsson: *The Gospel Tradition*, 34, uő., *Memory and Manuscript*, 19kk, 41k, 71-78, 79-84, uő., *Tradition and Transmission*, 37-40, uő., *Origins*, 79-91.

[172] Ld. Neusner kritikáját fentebb.

[173] Gerhardsson: The Secret of the Transmission, 5.

[174] uo., 12.

[175] Gerhardsson: *The Gospel Tradition*, 55.

[176] Gerhardsson: *Origins*, 85.

[177] uo., 82, uő., *Memory and Manuscript*, 234-245.

[178] Erre az igazságtalan vádra Terence Mourmet is felhívja a figyelmet, Mourmet: *The Jesus Tradition as Oral Tradition*, 53.

[179] Csak néhány frissebb kötet a legfrissebb vaskos irodalomból: McIver, Robert E.: *Memory, Jesus and the Synoptic* Gospels, Society of Biblical Literature (Resources for Biblical Study 59.), 2011, Thatcher, Tom (ed.): Jesus, the Voice and the Text – Beyond the Oral and the Written Gospel, Baylor University Press, Waco, Texas, 2008, Barton, Stephen C. (ed.): *Memory in the Bible and Antiquity : the Fifth Durham-Tübingen Research Symposium (Durham, September 2004)*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2007.

vel és az annak magját nyújtó szövegek átadásának módjával kapcsolatban.[180] Gerhardsson szemtanúsággal kapcsolatos elmélete pedig éppen a skandináv iskolában talált visszhangra.[181] Ami pedig lényeges, az, hogy a szóbeli tradíció vizsgálata megerősítette azt az egyébként is régóta fennálló gyanút, hogy a formatörténeti iskola alapfeltevései nem magától értetődőek, sőt többségükben nem állják meg a helyüket. Az újabban érkező komoly kritikák bizonyos pontokon Gerhardsson észrevételeire épülnek, bizonyos pontokon azokat módosítják és új szempontokkal gazdagítják.[182]

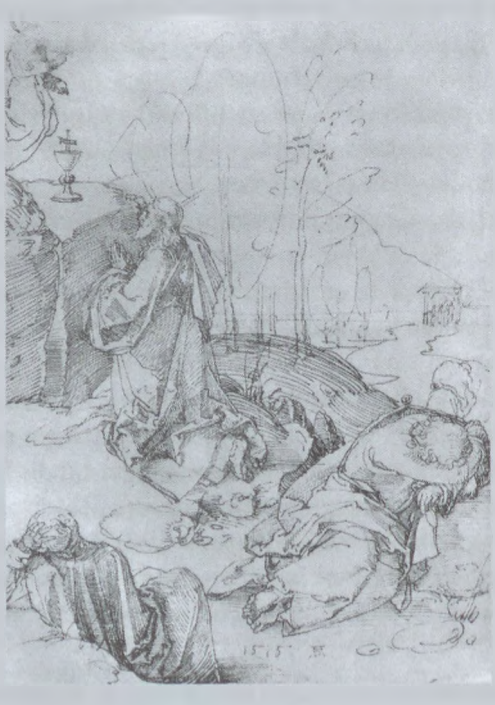
ABSTRACT
"Freedom in Orthodoxy"
One of the Forgotten Classics of the Critique of the Formgeschichtliche Schule: Birger Gerhardsson

Birger Gerhardsson deserves more attention than is given to him, especially in the Hungarian theological discourse. He was aptly characterized as somebody who has „freedom in orthodoxy". In many respect his results were ahead of his time, especialy-ly in emphasizing the complex interaction between oral and written media, texts and spoken traditions. He called in question all the premises and theses of the German *Formgeschichtliche Schule*, in order to show its inappropriateness and clear the ground for a new understanding of the Christian tradition-process in light of the 2-4th Century rabbinic transmission that was based on memorization. This independence was his freedom. On the other side, the consequences of his theses made him orthodox. He maintained that the tradition process of the first century C.E. was conservative and was controlled by the eyewitness disciples and their followers. Nonetheless he was unjustly accused of being „fundamentalist". This was due to the fact that in many cases he was simply not understood. This paper's task is to share a nuanced view of a scholar's career who himself was complex and in recent decades exercised great influence in the intersecting field of orality-literacy and theology.

[180] A kutatás áttekintéséhez és válogatott irodalomhoz ld. Iverson, Kelly R.: Orality and Gospels: A Survey of Recent Research, *Currents in Biblical Research*, 2009/8, 71-106., Dunn, J. D.G.: The Oral Gospel Tradition, Eerdmans, Grand Rapids, 2013. (ez korábbi szóbeliséggel foglalkozó tanulmányainak válogatott kiadása), Kelber, Werner H. és Byrskog, Samuel: *Jesus in Memory: Traditions in Oral and Scribal Perspectives*, Baylor University Press, Waco, Texas, 2009, Aune, D. E.: *Jesus, Gospel Tradition and Paul in the Context of Jewish and Greco-Roman Antiquity*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2013, Wansbrough, H. (szerk.): *Jesus and the Oral Gospel Tradition*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1991.

[181] Byrskog, Samuel: Story as History, History as *Story – The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*, Brill, Boston-Leiden, 2002. Bauckham, Richard: *Jesus and the Eywitnesses – The Gospel as Eyewitness Testimony*, William B. Eerdmans, Grand Rapids/Cambridge, 2006. Érdekes keveréke a szemtanúságnak és a stabilitást nyújtó formák hagyományozásának James D. G. Dunn elmélete. ld. Dunn, J. D. G.: *Jesus Remembered, Eerdmands*, Grand Rapids, 2003.

[182] A gerhardssoni kritikát és annak jelenlegi állását szépen bemutatja egy már említett kötet: Kelber, Werner H. és Byrskog, Samuel (eds.): *Jesus in memory: Traditions in Oral and Scribal Perspectives*, Baylor University Press, Waco, Texas, 2009.



Albrecht Dürer: Krisztus az olajfák hegyén. 1515.

Szathmáry Béla

„SZERESD...!" AZ EMBERI MÉLTÓSÁG ELVE ÉS AZ EZT MEGALAPOZÓ ETIKAI PARANCSOK AZ ÓSZÖVETSÉGBEN*

2015. november 15-én délelőtt a Sárospataki Református Teológiai Akadémia szokásos csütörtök délelőtti istentiszteletén rendhagyó módon az Akadémia egyik tiszteletbeli tanárának 90. születésnapját ünnepelte, melynek keretében az ünnepelt, egy zsidó rabbi lépett a szószékhez és prédikációja keretében tanította az Akadémia lelkész hallgatóit. Az intézmény tiszteletbeli tanára kiemelte: „az egyházak és a magyar nemzet jövője azon múlik, hogy az ifjúság milyen lélekkel fordul Istenhez. Ne legyetek olyanok, mint a szolgák, akik a bér reményében cselekszenek, hanem cselekedjetek az Isten dicsőségére, és felebarátaitok javára!" – intette hallgatóinkat és tanárainkat. „Abban a megtiszteltetésben van részem, hogy az ősi és világhírű teológia ifjúságához, tanítványaihoz szólhatok. Azt mondhatom, hogy az intézmény szent hagyományai szerint gondoljatok arra, hogy a felebaráti szeretet minden emberre vonatkozó!" – fogalmazott Dr. Schweitzer József.

Rendhagyó ünnep, rendhagyó rabbinikus gondolat. Tanulmányomat mindezeket szem előtt tartva, tiszteletreméltó élete és személyemben is megtapasztalt felebaráti szeretete előtt mélyen fejet hajtva, bölcsességére emlékezve állítottam össze.

I.

A modern, a törvény uralma alatt álló jogállam sem kerülheti meg, hogy meghatározza, legitimitását mire alapítja. Ez pedig nem lehet más, mint a társadalom morális közössége, egy olyan értékrend, amelyet a társadalmat alkotó egyének minden tagja, vagy legalábbis jelentős többsége elfogad. Az etikának és a jognak is azonban kezdettől fogva alapproblémája az, hogy ki, kik és miként határozzák meg a társadalmi együttélés alapvető szabályait, azt, hogy mi a jó és mi a rossz. Mi az, amely követendő,

* A tanulmány Schweitzer József tiszteletbeli tanárunk halálának első évfordulójára 2016. január 27. napján Budapesten a Magyar Tudományos Akadémián rendezett konferenciára készült, de el nem mondott előadás alapjául szolgált.

mi, amely elvetendő, amelytől tartózkodni kell, amelyet adott esetben büntetni kell. Az emberek? Az adott kor, adott társadalmát alkotó emberek? Az emberek, a társadalmi viszonyok azonban változnak, így az emberek által megalkotott alapvető játékszabályok is szükségképpen változnak, így a jó és a rossz fogalma ilyen formában nem lehet abszolút fogalom, következésképp az erkölcs – és ha a jogot erre alapítjuk – a jog is viszonylagos lehet csak. Ezért, ahogyan Szűcs Ferenc fogalmaz: „az erkölcsi kérdéssel történelmileg az emberiség sohasem lehet készen, és ez nem kevésbé érvényes a különböző vallásokra és ideológiákra is, amelyek valamilyen etikában is szükségképpen alakot öltenek."[1] Az emberi történelem fejlődése során megtapasztalhattuk, hogy az emberi megállapodások, egyes uralkodói akaratok hányfajta társadalmi igazságot, helyes és helytelen emberi magatartást rögzítettek és törvényesítettek. Nem kell felidéznünk a különböző korok filozófiai, társadalomelméleti kérdésekkel foglalkozó és az aktuális uralkodót legalizálni próbáló szakirodalmát, elég, ha Madách Ember tragédiája színeire gondolunk.

A természetjog szerint létezik egy tértől, időtől független, örökérvényű jogi kódex, a mindenkori erkölcsi közmeggyőződésnek a mindenkori jog helyességére vonatkozó része. E szabályokra az jellemző, hogy a megtartásukra, betartásukra, követésükre vonatkozó késztetésünk belső eredetű, nem függenek azok tételes jogi, szankciókkal ellátott formájuktól, s a betartásukra rendelt kényszereszközöktől. Jellegükből fakadóan jogi úton sokukat sem előírni, sem megtiltani nem lehet. További jellemzője érvényességének egyetemessége, illetve, hogy e szabályrendszer is általános, azaz mindenkire egyformán érvényes, és betartása minden ember számára kötelező. Az etika, a filozófia, a jogbölcselet tudománya a természetjogban (*ius naturale*) vélte először megtalálni azt a normarendszert, amely függetlenül az emberek, az emberi közösségek által elfogadott szabályoktól, az ember által érinthetetlenül rögzítheti a cselekvési lehetőségeket és azok korlátait. Már Arisztotelész hozzákapcsolja ehhez az emberi értelmet mint Isten adományát, melynek következtében képes erkölcsi döntések meghozatalára. És bár az emberiség történelme során többen is vitatták, elemezték e normarendszer eredetét, tartalmát, lényeges és kevésbé fontos összetevőit vagy vetették el azt, időről időre visszatért és visszatér az emberi gondolkodásba, bizonyítva ezzel a külső kényszerítő erő szükségképpeni tételezésének igényét és megkerülhetetlenségét.

A természetjoggal szembenálló haszonelvű jogfelfogás, s a vele szoros összefüggésben az emberi jogoknak az emberek által megalkotott törvényekből való levezetését hirdető jogpozitivizmus alapja, hogy a természeti jogok léte nem bizonyítható, alapja csak a hit. A hívő ember ezzel a megállapítással nem vitatkozik. Ugyanakkor az utilitarista felfogás szerint a természeti jogokból származtatott emberi jogok elképzelése ezért történelmietlen, metafizikus és absztrakt, amelyekkel szemben az ember „valódi jogait" kell állítani, amelyek az emberi szükségletek kielégítésének céljából létrejött állam fokozatos alakulása során a mindenkori történelmi körülményeknek megfe-

[1] SZŰCS Ferenc: *Teológiai etika*, Budapest, Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, 2003, 2.

lelően nyernek elismerést.[2] Az emberi társadalmak változása, alakulása, a szabályzó rendszerek történetisége úgyszintén nem vitatható. Benjamin Constant azonban helyesen mutat rá arra, hogy az emberi hasznosság mint a normatív szabályrendszert megalkotó állam által követett államcél többféleképpen értelmezhető, s „a hasznosság nyereségvágyat, nem pedig kötelességérzetet kelt az emberekben. Márpedig a haszonbecslés önkényes: ötletszerűen határoznak felőle."[3] Constant a haszonelvűséget hirdető Jeremy Bentham-mel vitatkozva a következő megállapításokat teszi: „Törvényhozó rendszerében Bentham figyelmen kívül akarta hagyni a természetjogot, és nem látta, hogy ezzel egyszerre fosztja meg a törvényeket szentesítésüktől, alapjuktól és korlátaiktól. Eljutott annak kimondásáig, hogy minden cselekedet, bármily jelentéktelen legyen is, törvény által betiltható. [...] A törvény szó ugyanolyan körülírhatatlan, mint a természet; ha az előbbivel visszaélünk, felforgatjuk a társadalmat; ha az utóbbival élünk vissza, kegyetlenül elnyomjuk. Ha a kettő közül választani kellene, azt mondanám, hogy a természet szó legalább nagyjából ugyanazt a gondolatot ébreszti minden emberben, míg a törvény szó a lehető legellentétesebb nézetekre alkalmazható. [...] A törvénynek való engedelmesség kötelesség, de, mint minden kötelességünk, nem abszolút, hanem viszonylagos; azon a feltételezésen alapul, hogy a törvényes forrásból származik és az igazságosság határait nem lépi túl."[4]

Nem vitatható az sem, hogy az emberi jogok egyszerre erkölcsi igények és normatív előírások is. A morális alapon álló emberi jogok Immanuel Kantnál teljesednek ki. Kant szerint ez ember nemcsak a természeti törvényektől függ, hanem mint ésszel bíró lény a maga által megfogalmazott parancsoknak is aláveti magát. Így magatartását az emberi tudatban jelen lévő erkölcsi törvények (maximák) és az ezek figyelembevételével az általa megalkotott normák, a jog alakítja. E felfogás értelmében a jog feltételezi a rajta kívül létező emberi méltóságot, amelyet nem a jog teremt, s feltételezi azt a morális közmegegyezést, azt az erkölcsi törvényt, amelyet az ésszel bíró emberek összességének egyetértése alkotott meg, amely egyfajta erkölcsi minimumként alapja kell, hogy legyen a formális jogalkotásnak. Ha tehát a kanti kategorikus imperatívusz minden méltóságra igényt tartó tudattal bíró lénynek azt írja elő, hogy „cselekedj ama maxima szerint, amely egyúttal általános törvénnyé teheti magát", akkor mindenkori magatartásával szemben azt a kötelezettséget is támasztja, hogy cselekedeteit minden esetben a lehető legteljesebb mértékben e szemlélethez közelítse. Ebből következően minden eszes lénynek önmagában is törvényhozónak kell lennie, aki egyben alá is veti magát a maga és a mások által alkotott ugyanilyen törvényeknek. Méltóságát pedig a többi természeti lényhez képest az adja, hogy mindenkori cselekvésének maximáit nem csak saját maga nézőpontjából, hanem minden

[2] Burke, Edmund: *Töprengések a francia forradalomról*, Budapest, Atlantisz-Medvetánc, 1990, 147-148.

[3] Constant, Benjamin: *A régiek és a modernek szabadsága*, Budapest, Atlantisz, 1997, 198. idézi Halmai Gábor-Tóth Gábor Attila: *Az emberi jogok eredete*, in Halmai Gábor-Tóth Gábor Attila: *Emberi jogok*, Budapest, Osiris Kiadó, 2003. 45.

[4] Constant, Benjamin: 203-204, uo. 45.

más törvényhozó személy szempontjait is figyelembe véve képes meghatározni. Kant szerint „[...] nem a félelem vagy a hajlam, hanem egyedül a törvény iránti tisztelet az a mozgatórugó, amely morális értéket kölcsönözhet a cselekedetnek."[5] Vonjuk le tehát a következtetést: az emberi méltóság nem önmagában azért illeti az embert, mert tudattal rendelkező, eszes lény, aki ebbéli minőségében képes erkölcsi törvényeket alkotni, hanem azért, mert egyrészt képes e törvényeket úgy megalkotni, hogy önmaga és mások érdekeit is figyelembe veszi, másrészt ténylegesen ennek megfelelően is (jóakarattal) cselekszik. Az emberi méltóság Kis János által megfogalmazott tartalma is csak e feltételek együttes teljesülése esetén értelmezhető. Kis szerint „valakinek a méltóságán azt értjük, hogy nincs alap kirekeszteni az illetőt az emberek morális közösségéből; egyenlő méltóságon azt, hogy nincs alap rangkülönbséget tenni a morális közösség tagjai között."[6] Az egyén ugyanis csak akkor válik, akkor válhat a *morális közösség tagjává*, ha önmaga is (jó) akarata és cselekedetei révén az elvárt maximáknak megfelelő törvényalkotó és cselekvő személy. Ha tehát megszegi ezt a törvényt, akkor – vagy időlegesen vagy véglegesen – elveszíti azt a méltóságát, amely a társadalom többi tagját az ő, ezen méltóságán alapuló jogosultságának (pl. személyes szabadságának, életének) a jogi szabályozásban megjelenő feltétlen tiszteletben tartására kötelezi.[7]

Az alapvető kérdésünk tehát nem lehet az, hogy az emberek adott korban, adott társadalmi viszonyok között miként vélekednek, vélekedhetnek a jóról és a rosszról, hanem kell egy olyan szabályrendszer, amely kívülről határozza meg ellentmondást nem tűrő módon az ember számára, hogy mit tehet és mit nem tehet meg embertársai viszonylatában, mi adja méltóságának alapját. Ennek megítélése, az egyéni és a közösségi jogok viszonyának meghatározása azonban ugyancsak ellentmondásos. A szekularizált liberalizmus egyenesen odáig jutott, hogy kizárólag az egyéni emberi jogokra kell helyezni a hangsúlyt, s ezek biztosítása révén elérhető a társadalmi igazságosság.

II.

Ezért aztán az emberi jogok bűvöletében is keresnünk kell és fel kell mutatnunk azokat az etikai tartóoszlopokat, amelyre az emberi méltóságon alapuló emberjogi kódex felépíthető. Kutatnunk, ásnunk kell tehát, mégpedig jó mélyre. A gyökerek keresése során azonban ásónk – egyáltalán nem meglepő módon – valami igen kemény, szilárd valamin koppan. S miután megszabadítjuk a rárakódott, ráhordott szennyeződéstől, két kőtábla tárul szemünk elé néhány rövid, tömör, de nagyon szigorú előírással, és bármennyire is erőlködnénk azon, hogy a kettőt egymástól különválasszuk, hogy az

[5] Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése, A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1991, 74., és vesd össze: Kálvin: Institutio 4.19.

[6] Kis János: *Vannak-e emberi jogaink?*, Budapest, AB Független Kiadó, 1986, 35.

[7] Lásd erről részletesebben: Szathmáry Béla: *Keresztyén értékek az emberi jogok világában*, in uő. *Egyházak az államban*, Sárospatak, Hernád Kiadó, 2010, 111-133.

egyiket mint szükségtelent visszatemessük, azt tapasztaljuk, hogy a kettő egymástól elválaszthatatlan, az első elvetésével visszasüllyed a másik tábla is.

A hitében élő zsidó és keresztyén ember elfogadja Isten 5Móz 30,11-15-ben adott kijelentését: „Mert ez a parancsolat, amelyet ma megparancsolok neked, nem túl nehéz a számodra és nincs távol tőled. Nem a mennyben van, hogy azt kellene mondanod: Ki megy fel a mennybe, hogy lehozza és hirdesse azt nekünk, hogy teljesíthessük. Nem is a tengeren túl van, hogy azt kellene mondanod: Kicsoda kel át a tengeren, hogy elhozza és hirdesse azt nekünk, hogy teljesíthessük? Sőt inkább nagyon is közel van hozzád az ige: a szádban és a szívedben, teljesítsd hát azt! Lásd, én ma eléd adtam az életet és a jót, de a halált és a rosszat is." Ez számunkra azt jelenti, hogy az ember képes felismerni a helyeset és a helytelent, tud, kell tudnia különbséget tenni jó és rossz között.[8] Ugyanakkor azonban a hivatkozott igeszakasz az Írás értelmezésének szabadságát is megadja egyben. Az ember szabadságát és az ebből eredő felelősségét még pontosabban mutatja be az Ószövetség Jézus, Sirák fia könyve: „Ne mondd: »A bűnöm az Úrtól származik«, mert ő nem hoz létre semmit, amit gyűlöl. Ne mondd: »Bukásomat neki köszönhetem«, mert gonosz emberre neki nincs szüksége. Az Úr gyűlöl mindent, ami rossz, s azok sem szeretik, akik őt tisztelik. Ő teremtette a kezdet kezdetén az embert, és saját döntése hatalmába adta. Módodban áll, hogy megtartsd a parancsokat, hogy hűséges légy, megvan a hatalmad. Eléd öntötte a tüzet és a vizet, amire vágyol, az után nyújtsd a kezed. Az ember előtt ott az élet és a halál, megadatik neki, amit választ magának. Mert igen gazdag az Isten bölcsessége, erős a hatalma, s mindig lát mindent. Szeme azokon van, akik őt tisztelik, ismeri az ember minden egyes tettét. Senkinek sem adott parancsot a rosszra, sem pedig engedélyt arra, hogy vétkezzék."[9]

A mi válaszunk tehát az, hogy a Szentíráson, Isten abszolút hatalmán alapuló értékrend lehet a legszélesebb és legbiztosabb alap, amelyről kiindulva a morális közösség alapjául szolgáló értékek megközelíthetők, meghatározhatók. A hitünk szerint egymástól elválaszthatatlan első, s az ezen alapuló második kőtábla parancsolatai az emberi együttélés alapvető szabályai, a szeresd felebarátodat, mint magadat parancsa az emberek egymás közti szolidaritásának követelménye vitathatatlanul része kell, hogy legyen a közös etikai alapnak. A minden ember alapvető azonosságán alapuló emberi méltóság elvére épülő egyenlőség része valamennyi (nem rasszista) világnézetnek. Értelmezése azonban történetileg jelentős változás ment át, és tartalmi elemei egyre szélesedtek.

Az emberi méltóság forrása az ember teremtett voltából fakad. A méltóság az embert illeti. Az Alkotmánybíróságunk szerint „A méltóság az emberi élettel eleve együtt járó minőség, amely oszthatatlan és korlátozhatatlan, s ezért minden emberre

[8] Más kérdés az, hogy tud-e saját erejéből ennek megfelelően cselekedni, azaz tudja-e tenni a jót. Ebben már jelentős eltérések vannak a judaizmus, a katolikus keresztyén és a kálvini protestánst dogmatika tételei között.

[9] Sirák fia könyve 15,11-20. Szent István Társulati Biblia, http://szentiras.hu/SZIT/Sir15, letöltés 2016. február 14.

nézve egyenlő. [...] Emberi méltósága és élete mindenkinek érinthetetlen, aki ember, függetlenül fizikai és szellemi fejlettségétől, illetve állapotától, és attól is, hogy emberi lehetőségéből mennyit valósított meg, és miért."[10] Az Alkotmánybíróság ezzel a méltóságot elválaszthatatlanul kapcsolja az emberi léthez, és az élethez. Ennek az értelmezésnek pedig az lehet a következménye, hogy az ember csak mint biológiai lény, de nem mint erkölcsi lény számít.[11] Kétségtelenül, egy írott jog alapján működő jogállamban nem elegendőek az erkölcs szabályai, a jognak kell a védelmük alapját meghatározni, s úgy tűnik, erre szükségszerűen a méltóság etikai fogalmának a jogba való beemelésével kénytelen a jogalkotó, vagy ennek hiányában a jogszabályt értelmező alkotmánybíró, az igazságszolgáltatásban ítélkező bíró operálni. Más lehetősége ugyanis nem nagyon van. Önmagában az embertől való fogantatás vagy születés ténye azonban még nem teremt értéket, csak akkor, ha az embernek kiemelt értéket adunk. Ezzel azonban visszatérünk a problémánk eredetéhez, oda, hogy mi emeli ki az embert az élővilág egyedei közül, a tudatos cselekvés, a cselekedetek fölötti kontrollálás képessége, s ennek hiányában teremtettsége vagy más okból eredő értékessége? Az értékadás tehát szükségképpen értékalapú rendszert tételez fel. Így továbbra is a morális közösségre és e közösség alapjául szolgáló értékekre van szükségünk a megoldás megtalálására, s ebből következően joggal tarthatunk igényt a bibliai értékek felmutatására. Kálvin ezt írja az Institutioban: „Vallás nélkül tehát hiába kérkedsz az igazsággal; olyan ez, mintha fej nélküli, megcsonkított testet akarna valaki szépségesnek beállítani. A vallás viszont nemcsak az igazság legfőbb része, hanem egyben a lelke is, amely által az egész lélegzik, él, hiszen istenfélelem nélkül az emberek nem törődnek sem az egyenlőséggel, sem a szeretettel."[12] Hertz szerint: „A mennyei törvény által kinyilatkoztatott isteni akarat az egyetlen örök és csalhatatlan vezető a jó és a gonosz megkülönböztetésében, nem pedig az ember ösztöne vagy értelme, amely a kísértés órájában sokszor félrevezeti és összetéveszti a világosságot a sötétséggel és a sötétséget a világossággal."[13]

---

[10] 64/1991. (XII.17.) AB határozat, (az ún. első abortuszhatározat).

[11] Ezt mondja ki Sólyom László a 23/1990. (X.31.) AB határozathoz fűzött párhuzamos véleményében: „Az emberi méltóság az emberi élettel eleve együtt járó minőség. Az emberi méltósághoz való alanyi jog megtiltja, hogy a méltóságától megfosszák az egyént. De az emberi méltóságtól az embert csakis életének elvételével lehet megfosztani, s ezzel mindkettő végérvényesen megszűnik." A halálbüntetés alkotmányellenességét kimondó 23/1990. (X.31.) AB határozathoz fűzött párhuzamos véleményében Lábady Tamás és Tersztyánszky Ödön így nyilatkozott: „Az ember létezése és méltósága, mint maga az emberi egység, valójában nem is jog, mert az emberi lényeg a jog számára tulajdonképpen transzcendens, azaz hozzáférhetetlen. Az emberi jogok katalógusában és a modern alkotmányokban az emberi élet és méltóság ezért elsősorban nem is mint alapjogok, hanem mint a jogok forrásai, mint *jogon kívüli értékek* szerepelnek, amelyek sérthetetlenek. E sérthetetlen értékek tiszteletben tartásáról és védelméről kell a jognak gondoskodnia. Ez a védelem – és csakis ez – viszont már a jog dimenziója."

[12] Calvin, Jean: *Institutio Christianae Religionis,* (A keresztyén vallás rendszere, 1559) Fordította: Buzogány Dezső, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2014. I. kötet, 283.

[13] Az 1Móz 2,17-hez fűzött magyarázat: Hertz, Joseph Herman: *Mózes öt könyve és a Haftárák, Genezis*, Budapest, Chábád Lubavics Zsidó Nevelési és Oktatási Egyesület, 1996, 21.

III.

Nem eshetünk azonban abba a hibába sem, hogy a vallást, így egy általunk kiválasztott vallást tegyünk az igazság egyedüli valós hirdetőjének, követőit az igazság letéteményesének. A vallás és az ethosz nem azonosítható. Ezt mutatja be Szűcs Ferenc szemléletes példájával: „A vallás sémája paradigmatikusan szemlélhető a Gen 28,11-22-ben szereplő elbeszélésen. Jákób álmot lát (istenélmény), amit felébredve értelmez, verbalizál (dogma). Hálaáldozatot mutat be (kultusz), maid fogadalmat tesz Istennek és felajánlja jövedelmének tizedét (ethosz). A paradigma egyrészt szemlélteti, hogy a vallás rendjében az ethosznak következményként van szerepe, másrészt jelzi azt is, hogy a vallás jelensége jóval több, mint az ethosz, így hiba lenne a kettőt azonosítani. [...] Veszélyes lenne, ha a keresztyén etika elbújna „abszolút érvényességének" sáncai mögé: Ezt már csak amiatt is nehezen tehetné meg, mivel a keresztyénséget is terheli – Bonhoeffer szavaival élve – az etikai herezis. Emiatt inkább bűnbánat illik hozzá."[14] Tegyük hozzá, igaz kell, hogy legyen ez a megállapítás a Talmudban megjelenő judaizmusra is. Ezért a Szentírást, benne az Ószövetséget és annak gerincét képező Tórát nem tételes jogi szabályokat tartalmazó törvénykönyvként, hanem az emberi alkotásként megjelenő, az emberi társadalmak változásával szükségképpen változó törvénykönyvek *változatlan alapjául szolgáló erkölcsi kódexként* kell tanulmányoznunk. Így a jelen esetben is – figyelemmel az 5Móz 4,2. és 5Móz 13,1-re[15] Mózes öt könyve és nem a keresztyénség bármely irányzatának dogmatikája, és nem is a Talmud lehet a kutatás és a hivatkozási alapja, bár kétségtelen, hogy az egyes bibliai szakaszok értelmezésében jelentős segítséget adnának[16], és a szakmai szabályai is ezt írnák elő; de ugyanakkor éppen a Talmud sajátos szerkezete, az adott törvényszakasz sok esetben egymással teljes mértékben eltérő és ellentétes értelmezését is rögzítő volta miatt félreértésekre, félremagyarázásra adhatna okot, ahogyan a keresztyén ószövetségi írásmagyarázat sokfélesége is. Itt és most ez a Sola Scriptura elv felelhet meg Schweitzer József professzor úr következetesen közvetített szemléletének, hogy Európában és Magyarországon a vallások szükségképpeni együttélése mellett azt keressük, ami összeköt, és nem azt, ami elválaszt bennünket egymástól.

A Tóra nem vitatottan az ember életteréül szolgáló természetet és benne az embert teremtő Isten sugallatára került leírásra, Isten örök törvényeit tartalmazza, de mégsem azonosítható a természetjoggal. Ahogyan Grotius is felhívta már erre a figyelmet: „Egyesek azt állítják, hogy az ószövetség maga a természetjog. Ez kétségtelenül téves, mert az ószövetségben sok minden Isten szabad akaratából ered. Az utóbbi ugyan sohasem ellentétes az igazi természetjoggal, és ennyiben az ószövetség a természetjog forrásaként használható, de gondosan meg kell különböztetnünk Isten jogát, amelyet

[14] Szűcs Ferenc: *i.m.* 9.

[15] "Semmit se tegyetek hozzá ahhoz, amit megparancsolok nektek, és semmit se vegyetek el belőle!"

[16] Így például a rabbik vetélkedését leíró Bábá Mecia 59b vagy Hillél tanítása: "Ami számodra gyűlöletes, másnak ne tedd, ez a Tóra, a többi csak ezt magyarázza" Sabbat 31b.

Isten olykor az emberek által hajtat végre attól a jogtól, amely az emberek egymás közötti kapcsolataiban az irányadó."[17]

Az emberek egyenlő méltósága számunkra tehát az ember Isten által teremtett voltából fakad: „Megteremtette Isten az embert a maga képmására, Isten képmására teremtette, férfivá és nővé teremtette őket."[18] Ebből pedig következik elsődlegesen az, hogy az Isten által teremtett többi élőlényhez képest csak az embernek van Teremtőjéhez hasonlóan erkölcsi szabadsága és akarata, csak az embernek van lehetősége megismerni Istent, szeretni Őt, cselekedeteit elsősorban Neki, de ebből eredően, Tőle származóan az értelem uralmának alárendelni, azaz az ember rendelkezik a dolgok fölött álló méltósággal. Ezt erősíti a nyolcadik zsoltár eképpen: „Kevéssel tetted őt kisebbé Istennél, dicsőséggel és méltósággal koronáztad meg. Úrrá tetted kezed alkotásain, mindent a lába alá vetettél."[19]

Ez a többi élőlény közül kiemelt és méltósággal bíró ember azonban csak akkor méltó Isten feltétlen szeretetére, méltósága azáltal teljesedik ki, ha soha nem felejti el, hogy mindezen kiváltságát kitől kapta, s dicsősége és méltósága Isten feltétlen szeretetén, következésképpen az isteni törvények maradéktalan betartásán, nem pedig a saját „bölcsességének" alkalmazásán, azaz Istentől független szabályrendszer megalkotásán, az emberi észen alapul. „Így szól az Úr: Mivel ez a nép csak szájával közeledik hozzám, és ajkával dicsőít engem, de szíve távol van tőlem, istenfélelme pedig csupán betanult *emberi parancsolat*, azért én úgy bánok majd ezzel a néppel, hogy csodálkozni fog, igen, csodálkozni: *vége lesz a bölcsek bölcsességének, az értelmesek értelme is kevésnek bizonyul.*"[20] Ugyanerre találunk figyelmeztetést a következők szerint: „Jaj annak, aki perbe száll alkotójával, bár csak egy a földből készült cserépedények között! Mondhatja-e formálójának az agyag: Mit csinálsz? – és a készítmény ezt: Nem ügyes a kezed?" Az ember embertársa viszonyában sem alkothat tehát úgy normarendszert, amellyel felülírhatná Isten törvényeit, így amellyel kétségbe vonhatná a teremtettség okán megkapott méltóságát és az ebből eredő egyenlő státuszát.

Az emberek egyenlőségét határozza meg számunkra az 5Móz 6,5 és a 3Móz 19,18 parancsainak[21] együttes értelmezése. Ha ugyanis Isten, akinek valamennyi ember feltétlen engedelmességgel tartozik a 2Móz 20,2-7 és 5Móz 5,6-11 szerint (első kőtábla) – mivel nem személyválogató – valamennyi embert egyformán szeret az 5Móz 10,17 alapján[22] függetlenül attól, hogy jók, avagy rosszak vagyunk, az az emberek egymáshoz viszonyított teljes egyenlőségét, azonos státuszát határozza meg. Határozott véleményem ugyanis, hogy ahogyan az első ember teremtésekor, úgy Krisztus után sem

[17] Grotius, Hugo: *A háború és a béke jogáról*, I. kötet, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1960, 162.
[18] 1Móz 1,27.
[19] Zsolt 8, 6,7.
[20] Ézs 29,13-14.
[21] "Szeresd azért az Urat, a Te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes erődből!" (5Móz 6,5.) és "Szeresd felebarátodat, mint magadat!" (3Móz 19,18.) E két parancsolatot a keresztyénség Mt 22,37-40. alapján a két nagyparancsolatnak tekinti.
[22] "Mert Istenetek, az Úr istenek Istene és uraknak Ura. Ő a nagy, erős és félelmetes Isten, aki nem személyválogató, és akit nem lehet megvesztegetni."

tett különbséget a Teremtő Isten ember és ember között: „Nincs különbség zsidók és görögök között, mert mindenkinek ugyanaz az ura, és ő bőkezű mindazokhoz, akik segítségül hívják őt, mert aki segítségül hívja az Úr nevét, üdvözül."[23] Ezt ugyanis az Ószövetség Istenének kijelentése így alapozza meg: „Eljegyezlek magamnak örökre, eljegyezlek magamnak az igazság és a törvény, a szeretet és az irgalom ajándékával. Eljegyezlek magamnak a hit ajándékával, és megismered az Urat. [...] és akit »Nincs irgalom«-nak hívnak, ahhoz irgalmas leszek, a »Nem népem«-nek ezt mondom: Népem vagy, ő pedig ezt mondja: Én Istenem."[24]

Az emberek egyenlő méltóságának elvéből következik a hátrányos megkülönböztetés tilalma és az ezzel párhuzamos esélyegyenlőség követelménye. Mi emberek sem tehetünk tehát különbséget ember és ember, férfi és nő között, mert Isten az embert férfinak és nőnek teremtette, mindkettőt emberként, akik „szellemi beállítottságuk és alaptulajdonságaik alapján egyformán közel állnak Istenhez,"[25] tehát egyenlők, „lesznek egy testté."[26] A református dogmatika azonban éles határvonalat húz az ember bűnbeesés előtti és utáni, majd a Krisztus általi megváltást követő állapota között. A bűn következménye a férfit és a nőt is érintette, még ha másként is Isten rendelése szerint. Az egyik ilyen következmény a nőkre nézve az 1Móz 3,16 szerint: „Vágyakozni fogsz férjed után, ő pedig uralkodni fog rajtad." Talán ez lehet az alapja annak, hogy a zsidó jog is – bár nagy tiszteletet kíván a nőknek, a feleségeknek a család életében, a férjről, a gyermekekről való gondoskodás területén, s ezt különböző normák előírásával is igyekszik biztosítani – más jogi státuszban lévőnek kezeli a nőt a társadalom, a vallási közösség, a családnál tágabb közösség életének szervezésében, vezetésében. Ennek megítélésében sajnálatosan nem sok változott a keresztyénség által meghatározott jogrendekben sem a XX. századig, pedig Krisztus után a megkülönböztetés etikai alapjai már valójában hiányoznak: „De az Úrban nincs asszony férfi nélkül, sem férfi asszony nélkül. Mert ahogyan az asszony a férfiból van, úgy a férfi is az asszony által van, mindkettő pedig Istentől van."[27] Más helyen pedig így: „Krisztusban tehát nincs zsidó, sem görög, nincs szolga, sem szabad, nincs férfi, sem nő, mert ti mindnyájan egyek vagytok Krisztus Jézusban. Ha pedig Krisztuséi vagytok, akkor Ábrahám utódai vagytok, és ígéret szerint örökösök."[28] A vallási közösségek életében pedig a különbségtétel mind a mai napig megvan: mind a zsidó, mind a keresztyén közösségek jelentős mértékben megosztottak a női rabbiság, a női lelkészség, azaz a vallási közösség vezetésére való jogosultság megítélésének kérdésében.

Mi az abszolút hatalom alávetettjeiként arra köteleztettünk, hogy egymást felebarátként önmagunkkal azonosan szeressük, ami azt jelenti, hogy mi magunk sem

[23] Róm 10,12-13.
[24] Hós 2, 21-22. és 25.
[25] Hertz, Joseph Herman: *Mózes öt könyve és a Haftárák, Genezis*, Budapest, Chábád Lubavics Zsidó Nevelési és Oktatási Egyesület, 1996, 12.
[26] 1Móz 2,18-25. A 24. vers szerint: Ezért hagyja el a férfi apját és anyját, ragaszkodik feleségéhez, és ezért lesznek egy testté."
[27] 1Kor 11,11-12.
[28] Gal 3,28-29.

tehetünk különbséget magunk és mások között, azaz ezt az egyenlőséget tiszteletben kell tartanunk, s a második kőtáblára vésett előírásokat ennek szellemében kell teljesítenünk. Paul Johnson megállapítása szerint „Mózes kódexe primitív formájú egyenlőségi nyilatkozat. Nemcsak az ember mint kategória teremtődött Isten képére, hanem ugyanez vonatkozik minden egyes emberre is - ebben az értelemben tehát minden ember egyenlő. És ez az egyenlőség nemcsak fogalmi jellegű, hanem egy mindent átható értelemben valóságos is. Minden izraelita egyenlő Isten előtt, tehát Isten törvénye előtt is. Függetlenül egyéb létező egyenlőtlenségektől, az igazságszolgáltatás mindenkinek kijár. [...] És mivel a törvénynek mindenki egyenlő mértékben volt alávetve, ebben a rendszerben öltött először testet a törvény uralmának és a törvény előtti egyenlőségnek kettős értelme."[29] Végül könyve utószavában így összegzi megállapításait: „A zsidóknak [...] köszönhetjük az isteni és emberi törvény előtti egyenlőség eszméjét, csakúgy, mint az emberi élet szentségét és az emberi méltóságét, az egyéni lelkiismeretét és ezáltal a személyes megváltását, a kollektív lelkiismeretét és ezáltal a társadalmi felelősségét, a békét mint elvont eszményét és szeretetét, mint az igazság alapjáét, és még sok más olyan eszmét, amely hozzátartozik az emberi szellem alapvető erkölcsi berendezéséhez."[30]

1908-ban a Sárospataki Jogakadémia kiváló és mindmáig megbecsült és méltán híres tanára Finkey Ferenc – többek között a 3Móz 25-re utalva – azt kellett tényként megállapítsa, hogy az isteni parancs alapján feltétlenül szeretendő „felebarát" alatt az Ószövetség választott népe csak az izraelitát értette, aki nem izraelita az, idegen. Ezért is állapíthatta meg Finkey Ferenc az ókori keleti népek jogrendszerét összehasonlítva, hogy: „Az izraelita (mózesi) jog alapelvei és vezéreszméi a haza, az állam egysége, nagysága s ezzel összefüggőleg a nép jóléte, a vallási felfogás, az őszinte vallásosság. A jog mint isteni jog tekintetik, a theokratikus felfogás, a papuralom, ha talán szelídebb formában, mint Egyiptomban vagy Indiában, itt is uralkodó. A kasztrendszer hiánya, az okos erkölcsi és gazdasági szabályok fölébe emelik ugyan az izraelita népet a többi keleti népeknek, de az emberi nem testvériségének, a valódi jogegyenlőségnek a tudatára az izraeliták sem jutottak el."[31]

2012-ben szintén Sárospatakon egy bölcs rabbi a felebaráti kör minden emberre kiterjedő voltát hangsúlyozva hatalmas lépést tett abba az irányba, hogy a zsidóság és a (protestáns) keresztyénség – miközben közösen óvja az Ószövetség szellemiségét – együttesen, végre felebaráti szeretetben egyesülve tegyen eleget a nagy parancsolatoknak: „Szeresd az Urat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes elmédből. Ez az első és nagy parancsolat. A második hasonló ehhez: Szeresd felebarátodat, mint magadat. E két parancsolattól függ az egész törvény és a próféták."[32] Adja az Örökkévaló Isten, hogy így legyen! Ámen!

---

[29] Johnson, Paul: *A zsidók története*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 2005, 57-58.

[30] uo. 701.

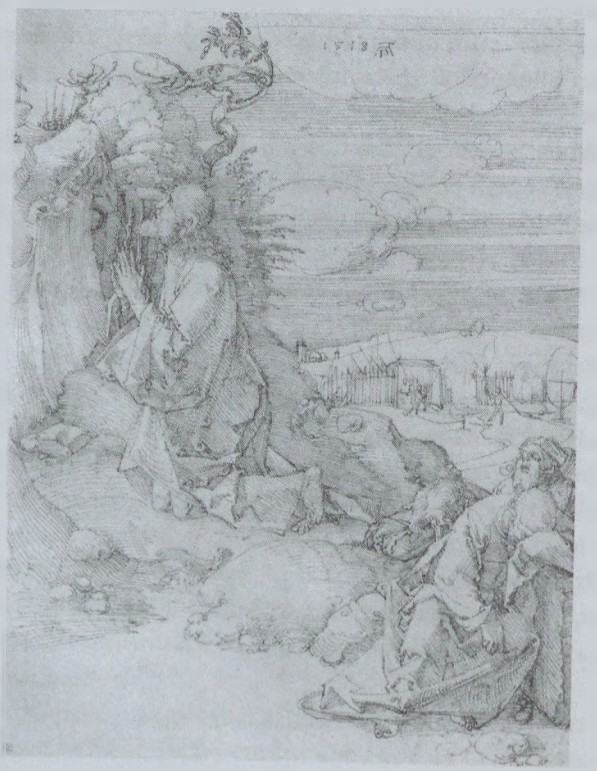
[31] Finkey Ferenc: *A tételes jog alapelvei és vezéreszméi*, Budapest, Grill Károly Könyvkiadóvállalata, 1908, 68.

[32] Mt 22,37-40.

ABSTRACT

"Love..."
The Principle of Human Dignity and the Underlying Ethical Commands in the Old Testament

In commemoration of József Schweitzer, the honorary teacher of the Reformed Theological Academy in Sárospatak, this study explores the ethical warrants substantiating the principle of human dignity in the Old Testament. The foundation of jurisdiction consists of the moral communion of the members of society. This means, that humans accept an ethical minimum, and acknowledge its instructions as observable. In plural society a plurality of ethical instruction emerges, but it reaches back to the common foundation, to the Old Testament ethical rules, taken in the terms of the „love your neighbor as yourself" command. József Schweitzer defined „neighbor" comprehending all human being, and built Jewish-Christian relations in accordance with this interpretation.



Albrecht Dürer: Krisztus az olajfák hegyén. 1518.

Rácsokné Fügedi Zsófia

A BÍRÓI SZEREP ÉS AZ ÍTÉLKEZÉS GYAKORLATA A SZENTÍRÁSBAN

Témaválasztás

Olyan korban élünk, mikor a *ius divine* nem jelent már semmit az embereknek. A *ius humanum*ban is csak a szükséges rosszat látjuk. Az emberi történelem hajnalán azonban az isteni és emberi szféra szekularizációja még szinte egyáltalán nem következett be. Olyan összefüggéseket láttak, melyek a mai kor embere számára már láthatatlan. A teremtett világ még valóban teremtett volt, nemcsak egy kihasználásra váró terület; a másik ember istenarcú lény, akivel közösségre teremtettünk, nemcsak valamely arctalan veszélyforrás, akitől meg kell védenem a tulajdonom; s a szabályok az Istentől kapott szabadság útjelzői, nem pedig olyan korlátok, melyeket csak áthágni érdemes. A legfőbb jó, értelem, bölcsesség és igazság forrása egyedül Isten volt, megkérdőjelezhetetlen tekintély, akinek szabályaira csak egyetlen lehetséges válasz volt: követni kell! S miért? Mert a legfőbb hatalom, amely teremtette az egész világot és mindent, ami benne él, megadta a boldoguláshoz elégséges és megfelelő szabályokat is. Ezen törvények áthágása azonban nem maradhatott következmények nélkül. Célkitűzésem a bírói szerepkör, az ítélkezés, főként a büntetőeljárás menetének, formai követelményeinek felvázolása a Szentírásban. Az ószövetségi vizsgálódás teológiai alapja a Pentateuchos, ezen belül leginkább a Deuteronomium; míg az Újszövetségben megjelenő eljárást Jézus és Pál apostol perén keresztül kívánom bemutatni.

A Deuteronomium, az Istennel kötött szövetség hatása a jogra

A Pentateuchos utolsó könyve a Deuteronomium, mely második törvényt jelent. Azt az ívet zárja, amely a teremtéssel kezdődik az első könyvben: itt Mózes utolsó, néphez intézett beszédéről és haláláról olvashatunk. Négy fő részre osztható: első rész (1,1-4,43) Mózes be-

szédét tartalmazza, amely egyfajta emlékezés a negyvenéves pusztai vándorlásra. A második rész (4,44- 28,68) azokat az utasításokat tárja fel, amelyek a majd letelepedett nép életét szabályozzák. „A Mózes Tórájaként (4,44) bemutatott szabályok, törvények és utasítások – a tulajdonképpeni deuteronomiumi törvény (5-28) – első része prédikáció jellegű visszapillantás a törvényadás megalapozására és buzdítás a dekalógus, különösen a dekalógus első parancsának, Jahve kizárólagos tiszteletének megtartására (5-11). Majd a törvényekből és jogi előírásokból álló korpusz következik (12,1-26,16), amelyet áldás és átok felidézése követ, attól függően, hogy a nép megtartja vagy elutasítja a kihirdetett parancsokat (28). A 26,17-19 a deuteronomiumi törvényt Jahve és Izrael között kötött szerződésként értelmezi."[1] A harmadik rész (28,69-32) rituális szövegeket és Józsue beiktatását írja le, a negyedik rész (33,1-34) pedig Mózes áldását.

„A Deuteronomium szerkezetileg összetett mű, szövegében különböző rétegek állapíthatók meg. Összetettsége ellenére az egész műnek egységes jelleget kölcsönöz az úgynevezett *deuteronomista stílus*, és megkülönbözteti a Pentateuchos többi hagyományától. Ezt a stílust nyelvezetének kiemelkedő szépsége és gazdagsága jellemzi. Hangvétele patetikus; széles, ünnepélyes formában fejtegeti gondolatait. Nemcsak az értelemre, hanem az érzelemre is hatni akar. Célja, hogy meggyőzze hallgatóit, s ennek szolgálatában áll egész retorikája, amelyre a parainézis nyomja rá bélyegét. ... fáradhatatlanul ismétli Jahve nagy történeti tetteit és adományait, ... buzdít és int a parancsok követésére."[2] A jogi szakaszokhoz indokolást, buzdítást, intést társít. Rifat Sinsino szerint pont *ez az izraelita jog egyik jellegzetessége*, amely megkülönbözteti a többi ősi jogrendszertől. A Pentateuchos 1238 előírásából 375 tartalmaz ilyet, vagyis 30%-a az előírásoknak, ennek is jó része a Deuteronomiumban található.[3]

A Deuteronomium alapja arra vezethető vissza, hogy Jahve kizárólagos tiszteletének igényét összekapcsolták az egyetlen legitim kultuszhely igényével. (Ez a két igény eredetileg független volt egymástól.) A Deuteronomiumban már olyan mértékű kultikus intolerancia képe kezd kibontakozni, amelyre nemigen van példa a vallástörténetben.[4]A honfoglalást követően megváltozott életkörülmények szükségszerűen változásokat hoztak, de ezeknek egy része veszélybe sodorta az izraelita kultuszt. A védelem érdekében az idegen istenek és kultuszok létjogosultságát alapjaiban kellett lerombolni, és mereven el kellett utasítani. Ezt segítette elő az egyetlen legitim kultuszhelyre való összpontosítás. A centralizációt akarja előmozdítani a Dt 17,8-13 is. (ilyen szakasz még pl. a Dt 12,4-7; 16,1-8; 18,1-8) Ezek a törvények Ezékiásnak, Júda királyának kultuszcentralizációs törekvésire (Kr.e. 8-7. sz. fordulója), valamint Jósiás reformjaira (Kr.e. 7. sz. eleje) vezethetőek vissza.

---

[1] Rózsa Huba: *Az Ószövetség keletkezése, Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe* I. kötet, Budapest, Szent István Társulat, 999, 229-230.

[2] Rózsa, *i. m.* 230-231.

[3] Sonsino, Rifat: Characteristics of Biblical Law, *Judaism* 33 (1984) 202-209.

[4] Rad, Gerhard von: *Az Ószövetség teológiája* I. kötet (Izrael történeti hagyományainak teológiája), Budapest, Osiris Kiadó, 2007, 30.

Azt az egyetlen Istent kell tisztelni, aki kiválasztotta magának Izraelt ingyen kegyelméből a népek közül, és szövetségre lépett vele. Nem azonos felek között jött létre azonban ez a szövetség, az egyik fél hatalmas, és oltalmába fogadja a gyengébb felet, akinek így a kötelezettségi oldalán nem marad más, minthogy elfogadja és végrehajtsa a parancsolatokat. Isten szeretetből választotta ki Izraelt és kötött vele szövetséget, nem vár mást, mint viszont-szeretetet: „s most, Izrael, mit kíván tőled Jahve, a te Istened? Csak azt, hogy Jahvét, Istened féld, az ő útjain járj, szeresd és Jahvénak, a te Istenednek szíved, lelked mélyéből szolgálj..."(Dt 11,12). „Isten népe köteles megtartani az Istentől kapott intézményeket, törvényeket és rendelkezéseket, de ezek nem puszta jogszabályoknak tekinthetők, minthogy indítékukat a főparancs adja: 'szeresd Jahvét, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes erődből' (Dt6,5). Teljesítésük nemcsak előírások végrehajtása, hanem az emberi szándékból fakadó, hittel irányított cselekvés, rugója és indítéka pedig a kiválasztó Isten iránti viszontszeretet."[5]

Von Radnál a szövetséggel kapcsolatosan azt olvashatjuk, hogy a Sínain kötött szövetségről szóló jahvista beszámoló bár töredékes, annyi mégis bizonyos, hogy egyoldalú védelmi kapcsolatként értelmezi a szövetséget (2Móz 20,9-11). Ezzel szemben az elohista beszámoló (2Móz 24,3-8) az ember döntési kényszerét is bekalkulálja, az embernek bele kell egyeznie, sőt esküt kell tennie. Ezáltal előtérbe került a személyes döntés és az, hogy vajon betartja-e majd, amit ígért. „Abban, hogy Isten felajánlotta kegyelmét, megjelent a törvény. Eltekintve a Sínain kötött szövetség jahvista szövegváltozatától (amely túlságosan töredékes ahhoz, hogy messzemenő következtetéseket vonjunk le belőle), *az egész Ószövetségben igen szorosan összekapcsolódik az Istennel kötött szövetség és annak kinyilvánulása, hogy Isten törvényeket akar felállítani Izrael számára.* A Deuteronomium teológiájában olyan szoros egységet képez e két esemény, hogy a 'szövetség' szó egyenesen a parancsolatok szinonimájává vált."[6]

A Deuteronomium újszerű volta abban is megmutatkozik, ahogyan az egymástól eredetileg független, nagyszámú parancsolatokat egységesen szemlélte és egy teológiai összefüggésbe állította azokat. Ehhez viszonylag hosszú időre volt szükség. „Izrael szemléletében ettől fogva minden önálló rendelkezés Jahve akarata alapjában véve oszthatatlan kijelentésének részeként jelent meg. Ekképpen azonban Jahve kijelentésére vonatkozó felfogás kialakulásának alapjává végérvényesen a kultusz vált. Az ősi Izrael a parancsolatokkal és a törvénygyűjteményekkel, valamint a papi törvényekkel egyképpen a kultusz keretében találkozott. A 'Tóra' azonban a teológiai tanítás tárgya volt, a tényleges életet illetően pedig egyre inkább az emberi szív területén vált jelentőssé."[7]Amint a zsoltárok is mutatják, az Isten igéjével, parancsolataival való foglalkozás örömöt jelentett, igaznak nyilváníttatott az olyan ember, aki ezeknek megfelelően él. A Tóra merevvé, általános értelemben vett törvénnyé válása, melyhez betű szerint kell ragaszkodni, csak később következett be, a Deuteronomiumban még nem ilyen

[5] Rózsa: *i. m.* 251.
[6] Rad: *i. m.* 114.
[7] Rad: *i. m.* 163.

árnyalattal szerepel. „Sőt, minthogy a parancsolatok teljességét a Jahve szeretetére vonatkozó egyetlen, alapvető parancsolatra vezeti vissza (Dt 6, 4), s mivel oly hangsúlyosan a parancsolatok belső, szellemi értelmének feltárására törekszik, sokkal inkább e megkezdődő törvénnyé válással szembeni végső védekezésnek tűnik. ... A Tóra egyoldalú törvénnyé alakulása tehát olyan folyamat volt, amely a Tórában foglalt egészen különböző tartalmak szerint különböző időpontokban ment végbe."[8]Fokozatosan elszakadt az eredeti szövegkörnyezettől, aktualitásából kiragadva, a polémiát nem érzékelve kezdték értelmezni.

Az izraelita jog

A Pentateuchusban több kisebb-nagyobb összefüggő törvényszöveg található (pl.: Dekalógus – Ex 20,2-17; Dt 5,6-21; Szentség törvénye – Lev 17-26). Ezek közül az egyik a deuteronomiumi törvénygyűjtemény (Dt 12-26). Ezek a törvények összefüggésben állnak Mózes személyével és a sínai kinyilatkoztatással, még akkor is, ha időben esetleg némelyek későbbre tehetőek, ugyanaz a szellem hatja át valamennyit. „A törvényeket – vallási és polgári törvényeket egyaránt – úgy tekintik, mint a Sínai-hegyen Izrael népének adott isteni rendet. Izraelben a jogrend tehát szorosan kapcsolatban áll a Jahve-hittel, és szakrális jellegű. Nem ismeri a polgári törvénykezés elválasztását a vallási törvénykezéstől. A jogalkotás szakrális jellegét mutatja az a tény is, hogy hagyományozása a szentélyekhez kapcsolódik és a papság gondja."[9]

„Izrael jogi élete éppolyan fejlődésen ment keresztül, mint az izraelita kultusz"[10]A honfoglalással felbomlott az addigi félnomád társadalom, és egy letelepedett, földműveléssel foglalkozó, városokban lakó társadalom került a helyére, amelynek sok új kihívással kellett szembenéznie. Az új körülményekhez úgy tudott a leghamarabb alkalmazkodni, hogy az általa még ismeretlen viszonyokhoz átvette a már berendezkedett népek jogi megoldásait (recepció). Ezek a világi életet szabályozó törvények azonban nem maradtak meg a profán szférában Izrael számára. „Izrael a jog minden formáját isteni eredetűnek tartotta, ennélfogva csak idő kérdése volt, hogy jogi hagyománya egybeolvadjon az ősi jahvista apodiktikus isteni joggal. Semmi sem utal arra, hogy Izrael másként értékelte volna ezt az eredetileg kánaánita jogot, mint a maga ősi szakrális jogát."[11]

A forma tekintetében meghatározó A. Alt elmélete: az izraelita jog kazuisztikus és apodiktikus formára való felosztása. *Kazuisztikus* alatt azokat a törvényeket kell érteni, melyek feltételes, személytelen formában határoznak meg konkrét hétköznapi esteket; részletes tényállás után a jogkövetkezményt is tartalmazzák. Ezt nem tartja izraelita eredetűnek, elterjedt jogalkotási formulája az ókori Keletnek. A polgári együttélést rendezik, a törvénykezés helye pedig a kapuknál összegyűlt laikus elem, a vének tanácsa. Az *apodiktikus* jog körébe a parancsot vagy tilalmat tartalmazó törvé-

[8] Rad: *i. m.* 164-165.
[9] Rózsa: *i. m.* 171.
[10] Rad: *i. m.* 33.
[11] Rad: *i. m.* 35-36.

nyek tartoznak büntetéssel összekapcsolva, avagy anélkül. Ezek általában rövid, ritmikusan megformált mondatok, melyek többnyire csoportban állnak. Három alfaja van: a halálbüntetést kimondó törvények, az átokmondások és a tilalmak. A vallás és az erkölcs területét szabályozzák, s a Jahve- hittel való szoros kapcsolat miatt izraelita eredetűnek tartja.

A. Alt felosztását követően felélénkült a jogi szövegek vizsgálata, több elmélet is születetett (pl. átokmondások kapcsán nem is beszélhetünk valódi jogkövetkezményről, apodiktikus jog alfajainak külön-külön műfajra osztása, ill. izraelita jellegének megkérdőjelezése), s a vita még nem tért nyugvópontra.

Az igazságszolgáltatás rendszere: a bírók személye, szerepe, egyéb jellemzői és a bíróságok

A bíró

Az ősatyák korában a családok fejei és a törzsek vénei töltöttek be bírói funkciót, hatalmuk a szokás(jog)on alapult (Gen 38, 24). A zsidóságnak Egyiptomban – úgy tűnik– nem voltak bírái (persze a kevés forrás figyelembevételével). Majd Mózes vált a nép bírájává, de az nem volt kivitelezhető, hogy 2,5 millió ember felett ítélkezzen, ezért bírókat állított: tizedeseket, ötvenedeseket, századosokat, ezredeseket – összesen 78.600 bíró. A legfelsőbb bíróságot Mózes és az ő utódai alkották. Bár így többszintű bírósági rendszer alakult ki, a fellebbezés mégsem volt lehetséges. Az alacsonyabb bíróságok fordultak a felettük lévőkhöz, ha az ügy túl komplikált volt. Ha az ügy egyszerű volt, akkor a tizedesek döntöttek, ha nem tudtak, akkor az ötvenedesekhez fordultak és így tovább, mígnem elért, ha kellett, Mózesig az ügy. Voltak bizonyos kérdések, amikben a tizedesek, ötvenedesek, századosok egyáltalán nem döntöttek, ezekben a kérdésekben eleve magasabb bíróságokhoz járultak az emberek. Amint egy szinten megszületett az ítélet, onnantól kezdve nem volt helye fellebbezésnek. (Ex18:25,26) A honfoglalás után minden városban, lakóhelyen volt bíró (Dt, 18:16), ezáltal gyors és olcsó igazságszolgáltatást biztosítva Izrael lakóinak. Bár nem volt hivatalos előírás, a bírókat általában mégis a léviták közül választották, mint tanult társadalmi osztályból. De elvileg a feddhetetlenség, a bölcsesség, a tekintély szolgáltattak alapot a tisztség betöltésére, amelyre választás útján került sor. Ezt a Szentírás több helyen pozitívumként értékeli (Dt1, 13). /Jefte választása a Bír11, 5-11-ben/ A jog igen nagy tiszteletnek örvendett az emberek körében, így egyre inkább önálló hivatássá vált annak tanulmányozása és értelmezése. Lassan kialakult a tudósok olyan köre, akik – bár nem voltak papok – életüket a jogtudománynak szánták. Őket hívjuk írástudóknak, akik a jog hivatásos ismerői. (lásd lentebb)

A bírák korában az arra érdemes, kivételes képességekkel rendelkező személyek érhették el ezt a rangot A Bírák könyvében kétféle bírói szerepet különbözetünk meg. Az ún. nagy bírák szabadító szerepet töltöttek be: mikor a nép elpártolt Jahvétől, csapások érték, s ebből a nyomorúságból kiáltott ismét Istene felé, aki karizmatikus vezetőket küldött, hogy megszabadítsák a népet a külső ellenségtől. Az ún. kisbírák

voltak csak a szoros értelemben vett bírói szerep betöltői. Nevükhöz nem fűződnek nagy harcok, tevékenységük ideje alatt béke volt, és Izrael belső életét irányították. Nem az ítélkezés állt a középpontban (Debóráról olvashatjuk csak, hogy ítélkezett a Bír4,5-ben), hanem a héber saphat kifejezés egyéb jelentéseiről van itt szó, mint pl.: elintéz, oltalmaz, uralkodik. Redakció során terjedt át a bíra cím a szabadítókra, így összizraelita jelentést is kapott. A két típus között Jefte az összekötő kapocs, mivel személyében egyesíti mindkettő jellegzetességeit. Sámuel könyvében olvashatunk legközelebb bírákról: Éli negyven évig volt Izrael bírája (1Sám4,18). Fiai követték volna a tisztségben, de bűnük miatt elvetette az Úr az egész családot, és Sámuelt hívta el, aki több vonást is egyesített magában: pap volt, próféta, nazír és bíró. Ő állított fel kerületi bíróságot, majd fiait is kinevezte bíróknak (1Sám7,16; 8,1). Fiai azonban nem jártak az Úr útján, ezért a nép királyt kért helyettük.

Így a XI. században a királyság kialakulásával a bírói szerep a királyi tisztségnek lett a része (bár nemcsak a királyok voltak az egyedüli bírák, G. von Rad is felhívja a figyelmet a Mik4,14 és 5Móz 17,8 kk alapján, hogy a bírák intézménye az állam kialakulása után tovább élt). Az ítélkezés a palotában, a trónteremben folyt (1Kir 7,7; Péld 20,8). Közvádló intézménye nem létezett, a sértettek személyesen járultak panaszukkal a király elé (2Sám 14,4; 15,2-6; 1Krón 18,14; 1Kir 3,16; 2Kir 15,5). Dávid és Salamon uralma alatt valószínűleg voltak helyi bíróságok (1Krón 23,4; 26,29). Dávid tanácskozott is az ezredesekkel és századosokkal (1Krón 13,1), de ez nem hozható kapcsolatba a mózesi joggyakorlattal (tizedesek, ötvenedesek, századosos, ezredesek). Jósáfát alapította meg a felsőbb bíróságot (2Krón 19,8). A próféták gyakran emelték fel szavukat az igazságtalan joggyakorlat, a vesztegetések, a hamis tanúzás ellen (Ézs 1,23; 5,23; 10,1; Ám 5,12; 6,12; Mik 3,11; 7,3; Péld 6,19; 12,17; 18,5). Előfordult, hogy még a királyok is igazságtalan ítéletet hoztak, főként büntető ügyekben (1Sám 22,6-19; 1Kir 22,26; 2Kir 21,16; Jer 36,26). Még a helyi bíróságot is rá tudta venni a király, hogy az ő akaratát teljesítsék, amint azt Nábot szőlőjének története példázza (1Kir 21,1-13).

A bírók egyéb csoportosítása, kifejezések vizsgálata

Westbrook az ősi keleti jogrendszerekről írott könyvében[12] az alábbi sorrendben veszi a bíró szereppel kapcsolatos kifejezéseket:

1. sarim vagy sar (שרים)– elöljáró, fejedelem esetleg királyi tisztségviselő bírói funkcióval. A kifejezés megtalálható pl.: Ex 18,21; 1Sám 8,12; 1Kir 4; Jer 26; Mik 3,9.
2. sar a városokban (שר)– főként a monarchia alatt voltak ilyen városi tisztségviselők: 2Kir 10,1; Ézs 1,23; Jer 26,10; 16,2 stb.
3. sopetim (שפטים)- bíró (lehet vén, sar vagy akárki, aki ítél): Dt 25,2; 2Krón 19,8
4. soterim (שטרים) – bíró, hivatalnok: Dt 16,18; 20,5-8; 21,2; 1Kir 23,4.
5. ros (ראש) vagy qasin (קצין) – fej, kapitány, vezető: Num 25,4-5; 2Kir 19,8, Mik 3,1-9. versek

[12] Westbrook, R.: *A history of ancient Near Eastern law* (2. kötet), Leiden, Brill Kiadó, 2003.

6. wwpapok és léviták bírói funkciói: Lev 14,43-45; Dt 21,5; 24,8; 2Kir 19,8; 26,16.

Az *Anchor Biblie Dictionary* két kifejezést elemez a bíró címszó alatt (mind főnévi, mind igei értelemben): spt (שפט) és dyn (דין). Bár az Ószövetség párhuzamosan használja a két kifejezést, azok jelentése valójában nem fedi teljesen egymást. A spt nyugat-sémita gyökerű, az amoriták közvetítésével került be az akkád nyelvbe, s elég tág értelme van, nemcsak a jogi kérdések eldöntését foglalja magában (*undifferentiated executive*). Ószövetségi jelentése is sokrétű: dönt, ítél, szabályoz, kormányoz, érvényesít, vezet. (180 alkalommal fordul elő az Ószövetségben Qal igetörzsben.) Mindig a kontextus segít annak eldöntésében, hogy melyik jelentését kell alkalmazni. A dyn ellenben minden sémi nyelvben forenzikus értelemben szerepel, az ügyek, peres felek feletti ítéletet fejezi ki (valószínűleg ez volt az ítélkezés eredeti terminus technikusa). Megtalálható az akkád, az arám, az arab, a szír nyelvben egyaránt. Az Ószövetségben huszonöt helyen fordul elő, két esetet nem számítva mindig Qal igetörzsben.

A bírói hivatás, a bírók munkája

Fokozatosan egy hivatás alakult ki, amit 'jogásznak', 'írástudónak' esetleg 'jogok doktorának' (Lk 2, 46) nevezünk. Már nemcsak a léviták vagy a papok közül kerültek ki a joggal foglalkozó emberek, hanem önálló életpályává vált a jog művelése. A hellenisztikus kor pogány szelleme eléggé megfertőzte a papi osztályt, főképpen a felső réteget, s egyre inkább az írástudók lettek az atyák jogainak őrzői és fenntartói, a nép egyedül igaz tanítói. Jézus korára ez a megkülönböztetés végérvényesen végbement, és az írástudók vitathatatlan hatalommal, befolyással bírtak a nép körében. A megkülönböztetett tiszteletet fejezte ki a rabbi megszólítás is, ami végül mint cím (tisztség) szilárdult meg. A jog és az írástudók szerepe még inkább megnőtt Jeruzsálem lerombolása után, egyfajta összetartó erőt jelentett. Végül az 5-6. században az írástudók létrehozták azt a hatalmas jogi munkát, amit Talmudnak hívnak.

A jogászok/bírók három fő feladata:

- Tanulmányozni és magyarázni a jogot
- Instruálni a zsidó fiatalokat a jogban
- Dönteni jogi kérdésekben

Az első két feladatot, mint tudósok és tanárok végezték, az utolsót, mint bírók vagy tanácsadók valamelyik bíróságnál. A tanítás úgy zajlott, hogy egy-egy jogász maga köré gyűjtötte a tanítványait, akiknek addig kellett ismételgetniük a tanáruk jogi formuláit, amíg azok vérükké nem váltak. A bíróságok szerepe volt még a jogalkotás is, nem igazán létezett erre külön jogi szervezet. Az írott jog generális jellege miatt a jogértelmezésre hárult a feladat, hogy ezeket a szabályokat tartalommal töltse meg, így kazuisztikus jog fejlődött ki, amely végül igen bonyolult rendszerré állt össze. Ebben keresendő annak oka is, hogy egy-egy jogász jogértelmezése soha nem

válhatott általánossá, számos jogi kérdésben, csak testületként döntöttek a többség álláspontja szerint (Azt azonban meg kell jegyezni, hogy egyes jogtudósok, mint például Hillél vagy I. Gamaliel, szinte olyan hatalommal rendelkezett, mint a mai értelemben vett legfelsőbb bíróság. Bár előfordult, hogy álláspontjukat valamely bírói testület, főként a magasabb szint valamelyike, megvitatta és korrigálta, de általában olyan befolyással rendelkeztek eme fórumokon, hogy az ő álláspontjuk jutott érvényre.). Ezeket az összejöveteleket nevezzük a 'doktorok' találkozójának (Ezeken azon fiatalok is részt vehettek, akik a jog iránt érdeklődtek és kérdéseket is feltehettek, tehát tanítói funkcióval is rendelkezett.). Mihelyst egy esetben nem volt megfelelően tiszta, konkrét szabály, a legközelebbi jogász elé került a kérdés, általa pedig a legközelebbi jogászok gyülekezetéhez, esetleg a Szanhedrin elé, s az itt született döntés lett az ezután követendő jogszabály (tehát, mint jogalkotók léptek fel). Jeruzsálem lerombolása után, mely a Szanhedrin megszűnéséhez vezetett, a rabbik vették át ezt a funkciót.

Az ülések ideje és helye

A város vénei, a helyi bíróságok a városkapukban ítélkeztek (5Móz 19,21; 22,15). A legfőbb törvényszék Jeruzsálemben a templomhoz kötött, a későbbi Szanhedrin is Jeruzsálemben ült össze.

Az ügyek száma általában megkövetelte, hogy a hét minden napján ítélkezzenek. A babiloni fogság után azonban Ezsdrás utasítására a helyi bíróságok a hét második és ötödik napján (hétfő és csütörtök) ülésztek (Azt nem tudjuk, hogy vajon ez a szabály vonatkozott-e a Nagy Szanhedrinre is.). Később visszaállt a napi tárgyalási rend. Ünnepnapokon nem ítélkeztek, még kevésbé szombaton. Mivel a halálos ítéletet az ítélet után egy nappal kellett végrehajtani, ezért ilyen ügyben nem döntöttek egy nappal az ünnepek vagy szombat előtt (Ennek fontosságát mutatja az, hogy rendeletében még Augustus is felmentette a zsidókat attól, hogy szombaton ülésezzenek.). Büntető ügyeket csak nappal tárgyalhattak, polgári perekben azonban nem volt tiltva, hogy éjjel szülessen döntés.

A bírák kötelessége a személyek védelme

A zsidók számára a jog szent, hiszen Isten adta. Így akik ezzel foglalkoztak, azok Isten speciális reprezentánsai voltak, személyük hasonlóan szent. Ebből is származik az a kötelességük, hogy úgy ítéljenek, hogy az embereket tisztelik (Dt 1,17; 16,18). Mindig a tiszta igazságot kell keresniük, nem szabad, hogy szemüket bármi is elvakítsa, a vesztegetésnek ellen kell állni, az ítéletet nem szabad elferdíteni. A szövetség törvénye (constitution) többszörösen védi az emberek személyi jogait, pl.: senki sem fosztható meg életétől, szabadságától vagy javaitól rendes bírósági eljárás nélkül (Num 35, 9-34); két vagy három tanú kell a bizonyításhoz (Deut 17,6; 19,2-13); a büntetést nem lehet másra hárítani (Deut 24,16); a magánlakás sérthetetlen (Deut 24,10-11).

A bírósági eljárás kritériumai, menete

Nincs külön olyan fejezet, amely összefoglalná az eljárás alapelveit, mégis több ma is létező jellegzetesség kiolvasható a törvényekből:

- Méltányos ítélkezés követelménye (3Móz 19,15)
- Ártatlanság vélelme
- Törvény előtti egyenlőség (2Móz 23,2-3; 3Móz 24,22)
- Szóbeliség elve (azonban némi írásbeliségre utalnak a következő helyek: Jób 31,35-36; Ézs 65,6; Dán 7,10)
- Nyilvánosság elve (5Móz 21,19; Bír 4,5; Jer 26,10)
- A feleknek kötelezően részt kellett venniük

Először a peres feleknek elő kellett adniuk a vitás ügyet, illetve a sértettnek a vádat. A bíróság kihallgatta a tanúkat, ha volt esetleg egyéb bizonyítási eszköz, akkor azokat megvizsgálta, majd a bírák előadták véleményüket, a többség döntött, s végül végrehajtották az ítéletet.

A büntetési nemek és végrehajtásuk

Bűnösség megállapítása esetén az elítéltre pénzbüntetés, megvesszőzés, halálbüntetés kiszabását tette lehetővé a törvény.

A pénzbüntetést a károsult részére kellett megfizetni, lehetőleg pénzben, esetleg más ingóságban. Ha erre nem volt módja, akkor ingatlanából kellett kielégíteni a sértettet. Ha az elkövető sem ingó, sem ingatlan vagyonnal nem rendelkezett, akkor a károsult adósa lett.

A megvesszőzést még az ítélet napján végre kellett hajtani. A gyakorlat szerint az ütéseket három testrészre egyenlően elosztva kellett adni, éppen ezért a törvény szerint maximumként meghatározott 40 ütés kiszabására nem került sor. Amennyiben az elítélt fizikai állapota nem tette lehetővé a kiszabott büntetés végrehajtását, úgy lehetőség volt csökkenti az ütések számát, valamint nem a legerősebb embereknek kellett foganatosítani, nehogy súlyos sérülést okozzanak. (A római ítélet végrehajtásába ezzel szemben sokszor belehalt az elítélt, olyan kegyetlen módon hajtották végre.)

A halálbüntetést azonnal végre kellett hajtani. A vesztőhely azonban a várostól távol volt, így néhány óra eltelhetett az ítélet kimondása és végrehajtása között. Ezen idő alatt még mindig volt lehetőség az újratárgyalásra, ha valaki mentő körülményt jelentett be, valamint az elítéltnek is volt lehetősége kérni, hogy kísérjék vissza és tárgyalják újra az ügyét. Ha ennek esete nem állt fent, akkor bűnvallásra szólították, majd tömjénnel kevert erős bort adtak neki, hogy enyhítsék helyzetét. „A talmudi perrendtartás a kivégzés négy módozatát ismeri (ábrá mitot bét din). A négy: megkövezés, megégetés, megfojtás és kard általi halál, vagyis lefejezés. Ahol a Tóra a 'halálbüntetés' kifejezést használja, és nem specifikálja miként – akkor bölcseink szerint a 'megfojtás általi halál'-ról van szó, de nem úgy, ahogy azt napjainkban teszik, hanem egy olyan procedúra által, amely elvonja az elítélttől az oxigént, és az megfullad (Szánhedrin 52b). Általában a Talmud kimondja, hogy az írásvers '...szeresd

felebarátodat, mint önmagadat...'(3Móz 19,18) azt (is) jelenti, hogy 'válassz neki egy szép (humánus) halált' (Pszáchim 75a)."[13] „Megkövezés sorsára jutottak a bálványimádók, az istenkáromlók, azok az asszonyok, akik eltitkolták, hogy a házasság előtt elvesztették a szüzességüket, a vétkes menyasszonyok és tettestársuk, az engedetlen fiúk, a szombat megszentségtelenítői. Szintén megkövezték azt, aki a megszentelt tárgyakból lopott, vagy felségsértést követett el. A vád tanúi dobták rá az első köveket, aztán az egész nép, addig, amíg a halál be nem következett."[14]Súlyosbította az ítéletet az a megszégyenítő rendelkezés, hogy a holttestet közszemlére tették. Elégetésről két helyen szól az Ószövetség: a vérfertőzés (3Móz 20,14) és a pap lányának prostitúciója esetén (3Móz 21,9).

Törvényértelmezés és bíráskodás az Újszövetségben

A zsidóság Kr.e. 63-ban vesztette el önálló nemzeti létét, mikor Pompeius betört Júdeába, s elfoglalta Jeruzsálemet. Júdeának adókötelezettsége volt Róma felé, a római birodalom vazallusaként Nagy Heródes uralkodott az országban Kr.e. 37-től. „Heródesnek korlátlan hatalma volt alattvalói élete és halála fölött."[15] Kr.u. 4-ben súlyos betegség vetett végett uralkodásának, de nem következett be nyugalom Júdea életében, mert zavargások, lázadások, vérengzések támadtak. Végül Kr. u. 6-ban Augusztus császár beolvasztotta a területet a birodalom Syria-provinciájába. A korszak egyik legnevesebb procuratora Kr u. 26-tól Pontius Pilatus volt. Továbbra is súlyos adókat kellett fizetni Rómának, melyek miatt sokan elszegényedtek, akár rabszolgasorsra is juthattak. „Néhány vonatkozásban a júdeaiaknak bizonyos kiváltságaik voltak. Így például a zsidók mentesültek a római hadseregben való katonai szolgálattól. Ami a szanhedrin illetékességi körét illeti, még javulásról is beszélhetünk a Heródes és Archealus idejéhez viszonyítva. Ez különösen a belső ügyekre nézve állt. Vallási területen a szanhedrin még a diaszpórában is érvényesítette befolyását. A szanhedrin vezetője a főpap volt, akit a rómaiak is elismertek a belső kormányzat képviselőjeként. A szanhedrin volt a felelős a közvetlen adók behajtásáért is, amit a császárnak kellett fizetni."[16] Feladatai közé tartozott a törvény magyarázata, alkalmazása, a profán és vallási jogszolgáltatás. „Egyetlen területen sem hozhattak azonban fontos döntést a római procurator jóváhagyása nélkül."[17] Így nem rendelkezhettek valakinek az élete felől sem. „a zsidó hatóságok pallosjogára tehát nincs elfogadható bizonyíték. Rosadi véleményét tekinthetjük ezért elfogadhatónak, aki azt írja, hogy bár a római hatóság a provinciákban 'közömbösséget tanúsított a belső kormányzattal, a városok rendfenntartó intézkedéseivel, a vallásgyakorlattal, sőt kisebb jelentőségű dolgokban a bíráskodással szemben is', az élet és halál fölött való ítélkezés jogáról – ami az egyik

[13] Kraus, Naftali: *A 613 parancsolat*, Budapest, PolgART, 2004, 89-90.

[14] Szathmáry Béla: *A zsidó jog alapjai*, Budapest, Századvég-LUX, 2003, 94.

[15] Jagersma, H.: *Izrael története az ószövetségi korban* II, Fordította: Czanik Péter, Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1991, 87.

[16] Jagersma, H.: *i. m.* 96.

[17] Jagersma, H.: *i. m.* 100.

legfontosabb részét képezte szuverenitásuknak – sohasem mondtak le, s másra át nem ruházták."[18]

Az újszövetségi jogrendszer a fentiekben már ismertetett (ószövetségi) alapokon nyugodott. A zsidó gondolkodást néhány vallási irányzat határozta meg (sadduceusok, esszénusok, zélóták), melyek közül kiemelkedő jelentősége a farizeusok csoportjának volt. Nagy befolyásuk volt a rabbinikus irodalomra. Vezérelvük a törvény szigorú és pontos betartása volt. Úgy gondolták, hogy a cselekedetek által nyerhet az ember jutalmat, vagy érdemel büntetést. A törvény mellett a hagyomány, vagyis az atyák és vének rendelései is szerephez jutottak. Úgy tekintettek a hagyományra, mint a Tóra értelmezésére és továbbfejlesztésére. Mivel az írás nem adott választ a megváltozott életkörülményekre, így biztosítottak válaszokat az újabb kérdésekre. „Az életfolytatás számára az írástudományban döntővé a 'halakha' vált: az írásmagyarázatnak az az ága, amely a jogi értelemben vett és 'joggá' tett törvényt foglalja magában."[19] Az egész törvényt jogként értelmezte, így alakult az ún. törvényvallás. A másik irány a 'haggada', mely fő szerephez az oktatásban jutott tanító-nevelő, erkölcsjobbító szándéka miatt. Beletartoznak a jövendőre vonatkozó elvárások, így a messiás-várás is. A második századtól elkezdték az írástudomány anyagait összegyűjteni, kialakult a 'misna', majd a 'gemara', s végül e kettő együttese alkotta a talmudot.

Összefoglalva tehát a jogi gondolkodást és a jogalkalmazást (bíráskodást) a farizeusok és a szanhedrin alakították, azonban Róma ott állt a legtöbb döntés mögött.

Bíróságok és ítélkezési gyakorlat Jézus korában

A kisebb jelentőségű ügyekben (lopás, testi sértés) háromfős törvényszék járt el, amely minden településen megtalálható volt. A nagyobb városokban (százhúsz férfi lakos szám felett) működött a kis szanhedrin,[20] amely 23 főből állt, és főbenjáró bűnökben is eljárhatott. Jeruzsálemben működött a hetvenegy főt számláló szanhedrin (főtanács), amelynek bizonyos ügyekben kizárólagos hatásköre volt: főpapok, hamis próféták elleni eljárásoknál.

A főtanácsban főpapok, vének és írástudók kaptak helyet. A regnáló és a volt főpapok mellett a templomőrség parancsnoka, a templom felügyelője és a három kincstárnok is a testület tagja volt. A vén megnevezés inkább társadalmi státuszt, befolyásos előkelő család tagját jelentette, nem az életkort (Arimateai József). Az írástudók csoportját a farizeusok tették ki, akikre azért volt szükség, mert a babiloni fogság után csak ők beszéltek és olvastak héberül, ők tudták fordítani a Tórát és a rabbinikus irodalmat.

---

[18] Sáry Pál: *Bűnvádi eljárások az Újszövetségben*, Budapest, Szent István Társulat, 2004, 34-35.

[19] Dr. Karner Károly: *Újszövetségi teológia*, a Debreceni Református Teológiai Akadémia bibliai theológiai szemináriumának tanulmányi füzetei – kézirat gyanánt, Debrecen, 1991, 24.

[20] A szó jelentése együtt (sun) ülés (hedra). Először Josephus használja a kifejezést az Antiquitates-ban. A zsidó irodalom alternatív kifejezései: kenishta' – találkozóhely, illetve a beth-din – igazság fóruma. Eredetét Mózesig vezetik vissza, de valójában nincs történelmi bizonyíték, hogy Nagy Sándor kora előtt lett volna ilyen jellegű bírói fórum.

A főtanácsi üléseket az elnök és az alelnök vezette, amelyeken csak kivételes esetekben jelent meg minden tag, a határozatképesség huszonhárom fő jelenléte esetén megvolt. A bíróság elnöke a vádak ismertetésével nyitotta meg az ülést, majd a vádlott kihallgatása következett. A bizonyítási eljárás a terhelő és a mentő tanúk meghallgatásával folytatódott, külön vádló vagy védő nem volt. Marasztaló ítéletet főbenjáró bűn esetén nem lehetett aznap meghozni, másnapig imádsággal, böjttel kellett tölteni az időt. A vádlott felmentéséhez egyetlen szavazatkülönbség is elegendő volt, elítéléshez azonban minimum kettő kellett.

A zsidó jogból származik a kánonjogon keresztül számos ország jogrendszerében elfogadottá vált korai jogelv, amely szerint legalább két tanú egybehangzó véleménye kellett az elítéléshez. A tanúk szavahihetőségét vizsgálat alá kellett venni. A szavahihetőséget szolgálta az a szabály is, amely szerint a hamis tanúnak ugyanazzal a büntetéssel kellett szembenéznie, amellyel bűnössége esetén a vádlottnak (Ennek ellenére jó pénzért hamis tanúk Jézus peréhez is kaphatóak voltak.). Tanúk nélkül senkit nem lehetett elítélni, nem volt elég a vádlotti vallomás. A bizonyítási eljárás után, másnap lezajló szavazást a tanács legfiatalabb tagjának kellett megkezdenie, a szavazatokat a főpap számolta össze.

Jézus pere

Sáry Pál jól összefoglalja a legfontosabb előkérdéseket Jézus pere kapcsán.[21] Ezek alapján leszögezhető, hogy a zsidó főtanács bírói testületként járt el és tárgyalást tartott Jézus ügyében, amelyet mózesi törvények alapján vezettek. Ezzel szemben Szathmáry Béla szerint „az a megállapítás vonható le, hogy ha volt is törvényszéki eljárás Jézus ellen, az legfeljebb vizsgálati eljárás lehetett…., hiszen a római helytartók a bűnügyekben az előzetes vizsgálatot a helyi hatóságokra bízták."[22] Sáry Pál szerint azonban ítélet született, amelyet a pallosjog hiányában nem tudtak végrehajtani. Ezért volt szükség az ügyet a római hatóság elé vinni, amely azonban a zsidó bírói ítélettől függetlenül, új eljárásban, saját ítéletet hozott. Miért előzte meg zsidó bírósági eljárás a római hatóság előtti feljelentést? Sáry Pál szerint ennek legfőbb oka az volt, hogy a főtanácsban nem kívánta mindenki Jézus halálát, és nem akarták koholt politikai vádak alapján a helytartó elé állítani. Nyugodtan vádolhatták Jézust az ítélet alapján, amely ráadásul nyomást gyakorolt mind Pilátusra, mind a népre. Szathmáry Béla azonban úgy gondolja, hogy az evangéliumi elbeszélések ellentmondásaira, a korabeli jegyzőkönyvek hiányára és a Misnából ismert eljárási rend későbbi keletkezésére tekintettel nem állapítható meg, hogy a Jézussal szembeni eljárás milyen perjogi szabályok szerint zajlott. Joseph Klausner szerint „Jézus idejében még nem volt ugyan megírva a Szanhedrin traktátus a maga humánus igazságszolgáltatási előírásaival, melyek szerint lényegében lehetetlen volt valakit halálra ítélni – és csak azért tartották fenn névlegesen a halálos ítéletet, mivel arról a Tóra említést tesz –, mégis teljességgel valószínűtlen, hogy Hillél és Sammaj tanítványai valakit is halálra ítéltek

[21] Sáry: *i. m.* 25-40.

[22] Szathmáry: *i. m.* 96.

volna azért, mert a bölcsek fölött gúnyolódott, avagy néhány szertartásos előírást nem tartott tiszteletben, s magát Messiásnak tekintette."[23]A szanhedrinben azonban szadduceusok voltak abban az időben többségben, akik minden messiás-eszmét tagadtak, és politikai fenyegetettséget, lázadást láttak benne, így gyorsan és hatékonyan akartak megszabadulni Jézustól. Tehát Jézus elítélésének sokkal inkább politikai indikációja volt, mintsem vallási, hiszen tényleges istenkáromlás sem a farizeusok, sem a szadduceusok szemében nem történt: Kajafás főpap főszereplésével születhetett meg a döntés, a Misna előtti, Tórán alapuló, kevésbé szigorú eljárási szabályok alapján, amint az lentebb kifejtésre kerül.

Röviden a történések időrendje: Jézust kedd éjjel tartóztatják le, szerda reggel ül össze a főtanács, majd csütörtökön hozza meg ítéletét, amely alapján még aznap Pilátus elé viszik Jézust. A helytartó Heródeshez küldi a vádlottat, aki kihallgatása után visszautalja az ügyet Pilátus elé. Pénteken kerül sor Jézus ügyének befejezésére, ítélethozatalra és annak végrehajtására.

A fentebb ismertetett eljárási szabályok nem érvényesültek Jézus tárgyalásán maradéktalanul: a tanúkról kiderült, hogy nem szavahihetőek, így nem volt tanú Jézus ellen, akit így törvényellenesen csak saját kijelentése alapján ítéltek el. Kajafás főpap vitte mindezt véghez: megfélemlíteni, provokálni, csapdába csalni akarta Jézust. „Ismét megkérdezte őt a főpap, és így szólt hozzá: 'Te vagy a Krisztus, az Áldottnak Fia?' Jézus ezt mondta: 'Én vagyok, és meglátjátok az Emberfiát, amint a Hatalmas jobbján ül, és eljön az ég felhőiben.' A főpap erre megszaggatta a ruháit, és így szólt: 'Mi szükségünk van még tanúkra? Hallottátok az istenkáromlást. Mi a véleményetek erről?' Azok pedig együttesen kimondták az ítéletet, hogy méltó a halálra." (Mk 14,61-64) Az „ANI HU (én vagyok) a legszentebb theofánia-formula"[24], amelynek önkijelentésként való alkalmazása megalapozza a blaszfémia vádját és a halálos ítéletet. Kajafás így ruhája megszaggatásával (melyre, mint főpapot törvény nem kötelezte) befolyásolta a tanácstagokat és gyorsan lezárta a bizonyítási eljárást. Meg kell jegyezni, hogy a Misna előírásai szerint Jézus nem volt méltó a halálra, mert nem Isten valóságos nevét használta, hanem az „erő, hatalom" kifejezést. Mint az korábban említésre került, a Misna humánus perjogi szabályai csak Jézus után közel kétszáz évvel alakultak ki, s a szadduceus többségű szanhedrin és a boethusi főpap szemében még Klausner szerint is istenkáromlásnak számított, hogy „egy galileai ács arra vetemedik, hogy magát Dániel könyvének kifejezésével 'ember fiának' nevezze, és azt mondja magáról, hogy Isten jobbján fog ülni és a felhőkkel fog alászállani."[25]

A zsidó eljárás végén kimondott bűnösségre tekintettel – figyelembe véve, hogy végrehajtására nem volt joguk a zsidóknak – Pilátus előtt emeltek vádat a tanácsosok, méghozzá államrend elleni lázadás, messianizmus miatt, hiszen ez a római jog szerint

[23] Klausner, Joseph: *Jézus élete, tanítása és korának viszonyai a zsidó, görög és római források alapján*, Budapest, Logos Kiadó, 1993, 290.

[24] Stauffer, Ethelbert: *Jesus, gestalt und geschichte*, Fordította: Varga Zsigmond, Bern, Franche-Verlag, 1957.

[25] Klausner, *i. m.* 298.

(*lex Juliana*) halálbüntetést érdemelt. Pilátus ún. cognitios eljárás keretében járt el Jézus ellen. Ő maga volt a per ura, mint bíró irányította a tárgyalást, kikérdezte a vádlottat. A tárgyalás főszabály szerint nyilvános, valószínűleg a súlyos vádak miatt nem a nép előtt hallgatta ki. Pilátus nem találta bűnösnek Jézust az ellene felhozott vádakban, s hogy szabaduljon az ügytől, Heródeshez küldte őt, akinek illetékességét a galileai elkövetés és Jézus származása alapozta meg. Heródesnek azonban szintén kényelmetlen lett volna ítéletet hoznia: ha felmenti Jézust, a főpapok haragszanak meg rá, ha elítéli, akkor a nép. Ezért visszaküldte Pilátushoz. Bár Pilátus ártatlannak találta Jézust, a főtanácsosok háborgásának elkerülése érdekében újabb menekülő utat talált: a néppel akarta kegyelemgyakorlással szabadon bocsátani. A terve azonban kudarcba fulladt: a Jézus ellen hangolt tömeg, amely a római fennhatóság ellen lázító Barabást kedvelte, inkább őt választotta. Pilátus Jézust megostoroztatta, remélve, hogy ezzel kielégíti a tömeg vérszomját, azonban a nép továbbra is Jézus keresztre feszítését követelte, amelynek már nem tudott ellentmondani. Klausner felhívja a figyelmet, hogy „az elbeszélés, amely szerint Pilátus ellenezte volna Jézus keresztre feszítését, nem történelmi jellegű és időszámításunk első századában keletkezett."[26] Valójában Pilátus a történetírók (Josephus és Philo) beszámolói alapján vérszomjas és félelmetes zsarnok volt, akinek a zsidók sanyargatása, illetve egy zsidó kivégzése nem jelentett lelkiismereti kérdést.

Pál apostol elleni eljárás

Pál apostol 58-ban érkezett vissza Jeruzsálembe harmadik missziói útjáról, amikor a zsidók forrongani kezdtek ellene, és kivonszolták a templomból. Júdea továbbra is római fennhatóság alatt állt, a procurator helyetteseként egy Claudius Lysias nevű ezredes felügyelte a rendet Jeruzsálemben, aki hangzavarra római katonákat küldött tömegbe, akik végül letartóztatták Pált. Mivel Pál apostol római polgár volt, így egészen más bánásmódban részesült, mint egy zsidó polgár. Nem szabadott megostoroztatni ítélet nélkül, vagy kínvallatásnak kitenni. Az ügy kivizsgálása céljából Lysias Pált a főtanáccsal szembesítette, ez azonban vitához vezetett, így Pálról semmi érdemleges nem derült ki, ezért véget vetett az ülésnek. Lysias végül a procuratorhoz, Felixhez küldte Pált ítélkezés céljából. Felix vizsgálati fogságba helyezte, és várta vádlóinak a megjelenését, ugyanis a római jog védelvű volt. A vád előterjesztésére Ananiás főpap, néhány vén és egy ügyvéd jelent meg. A vád szerint Pál lázadást szított a zsidók között, és a templomot is meg akarta szentségteleníteni. Zsidó- törvények szerint kívántak ítélkezni felette, de Lysias ezt nem hagyta. Ezt követően a vádlott kihallgatása következett, aki ügyesen cáfolta az elmondottakat és tagadta az ellene felhozott vádakat. Az ártatlanság vélelme alapján nem is volt más dolga, a vádlóknak kellett bizonyítani a vádak igazságát. Az eljárásban hónapokig semmi sem történt, a helytartó nem idézte a kért tanút. Az eljárás ezen szakaszának végül Felix leváltása vetett véget. Porcius Festus, az új helytartó át akarta adni az ügyet a főtanácsnak, amely

[26] Klausner, *i. m.* 304.

ellen azonban Pál apostol fellebbezett, ennek hatására Rómába szállították. Itt újabb két évig volt fogságban, a fogva tartása körülményei azonban jóval enyhébbek voltak. Egyes kutatók szerint nem is volt per Pál ügyében, Sáry Pál azonban úgy gondolja, hogy nem volt szükséges a vád megismétlése, így a vádlók megjelenése sem. Tehát tárgyalásra került sor, amelyet valószínűleg a császár által delegált bírák vezettek le és felmentéssel zárult.

Pál 66-ban tért vissza Rómába, ahol akkorra már mindennapossá vált a keresztényüldözés, így őt is hamarosan letartóztatták, és jóval szigorúbb körülmények között tartották fogságban, mint előző alkalommal. A keresztényeket ebben az időben pusztán vallásuk miatt ítélték el, és ehhez elég volt saját vallomásuk is, nem kellett bizonyítási eljárást lefolytatni. Pált így halálra ítélték, amelyet – római polgár lévén – lefejezéssel hajtottak végre.

Egészen másképpen rekonstruálja az eseményeket Buji Ferenc. Valószínűtlennek tartja, hogy Pál kiszabadult volna 62-63 tájékán első római fogságából és utána tovább tevékenykedett volna, hiszen az alaposságáról, történeti hűségéről ismert Lukács erről a tényről és munkásságáról bizonnyal hírt adott volna. „Lukácsnak – amennyiben bármi biztosat is tudott volna róla – feltétlenül be kellett volna számolnia elsősorban Pállal foglalkozó egyháztörténeti munkájában Pál további életéről, ez fokozottan igaz a nérói üldözés idején (64-67) bekövetkezett mártírhalálára is – ez ugyanis az egész életmű megpecsételése lett volna. Lukács azonban sem Pál életének további eseményeiről, sem Néro alatti mártírhaláláról nem tudott semmit a nyolcvanas évek első felében."[27] Pál életútjáról 95-ben Római Kelemen is számot adott, aki szerint Pál római fogságából valamiképpen kiszabadult, megvalósította hispániai útitervét, és ott halt vértanúhalált, azonban történelmi alapjai ezen állításnak is hiányoznak. Mi történhetett Pállal valójában? Az uralmon lévő Néró császár felesége 62-ben Poppaea volt, aki prozelita lévén szívén viselte a zsidóság ügyét, és amennyiben szükséges volt, közbenjárt Nérónál az érdekükben. Poppaea mellett tanácsadói funkcióban ott állt a jeruzsálemi főpap és a kincstárnok, akik vagy maguk is azok közé tartoztak, „akik kettő-négy évvel korábban hiába próbálkoztak Pál megölésével, vagy mellékcéljuk éppen az volt, hogy megpróbáljanak végre pontot tenni a Pál-ügy végére, és Poppaea segítségével kieszközöljék, hogy Pált kiadják nekik."[28] S innentől kezdve nincs biztos adat Pál sorsáról: sem elítéléséről, sem kivégzéséről, sem felmentéséről, sem szökéséről nincs megnyugtató hitelességű beszámoló. A történelmi helyzet alapján adódik a következtetés: „Pált a római zsidók a császári őrök passzív együttműködése mellett titokban elrabolják, majd megölik, s ugyanakkor azt a látszatot keltik, mintha Pál megszökött volna."[29]

---

[27] Buji Ferenc: *Az emberré vált ember*, Budapest, Kairosz Kiadó, 2009, letöltve 2016. január 8. http://www.bujiferenc.hu/download/buji1/buji1_03.pdf; 42.

[28] Buji: *i. m.* 47.

[29] Buji: *i. m.* 48.

Végszó

Az Ó- és Újszövetség korának jogi gondolkodásából, kialakított jogelveiből, néhány a mai napig is ismert és érvényben lévő eljárási alapelv (ártatlanság vélelme, nyilvánosság elve), azonban a jogi gondolkodás merőben más alapokra helyeződött: a törvény már nem az isteni kijelentésből meríti érvényét, hanem az állam kényszerítő erejéből. A megszegett törvény már nem az Isten, csupán az állam rendjét sérti; a büntetés nem a bibliai értelemben vett bűn, csupán a törvényszegés következménye. Egyedül az egyházjog területén maradt létjogosultsága a bibliai jogfelfogásnak, ahogyan azt Kálvin János is megfogalmazta az egyházi bíráskodással kapcsolatban: nem szabad sohasem szem elől téveszteni, hogy Isten szolgái vagyunk, így „Az egész tárgyaláshoz pedig Isten nevének segítségül hívásán kívül oly méltóság illik, amelyen érezhetőnek kell lennie Krisztus jelenlétének, hogy így semmi kétség ne férjen ahhoz, hogy egyenesen ő ül ítélő széke élén."[30]

ABSTRACT

The Judge's Role and the Practice of Passing Judgement in the Scriptures

This study aims at outlining legal proceedings in the Scriptures, with special attention to criminal procedures. To do so, it is essential to start with presenting the unique covenant made with God which defines the Jewish legal system. For this covenant itself is a source of law, but it also gives the binding force of the law. God's pronouncements are the law, secular jurisdiction is not separated from religious jurisdiction; the whole legal system is sacred in nature penetrating the whole administration of justice. The person and the role of the one pronouncing the verdict is of outstanding importance, therefore, the status of the judge will be presented in detail. The judicial practice of the New Testament era rests on Old Testament foundations; the most important criminal proceeding is the case against Jesus; by examining this lawsuit we get an insight into the legal approach of that time.

[30] Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere*, Pápa, Ref. Főiskolai Könyvnyomda, 1910, 512. o.

Kovács Ábrahám

NÉPNEVELÉS, MŰVELŐDÉS, FILOZÓFIA ÉS NEMZETI LIBERALIZMUS.

BARÁTH FERENC MUNKÁSSÁGÁNAK SZEREPE AZ ANGOL ÉS SKÓT HATÁSOK KÖZVETÍTÉSÉBEN

Életrajz

Baráth Ferenc irodalomtörténész, író a budapesti református főgimnázium tanára Kunszentmiklóson született 1844. november 3-án.[1] A kisgyermeket ötéves korában, 1850 tavaszán íratták be szülei a helyi református iskolába," amely a Debreceni Református Kollégium partikulájaként működött. Éppen ebben az évben a Magyarországon is bevezetett osztrák tantervnek, az *Organisations Entwurf-nak* köszönhetően az iskola anyagi helyzete megváltozott. A kisvárosi református közösség áldozatos adakozása eredményeként az iskola végre nyilvános algimnáziumként működött 1856-tól, de addigra már alsós tanulmányait a fiatal deák befejezte, és 1857 őszén útra kelve Nagykőrösön folytatta.[2] A gimnázium ötödik osztályába való bekerülés feltétele a sikeresen letett latin vizsga volt. A *Századokban* írt visszaemlékezésében Baráth megemlíti, hogy a félelmetes és szigorú professzorok közül egyikük az ifjútól egy Julius Caesar-fordítást kért.[3] Ez a pedig nem más, mint a híres magyar költő, Arany János volt.[4] Arany magyar irodalmat tanított Baráthnak. Osztálytársai között ott szerepelt Arany fia, László, illetve egy évvel alatta Dömötör János, aki hozzá hasonlóan skóciai peregrinus diák lett, és a pesti református teológián is diáktársa volt.

A református partikulák után főiskolai tanulmányait Debrecenben és Pesten, a református teológiai intézetekben végezte. A fiatal

[1] Zoványi Jenő: *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*, Budapest, Zsinati iroda, 1977, 49.

[2] Balogh Mihály: *Tiszteletpéldány, Baráth Ferenc és Molnár Ferenc találkozása a Budapesti Református Főgimnáziumban*, Kunszentmiklós, Önkormányzat, 2008, 36.

[3] Baráth Ferenc: Történeti Irodalom, *Századok*, 37. évfolyam, 1898/1, 60-62.

[4] Baráth Ferenc: Arany János halálára, *Magyar Philosophiai Szemle*, 1. évfolyam, 1882/6, 401-403.

diákot tanulmányi eredménye a legjobbak közé emelte. „Sikeres érettségi vizsga után, 1861-től teológiát hallgatott a debreceni kollégium főiskoláján", ahol a teológiai közvetítő teológia iránt érdeklődő Révész Imre kezdett hatást gyakorolni a teológia életére.[5] Két év múlva, 1863. október 7-én átiratkozott Pestre. A Ballagi Mór által irányított liberális felfogású intézményben egyértelműen liberális teológiai hatások érték.[6] Itt közkedvelt diákká vált. „A fővárosban töltött évek alatt a legkiválóbban teljesítő tanulók közé tartozott. Az ő nevéhez fűződik a teológiai önképzőkör és az ifjúsági könyvtár alapítása".[7] 1865–66-ban a Lónyay családnál nevelő, s növendékével, Lónyay Bélával együtt a jénai egyetemen tanult,[8] de az 1866-os osztrák-porosz háború miatt haza kellett térnie. Tanári munkáját ekkor kezdte meg. Először a ceglédi gimnáziumban lett tanár 1866–67-ben. 1867-ben letette az első papi vizsgát, majd Pestről Edinburghba utazott a skót szabad egyház által magyar ifjak számára fölajánlott stipendiumra. Itt töltötte az 1867-68-as és a 1868-69-es tanéveket. Az első tanévben diáktársa volt a debreceni Tabajdi Lajos.[9] Bár két évet az igen kegyes skót evangélikál kálvinizmus jóvoltából tanulhatott kint,[10] mégis rá a liberális körök tették a nagyobb, de nem kizárólagos hatást, ahogy az életművéből kitűnik. Erre utal az is, hogy Lichenstein György[11] otthonában sokat időzött Edinburghban, valamint hogy vonzódott a skót és angol liberálisokhoz, mint például Thomas Carlyle.[12] Baráth kijövetele előtt két évvel választották az egyetem tiszteletbeli rektorának Carlyle-t, aki meghatározó hatással lesz a műfordító Baráthra. Balogh Mihály szerint egész pályaképét, munkásságát befolyásolta Carlyle, akinek a hatására kezdett a papi pályáról a tanári felé fordulni.[13]

Kétéves tanulmánya után hazatért, és a pesti református főgimnáziumhoz hívták meg a magyar irodalomtörténet, költészet és az egyháztörténelem tanárának.[14]

---

5 Kovács Ábrahám: *Hitvédelem és egyháziasság, A debreceni új ortodoxia vitája a liberális teológiával*, Budapest, L'Harmattan, 2011, 41kk.

6 Bucsay Mihály – Pap László (szerk.): *A Budapesti Református Theológiai Akadémia története 1855-1955*, Budapest, A Református egyetemes konvent sajtóosztálya, 1955, 204.

7 Balogh Mihály: *i.m.* 44.

8 Zoványi Jenő: *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*, Budapest, Zsinati iroda, 1977, 49.

9 Hörcsik Richárd: *History of the Hungarian Scholarship at Edinburgh*, New College, Edinburgh, Theses, HOR I, fol. 1-54. vö. Baráth Ferenc: A skót társadalomról, *Protestáns Szemle*, 9. évfolyam, 1897/7, 396.

10 Kovács Ábrahám: Két kálvinista centrum egymásra találása, A skóciai ösztöndíj létrehozása, in: Gaál Sándor (szerk.): *En Christo, Tanulmányok a 85 éves Dr. Bütösi János tiszteletére*, Debrecen, Fábián Nyomda, 2004, 177-186.

11 Szinnyei József (szerk.): *Magyar írók élete és munkái*, 7. kötet, Budapest, Hornyánszky, 1891, 1186-1187. Kossuth emigráció egyik jeles alakja volt.

12 Baráth Ferenc: Kossuth és az angol Punch, *Vasárnapi Újság*, 38. évfolyam, 1891/35, 570-571.

13 Balogh Mihály: *i.m.* 47.

14 Farkas József: *A Pesti Református Egyház 101 éves története*, Kecskemét, A Budapesti Ev. Reformált Egyház, 1898, 283.

Először segédtanárrá választották 1869-ben, majd 1876-tól rendes tanár lett.[15] Úgy tűnik, hogy a Török Pál püspök által felügyelt iskolában kitüntetett szerepet szántak a peregrinus diákoknak, mivel a tanári karban négy, azaz a tantestület egynegyedében találunk volt edinburghi peregrinus diákokat. Baráth nevelői és oktatói munkáját 31 éven keresztül végezte 1869-től 1900-ig. A Lónyainak elnevezett főgimnázium a főváros egyik legjobb iskolája volt. Baráth Ferenc Thaly Kálmántól örökölte meg a magyar irodalmi tanszéket.[16] Elődei közé tartozott a neves tudós Gyulai Pál is. Az általuk létrehozott protestáns szellemi örökséget méltó módon vitte tovább.

Tanári tevékenysége mellett – akkor ez természetes volt – aktív politikai és tudományos tevékenységet is folytatott. A Korunk című politikai lap belső munkatársa volt. Sőt először őt kérték fel annak szerkesztésére.[17] Munkássága szerteágazó volt, hiszen foglalkozott irodalommal, verstannal, esztétikával, műfordítással és nagyon komoly pedagógiai hatást fejtett ki. Irodalmi próbálkozásai hamar megmutatkoztak. Nagykőrösön két versével szerepelt a Széchenyi Emlékkönyvben. A debreceni kollégiumban tagja volt a Magyar Irodalmi Önképzőkör Társulatnak is. Itt számos irodalmi munkát publikált.[18] Ezt a hatást vitte tovább Pestre, majd pedig folytatta, mint tanár. „Baráth, Dapsy László, Dömötör János és Komáromy Lajos volt edinburghi peregrinusok mellett a tanári testület tevékeny alakja volt. Ezt bizonyítja az a tény is, hogy elsők között szorgalmazta az egészségtan és a nemzetgazdaságtan gimnáziumi tanítását. Baráth a gyakorlati, intézményesített nőnevelésnek is lelkes pártfogója és tevékeny munkatársa volt."[19]

A korabeli lapokban számos cikke, tanulmánya és verse, valamint egy középiskolai tankönyve is jelent meg. A *Magyar Tanügy* hasábjain megjelent vitaírásai jelentősek voltak. A pedagógiai elmélet és gyakorlat összefüggéseiről írt esszéje *Az ember fejlődése*, tanári pályája egyik kiváló teljesítménye. Az 1870-es évek elején a röpirat műfaját alkalmazta, s ezekben szólt hozzá kora és hazája aktuális társadalmi-politikai vitáihoz.[20] A nyolcvanas évek elején Böhm Károllyal közösen elindította az első magyar filozófiai folyóiratot, a *Magyar Philosophiai Szemlét* (1882). A lap kitűzött célja az volt, hogy egyetlen egy irányzat mellett se kötelezze el magát és úgy művelje a filozófiát.[21] Baráth a szerkesztői munkát 1882 és 1884 között végezte, és ekkor az írás helyett főként ez a feladat kötötte le energiáját. Baráth irodalmi érdeklődésének jele a Szemle harmadik és negyedik számában folytatásokban megjelent publikációja

---

15 Zoványi Jenő: *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*, Budapest, Zsinati iroda, 1977, 49.

16 Balogh Mihály: *i.m.* 61.

17 uo. 83-85.

18 Tiszántúli Református Egyházkerület Levéltára, II. 24, 1, 4, 15, 16. Baráth Ferenc önképző köri anyagait szépen felkutatta Balogh Mihály a Tiszántúli Református Egyházkerület levéltárában.

19 Baráth, Ferenc: *Az országos nőképző-egylet története és tanintézetének statistikai kimutatása*, Budapest, Fanda és Frohna ny, 1873.

20 Baráth Ferenc: *Deákpárti vagy ellenzéki*, Pest, 1872.

21 Szinnyei József (szerk.): *Magyar írók élete és munkái*, 1. kötet, Budapest, Hornyánszky, 1891, 563.

az amerikai irodalomról, amely Walt Whitman költészetét mutatta be.[22]

Jáki László szerint „a tanult, külföldön járt tudós [...] tanári tevékenysége nem volt mentes a konfliktusoktól. Nehéz ember volt, de ma már tudjuk, hogy a világot sokszor éppen a nehéz emberek viszik előre, és persze az ő megítélésük sem könnyű."[23] Az életrajzát gondosan feltáró Balogh szerint tanári karrierjének hanyatlását az önképzőköri tanárelnöki szerepváltozásai tükrözik a leghitelesebben.[24] Az igazgató az évértékelők alkalmával lelkesen írt Baráthról és tevékenységéről, majd a nyolcvanas évektől sajátos hangulatváltás állt be az értékelésekben: a nyilvánosságot hiányolta az igazgató a Kör munkájából. Kedélyének változása befolyásolta az alkotói, irodalmi munkásságát is. Alig publikált. Lelkiállapotát tükrözik azok a személyes hangulatú levelek, amelyeket az immáron püspök Szász Károlynak címzett.[25] A hangulatváltásból kilábalásra tett 1895-ös kísérlete nem járt sikerrel.

Baráth Ferenc a 20. század elején sorsdöntő lépésre szánta el magát, ugyanis beadta nyugdíjazási kérelmét. Többször is próbálkozott a tanítással, de abban már nem lelte örömét. A kései írásai különböző folyóiratokban jelentek meg, míg 1903. október 25-én végleg elhallgatott. Haláláról mindössze néhány lap emlékezett meg, vagy közölt rövid nekrológot. Balogh Mihály munkájából szépen kirajzolódik egy rendkívül intelligens, komoly elhívás- tudattal rendelkező, sokoldalú, de roppant érzékeny lélek jellemrajza, aki – a forrásokból érezhetően – nagyon hajlamos volt a depresszióra, mint a művész emberek közül sokan. Nem véletlenül vonzódott ő Dömötör Jánoshoz, vagy éppen Thackarey-hez. Baráth tanárként eltöltött első két évtizede termékeny volt, és kiváló pedagógus lehetett, amelyet Molnár Ferenc, a későbbi nagy író is számos módon megerősített.

A folyóiratokban megjelent tanulmányok, értekezések, vitacikkek mellett könyveket írt és fordítások is jelentek meg tőle. Első könyve *Nyugat-Európa és hazánk* címmel jelent meg Pesten (1871.) Ezt a munkát Apuleius név alatt adta ki, s maga a munka nagy feltűnést keltett. Egy évvel később *A prostitutio és annak befolyása a közegészségi állapotra* (1872) munkáját jelentette meg. Majd ugyanabban az évben mérsékelt, elemző stílusát csillantotta meg a *Deákpárti vagy ellenzéki?* (1872) *írásával. Az 1872-es év különösen is termékenynek bizonyult számára, hiszen ekkor jelent meg harmadik könyve* két kötetben egy éven belül *Magyar tan- és olvasókönyv a gimn. III. és IV. oszt. számára* (1872) címmel. Legjelentősebb irodalmi munkája „Aesthetika" címmel jelent meg. Ezzel összesen négy könyvet publikált egyetlen egy év alatt, amely igen figyelemre méltó teljesítmény. Baráth élénken érdeklődött a nők társadalomban betöltött szerepe iránt, és egy történeti munkát is írt *Az országos nőképző-egyesület* tör-

[22] Baráth Ferenc: Az amerikai költészet fejlődése, Walt Whitmann, *Magyar Philosophiai Szemle*, 1. évfolyam, 1882/1, 55-65, 211-222, 288-302.

[23] Jáki László: Tiszteletpéldány *könyvismertetése*, in *Elektronikus könyv és nevelés* http://epa.oszk.hu/01200/01245/00041/jl_0901.htm Letöltve: 2012. április 18.

[24] *Budapesti Református Főgimnázium, Tanári értekezletek jegyzőkönyvei*, 1876/77/1908., 1877., 1888, Ráday levéltár A/14.539. Idézi Balogh Mihály: *i.m.*105.

[25] *Baráth Ferenc levele Szász Károly püspöknek*, 1895. augusztus 25. OSZK, Kézirattár, Levelestár, 6. levél.

ténete címmel (1873). A fiatal irodalomtanár rengeteget dolgozott edinburghi évei után. Lefordította Thomas Carlyle *A francia forradalom története* munkáját, amely 1875 és 1878 között jelent meg Budapesten. Irodalmi munkásságát jelzi, hogy sajtó alá rendezte Vörösmarty műveit (1871), valamint a volt nagykőrösi diáktársa és edinburghi elődje, a teológia tanárrá vált, de korán elhunyt Dömötör János műveit (1878).[26] Élete vége felé megjelentetett két művet: *Irodalmi dolgozatok* (1895) és *Dalok* (1896) címmel.[27] Rendkívül termékeny író, fordító és publicista volt, aki az angliai és skóciai forrásokra sokszor támaszkodott tájékozódásaiban. Skóciai ösztöndíja alatt nemcsak a nyelvet sajátította el magas fokon, hanem az angolszász liberalizmust is példaképnek tekintette a magyar társadalom számára.

A skót és angol hatás áttekintése Baráth műfordítói és publicisztikai munkásságában

Baráth Ferenc valódi pedagógus, népnevelő volt. Fordítói munkássága és a választott témák is ezt tükrözik. Református identitásában mélyen ott gyökerezett az Isten, nemzet és haza hármas szép gondolatának sajátosan liberális, de mégis a hagyományhoz ragaszkodó egysége. A skót irodalmi hatást többek között Thomas Carlyle-n keresztül közvetítette. Történelem- szemléletében jól érezhető a neves skót hatása: „minden nemzetnek saját története az ő legvalódibb bibliája".[28] Itt olyan skót hatásról kell beszélnünk, amely felerősítette a hagyományos, itthon élő kálvinista szemléletet is, azaz itt a nemzetközi kálvinizmus egyik egyetemes eszméjével találkozunk. Valószínű, hogy Baráth számára óriási élmény lehetett felfedezni és személyesen megtapasztalni az egy világnézethez tartozást. Ez erősíthette benne azt az életérzést, hogy a Biblián alapuló kálvinizmus által kialakított társadalmi berendezkedés, amely Angliában és Skóciában meg is valósult, valóban a leghaladóbb liberális társadalmi formát mutatta.

Röviddel hazatérése után tanulmányt közöl a Budapesti Szemlében (1873) Walter Scottról, amelyet a neves skót történész, Carlyle írt.[29] Hogy az ifjú diákra milyen mélyen hatottak a skóciai tanulmányai alatt megszerzett benyomások, azt a hősök iránti romantikus vonzódása jól mutatja. Szimpatizál a korban divatos angolszász romantikus világszemlélettel, amelyben a hősöknek, mint példaképeknek nagy szerepe volt. Ők álltak mintaként a hétköznapi ember számára. De nemcsak a hősök tiszteletét tartja fontosnak, amelyből az olvasó elhamarkodottan azt gondolná, hogy Baráth alapjában véve maradi konzervatív, hanem a másik műfordítói témaválasztásából jól látszik progresszív társadalmi gondolkodása is. Említettük, Carlyle-tól lefordítja *A*

[26] Baráth Ferenc: *Dömötör János munkái*, Budapest, Franklin-Társulat, 1878.

[27] http://www.mek.iif.hu/porta/szint/egyeb/lexikon/eletrajz/html/index.html Letöltve: 2016. február 21.

[28] Baráth Ferenc: A millennium és a magyar történelem, *Századok* 30. évfolyam, 1896/10, 874. Lehet, hogy ezt a cikket a pápai Baráth Ferenc írta.

[29] Baráth Ferenc: Walter Scott (fordítás Carlyle után), *Budapesti Szemle*, 1. évfolyam, 1873/6, 225-276.

francia forradalom története[30] című könyvet (1875-1878). Ezt a műfordítást Baráth kiadója három kötetben jelentette meg eredetileg. Balogh Mihály megállapította, hogy fordításáról sem a kortárs Acsády Ignác (Századok), sem Cs. Szabó László nem igazán tesz említést.[31] Mégis a mű számos kiadást ért meg az első világháborúig. Ez pedig azt mutatja, hogy a könyv igen keresett lehetett. Így Baráth fordításával rendkívüli módon hozzájárult a skót gondolkodó magyarországi népszerűségéhez. A Carlyle körül csoportosuló szellemi körnek a része volt James Anthony Froude skót történész is, akitől Baráth lefordította *A reformáció befolyása a protestáns jellemre* (1893) munkát.[32] Froude nagyon közel állott Carlyle-hoz. Tanítványa és barátja volt, ezért vette a bátorságot, hogy megírja a nagy skót gondolkodó viharos vitákat kiváltó életrajzát.[33] Hogy Baráth mennyire megkedvelte a skót irodalmat, azt jelzi Robert Burns, valamint Henry Wotton munkáinak lefordítása. A költészethez is vonzódott ezer szállal. Balogh Mihály szerint „mintegy hattyúdalként a baráti kör számára kevés példányban közreadott egy kis verses kötetecskét".[34]

Nagyon érdekes, hogy az ötvenes éveiben járó Baráth figyelme az 1890-es években sokszor Skóciára irányul. Az *Irodalmi dolgozatok* (1895) munkájában összesen három tanulmányt is megjelentetett a szigetországból hazahozott kedvenc témáiról. Személyisége nagyon közel állhatott Thackerayhoz sok vonatkozásban, amelyet a másik tanulmányban tárgyalunk. Róla két értekezést is megjelentetett a fent említett műben. Ezen kívül a humor témájánál maradva nem szokványos, de roppant élvezetes módon Burns humorát is tárgyalja.[35]

Társadalomszemlélete

A fiatal, Edinburghból hazatért ösztöndíjas diákra a Skót Misszió evangelikalizmusa, a kálvinizmus kint igen népszerű kegyességi mozgalma alig gyakorolt valami hatást az egyéni vallásgyakorlás tekintetében. Baráth munkásságában nemigen találunk utalásokat a hitébresztésre. Krisztus bűntől megszabadító, megtérésre és újjászületésre felhívó szavával nem igazán tudott a vallásos, liberális, protestáns Baráth mit kezdeni. Számára a keresztyénség és a humanizmus rokonmozgalmak voltak. Őt családi tradíciója és neveltetése a magyar népies kálvinizmushoz kötötte ezer szállal. Az uralkodó korszellem hatására ő is a racionalizmustól elhatárolódó, kialakuló egyházias megújítási Ballagi-féle mozgalommal szimpatizálhatott.

---

[30] Carlyle, Thomas: *A francia forradalom története*, Fordította Baráth Ferenc, Budapest, A Magyar Tudományos Akadémia Könyvkiadó Vállalata, 1913.

[31] Balogh Mihály: *i.m.* 90.

[32] Froude, James Anthony: *A reformáció befolyása a skót jellemre*, Fordította Baráth Ferenc Budapest, Kókai, 1893.

[33] Froude, James Anthony: *The Influence of the Reformation on Scottish character*, Edinburgh, Edmonston & Douglas, 1865.

[34] Balogh Mihály: *i.m.* 110.

[35] Érdemes lenne ezt összevetni egy új feldolgozással. Lásd: Schmidt, Eric Leigh: *Holy Fairs, Scottish Communions and American Revivals in Early Modern Periods*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

A skót-angol, liberális kálvinizmus szemlélete számára egybecsengett az itthon magába szippantott hazai gondolatokkal, amelyet más elemekkel szépen kiegészített élete során. Bizonyára nem véletlenül rokonszenvezett Thomas Carlyle-val, aki maga is megismerte az Irving-féle radikális keresztyénséget, vagy a szigorúan erkölcsös kálvinista evangelikalizmust. Bár ezek is az erkölcsös életre tették a hangsúlyt, de míg a puritán hagyományokból táplálkozó evangelikalizmus az ember bűnösségéből indult ki és Krisztusban, Isten emberekhez lehajló kezdeményező szerepében vélte megtalálni az erkölcsi megjobbulás lehetőségét a megtérés által, addig Baráth, mint liberális keresztyén, hitt az ember jó voltában és az önmaga erejéből való megjobbulásban. Számára is a magasztos és szép erkölcsiség volt a cél, de az alap és a pontos célmegjelölés mégiscsak különbözött a hagyományos keresztyénségtől. Mivel a liberális protestantizmus bölcsője Pest volt, az 1871-ben haza- kerülő ifjú nagyon otthonosan érezte magát a Ballagi Mór, Kovács Albert, Gyulai Pál, Török Pál, Szász Károly és Fördős Lajos által fémjelzett közösségben. Ebben az évben alapították meg a Protestáns Egyletet, amelynek Baráth is tagja volt.[36] Ennek a körnek a célja a tudományos műveltség és a nemzet valláserkölcsiségének megjobbítása volt. Ez a protestáns kör, amelybe még izraelita vallásúak vagy éppen katolikusok és unitáriusok is bekerülhettek, a kiegyezés utáni lázas építő munkában valóságos nemzeti társadalmi programmal lépett fel.

Baráth munkáját, a *Nyugot Európa és hazánk* (1871) címűt érdemes ebben a kontextusban nézni. Ez érdekes korrajza egy kortárs megfigyelésének, aki a kiegyezés utáni magyar állapotokat a kint látott angol-skót társadalmi minta és egyéb olvasmányok tükrében szemléli. Élvezetes stílusban ábrázolja a politikai és társadalmi erők nagy tenni akarását. „Az egyik a közigazgatási és törvénykezési gyökeres reformoktól, a másik a nemzetiségek kiengesztelésétől, a harmadik a népnevelés felvirágoztatásától, a negyedik kitűnő középiskolák állításától, az ötödik mentől több vasutak és közlekedési eszközöktől vár mindent".[37] A diagnózis helyes, hogy a társadalom reformokra szorul és változtatni kell, de a baj az, hogy itt mindenkit a másiktól várja a „jobb állapot előteremtését". Baráth éppen a kálvini önkéntességet, a kötelesség felvállalását hangsúlyozza, amely alapjává is vált a brit protestáns alapú társadalmi berendezkedésnek. Ő is, mint számos ösztöndíjas társa, látta, hogy milyen sokat adakozik a középosztály, az arisztokrácia és még a munkásság is a közjó javára.

A polgárosodó paraszt-polgári származású fiatalember a keresztyénséget és a humanizmust szoros egyként szemléli, amelynek alapelvei: „becsületesség, jóság, gyengédség, igazság és egymás segítése".[38] Ezek a magasztos elvek képezik a közvéleményt, amely pedig társadalmi ellenőrzés alatt tartja az egyéneket, az egyénekből szerveződő osztályokat és magát az egész társadalmat. „Az ember azon kívül, hogy az állam tagja,

[36] Kovács Albert – LAUKÓ Károly: *A Magyarországi Protestánsegylet évkönyve*, Budapest, Franklin Nyomda, 1871, 1872, 1874, 1876.

[37] Baráth Ferenc: *Nyugot-Európa és hazánk*, Pest, Ráth Mór, 1871, 2.

[38] Balogh Mihály: *i.m.* 79. Lásd még: Baráth Ferenc: *Nyugot-Európa és hazánk*, Pest, Ráth Mór, 1871, 7.

s önmagáért és a közért működő munkás, egyszersmind és első helyen társas lény, ember is".[39] Idealista liberalizmusa hisz az ember jó voltában, nevelhetőségében, és emiatt ő is gyakran a humorelméletében sokszor említett erkölcsbíró szerepébe helyezi magát. A magasztos erkölcsösség kell, hogy irányítsa a társadalmat, és ezt a közvélemény biztosítja. Ez pedig „olyan, mint a levegő, mely befúrja magát mindenüvé, ott van mindenütt, s egészben éltet és elevenít. Folytonos ellenőrködése által mintegy kényszeríti az egyént, hogy tőle kitelhetőleg becsületes legyen".[40]

Baráth liberális gondolkodásában az egyén a meghatározó, pontosabban csak az olyan egyéni szerepvállalás elfogadható nála, ahol a kötelesség, a céltudatos és felelősségteljes munka és értelmi művelődés összhangban van.[41] A felbolydult, sorait rendező új magyar állami berendezkedést kialakító korban Baráth rámutat, hogy „először cselekedni kell az egyénnek, és azután van joga várni annak, aki egyszer is tett".[42] Sürgeti a társadalmi együttműködést, a pártpolitikai, irodalmi, gazdasági klikkek felett álló nemzeti összefogást. A demokráciáról vallott felfogása abba a polgári idealista képbe illeszthető bele, amelyet Arany Lászlóval és más volt nagykőrösi, pesti és debreceni református diákkal együtt vallottak. Ők a nemzeti liberalizmusnak olyan előfutárai voltak, akik komoly világpolgári kitekintéssel rendelkeztek, de a kálvinista gyökerekhez és a fejlődés eszményéhez egyaránt ragaszkodtak. Baráth demokrácia-képe az angolszász világban látottakból és az arról olvasottakból táplálkozott. Az egyénre épülő liberális társadalomban lehet kijelenteni, hogy „a demokrácia örökké legbiztosabb és egyetlen alapja az egyének lehető függetlensége, még pedig úgy értelmi, mint anyagi függetlensége".[43] A hatalom egyértelműen a nép kezében kell, hogy legyen, de ez csak Amerikában valósulhatott meg. Az az igazi minta, mert ott valóban alulról épült fel a társadalom az egyenlőség és szabadság elvén.[44] Európa más. Tudomásul kell venni a történelmi alapokat: „mi arisztokratikus formákban fejlettünk: azokból nem ugorhatunk ki. Forradalmak nem változtathatják meg soha a világ folyását. Siettetik egy már úgy is haladásban levő irány vagy szellem fejlését, de azt hátráltatják is".[45] Ez a szemlélet mutatja, hogy Baráth nem híve a forradalomnak, hanem lelki alkatából fakadóan is a lassú haladást tartja kívánatosnak. A történelmi tények ismeretében érdekes azt olvasni tőle: „a demokrácia ügyét nem a forradalmak fogják előre mozdítani, hanem diadalra juttatja azt az öntudatos, de békés, csendes fejlesztés".[46]

A polgári értelmiségi Baráth társadalmi programjában a középosztály, amelyhez ő is csatlakozott, hivatott a demokrácia irányítására.[47] Erről a rétegről programbeszédszerűen így ír: „Iparosok, kereskedők, gyárosok, nagyban termelők, tanárok, papok,

[39] Baráth Ferenc: *Nyugot-Európa és hazánk*, Pest, Ráth Mór, 1871, 4.
[40] uo., 6.
[41] uo., 3.
[42] uo., 3.
[43] uo., 99.
[44] uo., 96.
[45] uo., 97.
[46] uo., 97.
[47] uo., 99.

tudósok, írók, közhivatalnokok, tőkepénzesek, birtokosok, az egész középnemesség: mind egyesüljenek öntudatban azzal a törekvéssel, hogy mentől nagyobb anyagi és értelmi befolyást fejtsenek ki. Ragadják meg a mívelődésnek minden eszközét magukra és gyermekeikre nézve: táplálják családjukban a függetlenség két eszközét, a munkát és a takarékosságot. Foglaljanak el minden tért a nemzetben, a hol becsülettel hatni és munkálkodni lehet.".[48] Már 1871-ben leírja azt a társadalmi betegséget, amelyről Arany László, Mikszáth Kálmán is sokat ír: nagy hiba, hogy a középosztály tehetős rétegei az arisztokráciát majmolják.[49]

Baráth reménye, hogy a formálódó középosztály nagy és tekintélyes számot kell, hogy képviseljen a társadalomban, anyagilag független legyen és „nagy értékkel rendelkezzen". A minta Nagy-Britannia, de kritikus szemmel látja annak működését. „Angliában e középosztály már olyan hatalmat képvisel, hogy szinte zsarnokivá vált, s az ország legkitűnőbb gondolkodói odairányozzák működésüket, hogy a népi elemből, vele szemben egy korlátozó tényezőt alkossanak".[50] Ennek ellenére, mivel a magyarok ettől még nagyon messze vannak, az angolszász mintát kellene, hogy kövessék.

A modern polgári társadalom gerince egyértelműen a polgári középosztály kell, hogy legyen és nem az arisztokrácia, amely nem saját érdemére, hanem az ősökére, a múltra támaszkodik.[51] Ezt a szerepet ostorozza Arany László és Mikszáth Kálmán is számos regényében. Baráth azonban egészen idealisztikus tud néha lenni. Szerepet azért meglepő módon szán nekik: az arisztokráciának „mind módja mind ideje legtöbb van hozzá, hogy önmagában és környezetében, tetteiben és az erkölcsi és aesthetikai szép élvet megvalósítsa".[52] A főnemességet a rájuk kivetített műveltség-hordozó szerep szemüvegén keresztül szemléli. Nagyon sajátos a felfogása az arisztokráciáról: „Szépségei iránt nincs fogékonyságunk, igazságtalansága ellen fellázadunk, gyengeségeit kigúnyoljuk".[53] De azért nem vádolhatjuk meg Baráthot, hogy egyáltalán nem kritikus a főnemességgel szemben. Demokrataként vallja, hogy „az aristokratikus formák elavultak, ... a fejlemény legközelebbi formája a demokrácia".[54] Sőt a jászkun kálvinista fiatalemberben még a hagyományos nemzeti érzelem is megszólal, és metsző kritikával illeti az arisztokrácia valós létét. Először is azt hangsúlyozza, hogy „legjobb esetben is csak félig magyar, a másik fele európai és kozmopolita. Nyelve, észjárása, élvezetei, míveltsége, szokásai mind három negyed részben idegenek és a nemzet szíverének lüktetéseit soha érteni nem fogják!".[55] Bár tudatában van a saját jász-kun magyar származásának, de látja, hogy ezek az etnikumok abban a társadalmi rétegben nem hajlandóak betagolódni a magyar társadalomba. Idegenek maradnak. Az etnikai-kulturális és műveltségi kritika után egy lényeges társadalmi kritikát is

[48] uo., 103.
[49] Szalay Károly: *Humor és szatíra Mikszáth korában*, Budapest, Magvető kiadó, 1977, 58kk.
[50] Baráth Ferenc: *Nyugot-Európa és hazánk*, Pest, Ráth Mór, 1871, 103.
[51] uo., 99.
[52] uo., 100.
[53] uo., 101.
[54] uo., 101,
[55] uo., 101,

megfogalmaz a főúri réteggel szemben, összevetve azt az angolokkal és skótokkal. Alig vannak tudományos kutatások, gyűjtemények a magyar arisztokraták tevékenységében.[56] Míg ezzel szemben az angol és skót főurak versenyeznek egymással a tudományos kutatások folytatásában és gyűjteményeket hoznak létre.[57] Feltűnő, hogy egy másik peregrinus diák, Felméri Lajos is észreveszi, hogy a főurak közül milyen sokan járatják gyermekeiket egyetemre, adakoznak közcélokra és komoly tudományos munkát végeznek.[58] Ő azonban optimista: „az ifjú Magyarország sem késik azon ősök nyomdokába lépni, kiknek nem a születés, hanem a kitartó munka régén (sic!), a nép[59] szeretete, s a haza elismerése adta meg a nemesi oklevelet".[60]

A polgárosodó Baráth az arisztokrácia mellett a paraszt- és munkástömegeket sem tartja alkalmasnak a társadalom átformálására. A nép a „kormányzásra sehol Európában nem képes. Ítéletük és meggyőződésük nincs, s így felizgatva lehet vezetni őket jobbra és balra. A modern demokrácia kizárja és visszautasítja őket tudatlanságuknál fogva, mint ahol első kellék az értelem".[61] Mivel még nem volt általános népoktatás, Baráth szavai és gondolkodása érthető, de azt hozzá kell tenni, hogy ő bizony nyitott volt a szegény társadalmi rétegek kérdései iránt is. Kálvinistaként a protestáns etika két meghatározó értékét hangsúlyozza, mely az európai demokrácia két alapelve: az értelem és a munka.[62] Azonban a példa Nagy- Britannia, tehát nem az egész Európa. Vagyis az európaiság egyenlő a protestáns angolszász mintademokráciával, ahol a polgárság középosztálya irányítja a társadalmat.

Társadalmi programjának a célja, „minél szélesebb alapra helyezni az értelmi mívelődést".[63] Hirdeti, hogy „teremtenünk kell egy erős, szervezett, mívelt középosztályt mindenáron. Mert nekünk nincs öntudatra ébredt, fejlett középosztályunk, csak alakulásban és forrongásban van. S ezért mondtuk föntebb, hogy nincsen társadalmunk sem".[64] Jól érzékeli, hogy sürgősen szükség lenne egy erős középosztályra. Ehhez fontosnak tartotta az oktatást. Így érkezik el a nevelés-oktatás kérdéséig. A *Sarkpont* című esszéjében nevelésügyi reformot sürget. A kortárs beszéd szerint „a porosz iskolamesterek verték meg 1866-ban az osztrák hadsereget".[65] Érti ezt úgy is, hogy azok jó és fegyelmezett tanítók voltak, és emiatt válhattak jó katonákká is. Azonban realista nevelőként tudatában van, hogy nem szabad mindent az iskolától várni. Vérbeli pedagógusi szemléletét jól mutatja az a józan felfogás, mely szerint há-

---

[56] Érdekes lenne, ha a saját korát (1871) összehasonlította volna a reformkoréval. Miért nincsenek Széchenyik, vagyonukat az angolokhoz hasonlóan közcélokra fordító nemesek? Vagy ez a kép mégsem igaz.

[57] uo., 105.

[58] Felméri Lajos, Úti levelek *Skóciából*, Sárospatak, Steinfeld Béla nyomdája, 1870, 22-23.

[59] Eredeti szövegben „ucp" áll mint elgépelés. A szót a szövegkörnyezetből tételeztük fel.

[60] uo.

[61] Baráth Ferenc: *Nyugot-Európa és hazánk*, Pest, Ráth Mór, 1871, 105.

[62] uo., 151.

[63] uo., 101-102.

[64] uo., 101.

[65] uo., 108.

rom dolog neveli a gyermeket: a család, az iskola és az élet.[66] A legfontosabb alappillér a család. Az ott megtanult munka elengedhetetlen, és a jó szülő lemondásra szoktat. Erre épülhet majd az iskola nevelése. Az iskolák, különösen a népiskolák fontosak, amelyeket „egyesek hajlandóak lebecsülni". Ezek szerint ott csak olvasni, írni és számolni „s némi kezdetleges ismeretet egyből s másból"[67] tanulnak meg a diákok. „Az iskolai nevelésnek nem abban van a fő értéke, amit a gyerek közvetlen ismeret alakjában tanul az iskolában: az magában nagyon kevés és azt el is feledheti. Az iskolai nevelésnek igazi nagy hatása az, a mit az emberi lélekre és az egész jellemre gyakorol, az által hogy a fejlést megindítja, gondolkodni és eszmélni tanít…".[68] Baráth rámutat, hogy amit ma a tanító vet, az a gyümölcs később érik be. Talán nem is emlékeznek a szerény tanítóra. „Az emberi lélek olyan egész, a melynek egyik oldalára se lehet hatni anélkül, hogy az a hatás a többire ki ne terjedjen". … „A legegyszerűbb tanítás is hat a kedélyre, az akaratra, a phantáziára, egyszóval az egész emberre…"[69] Baráth gondolkozásában minden egyes társadalmi rétegnek, egységnek és az egyénnek is feladata a nevelés. A gazdagok és politikusok függetlenül attól, hogy jobb- vagy baloldalon állnak, adakozzanak. Nemes versengésre szólítja fel őket, az áldozathozatalra: „áldozatot hozott a nevelés ügyének, hol állított iskolát, tett alapítványokat; vagy mekkora áldozatot fog hozni, mint ember és törvényhozó. Tegyétek a nevelésügy pártolását a hazafiság és értelem mértékivé: bizonyára többre fogtok vele menni, és többet használtok a nemzetnek, mint eddigi jobb- és baloldali mértékeitekkel."[70] Ugyanakkor az egyszerű emberek is adakozzanak: „ne haljon meg egyetlen ember se Magyarországon, kinek valami vagyon fölött rendelkezni joga van, hogy a rendelkezésben az iskolaügyről meg ne rendelkezzék".[71] A nevelésügyi reform nagy áldozatot követel. Csak akkor hajtható végre, ha minden egyes polgár és hazafi hozzájárul tehetsége szerint. „Ne haljon meg egyetlen ember se Magyarországon, kinek valami' vagyon fölött rendelkezni joga van, hogy e rendelkezésben az iskola-ügyről meg ne emlékezzék. Legyen az egy fillér vagy ezrek, mindegy, csakhogy az áldozati oltárhoz járuljon mindenki tehetsége szerint. Mindazért, a mit örököltünk, adósai vagyunk annak a nemzedéknek, a mely előttünk élt. Az utánunk jövők azt fogják kapni, a mit mi hagyunk rájuk. Az ő sorsukért rajtunk a felelősség: minő örökséget hagyunk gyermekeinknek, unokáinknak?! Ha őket emberekké tettük, kiképzett értelemmel, erős, munkabíró lélekkel: soha sem fognak bennünket sírjainkban átkozni."[72] Baráth nagyon komolyan hitet tett a társadalmi összefogás és a nevelés döntő fontosságú ügye mellett. Ezt tükrözi lelkes ifjonti bizakodása. A társadalmi kérdések iránti fogékonyságát mutatja az is, hogy írt a női emancipációról, sőt még a prostitúcióról is.

---

[66] uo., 108.
[67] uo., 109.
[68] uo., 109.
[69] uo., 110.
[70] uo., 110.
[71] uo., 114.
[72] uo., 114.

A prostitúció

Baráth Ferenc munkája a prostitúcióról a Westminster Review-ban megjelent hasonló témájú cikk fordítása és átdolgozása. Mégis a fiatal tanár választása azt mutatja, hogy olyan érzékeny társadalmi problémák iránt érdeklődött, amelyek sokszor a szőnyeg alá voltak söpörve. Hogy mennyire komoly probléma volt a hihetetlen gyorsasággal növekedő főváros számára a prostitúció, azt jól érzékelteti számos tanulmány. A főváros olyan súlyosnak ítélte meg a helyzetet, hogy 1867. október 31-én Pest városi hatósági közgyűlése rendeletet fogadott el, *Szabályok a kéjelgés –, bordelházak – és kéjhölgyekről* címmel.[73] Utána további rendeletek születtek, és Baráth 1872-es írása azt jelzi, hogy mennyire akut is volt ez a probléma. Számára az angol szabályozás mintát jelentett. Írásának céljáról így írt: "főczélunk az átdolgozásban az volt, hogy egyfelől a hatóság, másfelől és főként a nagy közönség figyelmét egy oly kérdés megvizsgálására hívjuk fel, amelyet agyonhallgatni nem lehet, a mely mentől tovább ignoráltatik, annál veszélyesebbé válik". [74] Anka László *A budapesti prostitúció jogtörténete a dualizmus korában* című munkájában rámutat arra, hogy „a dualizmus kori Budapesten az a jogalkotási folyamat, ami mentén a helyi politika a prostitúciót egészségügyi és morális korlátok közé kívánta szorítani, nem volt sikertelen kísérlet. Annak ellenére sem, hogy amíg a főváros lakossága 1867 és 1918 között megötszöröződött, addig a prostituáltak száma ennél sokkal nagyobb arányban emelkedett. Amíg 1883-ban 349, addig 1900-ban már 1033, 1902-ben 1366, 1909-ben 1914, 1914-ben 2288 örömlányt tartott nyilván a fővárosi rendőrség.[75]A bordélyok száma és a bennük foglalkoztatott kéjnőké is fokozatosan csökkent. Az 1887-es 62-es csúcs után 1912-ig 22-re apadt a bordélyok száma. Ezzel Budapest megfelelt a bordélyok csökkenésében mutatkozó korabeli trendnek.[76]A rohamosan növekvő lakosság Budapesten magával hordozta a világvárossá válás minden aspektusát, és ezek közé tartozott a prostitúció is. Komoly társadalmi kérdéssé vált a téma, amelyhez Baráth is hozzászól. Itt az ideje, hogy „megismerjük a bajt, és merjünk szemébe nézni" – írja előszavában.[77] Beszéljünk nyíltan a prostitúcióról. Vargha Dóra *A bűn medikalizálása tanulmányában* részletesen elemzi a témában kialakult véleményeket.[78] "A prostituáltnak bizonyos esetekben nem is szükséges ténylegesen betegnek lennie ahhoz, hogy másokat megfertőzzön. Marschalkó Tamás, a kolozsvári egyetem bőr- és bujakórtan tanárának a laikus közönség számára írt könyve ismerteti az úgynevezett közvetett fertőzés módját: „Közvetett fertőzés történhet nemi közösülésnél is, oly módon, mint ezt már a kankónál említettük, hogy t. i. egy syphilises egyén közösül egy egészsé-

[73] Léderer Pál (szerk.): *A nyilvánvaló nők, Prostitúció, társadalom, társadalomtörténet*, Budapest, Új Mandátum, 1999, 333-341.

[74] Baráth Ferenc: *A prostitutio s befolyása a közegészségi állapotra*, Pest, Athenaeum, 1872, III.

[75] ANKA László: A budapesti prostitúció jogtörténete a dualizmus korában, in Gergely Jenő (főszerk.): *Vázlatok két évszázad Magyar történelméből*, Budapest: ELTE, 2004, 51.

[76] Baráth Ferenc: *A prostitutio s befolyása a közegészségi állapotra*, Pest, Athenaeum, 1872, 27.

[77] uo., IV.

[78] Vargha Dóra: A bűn medikalizálása, in *Budapesti Negyed* 47.1. és 48.1. http://epa.oszk.hu/00000/00003/00034/vargha.html Letöltve: 2012. május 6.

ges nővel; a nő egészséges maradhat, de az utána jövő másik férfiu esetleg syphilist kap".[79] A prostituált teste tartályként funkcionál - ő ugyan tünetmentes marad, de teste közvetítésével adják át a betegséget a férfiak egymásnak. Más vélemények szerint a prostituált életmódja és erkölcsi megítélése nem feltétlenül vezet fizikai romlásához. Baráth Ferenc Actont idézi, aki úgy véli, hogy a prostituált teste kifejezetten ellenállóbb a betegségekkel szemben, mint a tisztességes nőé, mivel a prostituáltak többet vannak szabad levegőn, jól öltözködnek, és keveset dolgoznak.[80] Ez a teória tagadja azt az elterjedt feltételezést, hogy a különböző férfiakkal történt számos nemi aktus elváltozásokat eredményez a prostituáltak testében, és beteggé, fertőzővé teszi.

A prostituált teste és a fizikai veszélyeztetés szoros összefonódását hangsúlyozza Baráth Ferenc is.[81] Értekezésében egyenlőségjelet tesz a prostitúció és a betegség közé: „Mindazon betegségek közt, melyekkel az emberiség meg van verve, a prostitutio, azt hiszszük, a legrosszabb..."[82] Olyan ragályként jeleníti meg, „melynek csatornái oly titkosak és támadásai oly végzetesek, hogy senki sem érezheti magát biztonságban ellene."[83] Az orvosi irodalom a prostitúciót egyértelműen azonosítja a betegséggel, a fertőzéssel és a fizikai veszélyeztetéssel.

A nyilvános nő veszélyezteti a család és a házasság tisztaságát, s a házasságban élő tisztességes asszonyokat is. A prostituált a nyilvános térben jelenik meg, de olyan, szorosan az intim szférához kapcsolódó szolgáltatást nyújt, amely közvetlenül fenyegeti a családi életet.[84] Baráth szerint a prostitúció „Dúlása, nem úgy mint más járványoké, megszűnés nélküli, s következőleg áldozatainak száma sokkal nagyobb, mint mindazoké összevéve, a kiket valaha egy-egy olyan ijesztő járvány elsepert, mely időnként rettegéssel tölti be az emberiséget. Ez itt lakik közöttünk; áthatotta a társadalom minden rétegét; nyomai felismerhetők csaknem minden családban".[85]

Egyes vélemények szerint a prostituált, puszta létezésével, a házasságkötést is alá-aknázhatja. Minthogy a szex pénzért könnyen megvásárolható árucikk, félő, hogy a férfiak nemi vágyaik kielégítésének inkább az egyszerűbb és kötöttségektől mentes módját választják.[86] Brichta Kálmán *Budapestnek vesznie kell* című kirohanásában esélytelennek látja az erényes nők helyzetét a prostituáltakkal szemben: „Lássátok ezeket az éjji madarakat kell főkép kiirtanunk, mert csak a bájos arcz tudja lebilincselni a mai kor férfiait, az erény nem. Akár mily szorgalmas és takarékosak legyenek leányaink, ha csak nem nagyon, de nagyon szépek, férfiúra azok ne számitsanak.

---

79 Marschalkó Tamás: *Szifilis és fürdőgyógymód / írta és a XIII. balneológiai kongresszuson előadta* (Budapest : Athenaeum, 1903) p. 54. Idézi Vargha, Dóra: A bűn medikalizálása.

80 Baráth Ferenc: *A prostitutio s befolyása a közegészségi állapotra,* Pest, Athenaeum, 1872, 15-16.

81 uo.

82 uo., 1.

83 uo., 3.

84 Vargha Dóra: A bűn medikalizálása, in: *Budapesti Negyed* 13. évf. (1-2) 47-48. (2005) http://epa.oszk.hu/00000/00003/00034/vargha.html Letöltve: 2012. május 6.

85 Baráth Ferenc: *A prostitutio s befolyása a közegészségi állapotra,* Pest, Athenaeum, 1872, p. 30.

86 Vargha Dóra: A bűn medikalizálása, in: *Budapesti Negyed* 13. évf. (1-2) 47-48. (2005) http://epa.oszk.hu/00000/00003/00034/vargha.html Letöltve: 2012. május 6.

Még kevésbé számitsanak azok, kik nem szépek és 20 éven felül vannak, azok biztosak lehetnek, hogy elhervadnak a nélkül, hogy az anyai örömöket élvezhették volna, hacsak 50,000 frt. vagyonnal nem rendelkeznek, mert akkor biztosan kapnak férjet."[87] Ezt a Varga által vizsgált orvosi irodalom határozottan elutasítja. Amennyiben a házasság csupán a nemi vágy levezetésére szolgálna, a tisztességes nők teste nem különbözne a prostituáltakétól: egyszerűen „levezető csatornaként" funkcionálna. Orvosi körökben sokkal inkább a „szükséges rossz" elmélete kerül előtérbe: a házasságok számának alakulását az anyagi körülmények befolyásolják, nem a prostitúció, ugyanakkor a férfiaknak a házasságkötést megelőzően is ki kell elégíteniük nemi ösztöneiket. Az orvosok szerint a házasságot elsősorban a prostituált testéből származó betegség veszélyezteti. A nemi bajt a férfi viszi a hitvesi ágyba: a nőkhöz képest korábban történő nemi ébredése miatt a házasságkötést megelőzően prostituáltakhoz fordul, akik megfertőzik. A házasságba hozott nemi betegség különösen nagy veszélyt jelent a feleségre és a születendő gyermekekre: Baráth erről így vélekedik: „sok reményteljes leány, sugározva a boldogságtól, egészségtől és szépségtől, miután férjhez ment, igen hamar azt tapasztalja, hogy öröme gyászra fordult, egészsége betegséggé vált, s lehet, hogy még szépsége is meg van csufitva annak sorvasztó mérge által. Sok anya keservesen siratja ép ugy saját mint gyermeke constitutiojának megrontatását, kikre nézve az a méreg - mint oly számtalan esetben - végzetessé válik... Így a társadalmi betegség... igen gyakran megöli magát a szerelmet is."[88] Igaz, hogy a fertőzést a prostituált terjeszti, nem csupán a prostituált teste és szexualitása szorul szabályozásra - a házasság tisztaságának és a következő nemzedékek egészségének megőrzése végett gyakorlatilag minden férfi és nő szexualitását szabályozni kell. Az orvosi könyvek, különösképpen a tanácsadó, felvilágosító jellegűek részletesen foglalkoznak azzal a problémával, hogy a férfi milyen esetekben vállalhatja a házasságkötést, mennyi időbe telik, amíg biztos lehet abban, hogy nemi betegségéből kigyógyult. Baráth a prostitúció kérdését, mint közegészségügyi problémát kezelte. Ellenezte annak tiltását, hiszen azt felszámolni nem lehet. Emellett így érvelt: „az emberek kezdették megérteni, hogy a prostitutió teljes kiirtásának vagy még szigorú elnyomásának rendszere is egészen ellenkező eredményt hozott létre, mint a mire törekedtek, és hogy a törvényhozás működése ezen a téren inkább veszélyes volt, mint üdvös és hasznos."[89] A tanulmány során végzett törvényi szabályozás áttekintése után Baráth arra a következtetésre jutott, hogy a legbölcsebb dolog eltűrni és szabályozni a prostitúciót. Ezáltal annak terjedése megakadályozható.[90] Az érzékeny kérdés tárgyalásakor Baráth ezzel zárja könyvét: „A közgondolkozás és közerkölcsiség egy nagy válságon van átmenőben épen most Európa-szerte. E válságnak nem utolsó fontosságú kérdése a prostituták ügye, a mellyel annyit vesződtek már századokon át. S ha egyszer az egész nemzet valóban érzett tudatára jut a nagy physikai és erkölcsi bajoknak, melyek a

[87] Brichta Kálmán: pp. 14-15. Idézi Vargha, ismételten nem adja meg a forrás címét.
[88] Baráth Ferenc: *i. m.* 3.
[89] Baráth Ferenc: *A prostitutio s befolyása a közegészségi állapotra*, Pest, Athenaeum, 1872, 60.
[90] uo., 60.

prostitutióval kapcsolatban vannak, s a melyek az elhanyagolás évszázadai alatt úgy összehalmozódtak, s melyek részben a theologiai és physiologiai hibás nézeteknek, részben pedig az önző közönyösségnek eredményei: akkor látni fogjuk, hogy első kötelességünk igazságot szolgáltatni az elvettetett nők ezreinek, a kik, bár inkább ő ellenők vétkeztek, mint sem hogy ők vétkeztek, ez ideig a szünet nélkül való társadalmi üldözés nyomorult tárgyai voltak.[91] Akkor határozottan ellene fogunk állani annak, hogy őket törvényes rabszolgákká tegyék, fegyelmezve és hivatalosan qualifikálva az állam által arra, hogy az emberek érzékiségének ártalom nélkül szolgáljanak. Akkor úgy fogunk bánni velők mint emberi lényekkel, kiknek physikai szenvedéseik s erkölcsi megaláztatásuk kiváló igényt ád részvétünkre, szánakozásunkra és segedelmünkre munkálkodni fogunk physikai, társadalmi és erkölcsi; meggyógyításukon, mind saját magukért, mind a társadalom jóllétéért; rajta leszünk, hogy egyenlő fokú kárhoztatás érje mindkét nemből azokat, kik ugyanazon bűnt követik el; vissza fogjuk utasítani a prostitutió állandó szükségességének tanát s gyökereskutatást fogunk megindítani annak okai után azok megsemmisítésének czéljából; feladván teljesen a hamis és félrevezető eszmét, hogy az embereket erkölcsösökké lehet tenni a venericus betegségtől való félelem által, végre be fogjuk ismerni, hogy egyetlen bölcs és sikeres módja az emberi nemesülés előmozdításának az, ha az észhez, a szeretethez, a nemeshez és széphez fordulunk, a mely lappangva vagy többé-kevésbé kifejlődve, megvan minden emberi lényben; s folytonosan előttünk tartván a nemi tisztaság eszményi lobogóját, sürgetni fogjuk a törekvés kötelességét annak elérésére, s így biztosítani azon physikai és erkölcsi egészségét, a mely, míg a nemi gyönyörökkel való visszaéléssel megegyezhetetlen, elengedhetetlen föltétele a valóban ép életerős egyéni életnek, s ugyanakkor az állandó nemzeti erőnek és nagyságnak is."[92] Baráth végeredményben, mint progresszív gondolkodó amellett kardoskodik, hogy mellőzzük az előítéletes teológiai megközelítést. Hagyjunk fel a struccpolitikával, az üldözéssel egyaránt, és tekintsük közveszélyes egészségügyi problémának a prostitúció okozta nemi betegségeket, ahogy azt a Westminster Review írója is gondolta. Nemcsak azt javasolja, hogy a kórházakba a prostituáltak is bekerülhessenek, hanem hogy tisztes polgárnők vállaljanak szerepet azok lelkigondozásában.[93] Talán az is hozzájárulhatott Baráth idős korára elterjedő depressziójához, hogy a nagyon éles meglátással rendelkező tanár, fordító igen jószemű észrevételeit kevesen vették figyelme. Legalábbis ő úgy érezhette. Nem volt családja, hanem az iskola és a társadalom volt a mindene, de az sokszor nem értette meg, és nem fogadta el őt úgy, ahogy azt szerette volna.

[91] uo., 148.
[92] uo., 149.
[93] Balogh Mihály: *i.m.* 78.

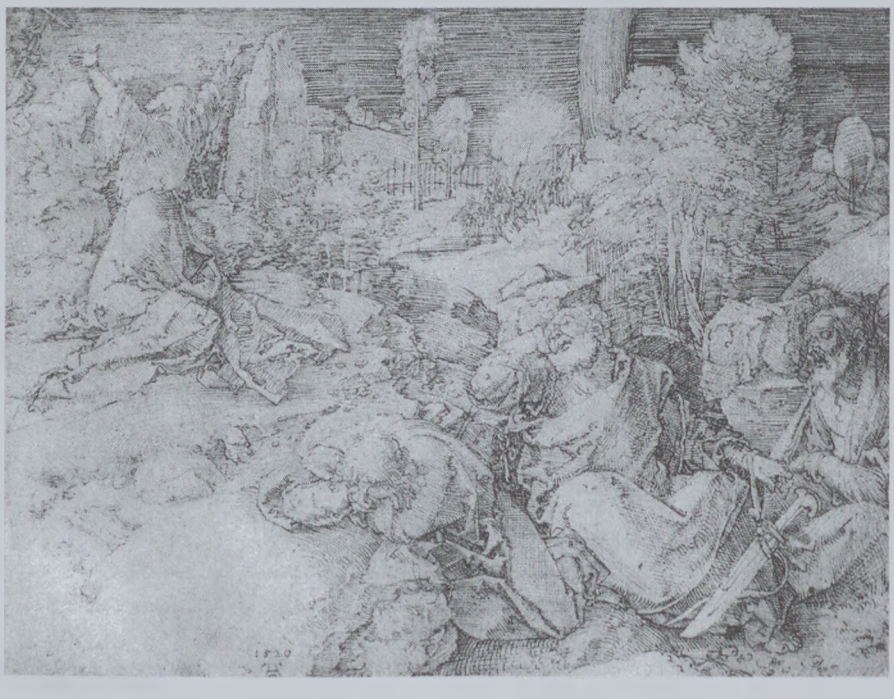
ABSTRACT

The Role of Ferenc Baráth's work in Conveying the English and Scottish impact through Education of the General Public, Culture, Philosophy and Patriotic Liberalism

This study focuses on how British liberalism influenced Ferenc Baráth's thinking. It also endeavours to map the activities of his broad scale work. At the same time argues that it is possible to discern the impact of English and Scottish liberalism. Having returned from Scotland, Edinburgh after completing his studies that was supported by the bursary scheme of the Free Church of Scotland, Baráth's role in conveying ideas of progressive national liberalism from Great Britain is impressive. He was interested in pedagogy and published many thought provoking articles in *Magyar Tanügy.* Apart from this, it is less known that he was instrumental in establishing the first Hungarian periodical of philosophy with the renowned Károly Böhm during the 1880s. The study underlines that Baráth was a devoted secondary school teacher who sought to educate not only pupils entrusted on to his guidance but the public in general. His choice of what to translate and from whom, clearly exhibits a kind of patriotic liberal identity that was deeply connected to the unity of the threefold characteristic of Reformed faith: God, people and cultivated patriotic feeling for homeland. One of his favourite persons of literature was Thomas Carlyle who was set an example for the Hungarians. This paper critically analyses some of his writings what and why Baráth thought Hungarians may learn from Western Europe *(Nyugot Európa és hazánk).* His lifetime work also bears witness to a progressive thinker who dealt with education of women and the problematic issue of prostitution. In all of his writings it is possible to discern a programme which is set for the newly emerging and shaping intelligentsia as a model to improve the standards in society in an all comprehensive manner in the spheres of morality, education, literature, patriotic learning and action, or healthcare.

KÖZLEMÉNY

Győri István



Albrecht Dürer: Krisztus az olajfák hegyén. 1520.

Győri István

ARCHEOLÓGIAI ADALÉKOK PÁL APOSTOL MÁSODIK MISSZIÓI ÚTJÁHOZ*

A bibliai archeológián belül a figyelem inkább az Ószövetség felé fordul, mert az Ószövetség esetében az archeológia segített több olyan kérdés megértésében, amire a Szentírásban kevés adatot találunk, ilyen pl. a kánaáni népek élete a honfoglalás előtt. Aztán voltak olyan felfedezések, amelyek még a szakemberek körén túl is figyelmet keltettek, pl. a kumráni leletek. Az újszövetségi archeológia nem dicsekedhet ilyen hiánypótló vagy szenzációs felfedezésekkel, ezért a görög-római kort alaposan feldolgozó ókortudomány eredményeit tartja számon és értékeli az Újszövetség jobb megértéséhez, az utóbbi évek legjelentősebb összefoglaló műve, John McRay *New Testament Archeology* című monográfiája.

2008-ban, a Biblia évében dr. Jaap Doedens és dr. Szilágyi Sándor Gabriella tanártársammal, illetve néhány pataki teológus hallgatóval tanulmányutat tettünk Görögországban. Pál apostol második missziói útjának minden állomását meglátogattuk Neapolisztól Kenkreaig. Ennek az útnak a tapasztalatait szeretném itt rendszerezve közzétenni azokra is tekintettel, akik hazánkból is egyre nagyobb számban legtöbbször autós turistaként eljutnak Görögországba, hiszen nagyon sokszor az ismert üdülőhelyektől kis kitérővel egy-egy bibliai helyszínt is meg tudnak látogatni. Pál második útjának minden állomása könnyen megközelíthető közúton. Ő maga azonban hogyan közlekedett? Hát bizony leginkább „*per pedes apostolorum*", az apostolok lován, azaz gyalogosan. Ehhez nagyon jó út állt rendelkezésére, a Via Egnatia. Amikor a rómaiak Kr.e. a 2. században meghódították Nagy Sándor birodalmát, a Macedóniába küldött helytartó, Egnatius proconsul első teendője volt a Balkán-félszigeten átvezető hadi- és kereskedelmi út megépítése, melynek keleti végpontja a Fekete-tenger partján Büzantion, ma Isztambul Törökországban, nyugati végpontja az Adri-

*Szeretettel ajánlom dr. Lenkey Istvánnné dr. Semsey Klára professzor asszonynak 85. születésnapjára köszönettel azért, hogy annak idején felkeltette érdeklődésemet a görög nyelv és a Biblia világa iránt.

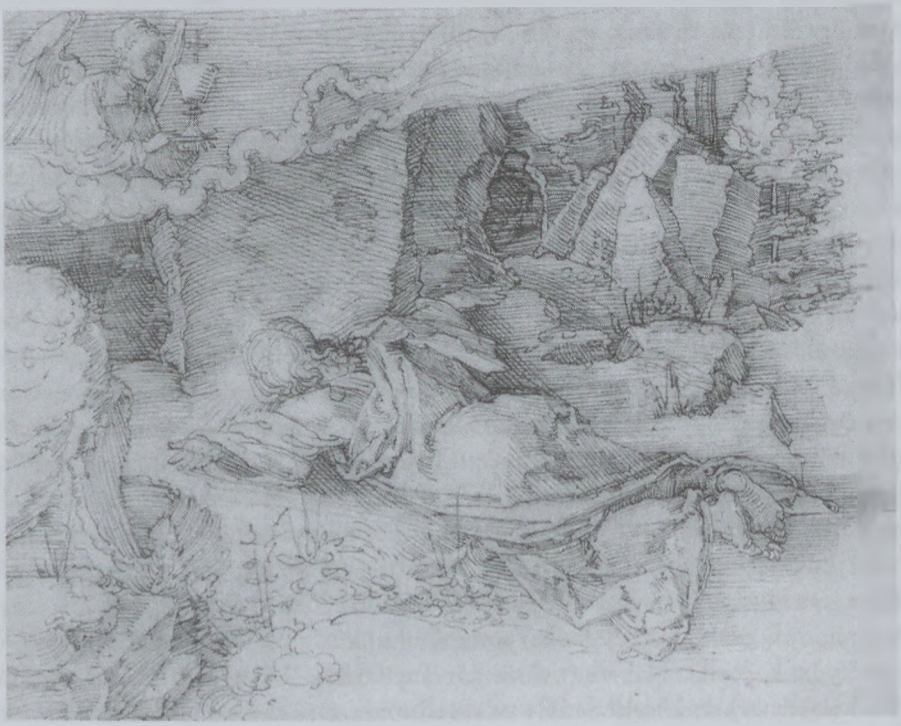
ai-tenger partján az illiriai Dyrrachium, ma Dures Albániában. Jellemző az akkori tervezők sikeres munkájára, hogy a hegyes vidéken olyan nyomvonalat találtak, ami optimális volt a távolságok és a szintkülönbségek tekintetében. A 20. században kiépített görögországi főutak ma is az ókori főút nyomvonalát követik, sokszor látótávolságon belül halad egymás mellett az ókori és a mai főút. A Via Egnatia második virágkora a bizánci korszak volt, hiszen a Bizánci Birodalomnak is ez volt a fő ütőere. Jól megszervezték az út karbantartását és védelmét. A keresztesek idején az Adrián átkelő csapatok ezen haladtak keletnek, a lovakat a bibliai Neapoliszban hajózták be a Szentföld felé, a középkori frank *chaval*, azaz ló szóból kapta Neapolisz a ma használt Καβαλα (*Kavala*) nevet. A török időben az utat nem gondozták, de azért olyan jó állapotban megmaradt, hogy a második világháborúban a német csapatoknak hadiútként szolgált. Később is használták, csak az 1970-es évektől tiltották ki a régi Via Egnatiaról a közúti forgalmat. Ma az egész út védett, de szabadon látogatható és gyalog bejárható. Neapolisz-Kavala és Filippi között Pál emlékére évente zarándokutat szerveznek, így ezt a részét rendszeresen megtisztítják a növényzettől. Ahol autóval megközelíthető, érdemes kipróbálni, milyen Pál apostol lábnyomán járni. Az út legszebb és legjobb állapotban levő szakasza Neapolisz-Kavalától északra található, az autópályáról a városba vivő 12. sz. út ma is az ókori közelében halad. Kavala előtt kb. 15 km-re, pontosan az 57-es kilométertáblánál tér le jobbra egy keskeny, de aszfaltozott erdei út. Ezen elindulva a völgyben a mai főúttól kb. 100 méterre megtaláljuk az ókori utat. Innen lefelé már látszik a tenger és az ókori Neapolisz kikötője, felfelé pedig kb. 200 méterre a Silás kolostor található, mert a hagyomány szerint a kikötőből indulva, útban Filippi felé itt pihentek meg először. A másik nagyon szép hely a bibliai Béreában van, ma BEPOIA (Veria), Thesszalonikitől kb. 80 km-re, keletre. Autópályán megközelíthető város. Az οδος μητροπολεως (*odosz mitropoleosz*) utcában a járdába beépítve több vörös márványlap látható, amelyekbe a szekerek kereke csatornaszerű mély nyomot vágott. Kövessük hát végig Pál apostol útját!

Pál Troászból jövet Neapoliszban ért a szárazföldre, ez volt Macedónia legtávolabbi városa. Neapolisz, a mai Καβαλα, jelentős hely. A város kikötőjét pár éve feltöltötték. A mai kikötői sétány helyén volt a természetes tengerpart, ahol Pál és vele az evangélium európai földre ért. Pál partraszállásának emlékműve, egy szép bizánci mozaikfal, a kikötőtől kb. 200 méterre beljebb, a Szent Miklós templom (ναος Αγιου Νικολαου – *naosz ajiú Nikolaú*) bejáratánál áll. Innen Pál és Silás a Via Egnatiát követve Filippibe ment. Az ókori Φιλιπποι romjai köré épült egy új város, a neve Κρηνιδες (*Krinides*), jelentése „források", arra utal, hogy a kopár, sziklás és száraz vidéken a közeli, nyáron is hófödte Pangeion hegységnek köszönhetően több forrás és patak van. Az ókori város fő látványossága a régi színház, innen kb. 300 méterre nyugat felé található az ókori város romkertje. Az újkori, de ma már nem használt közúttól keletre van az agora a jól kivehető vízcsatornákkal, valamint a filippi gyülekezet emlékeként két ó-keresztyén bazilika romja. Az egyiknek a bejárati boltíve maradt meg, a másiknak a szép mozaikpadlója. Az agorával szemben, az út másik oldalán, a partoldalban van egy ókori épület pincéjének bejárati boltíve, a felirat

szerint ez volt a városi börtön. A bibliai leírás szerint Pált és Silást a belső börtönbe zárták, ez a bejárat lehetett a börtön pincéje, azaz a belső börtön. A romkerttől északra van a Filippi történetét bemutató múzeum értékes korakeresztyén vonatkozású anyaggal. Filippitől északra a szomszéd falu, Λυδια (*Lidia*) nem véletlenül az első európai keresztyén, a Pál által itt megkeresztelt Lídia nevét őrzi, akit az ortodox egyház szentként tisztel. A faluban átfolyó γαγγιτης bővizű patak partján már az óegyház idején szabadtéri baptisztériont alakítottak ki és emlékkápolnát építettek. Az emlékhelyen a folyócska két partja lépcsőzetesen kőből készült ülőhelyekkel van kirakva, a két alsó lépcsőfok egy méterre van egymástól. A víz a közeli hegyekből jön, nagyon hideg, kb. fél méter mély, de erős a sodrása, így nehezen képzelhető el, hogy a keresztelésnél Pál teljesen alámerítette volna Lídiát. Egyébként is már a 2. századtól vannak arra utaló feljegyzések, hogy a keresztelésnek többféle formája létezett (Didache 7,2). Lídia baptisztériuma mellett az 1980-as években emléktemplomot, pár éve konferenciaközpontot építettek. Pál következő állomása Amfipolisz volt, ma Αμφιπολη (*Amfipoli*). A város már a korai egyház idején központ volt, a városi múzeumban, az alagsorban jelentős, 1. századi ó-keresztyén gyűjtemény található. Ezek között nagyon sok az oszlop vagy tábla formájú fogadalmi kő betűhű újszövetségi idézetekkel, tehát ezek régebbiek, mint sok újszövetségi kézirat. Érdekes, hogy sok újrafaragott oszlopfőt is találunk, látható, hogy az eredetileg dúsan díszített oszlopfőket durván szögletesre faragták és az új felületre a keresztet vésték fel. Mai szemmel úgy láthatjuk, hogy műkincsrombolás folyt itt, amikor az üldözések múltával a keresztyének befolyáshoz jutottak, és a bálványimádás megakadályozására a szépen faragott, korinthusi oszlopfőket lecsupaszították és újrafaragták. A következő állomás Apollónia volt, itt Pálék csak átmentek (ApCsel 17,1), de a helyi ortodox gyülekezet ma is úgy tartja, hogy ezt a gyülekezetet is Pál alapította. A falu a 2. sz. főút mellett található, Thesszalonikitől kb. 60 km-re, keletre, a Volvi tó déli partján. A falu északi szélén található nagy sziklát a helyiek Pál apostol szószékének nevezik - βημα του α ποστολου παυλου (*vima tú aposztolú pavlú*) –, a szikla mellett bővizű forrás van. Elképzelhető, hogy a városban élő zsidók, Filippihez hasonlóan ide jártak ki imádkozni, mivel nem volt zsinagógaépület a városban. Innen Pál Thesszalonikába ment, a mai Thesszaloniki főutcája nem véletlenül az οδος εγνατια. A város közepén, a főutcán áll Galerius császár diadalíve, építésekor átívelte az itt átvezető Via Egnatiat. Számunkra érdekesebb a régi piactér. A főutca északi részén, a vasútállomáshoz közelebb csatlakozik a főutcához keleti oldalról a πλατεια δικαστηριων. A neve szerint ma is ez a bíróság tere, ennek távolabbi, keleti végében van a régi piac, a ρωμιαικη αγορα, ami évszázadok alatt feltöltődött, de egy építkezésnél megtalálták, és nemrégen szépen restaurálták. Az egész mélyebben van az utcaszinttől. Érdekessége, hogy a piactér déli, keskenyebb végét egy köríves kisebb színház zárja le, látszanak a nézőtér alatt kialakított kamrák, ahova a gladiátorviadalokhoz bezárták az állatokat, de itt tartották a népgyűléseket is. Amikor a piaci népet fellázítva Pált a város vezetői előtt bevádolták, az is itt történt. Pál innen Béreaba menekült, a város Thesszalonikitől kb. 80 km-re, nyugatra található. A Via

Egnatia köveinél érdekesebb, hogy épen megmaradt annak a zsinagógának a márványból készült lépcsője és a bejárati ajtó kőkerete, ahol Pál prédikált, a falra kétoldalt szép bizánci stílusú mozaikképet készítettek. Pál álma Troászban van a baloldali képen, az apostol a földön fekszik, fölötte az álmában megjelent férfi az ismert kéréssel: „Gyere és segíts nekünk!" A jobb oldalin a Pált hallgató béreai gyülekezet, a ruhájuk szerint többféle ember, vannak előkelő asszonyok, római katonák és elől néhány imaköpenyes zsidó. Egyikőjük tekercset tart a kezében, amin egyetlen szó olvasható ki: TIC, azaz kicsoda. Ki a Megváltó? – ez volt a nagy kérdés, ezt akarta a művész jelezni. Pál emlékhelye könnyen megtalálható, a városközpontban ki van táblázva angolul is: *APOSTLE PAUL'S ALTAR*, és van külön parkolóhely is. Innen Pál már egyedül ment tovább Athénba, ahol két, Pálhoz köthető hely van, az egyik a rárakódott törmeléktől megtisztított ókori városközpont, a másik az Areopágosz. A kettő egymáshoz közel van, mindkettő a belvárosban, legkönnyebben elérhető a ΜΟΝΑΣΤΗΡΑΚΙ (*MONASTIRAKI*) metróállomástól, ahol az előtte levő téren jobbra fordulva jutunk az *odos Adrianou* útra. 200 méter után az út melletti árokban jövő pireuszi vasúton, egy hídon lehet átmenni, a híd az romkert (αρχαια αγορα αθηνων) bejárata. A feltárt terület nemcsak az agora, az egész romkert kb. 300x300 méter, az egész ókori városközpont. Balra az Attalosz csarnoka látszik, ami a Periklész-féle egyik reprezentatív épület, ezzel szemben, a másik oldalon, a dombon áll egy tipikus görög templom, az elején hat dór oszloppal, Héfaisztosz temploma. A két épület közötti területen több kisebb épületrom között sok szobrot, köztük sok istenszobrot találunk. Ez a látvány fogadhatta Pál apostolt is, ezek miatt háborgott a lelke, hogy a város tele van bálványokkal. Kérdezhetnénk rögtön, hogy vajon a régészek megtalálták-e az „ismeretlen Istennek" feliratot. Sajnos nem találtak ilyen feliratot, de ehhez tisztázni kell, hogy ha keresnék, mit keressenek, bibliafordításaink szerint Pál egy szentélyt talált ezzel a felirattal, a magyar olvasó ez alapján valamilyen templom- vagy kápolnaszerű épületre gondol, de Pál maga βωμος-nak nevezi (ApCsel 17,23). A βωμος jelentése emelvény vagy lépcső, így nevezték pl. a zsinagóga lépcsővel kiemelt részét is. Pál valószínűleg egy szobortalapzatot látott, amin nem volt istenszobor. Mivel az ismeretlen Isten nem volt a mitológia része, nem is lehetett kiábrázolni, a szobor nélküli talapzat kilógott a sorból, éppen ezért keltette fel Pál kíváncsiságát és olvasta el a feliratát. Innen pár perces sétával felmehetünk az Akropolisz nyugati bejáratához, a Propüleiahoz. A kapuhoz felvezető lépcsősorral szemben van egy 10-12 méter magas és kb. 100x50 méteres sziklatömb, ez az Areopagosz (Αρειος παγος, azaz Árész dombja). Árész a római Mars megfelelőjeként a görögöknél a háború istene volt. Eleinte ezen a szikladombon tartották a haditanácsot, azért éppen itt, mert közel volt a városhoz, de mégis nehezen megközelíthető, így nem tudták kihallgatni. Később aztán a városi tanács is itt ülésezett, ráadásul a látótávolságon belül volt az Akropolisz és Pallasz Athéné szobra. Pált is itt hallgatták ki az athéni vezetők, miután a piacról idehozták. Ma a turisták fémlépcsőn jutnak fel a sziklatetőre, a feljárat melletti bronztáblán Pál itt elmondott beszéde olvasható. Athénból Pál Korinthusba ment. Ma két Korinthosz nevű város

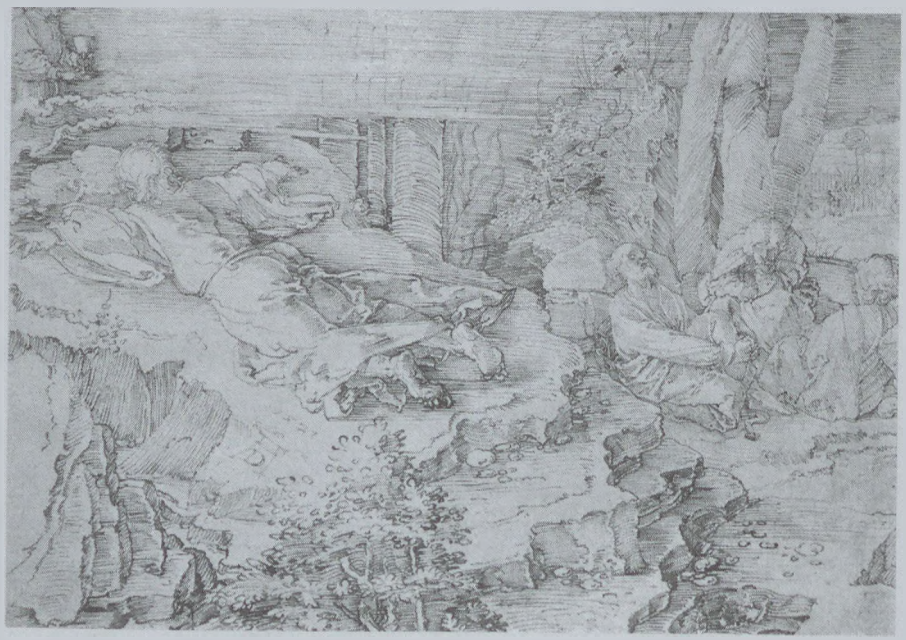
van, a bibliai Korinthus város mai neve αρχηαια κορινθος (*archea korinthosz*), azaz Ókorinthus, a város régi északi kikötője, Lechaion mellett a kikötői negyed önálló várossá fejlődött már az ókorban, miután az óvárost egy földrengés elpusztította. Ma az egykori kikötői negyed viseli a Κορινθος (*Korinthosz*) nevet. Minket természetesen Ókorinthus érdekel. Az idegenforgalomból élő városka közepén található az Apolló-templom, körülötte kb. 200x200 méternyi területen a szépen feltárt és bekerített romkert, lényegében a teljes ókori város. Az óvárostól délre magasodik az Akrokorinthosz az Afrodité-templommal, az északnyugati szélen, az ókori városon kívül van a régi színház. A romkertbe a délnyugati sarkánál levő múzeumon át lehet bejutni. Érdekes a múzeum anyaga, jól szemlélteti az ókori város életét. A szép korinthoszi vázákon kívül használati tárgyként találunk itt az ásatásoknál előkerült réztükröt is. Fényesre van csiszolva, de azért csak nem ad tökéletes képet. Valami ilyenre gondolhatott Pál, amikor éppen a korinthusiaknak azt írta, hogy most csak tükör által homályosan látunk. Pál lakásának a helyét természetesen csak sejteni lehet. Érdekes, hogy a mai ortodoxiában továbbélő, általában megbízható hagyomány itt ezt nem őrizte meg. Ha már az első századokban megjelölték volna a házát, akkor tudnánk ma is. A múzeumhoz közel van egy nagyobb, egyetlen helyiségből álló épület, aminek a kőpadlója feltűnően két részből áll. Az egyik rész két lépcsőfokkal magasabb, valószínűleg ez lehetett a zsinagóga, ahol Pál sokszor bizonyságot tett Jézusról. Az épület beazonosításához alapos ásatás kellene. Van azonban egy másik beazonosított épület, Gallio palotája, a lechaioni út végén, mintegy annak lezárásaként található a βημα, a bírói szék, ez a helytartói palotából megmaradt nyitott tornác, ide hozták a zsidók Pált, amikor bevádolták Gallio helytartó előtt. Végül az út végállomása Kenkrea, Korinthus délkeleti kikötője, ma Κεχριες névvel kis falu a tengerparton, a korinthoszi csatorna déli torkolatánál levő Isthmia közelében. Pál innen indult Akvilával és Priszkillával Efézusba. Akkor a kikötő még úgy ki volt építve, hogy tengerjáró hajók is kikötöttek, de később a várost is megrongáló földrengésben az épületek többsége összedőlt, sőt a kikötő és környéke is a tenger szintje alá süllyedt. Évszázadok alatt a víz alá került romok köveit a tenger homokja gömbölyűre koptatta, a lekopott vörösmárvány kövekből kirakott falak jól látszanak ma is a vízben, a part közelében. Ha valaki eljut ide, csak délután érdemes megnézni, mert akkor hátulról éri a fény. Kenkrea jól mutatja, hogy inkább az a csoda, hogy kétezer év múlva is megmaradtak az ókori épületek vagy helyszínek, ha visszanézünk, kárpótol az Akrokorinthosz látványa, hiszen ugyanazt a képet mutatja, amit Pál láthatott, amikor itt hajóra szállt és elindult Efézusba.



Albrecht Dürer: Krisztus az olajfák hegyén. 1520. Befejezetlen tanulmány.

RECENZIÓ

Győri István



Albrecht Dürer: Krisztus az olajfák hegyén. 1521.

Győri István

KOSZTASZ EMMANUILIDISZ: PÁL APOSTOL IMÁDSÁGAI

Kosztasz Emmanuilidisz:
Pál apostol imádságai
Κοστας Εμμανουηλιδης: ΟΙ ΠΡΟΣΕΥΧΕΣ ΤΟΥ ΑΠΟΣΤΟΛΟΥ ΠΑΥΛΟΥ
Kiadó: αγια γη h.n. é.n. 55 oldal

A szerző teológus, a görög református egyház lelkésze. Ez az egyház a westminsteri hitvallást követi, ezért számítják a református egyházak közé, görögül ελληνικη ευαγγελικη εκκλησια (*elliniki evangyeliki ekliszia*, angolul *Greek Evangelical Church*. Gyülekezeteik fele külföldön található. A szerző a könyv megírásakor a görögországi Milotoposz gyülekezet lelkésze volt, ma az USA-ban, a bostoni görög gyülekezetben szolgál.

A szerző megteheti, hogy közvetlenül a gyakorlati magyarázatra, sőt tanácsokra koncentrál, hiszen kihagyhatja az exegetikai munka nálunk megszokott és megkívánt fontos lépését, a filológiai elemzést. Mivel a szerzők és az olvasók is görög nyelvűek, nincs szükség a bibliai görög fogalmak jelentésének, etimológiájának elemzésére. A görög nyelv sokat változott az elmúlt kétezer év alatt, az írás jobban megőrizte az ógörögből és az újszövetségi görögből ismert írásmódot, a kiejtés jelentősen változott. Görögországi tapasztalataim szerint az ortodox egyház és a görög református egyház istentiszteletein is használják, olvassák az Újszövetség görög szövegét. Számukra természetes, hogy a mai kiejtés szerint, így a megértés nem jelent gondot. A nyelv természetesen sokat változott, hiszen a mai görögben is megtalálhatók azok a modern kifejezések, amelyek a bibliai időben még nem is léteztek. De éppen a folyamatos egyházi használat miatt a bibliai szókincs sem formájában, sem jelentésében nem változott, így felesleges lenne a számunkra oly sok gondot jelentő filológiai elemzés.

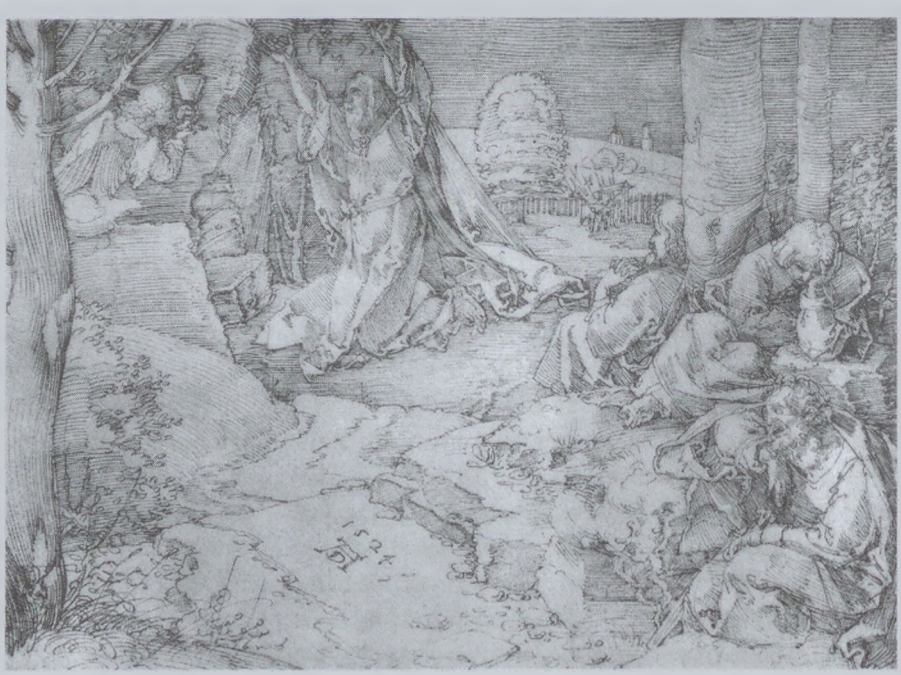
A szerző olyan igehelyeket választott ki, ahol többnyire Pál mondja el, hogy ő maga

hogyan és miért imádkozik. A magyarázott igeszakaszok a következők: Róm 1,8-10; 1,21; 8,15.26-27; 10,1; 12,12; 14,6; 14,11; 15,5-6; 15,13; 16,20.24; 16,25-27; 1Kor 1,4-8; 14,13; 14,14; 14,15; 14,18; 15,57; 2Kor 1,3-4; 1,11; 9,11-12; 9,14-15; 12,8; Ef 1,15-19; Ef 2,18; 3,12; 6,18-20; Fil 2,19; 4,6; 4,19-20; Kol 1,9-12; 4,2; Kol 4,12-13; 1Thessz 1,2-3; 2,13; 5,23; 2Thessz 3,1-2; 3,16; 1Tim 4,4-5; 2Tim 1,3; 1,16-18; 4,14; Filem 4,7; Zsolt 66,18; És 59,1-2; 1Pét 5,5-6; Lk 18,9-14, Mt 6,4-15; 1Pt 3,7; Jak 4,3.

Ezek után a szerző magyarázati módszerét néhány jellemző szemelvénnyel szeretném bemutatni. A 9. oldalon ezt írja a Róm 1,21 magyarázataként „Isten megmutatta magát az embernek a teremtésben, de az emberek akkor is és most is készek arra, hogy használják a teremtett világ javait és Isten áldásait, de arra már restek, hogy ezért dicsőítsék Istent és hálát adjanak neki. Amikor imádkoztok, vigyázzatok, hogy ne csökkenjen le a dicsőítés és a hálaadás." A 17. oldalon az 1Kor 9,11-12-höz ezt írja: „a szegények megsegítésére adott áldozat nem csak az ő szükségeiken segít, de alkalmat is ad arra, hogy még több hálaadás szálljon fel Istenhez, hiszen minden áldásnak a forrása őnála van." Ugyanitt a 2Kor 12,8-hoz ezt írja: „ahogy az Úr háromszor imádkozott a Gecsemáné kertben, Pál is háromszor kérte, hogy távozzon el a tüske a testéből. Kérésére ugyan nemleges választ kapott, de megkapta Isten kegyelmének a bizonyosságát, ekkortól Pál éjjel és nappal a többiekért imádkozott, ez volt az egyetlen, amikor önmagáért imádkozott." A 39-40. oldalakon az 1Thessz 5,23 magyarázataként ezt írja: „az apostol bensőséges imája ez, aminek témája a teljes ember teljes megszentelődése." Itt exkurzusként a magyar olvasók számára meg kell jegyezni valamit. Elterjedt az a felfogás, hogy az ember a test-lélek-szellem fogalmaival írható le. Ez a szóhasználat a külföldön, elsősorban az Evangéliumi Iratmisszió által kiadott könyvek által került be az egyházi szóhasználatba. Valójában azért volt erre szükség, hogy a németben és angolban használatos szavakat: *Fleisch – Seele – Geist*, illetve *flesh – soul – ghost* szóról szóra lefordítsák. Ennek alapján született meg Szentlélek helyett a szent Szellem megfogalmazás, ami teljesen idegen a bibliafordításainktól, és félreérthető is, hiszen a köznyelvben a szellem egészen mást jelent: vagy kísértetet, vagy valami intellektuális dolgot, pl. szellemi munka a fizikai munka ellentéteként. Szerencsére nem is honosodott meg szélesebb körben ez a szóhasználat, ráadásul ennek javaslói általában arra hivatkoztak, hogy ez felel meg a bibliai szóhasználatnak, ahol is a *pneuma*, a *pszüché* és a *szarksz* szavakat találjuk. A valóságban azonban az újszövetségi szóhasználat ennél sokkal árnyaltabb, jó példa erre ez az igehely, itt is láthatjuk, hogy Pál a teljes ember megszenteléséről beszélve a σωμα, ψυχη és πνευμα fogalmakat használja. „Isten munkája nem a részleges, hanem a teljes megszentelődés Isten a mennyei Atya Jézus Krisztus által, és akik őt szeretik, megtelhetnek ezzel a reménységgel, hogy a megszentelés munkáját nem csak elkezdte, de be is fejezi az őt szeretők életében, teljesen átformálva őket."

Már ez az ismertetés is segítség lehet abban, hogy jobban megismerjük az imádságról szóló bibliai tanítást, készíthetünk akár egy bibliaóra-sorozatot belőle, igazodva a szerző eredeti ajánlásához, aki egyháza imádkozó tagjainak ajánlja könyvét azzal

a kívánsággal, hogy Pál példáját jobban megismerve növekedjenek az imádságban. Én magam csak csatlakozni tudok ehhez a kívánsághoz, hogy egész népünk imádkozó néppé váljon.



Albrecht Dürer: Krisztus az olajfák hegyén. 1521.

E számunk szerzői / Authors:

Enghy Sándor
egyetemi tanár
Sárospataki Református Teológiai Akadémia

Fodor Ferenc
főiskolai docens
Sárospataki Református Teológiai Akadémia

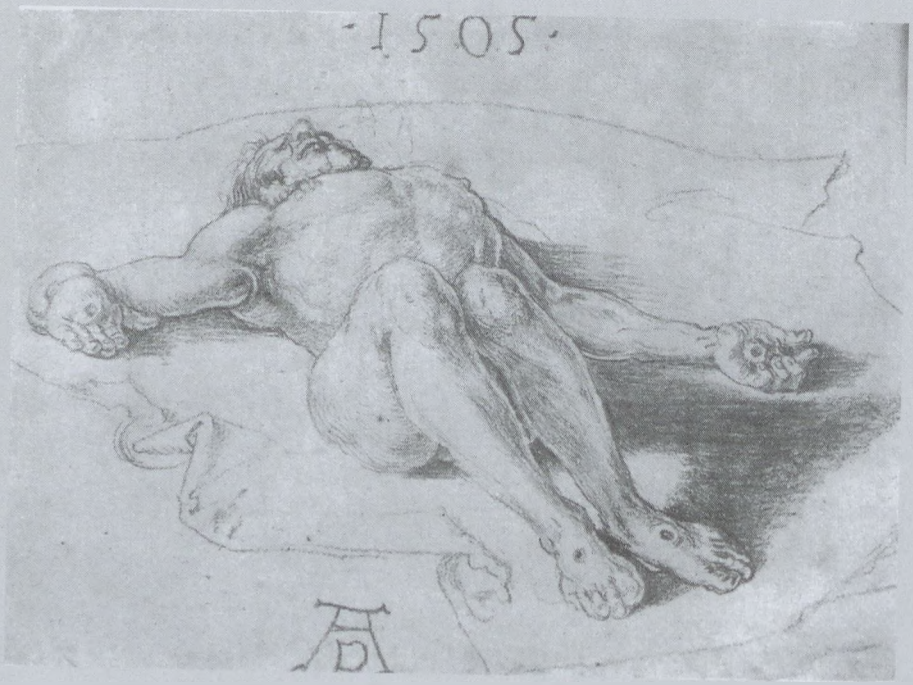
Győri István
ny. egyetemi tanár
Sárospataki Református Teológiai Akadémia

Kovács Ábrahám
egyetemi docens
Debreceni Református Hittudományi Egyetem

Kustár György
főiskolai tanársegéd
Sárospataki Református Teológiai Akadémia

Rácsokné Fügedi Zsófia
főiskolai tanársegéd
Sárospataki Református Teológiai Akadémia

Szathmáry Béla
egyetemi tanár
Sárospataki Református Teológiai Akadémia



Albrecht Dürer: Krisztus keresztről levett teste. 1505.


Erdélyi János 1814-1868

A Sárospataki Füzeteket
Alapította: Erdélyi János 1857-ben

Újraindította: Horváth Cyrill
1904-ben

Ismét útjára bocsátotta: a
Sárospataki Református Teológiai
Akadémia 1997-ben