

STUDIA  
Debreceni Teológiai  
Tanulmányok

*A Debreceni Református Hittudományi Egyetem  
teológiai szakfolyóirata*



# STUDIA Debreceni Teológiai Tanulmányok

*A Debreceni Református Hittudományi Egyetem  
teológiai szakfolyóirata*

2017/1.

*Theological Journal of the  
Debrecen Reformed Theological University*

*Theologische Zeitschrift der  
Reformierten Theologischen Universität Debrecen*

Főszerkesztő és felelős kiadó/Editor-in-Chief:  
Bölcskei Gusztáv rektor

Felelős szerkesztő/Managing Editor:  
Hodossy-Takács Előd

A felelős szerkesztő munkatársai/Co-Editors:  
Jenei Péter és Czeglédi Péter Pál

Kiadja a Debreceni Református Hittudományi Egyetem  
4044 Debrecen, Kálvin tér 16.

ISSN 2415-9735

Szerkesztőbizottság/Editorial Board:  
Baráth Béla Levente, Kustár Zoltán,  
Peres Imre

Olvasószerkesztő/Copy Editor:  
Lapis-Lovas Anett

Szerkesztőség címe/Editorial Office:  
H–4044 Debrecen, Kálvin tér 16.  
Tel.: +36-52/516-820 • Fax: +36-52/516-822  
E-mail: rektori@drhe.hu • Web: <http://www.drhe.hu>

Olvasói észrevételek/Readers' reflections:  
[takacse@drhe.hu](mailto:takacse@drhe.hu)

A borítón: Catechesis, az az, kérdésök es feleletök, az keresztyeni tudomannak agairol,  
ford. Szárászi Ferenc, Debrecen, Lipsiai Rheda Pál, 1604 (RMNy 909.)  
A fotót Oláh Róbert, a TTRE Nagykönyvtár tudományos igazgatóhelyettese  
bocsátotta rendelkezésünkre.

Technikai szerkesztés:  
Miklósiné Szabó Monika

Készítette:  
Kapitális Kft.

Felelős vezető:  
Kapusi József

# TARTALOM

## LECTORI SALUTEM!

HODOSSY-TAKÁCS ELŐD

## IGETANULMÁNY

BALOG MARGIT – Az Úr érkezése... Habakuk 3,1–19 9

## REFORMÁCIÓ

HÖRCSIK RICHÁRD – 1517–2017 – A reformáció hatása napjainkban 13

## TANULMÁNYOK

NÉMETH ÁRON – Hatalom és hatalomnélküliség a Zsoltárok könyvében 21

HODOSSI SÁNDOR – A konfirmációi felkészítés magyar református gyakorlata  
a konstruktivista tanulásfelfogás nézőpontjából 28

PACZÁRI ANDRÁS – Szőlő- és borkultúra az ókori Mezopotámiában 36

INOCENT-MÁRIA V. SZANISZLÓ – Az emberi méltóság és az emberi jogok védelme  
a modern demokratikus társadalom kontextusában 51

## VITA

GÁBORJÁNI SZABÓ BOTOND – Kiállítás az Árkádia-pör fogságában 69

## RECENZÍÓ

KOVÁCS ENIKŐ HAJNALKA – Kókai Nagy Viktor–Egeresi László Sándor:  
Propheten der Epochen / Prophets during the Epochs 77

# CONTENTS

## LECTORI SALUTEM!

ELŐD HODOSSY-TAKÁCS

## BIBLE STUDY

MARGIT BALOG – The Coming of the Lord... Habakkuk 3,1–19 9

## REFORMATION

RICHÁRD HÖRCSIK – 1517–2017 – The Impact of the Reformation in Our Time 13

## STUDIES

ÁRON NÉMETH – Power and Powerlessness in the Book of Psalms 21

SÁNDOR HODOSSI – Preparation to Confirmation from the Perspective  
of the Constructivist Theory of Learning 28

ANDRÁS PACZÁRI – Viticulture and Wine Culture in Ancient Mesopotamia 36

INOCENT-MÁRIA V. SZANISZLÓ – The Protection of Human Dignity and of Human Rights  
in the Context of the Modern Democratic Society 51

## DISCUSSION

BOTOND GÁBORJÁNI SZABÓ – Exhibition in the Captivity of the Árkádia Process 69

## BOOK REVIEW

ENIKŐ HAJNALKA KOVÁCS – Kókai Nagy Viktor–Egeresi László Sándor:  
Propheten der Epochen / Prophets during the Epochs 77

# LECTORI SALUTEM!

HODOSSY-TAKÁCS ELŐD

2017 az ünneplések jegyében zajlik a magyar református felsőoktatásban és természetesen Egyházunkban is. A reformáció 500. és a Magyar Református Egyház születésének 450. évében a DRHE aktívan hozzájárul a jubileumi év tiszántúli rendezvényeihez, kiállításokat szervez és támogat országszerte, filmforgatást biztosított, konferenciákat tart, fogadja a nemzetközi tanácskozássá bővített Doktorok Kollégiuma nyári ülését, és sok más kisebb-nagyobb programot fogad be, kezdeményezéseket karol fel, támogat. Kicsit nagyobb a figyelem, több az illusztris vendég, de mindezek árnyékában mégis talán az a legfontosabb, hogy a mindennapi egyetemi élet nyugodt keretek között, szakmai értékeket felmutatva haladjon. Az előkészületek alatt feltűnésmentesen eltelt három esztendő, és a Studiához kapcsolódó felelős szerkesztői megbízás, a többi, rektori ciklusokhoz kapcsolódó feladatkörrel együtt, a nyáron lejár.

A Studia egyetemi folyóirat, a Debreceni Református Hittudományi Egyetem teológiai szakfolyóirata. Szerkesztőként az elmúlt években munkámat igyekeztem egyszerűen, ebből a kategóriából következően végezni. Egy egyetemi lap véleményem szerint más szerkesztési elveket kell, hogy kövessen, mint egy tudományterület művelésére szakosodott folyóirat. Ami közös a két típusú publikációs felületben, az a szakmai

igényesség, a tudományos eredmények közvetítésének feladata. Ugyanakkor a DRHE folyóirata csak akkor tölti be hitelesen feladatát, ha komolyan veszi: egyszer az utókor az itt közöltek alapján a mi korszakunkról fog kritikus ítéletet mondani.

A mi egyetemünk alapítása óta eltelt majd' öt évszázad, és az intézménytörténet adatsorai vaskos köteteket töltenek meg. Számunkra természetes, hogy minden korszaknak voltak erősségei és gyengeségei – a Studia pedig tükör, amiben jelenkori arcunk kontúrja sejlik fel. Büszkék lehetünk rá? Majd eldönti az utókor, hogy méltók voltunk-e elődeinkhez, és az is kiderül egyszer, tudtunk-e példát mutatni az utánunk jövő nemzedéknek. A Studia esetében ebből az következik, hogy nem elég naprakész tanulmányokat közölni, dokumentálnunk is kell, fontos teret adni alkalmi előadások szerkesztett szövegének és szárnypróbálgató fiataloknak, de esetenként szubjektív írásoknak is. Ezért indítottunk külön rovatokat, közöltünk kritikákat, és mint jelen számunkban is: vitákat. Mert disputálni Debrecenben is, a Kollégiumban is, legféltebb kincseinkről is kell.

Egyetemi szaklap vagyunk – teológiai folyóiratot adunk Olvasóink kezébe. Teszük ezt tisztelettel, a jubileumi évben.

*Hodossy-Takács Előd  
Leköszönő felelős szerkesztő*





# IGETANULMÁNY

BALOG MARGIT

## Az Úr érkezése...\* Habakuk 3,1–19

*R*evidéált új fordítású Biblia, 2014 (RÚF) <sup>1</sup>Habakuk próféta imádsága. A panasznépek dallamára. <sup>2</sup>URam, hallottam, amit hirdettél, félelem fog el attól, amit teszel, URam. A közeli években valósítsd meg, a közeli években tedd ismertté! De haragodban is gondold az irgalomra! <sup>3</sup>Témán felől jön az Isten, Párán hegyéről a Szent. (Szela.) Fensége beborítja az eget, dicsősége betölti a földet. <sup>4</sup>Ragyogása olyan, mint a napfény, sugarak támadnak kezéből: abban rejlik az ereje. <sup>5</sup>Előtte dögvész jár, lába nyomán láz támad. <sup>6</sup>Megáll, és megrendíti a földet, szét néz, és megriasztja a népeket. Szétporladnak az ősi hegyek, lesüllyednek az ősrégi halmok; ősrégi ösvényeken jár. <sup>7</sup>Látom, amint omladoznak Kúsán sátrai, reszketnek Midján földjének sátorlapjai. <sup>8</sup>A folyamok ellen lobbantál haragra, URam? A folyamokra haragszol, vagy a tengerre vagy dühös? Azért jössz vágató lovakkal, győzelmet hozó harci kocsikkal? <sup>9</sup>Ijad harcra kész, tegzed nyilakkal tele. (Szela.) Folyóknak hasítasz medret a földbe. <sup>10</sup>Ha meglátnak téged a hegyek, remegni kezdenek, mindent elborít az áradat, morajlik a mélység vize, magasra emelkednek partjai. <sup>11</sup>A nap és a hold lakóhelyén marad, amikor nyilaid villogva cikáznak, és dárdád ragyogva villámlik. <sup>12</sup>Felindulásodban taposod a földet, haragodban csépeled a népeket. <sup>13</sup>Kivonulsz néped szabadítására, fölkened szabadítására. Széttűzöd a büns házának tetejét, föltárod alapját, egészen a szikláig. (Szela.) <sup>14</sup>Nyilaiddal átlőtöd harcosainak vezérét, pedig már rám törtek, hogy megfutamítsanak; ujjongtak, hogy fölfalhatják rejték helyén a szegényt. <sup>15</sup>Átgázoltál lovaiddal a tengeren, a nagy vizek habjain. <sup>16</sup>Hallottam, és reszketett a szívem, hangjától megremegtek ajkaim; fájdalom járja át csontjaimat, reszkető léptekkel járok. Bárcsak nyugtom lenne a nyomorúság napján, amely eljön a bennünket fosztogató népre! <sup>17</sup>Mert a fügefák nem fognak virágozni, a szőlőtőkéken nem lesz gyümölcs. Hiányozni fog az olajfák termése, a kertek sem teremnek ennivalót. Kivész a juh az akolból, és nem lesz marha az istállókban. <sup>18</sup>De én vigadozni fogok az ÚR előtt, víg öröme indít szabadító Istenem. <sup>19</sup>Az ÚR, az én Uram ad nekem erőt; olyanná teszi lábamat, mint a szarvasokét, és magaslatokon enged járni engem. A karmesternek: húros hangszerre.

Szent István Társulati Biblia (SZIT) <sup>1</sup>Habakuk próféta imája. A siralmak dallamára. <sup>2</sup>URam, híred eljutott hozzám. Uram, tetteid megrendítettek; a mi időnkben is vidd őket végbe, a mi időnkben is add őket tudtul! Haragodban is gondold az irgalomra! <sup>3</sup>Közeledik az Isten Témán felől, és Fárán hegyéről a Szent. (Szünet.) Dicsősége

\* Elhangzott a 2017. április 3-i akadémiai istentiszteleten, virágvasárnap előtt.

elborítja az egeket, méltósága betölti a földet. <sup>4</sup>Ragyogása olyan, mint a napfény, kezéből sugarak törnek elő, abban van ereje. <sup>5</sup>Előtte pestis jár, a nyomában láz halad. <sup>6</sup>Megrendíti a földet, ha feláll, megrémíti a népeket, ha körülnez. Leomlanak az időtlen hegyek, összedőlnek az örök halmok: az ő útjai ősidőktől fogva. <sup>7</sup>Láttam Kusán réműlettől sújtott sátrait, és hogy mint remegtek Midián földjén a házak. <sup>8</sup>Uram, talán a folyamok ellen lángolt fel haragod? A tenger ellen indulatod? Ezért szállsz fel lovaidra, és diadalmas szekereidre? <sup>9</sup>Íjadat felvontad, a tegzed tele van nyíllal. (Szünet.) Patakokkal szántod fel a földet, <sup>10</sup>ha meglátnak a hegyek, megrémülnek. Kiáradnak az örvénylő vizek, a mélység hallatja szavát, kezét magasra emeli. <sup>11</sup>Hajlékában marad a nap és a hold, elrejtőzik nyilaidnak csillogása, lándzsáidnak villogása elől. <sup>12</sup>Méltatlankodva tiprod a földet, haragodban elgázolod a népeket. <sup>13</sup>Kivonulsz, hogy megszabadítsd népedet, hogy megszabadítsd fölkenedet. Romba döntöd a gonosznak házát, egészen a szikláig feltárod alapját. (Szünet.) <sup>14</sup>Dárdáiddal átszegezted harcosainak vezérét, akik örömujjongással körüljártak, hogy szétszórjanak minket. Mintha csak rejtekhelyükre mennének, hogy megegyék a szegényt! <sup>15</sup>Lovaddal összegázoltad a tengert, a nagy vizek iszapját. <sup>16</sup>Meghallottam és megrendült a bensőm. Ajkaim remegtek hallatára, csontjaim elszuvasodtak, lépteim bizonytalanná váltak. Nyugodtan várom a szorongatás napját, amely felkél a minket nyomorgató népre. <sup>17</sup>(Nem rügyezik ki többé a fügefá, a szőlő nem hoz többé termést; az olajfa termése elpusztul, a szántóföld nem terem eledelt, a juh kivész az akolból, s ökör sem lesz az istállókban.) <sup>18</sup>Én azonban örülök az Úrban, ujjongok üdvözítő Istenemben. <sup>19</sup>Az én erőm az Úr, az Isten. A szarvaséhoz teszi hasonlónak a lábam, felvisz a magasságokba. (Az énekmester szerint. Húros hangszerre.)

Mi akar ez lenni...? Ősi győzelmi ének, mint Mirjamé és Debóráé? Egy eltévedt zsolnárt? Vagy éppen istentiszteleti liturgia egy rég elpusztult templomból? Bármelyik is, vagy éppen mindegyik, de egyről szól: AZ ÚR ÉRKEZÉSE, még ha nem is úgy érkezik, mint Ady versében, hanem sokkal félelmetesebben, a próféta számára is réműletesen – másképp, mint várta, vagy mint a régi, szép, elmúlt időkben.

Amikor virágvasárnapra, nagypéntekre és húsvétra készülünk, akkor is ezzel nézünk szembe: Jézust ugyan Jeruzsálemben bevonulásakor rég várt Messiásként ünneplik követői, de öt nappal később megfeszítik, egyik tanítványa elárulja, a másik megtagadja! A reménység nem úgy teljesedik be, ahogyan a várakozók számítottak rá. Már karácsonykor sem: a három bölcst rossz helyen kopogtat, és a Megváltót nem a királyi palotában találják, hanem a szegények között, egy istállóban. Így aztán: egészen más úton térnek haza!

Nem úgy érkezik, ahogyan számítottunk rá. A próféta is ezt tapasztalja ebben az imádságban olyan kegyetlenül, hogy az fizikai tüneteket vált ki nála: *Hallottam, és reszketett a szívem; fájdalom járja át csontjaimat, reszkető léptekkel járok (16. RÚF).*

Miért nem úgy történik? Miért nem valósul meg, amit várunk a világtól – emberektől – Istentől? Ha igazán komolyan vesszük, annyi mindenben csalódhatunk: egymásban, a szeretteinkben vagy éppen a hivatásunkban, az egyházban, sőt még önmagunkban is! Amit várunk, valóra válik? Nem úgy, ahogyan szeretnénk – lesznek csalódások. És akkor azt kérdezzük magunktól: talán nincs is mire várni, jobb, ha nem táplálunk hamis reményeket, csak élünk egyik napról a másikra... majd lesz valahogy?

Úgy van ez, mint amikor valaki állást kapott egy kertésznél. Azzal bízta meg, hogy a babérfákat metssze meg egy ünnepség előtt. Legyenek gömb alakú díszfák az elvadult bokrokból, és ő nekilátott a munkának. Levágta a vadhajtásokat, lenyeste a kiálló ágakat, lekerekítette, míg három egyforma gömb alak nem lett belőlük. Büszkén hívta a mestert, aki némán szemlélte a bokrokat, végül azt mondta: „Ezek aztán gömbök, de hová lettek a babérfák?”

Csak akkor lesz minden a kívánságunk szerint, ha a saját képünkre alakítunk másokat, ha addig igazítjuk helyre a vadhajtásokat, míg el nem tűnik minden idegen vonás. De akkor már nem is másokkal vagyunk együtt, hanem csak saját magunkkal – magunkra maradunk.

A Biblia lapjain is sokszor találkozunk ezzel. Nemcsak emberekkel, hanem Istennel is átélethetünk keserű csalódásokat, Benne is találunk érthetetlen ellentmondásokat. Erről szól Habakuk könyve is, ahogy olvastuk: *Hallottam, és reszketett a szívem; fájdalom járja át csontjaimat, reszkető léptekkel járok (16. RÚF).*

## De hogyan is jutott idáig?

Habakuk látomása szép emlékekkel kezdődik, felidézi, milyen volt Isten régen. Uram, híred eljutott hozzám. *Uram, tetteid megrendítettek; a mi időnkben is vidd őket végbe! (2. SZIT)* Felidézi a múltat, mint mi, amikor a reformációra emlékezünk: nem történelmi alapossággal, de így közelebb áll hozzánk. Így beszél róla: *a Szent, Fensége beborítja az eget... Ragyogása olyan, mint a napfény, sugarak támadnak kezéből: abban rejlik az ereje. Előtte dögvész jár, lába nyomán láz támad, megriasztja a népeket. Szétporladnak az ősi hegyek, lesüllyednek az ősrégi halmok (3–7. RÚF).* Majd hirtelen változik a kép, Habakuk megrémül: valóban úgy volt, ahogy gondolta? Az örömteli kép helyett egy egészen más Istent lát, és riadtan kérdezi: Te vagy az? Először csak aggódva: *Haragra lobbantál, URam? (8.)*, aztán rémisztő valóság lesz belőle: *Felindulásodban taposod a földet (12. RÚF)*, visszaemlékszik a történetekre az özönvízről, *amikor mindent elborít az áradat, morajlik a mélység vize (10. RÚF)*: Tőled jönnek a természeti katasztrófák is? Nemcsak világosság vagy, hanem sötétség is? *Hallottam, és reszketett a szívem, hangjától megremegtek ajkaim (16. RÚF).*

Így foglalja össze ez az imádság, ami nekünk Istenben idegen, érthetetlen, félelmetes. Miért lesz ilyen a találkozás vele? Hogy lehet ezt elviselni?

Emlékezzünk csak Illésre a Kármel hegyén: Isten tüzet küldött az égből az áldozatára, aztán ő megölte a Baál-papokat, mégsem ő győzött; menekülnie kellett a Sínai-hegyre. De a viharban, mely sziklákat tört porrá, nem volt ott Isten, a földrengésben és a tűzben sem. *A tűz után halk és szelíd hang hallatszott (1Kir 12,19 RÚF)*, és akkor Illés meghallotta. Egyszer egy félelmetes eseményben, máskor a csöndben.

Ez történik virágvasárnap is, amikor Jézus nem lovon vonul Jeruzsálembe, hanem számaron; nem lovakkal, páncélosokkal érkezik, mint egy hódító, hanem mint segítő, szabadító, a világ Megváltója.

Így van ez az imádság végén is. Habakuk reszket, bizonytalan, majd váratlanul azt mondja: *nyugodtan várom a nyomorúság napját (16. SZIT)*. Erre nincs magyarázat. A zsoltárokból találkozunk ezzel: a 22. zsoltár, amelyet Jézus a kereszten

imádkozott, így kezdődik: *Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem? [...] Hívlak nappal, de nem válaszolsz, éjszaka is, de nem tudok elcsendesedni (Zsolt 22,1.3. RÚF)*. Aztán hirtelen megszakad a panasz, és váratlanul megszólal az ujjongás: *Hirdetem nevedet testvéreimnek, dicsérlek a gyülekezetben (Zsolt 22,23 RÚF)*.

Mi történik az imádkozóval? Titok éppúgy, mint az az érthetetlen fordulat nagypéntek és húsvét között, amikor a titokra fény derült Jézus új életre támadásával. Mégis titok maradt, mert *nem azé, aki akarja, sem nem azé, aki fut, hanem a könyörülő Istené (Rm 9,16 RÚF)*. De éppen ezért velünk is megtörténhet: a Krisztussal való titokzatos közösségben (Kálvin). Amit Habakuk átélt, megtapasztalt, az a hit titka, amit nemcsak szavaival mondott el, hanem az életében is igaznak bizonyult: *az igaz ember a hite által él (2,4 RÚF)*. Éppen erről tanúskodik imádsága, és arról, ami ebből következik.

Először is megvallja: *Mert a fügefák nem fognak virágozni, a szőlőtőkéken nem lesz gyümölcs..., a kertek sem teremnek ennivalót..., és nem lesz marha az istállókban. Én azonban örülök az Úrban (17. RÚF)*. Ez a hit: minden ellenkező látszat ellenére. Mert aki Istenben bíz, nem arra számít, amit lát, amit elért, amije van. Nem azon múlik az életünk, a jövőnk. Mi Benne bízunk, nem magunkban vagy másokban, nem emberekben, helyzetekben vagy dolgokban, hanem az élő Istenben. Pál apostol is erre biztat minket a börtönből: *Örüljétek az Úrban mindenkor! (Fil 4,4 RÚF)*, mert Neki lehet örülni még a legnehezebb körülmények között is.

Másodsorban: Mivel a látszat és a tapasztalat ellenére lehetek biztos abban, hogy Isten velem van, ezért a hit az a bizalom, hogy *[a]z ÚR, az én Uram ad nekem erőt; és – ahogyan Habakuk kéri – olyanná teszi lábamat, mint a szarvasokét, és magaslatokon enged járni engem (19. RÚF)*. Ez ellenkezhethet mások tapasztalatával is. Miért velem történik, nem másokkal? Miért lehetek én biztos, ha mások kételkednek? Miért nekem ad erőt, másoknak nem? Miért örülhetek én, míg mások szenvednek? Ez a hit titka, de alázata is: nem magamnak köszönhetem vagy másoknak, vagy a szerencsémnek, hanem egyedül Neki. Erről a titokról szólhat az életünk, a bizonyágtételünk, ez lehet az egyház titka, a megújulásé... Vajon megvan-e bennünk, a közösségeinkben ez a hit?

Végül egy utolsó, érthetetlen ellentmondás: Isten a Biblia elején attól tart, hogy az ember istenné akar lenni, az Újszövetségben pedig éppen Isten akar ember lenni Jézusban. Nem csak az ember van ellentmondásban azzal, milyen ember akar lenni, Isten is ellentmondásban van azzal, milyennek gondoljuk őt. Ilyen titokzatos ellentmondásokról szól a Biblia, és azt hirdeti: aki elviseli ezt, hogy Isten úgy találkozik velünk, mint aki egészen más, az találja meg az igazi életet. Mert *aki meg akarja tartani, az elveszti, és aki elveszti..., az megtalálja (Mk 8,35)*, ahogyan Jézussal is történt, és megtörténhet vele és általa velünk is: meghalok annak, amit én akarok, hogy új élet kezdődjön együtt Vele, *többé tehát nem én élek, hanem Krisztus él bennem (Gal 2,20 RÚF)*. Azért, hogy így – ahogy Pál apostol mondja – *megismerjem őt és feltámadása erejét (Fil 3,10)*. Erre készülünk, Krisztussal meghalva és új életre támadva, átélve a magunk nagypéntekjét és húsvétját, feltámadását hit által, hogy aztán hirdethessük másoknak is, hogy lehessen újra reformáció, hogy legyen az egyház egyház...

Balog Margit

# REFORMÁCIÓ

HÖRCSIK RICHÁRD

## 1517–2017 – A reformáció hatása napjainkban\*

Tisztelt Rektor Úr!

Kedves Doktoranduszok! Hölgyeim és Uraim!

E lőször is gratulálok a konferencia szervezőinek, mert rendkívül találó címet választottak: *Teológus Tavasz*. Jó az időzítés, hiszen március van. A tavasz az emberi természet örök körforgásában mindig az újakezdést, a *megújulást* jelenti. S nekünk, akik a kollégium ódon falai között élünk és dolgozunk, szinte magától értetődő, hogy *a lélek megújulásáról* beszéljünk. Ráadásul ennek az évnek a kezdete különösen fontos számunkra, reformátusoknak, hiszen 2017-ben a reformáció 500. évfordulóját ünnepeljük. S mivel – hitem szerint, akik itt vagyunk, mi mindnyájan – a reformáció örökségét hordozzuk, ezért számunkra szinte kötelező a „*semper reformandi*” világában az egyház és tagjainak megújulásáról szólni! „*Teológus Tavasz – üljatok meg lelketekben és elmétekben (Ef 4,23) – az egyház megújulása a reformációra emlékezve*” – olvashatjuk a kétnapos rendezvény meghívóján. Ezért tehát többszörösen találó a konferencia címe.

Számomra pedig megtisztelő, hogy a tavasz, a lelki megújulás gondolatvilágában, éppen a reformációra emlékezvén tehetem mindezt. Hiszen a reformáció önmagában véve is erről szól: az egyház megújulásának a történetét tárja elénk. S ha komolyan vesszük a konferencia címében lévő felhívást a megújulásra, akkor nem árt visszatérnünk azokhoz az 500 éves gyökerekhez, amelyek a reformáció jelentik számunkra.

Ezért köszönöm, hogy rövid előadásomban szólhatok *a reformáció hatásáról*. Amikor megkaptam a felkérést, azonnal igent mondtam, hiszen egy egyháztörténész számára, akinek kutatási területe a 16. század, ez nem jelenthet nagy problémát. De az előadásom címének van egy másik része is, ami így hangzik: „napjainkban”! Azt hiszem, itt meg kell állnunk egy pillanatra. Mert azt senki sem vonja kétségbe, hogy volt reformáció, hogy hatással volt a világra, Európára, Magyarországra. De azt, hogy a reformáció eseményei után 500 évvel lehet-e még beszélni annak hatásáról, sokan megkérdőjelezik. Úgy is feltehetném a kérdést, *nem butaság-e a reformáció hatását keresni napjainkban?* Egyáltalán, kimutatható-e

---

\* Nyitó előadásként elhangzott a DRHE Doktorandusz Önkormányzata, az MRE Doktorok Kollégiuma és az MRE Református Közéleti és Kulturális Központja által megrendezett I. Teológus Tavasz konferencián. Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2017. március 10. A közölt szöveg az előadás szerkesztett változata. Kiadásra előkészítette: Jenei Péter.

egy 16. századi történelmi eseménynek a 21. századi hatása? Amikor a felgyorsult világunkban annyi hatás ér és ért bennünket, csak az elmúlt 25 vagy akár 100 év során, hogy ember legyen a talpán, aki különbséget tud tenni a hatások eredete között. A mai modern világunkban igazán nehéz visszavezetni, hogy az „-izmusok”, áramlatok és mozgalmak milyen mértékben befolyásolják életünket.

De ha már elvállaltam az előadásomat, akkor nyilván azzal a szándékkal tettem mindezt, hogy beszéljek a reformáció mai hatásairól. Van miről beszélünk, hiszen 500 év elmúltával is nyugodtan kijelenthetjük, hogy szinte nincs olyan területe életünknek, ahol ne lenne jelen a reformáció – legfeljebb nem tudunk róla. Így van ez a magánéletünkben, így van ez a munkánkban, így van ez a köz dolgaiban, vagy éppen a helyi- meg a nagy politikában. A reformáció nem pusztán egy olyan szellemi mozgalom volt, amelynek voltak ugyan követői, aztán 50–70 évig még emlékeztek rá, s aztán feledésbe merült, mint oly sok történelmi áramlat, egy a sok közül. Nem! Hanem annál sokkal több volt. Egyfajta különös történelmi korszakváltás. Nem annak indult, mégis azzá lett, mert Isten ez alkalommal (is) belenyúlt az emberiség, az öreg kontinens történetébe. A reformáció teljesen átrendezte az Isten-ember vertikális, illetve az ember és ember horizontális, egymáshoz való viszonyát. S lett egy új korszak, lett egy új Európa, nemzetállamok, nemzetegyházak. Lett új életfelfogás, új életstílus, lett új gazdaság. Lett új kultúra, közösségi életfelfogás. A reformáció az újkor hajnalán egy sor olyan társadalmi, gazdasági folyamatot indított el, amelynek hatásai 500 év múltán is érezhetőek az egyén és a közösség életében egyaránt. Nemcsak érdemes, hanem kell is a reformáció hatásairól beszélni 2017-ben. Különösen aktuális téma ez a jelenkori európai politikában, amikor az unió állam- és kormányfői Rómájában a háború utáni kontinens „sikertörténetére”, azaz az Unió születésének 60. évfordulójára készülnek emlékezni, miközben eddigi legnagyobb válságát éli át (gondoljunk csak a Brexitre vagy a migrációs válságra). S éppen egy alapvetően erkölcsi válságban gyökerező, de sokféle – identitásbeli, kulturális, demográfiai, gazdasági, társadalmi és politikai – kihívásokkal küszködő Európában úgy vélem, hogy nekünk, protestánsoknak, a reformáció örököseinek igenis kötelességünk emlékeztetni a kontinens vezetőit a reformáció máig élő, ható és megtartó erejére.

## A reformációról röviden

1517. október 31. A reformáció kezdetét hagyományosan ehhez a dátumhoz kötjük, amikor Luther Márton Wittenbergben kifüggesztette 95 pontját. Tudjuk, hogy az egyház történetében már korábban is voltak (Lutherhez hasonló szándékkal) olyan teológusok, akik az egyház megújítását szorgalmazták. Elég, ha Wycliffe-re vagy Husz Jánosra gondolunk. Mégis Luther említett tézisei indították el azt a folyamatot, aminek köszönhetően újjászületett az egyház. A *reformálni* szó maga is jelzi ezt a szándékot – visszaigazítani az eredetihez mindazt, amit az ember elrontott. Luther és reformátor társai saját hitbeli felismerésükből fakadóan kritizálták a római egyház akkori gyakorlatát, hittételeit, hierarchiáját.

Azt is tudjuk, hogy kezdetben szó sem volt arról, hogy a reformátorok valamiféle új egyházat hozzanak létre. Ez ellentétben van azzal a téves szemlélettel, amit a római katolikus teológia hirdet, és a reformáció helyett a *hitújítás* szavát használják. A reformátorok pusztán vissza akartak térni az eredeti, a bibliai gyökerekhez, és ennek érdekében fejtették ki kritikájukat. Számukra alapvető lépés volt, hogy az emberi élet minden lehetséges területét az Ige mértéke alá kell vonni. Ebben a döntő a Szentírás (Sola Scriptura), egyedül ez lehet életünk zsinórmértéke. Minden, ami emberi kitaláció (pl. pápai enciklika, tradíció stb.), az akadályozza az Istennel való kapcsolatunkat. Pestiesen szólva: a reformátorok szívét és szemét a Szentírás nyitotta fel, amikor leültek és eredetiben végigolvasták azt. Összehasonlították az egyház akkori tanításaival, és szembeötlő volt a különbség. Rájöttek arra, hogy az egyház 1000 év alatt egy hatalmas barikádot épített fel Isten és az európai polgár között. Ebből bizony jól jövedelmező üzletet és pozíciót építettek fel. Felnagyították saját közbenjáró szerepüket, miközben igyekeztek bekebelezni a politikai hatalmat. (Lásd az investitúraharcot.)

A reformátorok lebontották ezt a falat. Felfedezték, hogy a hit Isten adománya, s nem az egyházé. Az üdvösség csak a hit által és nem egyéb segédeszközökkel érhető el (Sola Fide, Sola Gratia). Az út pedig Istenhez egyedül Krisztuson keresztül vezet (Solus Christus), nincs szükség apró- és egyéb szentekre, minden más pótcselekvés (mint a búcsúcédulák árusítása).

Isten személyesen szólítja meg az embert. Gondoljunk csak bele, mit jelentett a reformáció a középkor végi európai polgárnak? A középkor végi polgárok alapvető életérzése volt a félelem. Félték a haláltól. Félték a pestistől, ami minden évszázadban megtizedelte a kontinens lakosságát. Rettegtek a háborúktól, amelyek minden században végigtizedelték a kontinens lakosságát. Félték az éhínségtől. (Ha megnézzük Dürer képeit, különböző formációkban láthatjuk a leselkedő halált.) A polgár bement a templomba és kérdezte az egyháztól: Kicsoda ment meg engem a haláltól? Hogyan lehetek bizonyos az üdvösségemben? „Kicsoda szabadít meg? Hogyan találok egy kegyelmes Istent?” – kérdezték, mint ahogy Luther lelkéből is felszakadt ez a kétségbeesés! De a középkori egyház néma maradt, ha meg is szólalt, latinul tette azt, amit meg nem értettek a polgárok. A reformációval jött egy új hang, a polgárok elkezdték érteni a prédikációt, már csak annál az egyszerű oknál fogva, mert anyanyelven szólt a prédikáció! Tartalmát tekintve hamar rájöttek, hogy Isten nem borzasztó, nem félelmetes, hanem kegyelmes. Krisztus által. A reformáció alapvető életérzése az öröm, a felszabadultság volt. (Jól látjuk ezt Lucas Cranach vagy Rembrandt képein.)

A reformáció elsősorban az egyház megújulásának a története. Ha csak ennyi lett volna, azaz mindössze egyházi és teológiai forradalom, akkor is jelentős lett volna az emberi kultúrára tett hatása. Ám ennél többről volt szó! A reformáció civilizációs korszakalkotó szerepe abban rejlik, hogy meghirdette az emberi gondolkodás szabadságát, az egyén méltóságát és felelősségét, úr és jobbágy, azaz minden ember egyenlőségét Isten szemében. A protestáns gazdaságetika alapozta meg a Nyugat gazdasági felemelkedését, pénzgazdálkodását és kereskedelmét, a reformáció alapozta meg a modern európai demokrácia értékrendszerét és elveit, s tette mind nyilvánvalóbbá az európai társadalmi berendezkedés változásának

szükségességét. Elindította a politikai közgondolkodás változásait, ugyanis Kálvin tanításának foglatában, az *Institutió*ban ott van a mai európai társadalmi berendezkedés alapját képező önrendelkezés és önkormányzatiság gondolata is.

A közösségek a korábbi felülről jövő gyámkodás helyett elkezdték saját magukat igazgatni (a gyülekezetek csakúgy, mint tágabb értelemben a városok vagy a nemzetek közösségei). A reformáció a privilégiumok garmadát döntötte le, kezdve az állam és egyház szétválasztásával, megszüntette az egyház, a papság gyámkodását a politikában. A „zsarnokölés” elméletével ledöntötte a *türannosz* privilégiumát. Elindította a nemzetek és felekezetek függetlenségét, szabadságát.

A gazdasági életet új alapokra helyezte, megszüntette a „Business-Church” – az üzletegyház privilégiumát. S ezzel elindult Európa egy új gazdasági fellendülés útján. A művelődés, a kultúra területén is korábbi „kiváltságokat” szüntetett meg. A „*seminarium ecclesiae*” gondolata megteremtette azt az egyetemes európai oktatási hálózatot, amelyhez minden polgár hozzáférhetett. Nem sorolom tovább! Talán ebből is látni, hogy a reformáció az egyházat nemcsak „visszaalakította” küldetésének eredeti formájához, hanem ezzel egy időben az Öreg Kontinentst teljesen „átalakította”, átformálta. (Benne társadalmat, gazdaságot, kultúrát és talán a legfontosabbat: az egyén életét.) Mindez olyan mélységeiben hatott Európára, hogy évszázadokon át is befolyásolta annak történelmét, sorsát. Ma is jelen van az Öreg Kontinens mindennapjaiban, 500 éve, az általa gerjesztett vagy inspirált elméleti és gyakorlati folyamatokban egyaránt.

## A reformáció hatásának fontosabb jellemzői

S végül vegyük számba, hogy személyes életünkben, a körülöttünk lévő környezetünkben (család, munkahely, közélet, politika stb.) mennyire van jelen a reformáció öröksége. Tudatosítani kell bennünk, protestánsokban, akik hitünkben, életmódunkban, szokásainkban „élő letéteményesei” vagyunk a reformációnak, hogy ebből az örökségből melyek azok, amelyek számunkra követendőek. A protestáns hagyományokra, tradícióra azért lehetünk büszkék, mert ez sohasem megkövült béklyót, hanem állandó megújulást, felfrissülést jelentett viselőinek.

1. A társadalom – a nagyobb közösség, ahol élünk. Különösen az 1989/90-ben zajlott rendszerváltozás után nőtt meg a polgárok affinitása a közügyek, a politika iránt. Milyen legyen a viszonyunk a „felsőbbséghez?” örök kérdés, ami manapság úgy csapódik le, hogy milyen legyen a viszony – a miniszterekhez, egy kormányhoz; vagy éppen a helyi hatalmakhoz, polgármesterhez?

Manapság kialakult egy „apolitikus” magatartás. Ez sokszor a csendes beleegyezést, beletörődést jelenti: „Úgy még sohasem volt, hogy valahogy ne lett volna.” „Ahogy lesz, úgy lesz” – mondja a sláger, de ez a magatartás nem reformátori és nem református. Nem azért, mert nekünk, protestánsoknak mindenáron protestálni kell. Nem! Mit mond Kálvin? „*A felsőbbségek Istentől vannak (Róma 13), ezért engedelmeskedni kell nekik, hiszen Isten nevében lépnek fel (vagyis kijár a feltétlen tisztelet!)*” De mit kell cselekedni, amikor a felsőbbség visszaél a ráruházott hata-



lommal? Túrjunk birka módra? Nem! Ellene kell állni! Az ellenállás akkor kötelező, amikor az állami követelmények megsértik az Istentől elvárt jogot:

- a) A felsőbbségek soha nem uralkodhatnak az ember lelkiismerete felett. Isten előtt mindig szabadok vagyunk.
- b) Amikor az állam átlépi a saját határait, akkor Istennek kell inkább engedelmeskedni, mint az embernek.

Hadd álljon itt egy részlet a 17. században élt Séllyei Balogh István prédikátortól: *„Gondoljátok meg, hogy az ország, melyben uralkodtok, nem varratott gallérotokhoz, ha istentelenül kezdenek élni, az Isten hamar elszakasztja tőlük az országot... az ország lakosai nem a Magistratusok, Fejedelmek számári, hanem Istennek népei...”* Ennek a markáns kritikának az alapjai nem Che Guevara, nem is Mao forradalmi tézisei! A reformáció nem ad legalitást a magánforradalmaknak. A mindenkori ellenállás, protestálás alapja egyedül a Szentírás lehet. Manapság sokszor látjuk a politikában vagy éppen a helyi közösségek ügyeinek intézése közben a bátor politikai kiállás hiányát, de a megoldás nem a magamegadó passzivitás. A felsőbbséghez való viszonyunk alapja és mozgatója mindig a Szentírás kell hogy legyen.

2. A társadalmi aspektus másik izgalmas területe az önkormányzatiság. Mert az emberi kapcsolatokban nemcsak a vertikális (a felsőséggel való) kapcsolat a fontos, hanem a horizontális is, vagyis az önkormányzatokban lévőekkel való együttélés. Milyen legyen a kapcsolatrendszerem a közösségben, a közért dolgozók, munkálkodók körében, a helyi önkormányzatban? Vajon részt vegyek-e mint református polgár (lelkész vagy presbiter) az önkormányzat munkájában?

A protestantizmusban benne rejlik egy bizonyos individualizmus vagy perszonalizmus, mely onnan ered, hogy a protestáns személyiség a saját lábán kíván Isten elé állni, és az Ő dolgait saját szemével akarja szemlélni. A reformáció arra ösztönözte a polgárokat, hogy teljesen maguk intézzék a sorsukat, nemcsak a hitéletben, hanem a közösség ügyeiben is: a lakóhelyen vagy az adott társadalmi környezetben. A 17. századtól a presbitériumok előfutárai voltak a polgári társadalom civil szerveződéseinek, így a 19. században átszervezett önkormányzatoknak, polgári egyesületeknek. Ennek a polgári önszerveződésekben való részvételnek a mozgatója másik reformátori princípium: a *„jó sáfárság”* gondolata, ami különösen a magyar protestantizmus számára volt fontos irányelv. Hadd álljon itt Tolnai F. István egyik prédikációs részlete: *„A mi szegény hazánk is, minket maga javára, nem veszedelme mosolygására szüle. Ha ezért magunkat szolgálatjából, és szíves mellette való forgolódásunktól megvonszunk – magános javunkat tevénk fel, csak javát és csöcsit szopjuk. Hazánkra erőszakot tészünk, ami övé, azaz magunkat tőle erőszakkal elvevén... Adócai vagyunk a hazának annyival, amennyit tőle vöttünk. De tőle vöttük mind magunkat, személyinkben, mind javainkban...”*

A református keresztyén polgár nem a maga gyönyörűségére, hanem az Istentől kapott javak (bölcesség, eszeség, vagyon stb.) jó sáfaraként vállal a közösségben feladatot. S ebben a zsinórmérték nem a pénz, a rang, a hatalom, hanem a Szentírás!

A közösségért érzett felelősség egy magasabb foka a hazaszeretet. Nem valami féle romantikus nacionalizmus ez. Milotai Nyilas István írja: *„Isten áldotta boldog*

*ember az, kiben az ő Istenhez való kegyességének és Hazájában való szeretetinek fáklyái lobognak...*” A magyar reformátorok prédikációiban sorra jelenik meg az „édes Haza” szeretetére való buzdítás. A reformáció az egészséges hazaszeretetre hív fel. Ennek hiányát ma sokfelé tapasztaljuk.

A közösségért érzett felelősség további reformátori megnyilvánulásai a tolerancia, az igazságosság, az egységre való törekvés.

3. A reformáció a gazdaságban is alapvető, szemléletbeli változást hozott. Max Weber kiváló közgazdász-történész tárta fel a kálvinizmus és a polgári gazdaság egymásra gyakorolt hatását.

Az első és talán a legfontosabb szemléletbeli változás az volt, *ahogyan a reformátorok a munkára tekintettek*. Hatalmas, a gazdasági fejlődést ösztönző fordulat volt a munka értékének, Istennek tetsző voltának felismerése. Kialakult egy olyan közgazdasági szellem, miszerint a hívő ember Isten dicsőségére szakadatlanul dolgozik és gyűjt. Ilyenek vagyunk mi. A felgyűlt tőkét pedig nem tékozolja el, hanem ügyes vállalkozásokban kamatoztatja. Ez lett a motorja például az észak-amerikai, az angliai, a holland gazdaság hihetetlen fejlődésének. Hadd álljon itt egy korabeli, puritán gondolkodó mondása: „Az Úristen azért adott az embernek eszet, hogy ne rajta üljön, hanem hogy használja is!” Ehhez párosult az a puritán munkaeтика, amely azt állítja: nemcsak a főnöknek tartozom elszámolással, hanem Istennek is. Mint munkavállaló nemcsak saját gyönyörűségemre vagy családom fenntartására dolgozom, hanem azzal Istent dicsőítem; vállalkozó tevékenységemmel kamatoztatom a nékem adott talentumot.

De ugyanilyen fordulatot hozott a reformátoroknak *a kamattal, uzsorával és banki tevékenységgel* kapcsolatos nézetei is. Kálvin engedélyezte a kamatszedést (tisztességes formában). De lopásnak tekintette azt, ha valaki saját haszonra kért pénzt úgy, hogy nem adott a haszonból a kölcsönzőnek. Kálvin János elméleti különbséget tett a fogyasztási és a produktív kölcsön között. Mivel a fogyasztási kölcsön a megélhetést segíti, nem járhat érte kamat. A produktív kölcsön esetén viszont, amit valamilyen vállalkozásra adnak, és amellyel az adósnak módjában áll nyereséghez jutni, jogos lehet a jutalmazás, a kamat. Ezzel Kálvin a modern polgári kapitalizmus fejlődésére tett nagy hatást.

Max Weber szerint a pénz produktivitásának felismerése és bizonyítása Kálvin egyik legnagyobb horderejű gazdaságelméleti újítása volt. Az ipari és kereskedelmi tevékenységet, s az ebből származó tisztességes tőkegyarapítást is az Isten dicsőségének szempontja alá helyezte, ezzel lendületet adott az üzleti vállalkozás szellemének.

4. **Kultúra és oktatás.** A reformáció kezdetektől fogva kettős missziót vállalt Európában: programjában a tiszta igehirdetés szolgálata és a népművelés szorosán összekapcsolódott. A reformátorok ugyanis felismerték, hogy az írástudó emberekhez könnyebb eljuttatni az Ige üzenetét, ugyanakkor a műveletlenségben sokféle babona és bűn gyökerét látták. Az Ige célba juttatásának számtalan új eszköze (a könyvnyomtatás, a traktátus vagy vallásos írások megteremtése, a közoktatás) megteremtette Magyarországon a nemzeti irodalmi nyelvet; a nemzeti

könyvnyomtatást és -kiadást, a sajtót; az oktatási hálózat kiépítését. Felszabadították a tudományokat a középkori egyház gyámkodása alól. A tudományos kutatás szabadsága közkinccsé lett.

A reformáció talán legszembetűnőbb változást az oktatás és a kultúra területén hozott. Legnagyobb teljesítménye az új típusú iskoláztatás megteremtése volt, amelynek minden fokán, néhány évtized alatt bevezették az anyanyelvi oktatást, és lehetővé tették a széles néprétegek előtt a művelődést. A korábbi századok elitizmusával szemben szabaddá lett a polgárok előtt az oktatás és művelődés. A nagy protestáns oktatási központokban (Debrecen, Enyed, Patak, Pápa stb.), egymásra épülve valamennyi tagozat megtalálható volt, az elemitől a főiskolai szintig. A kisebb régiók kollégiumaiban (Mezőtúr, Csurgó, Zilah) csak az alsó két fok volt elérhető, a falusi eklézsiákban pedig az elemi. Ez a rendszer működött gyakorlatilag az I. világháborúig. Így a legeldugottabb település tehetséges gyermeke is ebben a rendszerben tanulhatott tovább, és eljuthatott akár Nyugat-Európa bármelyik protestáns egyetemére is. Onnan meg hazatérve lehetett valamelyik kollégium professzora. A „csak” papként, jogászként vagy tanítóként végzetek, ha megválasztották őket, szolgálhattak a régió bármely településén. És lettek a nemzet napszámosai, lángelkű papjai, népben-nemzetben gondolkodó politikusai.

## Összegzés

Reformátor eleink az értékteremtés és értékmentés mesterei voltak. Nem véletlen, hogy a protestáns iskolák a magyar művelődés élvonalai lettek a reformáció után is. S az sem véletlen, hogy a református gyökerű tudósok, művészek, polihisztorok, feltalálók nagyobb százalékban voltak és vannak jelen a magyar közéletben, mint más felekezetűek képviselői.

*Mire kötelez bennünket református örökségünk?* Például református iskolák alapítására és fenntartására, a tudomány magas szintű ápolására, az anyanyelv tisztán tartására, hiszen mi az Ige egyháza vagyunk. Napestig lehetne sorolni feladatainkat a kultúra és az oktatás területén, de a legfontosabb: Isten Igéje 500 évvel ezelőtt és ma is ugyanarra kötelez. Ez éppen elég feladatot ad lelkészeknek, presbitereknek, református gyülekezeti tagjainknak. Ezért érdemes számba venni ma, a 21. század első felében a reformáció örökségét, a nyitott Biblia mellett. Mert eleink példáját, kiállását látva felvetődik a kérdés: *vajon bennünk van-e annyi hitbeli „kurázs”, mint volt fél évezreddel ezelőtt?* Mert a reformációnak így él tovább az a hatása, melynek mi is eszközei vagyunk otthon vagy a munkahelyen, az egyéni vagy a közösségi életben egyaránt.



# TANULMÁNYOK

NÉMETH ÁRON

## Hatalom és hatalomnélküliség a Zsoltárok könyvében\*

ABSTRACT

*Macht und Ohnmacht im Psalter*

*Macht und Machtlosigkeit sind nicht nur als Themen im Psalter zu erkennen, sondern gelten auch als wichtige Elemente der theologischen Gesamtkonzeption des Buches. Die vorliegende Studie gibt eine kurze Zusammenfassung darüber, wie die verschiedenen Psalmen, bzw. Psalmengruppen Macht (1–2.) und Ohnmacht (3.) thematisieren, und untersucht die Frage, inwiefern diese Themen das theologische Eigenprofil des Psalters bestimmen (4).*

ÖSSZEFOGLALÓ

*A hatalom, illetve hatalomnélküliség nemcsak mint téma, de akár mint koncepció is meghatározónak tűnik a Zsoltárok könyvében. Jelen tanulmányban elsőként a hatalom pozitív ábrázolásával (1), a hatalom negatív ábrázolásával (2), valamint a hatalomnélküliség témájával foglalkozunk (3). Ezt követően arra a kérdésre keressük a választ, hogy a hatalom és hatalomnélküliség mennyiben határozza meg a Zsoltárok könyve egészének teológiai üzenetét (4).*

### 1. A hatalom pozitív ábrázolása

A Zsoltárok könyve mint „Izráel válasza”<sup>1</sup> egy olyan dialógust feltételez, melyben az ember önmagát *coram Deo*, vagyis az Isten hatalma alá tartozó lényként értelmezi. Az ember ennek a legfőbb hatalomnak tartozik azzal, hogy nevét és tetteit hálaénekbe és himnuszba foglalja, és ettől a hatalomtól várva segítséget, ad hangot panaszának is.

Mindenekelőtt Isten különböző megnevezéseiben találkozunk azzal, ahogyan a Zsoltárok könyve JHWH-t mindenekfeletti hatalomként ismeri el. Az אֱלֹהִים vagy אֱלֹהֵי/יְהוָה זִכְרוֹת megnevezések egyértelműen hatalmat demonstrálnak, noha az egész könyv összefüggésében nem beszélhetünk sajátos zsoltárnyelvezetről. Szignifikánsan van jelen viszont a Pszaltériumban az עֲלִיּוֹן epitheton,<sup>2</sup> kifejezve JHWH univerzális hatalmát, melyet a föld felett (Zsolt 83,19; 79,9), Sion és az ottani királyság felett (Zsolt 21,8; 46,5; 87,5), a kegyesek jogai felett (Zsolt 57,3; 91,1.9) és minden istenek felett (Zsolt 82,6; 97,9) gyakorol.<sup>3</sup>

\* A Doktorok Kollégiuma biblikus szekcióinak „A hatalom vetületei” címmel tartott évközi konferenciáján elhangzott előadás rövidített változata (Debrecen, 2016. december 9.).

1 Gerhard von Rad sokat idézett, már-már klasszikusnak számító megfogalmazása, lásd VON RAD: Az Ószövetség teológiája I, 281.

2 WHEMEIER: THAT 2, 274.286.

3 WHEMEIER: THAT 2, 286; KRAUS: Theologie, 27.

Ez a felségnév szorosan összefügg a מֶלֶךְ titulussal (Zsolt 47,3, vö. 10,16; 24,7; 29,10; 48,3; 145,13). Az egész Ószövetséget tekintve nem jelentős azoknak az igehelyeknek a száma, melyek explicit módon királynak nevezik Istent, a Zsoltárok könyvében – különösen is a מֶלֶךְ יְהוָה-himnuszokban – viszont jelentősnek mondható Isten királyságának teologumenonja (pl. Zsolt 47; 93; 95–99).<sup>4</sup>

Az Úr hatalmának ilyen idő feletti és kozmikus megfogalmazásai mellett fontosak az Izráel népe által megtapasztalt történelmi tettek is. A történelemformáló hatalom megnyilvánulásának egy sajátos kifejezése a Zsoltárok könyvében a „csodatett”.<sup>5</sup> A csoda a történelmi tettek mellett olykor JHWH teremtői tettének kifejezője is (Zsolt 136,4). A teremtés páratlan (csoda)tette tanúsítja, hogy az Úr „határtalan teljhatalommal és szuverén szabadsággal bír [...] Ebben különbözik Ő minden más istentől és hatalomtól.”<sup>6</sup>

Az emberi hatalom is pozitívan tűnik fel, amikor a JHWH által választott földi uralkodóról van szó (pl. Zsolt 2; 18; 45; 72; 110). A királynak mint reprezentánsnak a hatalma egyértelműen egy delegált, s ilyen értelemben korlátozott hatalom. Egyes ókori elképzelésekkel szemben az Ószövetség soha nem tulajdonít JHWH reprezentánsának sem természetfeletti, sem teremtői hatalmat.<sup>7</sup> Sőt a zsoltárok szerint az uralkodóért imádkozni kell, ugyanis a király is Isten segítségére szorul, tőle kapja az uralkodáshoz szükséges eszközöket. A királyi hatalom birtoklása elsősorban feladatot ró a reprezentánsra: igazságot szolgáltatni, fenntartani a társadalmi harmóniát, őrizni a kozmikus rendet.

## 2. A hatalom negatív ábrázolása

A hatalom birtoklásának és gyakorlásának mindig vannak elítélendő formái is. JHWH és az ő választott királyának (pozitív) hatalma olyan negatív hatalmakkal áll szemben, melyekről szintén nem hallgat a Zsoltárok könyve, sőt az ellenséges erők és hatalmak fontos szereplői a zsoltárokban. Így találkozhatunk az egyén ellenségeivel, a nép, illetve a népet képviselő király ellenségeivel és a kozmikus rendet fenyegető világ feletti hatalmakkal.

A júdai uralkodó ellenségeként fellépő népek, fejedelmek és királyok egyben Istennek és népének ellenségei, az ellenséges népeket azonban csak néhány zsoltár nevesíti (pl. Zsolt 60; 81; 83; 137). A politikai és katonai hatalmak mellett idegen istenek és mitikus erők is feltűnnek JHWH ellenségeiként. Utóbbihoz sorolhatók például a tenger (Zsolt 29,3.10; 74,13k; 89,10k), a folyamok (Zsolt 93,3), a Leviatán és Tannín (Zsolt 74,13k).

Az egyén ellenségeinek ábrázolásánál jellemző az állatszimbolika. Az oroszlán, kutya, kígyó, bika, méh képein keresztül az ellenséges hatalmak ereje, veszélyessége, alattomosága jut kifejeződésre.

4 LEUENBERGER: Theokratische Theologie, 44; OEMING–VETTE: Psalm 90–151, 55–56.

5 A מִלְאָה (*mi'fal*) gyök összes ószövetségi előfordulásának fele (41-szer) a Zsoltárok könyvében található, lásd ALBERTZ: THAT 2, 414.

6 KRAUS: Theologie, 56–57.

7 KRAUS: Theologie, 151.

Az egyén ellenségei között említhetjük meg a Seólt is, mely fölött az embernek nincs semmi hatalma. Idővel azonban egyre erősebbé válik Izráelben az a gondolat, hogy Isten viszont képes behatolni a halottak birodalmába (pl. Zsolt 16; 22; 49; 73; 139).<sup>8</sup>

### 3. A hatalomnélküliség témája

Számos zsoltár szereplője a szegény (עָנִי, אֲבִיּוֹן, דָּל), aki vagy maga az imádkozó, vagy az a csoport, akivel az imádkozó azonosulni kíván.

A szegények beazonosítására több kísérlet született már, úgymint az istentelen gazdagokkal szemben álló párt (*Armenpartei*), vagy valamilyen sajátos kegyességi forma (*Armenfrömmigkeit*).<sup>9</sup> Sokszor eldönthetetlen, hogy a szegénységterminusok materiális vagy spirituális értelemben állnak-e az adott zsoltárban.<sup>10</sup> Egyes esetekben valószínűbb, hogy az anyagi javak csekély voltáról vagy teljes hiányáról van szó, de főleg a későbbi korokban mindenféle perifériára szorult és fenyegetettségnek kitett kegyes egyén vagy csoport „szegény”-nek definiálhatta magát, majd a fogalom egyre inkább a fogság utáni zsidóság önértelmezésévé vált.<sup>11</sup>

Legtágabb értelemben a szegény nem más, mint a sokféle formában megjelenő ellenséges erők és hatalmak áldozata.<sup>12</sup> A szegény azonban, aki teljesen rá van utalva az Úrnak mint legfőbb hatalomnak az igazságszolgáltatására, az Úrhoz kiáltva remélheti helyzete jobbra fordulását (pl. Zsolt 9–10; 18,28; 35,10; 74,19).

### 4. Hatalom és hatalomnélküliség a Zsoltárok könyve koncepciójában

A hatalom kérdésének markáns jelenléte a Zsoltárok könyvében két további kérdést vetett fel a kutatásban, melyekről intenzív diskurzus folyik napjainkban is. Az egyik ilyen kérdés, hogy van-e a hatalom témájának koncepcionális jelentősége a Zsoltárok könyvében? A másik ebből adódó kérdés, hogy a hatalomhoz való viszonyulás a Zsoltárok könyvében milyen szerkesztői körre utal?

#### *Királyteológiai és teokratikus tendenciák bipolaritása*

A Pszaltérium pozitív képe JHWH-ról és az ő reprezentánsáról sajátos bipolaritást mutat a könyvben. Az I–III. és IV–V. zsoltárkönyvek között jól felismerhető választóvonalat érzékelhetünk, mely szerint az előbbiben a királyteológia és JHWH földi reprezentánsának hatalma dominál, utóbbiban pedig a földi reprezentáns nélküli

<sup>8</sup> LEUENBERGER: Bestattungskultur, 331.

<sup>9</sup> A vitához lásd pl. KRAUS: Theologie, 188–193; LEVIN: Gebetbuch, 375; uő: Poor, 331; SAGER: Polyphonie des Elends, 5.102–103.248. A szegénységzsoltárok kutatástörténetéhez részletesen lásd Ro: Armenfrömmigkeit, 113–129.

<sup>10</sup> GILLINGHAM: Poor, 15–19.

<sup>11</sup> HOSSFELD–ZENGER: Psalmen I, 15.

<sup>12</sup> KRAUS: Theologie, 189; BREMER: Relationship, 167–180.

abszolút teokráciára kerül át a hangsúly. A könyvben a földi király fokozatosan háttérbe szorul, a IV–V. könyv királyzoltárai (Zsolt 101; 110; 132; 144) szerint nem rendelkezik valódi politikai hatalommal, hanem a példaadó kegyes szerepét veszi fel és kollektív vonásokat ölt. A IV. zoltárkönyv teokratikus szemlélete ilyen értelemben válasz a földi királyság bukására.<sup>13</sup> Ez a tendencia épül tovább az V. könyvben is.

Hasonló megfigyelései miatt itt érdemes röviden utalnunk Werner H. Schmidt „*Die Ohnmacht der Messias*” című tanulmányára. Megállapítása szerint kronológiai rendbe állítva az ún. messiási próféciákban két párhuzamos tendencia rajzolódik ki: megfigyelhető egyrészt a Messiás-király hatalmának és erejének fokozatos csökkenése, másrészt „elgyengülésével” párhuzamosan uralmi területe univerzálissá nő, ahol a tényleges királyi hatalmat már JHWH gyakorolja.<sup>14</sup> Schmidt téziséhez hozzá kell azonban tennünk, hogy az újabb kutatások fényében – pl. a szövegek datálása tekintetében – komoly revízióra szorul.<sup>15</sup>

### *Hatalom és hatalomnélküliség zoltárpárokban*

Susan Gillingham egyik tanulmányában,<sup>16</sup> melyben a Zsoltárok könyvének összeállításáért felelős teológiai körök kilétére és a Zsoltárok könyvének végső céljára kérdez rá, olyan zoltárpárokat vizsgál, melyek a hatalom és hatalomnélküliség kontrasztját jelenítik meg, mégpedig a könyv kiemelt helyein.

Megfigyelése szerint az emberi hatalom zoltárainak közvetlen szomszédságában mindig található egy olyan költemény, mely a hatalomnélküliséget teszi témájává. A szerző a *concatenatio* jelenségéből indul ki, majd az ily módon irodalmilag egymásra mutatóknak ítélt zoltárokban vizsgálja a hatalom témáját. A vizsgált párok egyik tagja minden esetben királyzoltár, melyeket a „hatalom zoltárai”-ként kezel a szerző, ezek szomszédságában találjuk a „hatalomnélküliség zoltárai”-t.<sup>17</sup> A szerző aztán a vizsgálatot kiterjeszti egyéb zoltárokra is.

Gillingham arra következtet, hogy a hatalom és hatalomnélküliség kontrasztjában tudatos szerkesztői szándék rejlik. A hatalom paradox megjelenítése alapján a könyv végső redaktorait Gillingham a lévita énekesek sokrétű társadalmi csoportjával azonosítja.<sup>18</sup>

Érdekes kérdés persze, hogy a qumrani zoltárkönyv és a Septuaginta zoltárkönyv kisebb vagy nagyobb mértékben eltérő kompozíciója esetében milyen más következtetésekre lehetne jutni egy hasonló vizsgálat mentén.

13 WILSON: Editorial Linkage, 75. Wilson szerint a IV. zoltárkönyv a Zsoltárok könyve végső szövegének „szerkesztői centruma”, benne a Zsolt 94–100 pedig a könyv „teológiai szíve”, lásd WILSON: Royal Psalms, 92, hasonlóan KOCH: Redaktionsgeschichte, 259–262; LEUENBERGER: Theokratische Theologie, 46.

14 SCHMIDT: Ohnmacht, 86–87.

15 A Schmidt által vizsgált szövegek kronológiája: Ézs 9,1–6; Ézs 11,1–5(+6–8); Mik 5,1–5; Jer 23,5–6; Ez 17,22–24; Hag 2,20–23; Zak 9,9–10, lásd SCHMIDT: Ohnmacht, 68–85.

16 GILLINGHAM: Power and Powerlessness, 25–49.

17 Zsolt 2–3; 17–18; 20/21–22; 72–73; 88–89; 109–110; 130/131–132; 143–144.

18 GILLINGHAM: Power and Powerlessness, 46.



## Szegényteológiai redakció

Ahogy fentebb is láttuk, a szegénytematika, a hatalomnélküliek helyzete meghatározó elem a Zsoltárok könyve teológiájában.<sup>19</sup>

A Frank-Lothar Hossfeld és Erich Zenger nevéhez fűződő egyik elmélet redakciótörténeti jelentőséget tulajdonít a hatalomnélküliség témájának. Tézisük szerint a Zsoltárok könyve a fogság után szegényteológiai redakció(ko)n esett át (*Armenredaktion*). Zenger a Kr. e. 5–4. századra datálja azt a redakciót, amely az I. zsoltárkönyvben megjeleníti a szegényteológiát különböző zsoltárok beillesztésével (Zsolt 16; 19; 23; 33; 34; 37; 39; 40), illetve továbbírásával. A hellenista korban aztán a „szegény” fogalma egyre inkább Izráel népe egészének önmeghatározásává vált.<sup>20</sup>

A fogság utáni *Armenredaktion* feltételezésének fő problémája, hogy hiányzik az a társadalomtörténeti kutatás, amely beazonosíthatóvá tesz egy olyan perzsa kori mozgalmat, mely kapcsolatba hozható egy ilyen redakciós tevékenységgel. Másrésztől a szegényterminológia differenciáltságához képest a fogság utáni szegényteológiai redakció feltételezése talán túlságosan is leegyszerűsített sémát kínál.<sup>21</sup>

Tény azonban, hogy a zsoltárok nyelvezetében meghatározóan van jelen a szegényterminológia. A hatalomnélküli szegények, igazak, kegyesek vagy szolgák csoportjai olyan önmeghatározásnak tűnnek, akikben a zsoltárok lehetséges redaktorait fedezhetjük fel.<sup>22</sup>

## Birodalomellenesség a Zsoltárok könyve végső szövegében

Erich Zenger egy provokatív tanulmányában arra a kérdésre keresi a választ, hogy az Ószövetség zsoltárkönyve vajon antiimperialista könyv-e.<sup>23</sup> Zenger egy olyan lehetséges olvasatot kínál, mely alapján a Zsoltárok könyve végső formája egy, a birodalmi hatalom ellen irányuló *Kampfbuch*ként értelmezhető. Maga JHWH is küzd a jogért, az igazságért, és harcol a káosz ellen, ami sok esetben politikai rendszerekként manifesztálódik. Isten azonban megtöri az ellenséges, elnyomó, destruktív földi hatalmakat.

Dennis Tucker Jr. *Constructing and Deconstructing Power in Psalms 107–150* című doktori értekezése folytatja ezt a kutatást. Ő úgy gondolja, hogy nem általában a politikai hatalom jelenti a problémát a Zsoltárok könyve szerkesztői számára, hanem elsősorban a Perzsa Birodalom. Tucker az V. zsoltárkönyv elemzésekor arra a végkövetkeztetésre jut, hogy a Zsoltárok könyve végső formája egy olyan birodalomellenes hangot képvisel, mely nyíltan elutasítja a perzsa birodalmi ideológiát.<sup>24</sup>

19 GILLINGHAM: Poor, 19; LEVIN: Poor, 331–333.

20 Az elmélethez lásd HOSSFELD–ZENGER: Psalmen I, 14–15; HOSSFELD: Psalmen, 692.

21 A hipotézissel kapcsolatos kritikákat lásd pl. MILLARD: Von der Psalmenexegese zur Salterexegese, 311–327; SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter, 22–26; SAGER: Polyphonie des Elends, 248.

22 Lásd pl. LEVIN: Gebetbuch, 377–379; ZENGER: Psalter als Buch, 46; BERGES: Knechte im Psalter, 154.

23 ZENGER: Der jüdische Psalter – ein anti-imperiales Buch?, 95–105.

24 TUCKER: Constructing and Deconstructing Power, 17.

Véleményünk szerint bár valóban érzékelhető, hogy a Zsoltárok könyvének szerkesztői a politikai hatalom bizonyos formáival és képviselőivel szemben kritikát gyakoroltak a Pszaltérium összeállításakor, ez a kritika mégis inkább általános vagy implicit. Dávid neve, illetve a dávidi uralkodó alakja ilyen értelemben jelent implicit kritikát a perzsa fennhatósággal szemben, de ugyanígy kritikai hangot fedezhetünk fel a papi arisztokráciával szemben is, amikor az áldozat és a papi cselekmények alternatívájaként jelenik meg a zsoltáréneklés (pl. Zsolt 50, 23; 69,31–32; 116,17; 141,2).<sup>25</sup> Ezek alapján a záróredakciót aligha tulajdoníthatjuk papi körök vagy az éppen hatalmon lévők tevékenységének.

A fenti elképzelések a Zsoltárok könyve összeállításáról és szerkesztéséről egy irányba mutatnak abban a tekintetben, hogy Isten hatalmának, a király hatalmának, az ellenség hatalmának vagy éppen az Istent kereső szegény hatalomnélküliségének olyan súlya van a könyvben, hogy a redaktorokról joggal feltételezhetjük: nemcsak foglalkoztatta őket a hatalom és hatalomnélküliség kérdése, de szerkesztői munkájuk többek között annak lenyomatát őrzi, ahogyan ők ebben a kérdésben pozicionálták magukat.

## Felhasznált irodalom

- ALBERTZ, R.: alp, in THAT 2 (1976), 413–420.
- BERGES, U.: Die Knechte im Psalter. Ein Beitrag zu seiner Kompositionsgeschichte, in *Biblica* 81/2 (2000), 153–178.
- BREMER, J.: The Relationship between Violence and Poverty with Regard to the 77 in the Book of Psalms. A Focus on Two Psalms Containing the Lament Motiv, in Schnocks, J. (Hg.): „*Wer lässt uns Gutes sehen?*” (*Ps* 4,7) *Internationale Studien zu Klagen in den Psalmen* (HBS 85), Freiburg i. Br.–Basel–Wien, Herder, 2016, 167–205.
- GILLINGHAM, S.: Power and Powerlessness in the Psalms, in McCosker, Ph. (ed.): *What is it that Scripture Says? Essays in Biblical Interpretation, Translation and Reception in Honour of Harry Wansbrough OSB* (Library of New Testament Studies 316), London, T&T Clark International, 2006, 25–49.
- GILLINGHAM, S.: The Levites and the Editorial Composition of the Psalms, in Brown, W. P. (ed.): *The Oxford Handbook of the Psalms*, Oxford, University Press, 2014, 201–213.
- GILLINGHAM, S.: The Poor in the Psalms, in *The Expository Times* 100 (1988), 15–19.
- HOSSFELD, F.-L.–ZENGER, E.: *Die Psalmen I: Psalm 1–50* (NEB.AT 29), Würzburg, Echter Verlag, 1993.
- HOSSFELD, F.-L.: Psalmen I. Altes Testament, in LThK 8 (32006), 689–693.
- KOCH, K.: Der Psalter und seine Redaktionsgeschichte, in Seybold, K.–Zenger, E. (Hg.): *Neue Wege der Psalmenforschung. Für Walter Beyerlin* (HBS 1), Freiburg, Herder, 1994, 243–277.

<sup>25</sup> Lásd GILLINGHAM: Levites, 207; RADEBACH-HUONKER: Opferterminologie, 135–217.

- KRAUS, H.-J.: *Theologie der Psalmen* (BKAT XV/3), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1979.
- LEUENBERGER, M.: Bestattungskultur und Vorstellungen postmortalen Existenz im Alten Israel, in Berlejung, A.–Dietrich, J.–Quack, J. F. (Hg.): *Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient* (ORA 9), Tübingen, Mohr Siebeck, 321–343.
- LEUENBERGER, M.: Die theokratische Theologie des Psalters, in Trampedach, K.–Pečar, A. (Hg.): *Theokratie und theokratischer Diskurs. Die Rede von der Gotte Herrschaft und ihre politisch-sozialen Auswirkungen im interkulturellen Vergleich* (Colloquia Historica et Theologica 1), Tübingen, Mohr Siebeck, 2013, 39–53.
- LEVIN, CH.: Das Gebetbuch der Gerechten. Literargeschichtliche Beobachtungen am Psalter, in ZThK 90 (1993), 355–381.
- LEVIN, CH.: The Poor in the Old Testament. Some Observations, in uő: *Fortschreibungen. Gesammelte Studien zum Alten Testament* (BZAW 316), Berlin–New York, de Gruyter, 2003, 322–338.
- MILLARD, M.: Von der Psalmenexegese zur Psalterexegese. Anmerkungen zum Neuanatz von Frank Lothar Hossfeld und Erich Zenger, in *Biblical Interpretation* 4/3 (1996), 311–327.
- RAD, G. VON: *Az Ószövetség teológiája*, 1. kötet: *Izráel történeti hagyományainak teológiája*, Budapest, Osiris Kiadó, 2007.
- RADEBACH-HUONKER, CH.: *Opferterminologie im Psalter* (FAT 44), Tübingen, Mohr Siebeck, 2010.
- RO, J. U.-S.: *Die sogenannte Armenfrömmigkeit im nachexilischen Israel* (BZAW 322), Berlin, de Gruyter, 2002.
- SAGER, D.: *Polyphonie des Elends* (FAT 21), Tübingen, Mohr Siebeck, 2006.
- SCHMIDT, W. H.: Die Ohnmacht der Messias. Zur Überlieferungsgeschichte der messianischen Weissagungen im Alten Testament [eredeti megjelenés: 1969], in Struppe, U. (Hg.): *Studien zum Messiasbild im Alten Testament* (SBAB 6), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1989, 67–88.
- SÜSSENBACH, C.: *Der elohistische Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Theologie von Ps 42–83*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005.
- TUCKER, W. D. (JR.): *Constructing and Deconstructing Power in Psalms 107–150* (SBL Ancient Israel and Its Literature 19), Atlanta, SBL Press, 2014.
- WHEMEIER, G.: עַלֵּה, in THAT 2 (1976), 272–290.
- WILSON, G. H.: Evidence of Editorial Divisions in the Hebrew Psalter, in VT 34 (1984), 335–352.
- WILSON, G. H.: The Use of Royal Psalms at the 'Seams' of the Hebrew Psalter, in *Journal for the Study of the Old Testament* 35 (1986), 85–94.
- ZENGER, E.: Der jüdische Psalter – ein anti-imperiales Buch?, in Albertz, R. (Hg.): *Religion und Gesellschaft. Studien zu ihrer Wechselbeziehung in den Kulturen des Antiken Vorderen Orients* (AOAT 248), Münster, Ugarit Verlag, 1997, 95–105.
- ZENGER, E.: Der Psalter als Buch. Beobachtungen zu seiner Entstehung, Komposition und Funktion, in uő – Lohfink, N. (Hg.): *Der Psalter in Judentum und Christentum* (HBS 18), Freiburg, Herder, 1998, 1–57.

HODOSSI SÁNDOR

## A konfirmációi felkészítés magyar református gyakorlata a konstruktivista tanulásfelfogás nézőpontjából

### ABSTRACT

*The study evaluates the Hungarian data of the volume of essays and studies published in 2015, which closed the second phase of international confirmation researches. As the majority of confirmands growing up within the framework of a secular society have very little preliminary knowledge of faith, the previous knowledge to build on is lacking. According to the constructivist view, pre-existent patterns of thinking provide the basis of the learning process. That is why the preliminary assessment of the students' way of thinking and their inner world is important.*

Vannak-e válasza az egyháznak a konfirmandusok számára igazán fontos kérdésekre? A nemzetközi konfirmációs kutatás második szakaszát lezáró, 2015-ben megjelent tanulmánykötet magyarországi adatai szerint sok magyar konfirmandus nem így gondolja.<sup>1</sup> A megkérdezettek többsége nem látja úgy, hogy a konfirmációs előkészítőn tanultak életszerűek, valamint azt sem gondolják, hogy az őket foglalkoztató témák is megbeszélésre kerülhetnek a foglalkozásokon. Ezt a kutatás magyar eredményeit bemutató írás is kiemelte: „Kevesen tapasztalták nálunk, hogy a számukra legfontosabb kérdések a hitről és az életről a felkészítés részét alkották volna, vagy azt, hogy a tanultak kapcsolódnának az életükhöz. Kevesen gondolják, hogy a konfirmáció után szívesen kapcsolódnának egy ifjúsági csoporthoz, vagy személyes problémáikat egy lelkipásztorral osztanák meg.”<sup>2</sup> A felkészítő időszak kezdetén a válaszadók 90%-a mondta azt, hogy hisz Istenben. A felkészítés időszaka alatt arányuk nem nőtt, sőt minimálisan bár, de csökkenést mutatnak a számok. Ugyanez a kép bontakozik ki az isteni gondviselésbe vetett hit kapcsán is.<sup>3</sup>

A kutatásban bemutatott teljes kép azonban korántsem ennyire lehangoló. Az eredmények azt is mutatják, hogy a konfirmációs időszak kezdetén még csupán a fiatalok kétharmada számára volt fontos az egyházhoz tartozás, a végére már hetvenhét százalékuknak. A válaszadók kilencven százaléka úgy nyilatkozott, hogy amikor majd gyermeke születik, meg akarja majd kereszteltetni. Egyházi esküvőt még nagyobb arányban szeretnék, a válaszadók 92 százaléka. Az eredmények

1 „Az egyháznak nincsenek válasza a számomra fontos kérdésekre” állítással a felkészítő időszak kezdetén a magyarországi megkérdezettek 23%-a értett egyet, a végére már 25%. Lásd SCHWEITZER: Youth, Religion and Confirmation, 376. Összehasonlító táblázat a függelékben.

2 SIBA-HAMORI: Bevonódás – kikonfirmálás?, 140.

3 SCHWEITZER: Youth, Religion and Confirmation, 270.

a tradíció, a népegyházi keretek tovább élését mutatják, emellett a személyes elköteleződést, bevonódást segítő közösségi élmények fontosságát bizonyítják. Az egyházzal kapcsolatos személyes benyomások, bármilyen előjelű élmények jelentősen alakítják a serdülők egyház- és gyülekezetképét. A vallásszociológiai kutatások ezzel kapcsolatos eredményei figyelmeztetőek. Az Ifjúság 2012 felmérés fiatalok vallásosságának alakulására vonatkozó adatai azt mutatják, hogy a 15–30 éves korosztályban 2012-re tovább csökkent az egyházhoz kötődő vallásosság mértéke Magyarországon. A fiatalok csupán 7%-a mondta magáról, hogy vallásos az egyház tanításai szerint.<sup>4</sup> Vagyis, miközben a rendszerváltás évei óta folyamatosan nő az egyházi iskolákba járó diákok száma, úgy tűnik, hogy az egyházhoz kötődő vallásosság mértéke csökken a fiatalok között. Mi lehet a magyarázat? A hiányzó családi vallási szocializáció hátráltatja az iskolák és gyülekezetek munkáját? Vagy a sok táblacserés iskola nem képes vonzó keresztyén példákat felmutatni a fiatalok számára? A hit elemei tanításának módszertani, mesterségbeli kérdései észrevétlenül fontosabbá válnak a tanítványok életkérdéseinek megértésénél, az ehhez való kapcsolódás követelményénél?

A 2013 őszén bevezetett kötelezően választható hit- és erkölcsstan tantárgyat választó akkori ötödik osztályosok a 2016/17-es tanévben léptek a nyolcadik osztályba. Valamennyien elérkeznek a konfirmáció időszakához. 2013-tól kezdődően a megelőző időszakhoz képest sokkal több alsó és felső tagozatos diák részesül iskolai hittanoktatásban. Olyan gyerekek is az egyház látókörébe kerültek, akiket korábban sokkal nehezebb lett volna elérni. A nagy kérdés az, hogy ők pusztán „vallásos ismereteket” szereznek tanulmányaik során, vagy sikerül „beszeretni” őket a gyülekezet közösségébe. Az iskola, ahol hittant tanulnak, és a gyülekezet, ahol a konfirmációi felkészítés történik, nem csupán különböző tanulási terek. Mindkét helyszín egyértelmű indirekt üzenettel bír. Az iskola tananyagközpontú, formális kapcsolatokra épülő világával szemben a gyülekezet lényegesen nagyobb horizontot nyithat. A teljes életúton való kapcsolódás lehetőségét kínálja, a kapcsolatok elsődlegességét hirdeti az elméleti ismeretekkel szemben. A gyakorlat azonban nem ez. „Jelenlegi konfirmációs gyakorlatunk elsősorban nem az egyházi élet kipróbálását szolgálja. Inkább azt várjuk el, hogy túlalkalmazkodó legyen.”<sup>5</sup>

A tanulás konstruktivista szemléletének egyik fontos tétele, hogy a tanuló csak azokat az információkat képes befogadni, amelyek kapcsolódnak korábban megszerzett ismereteihez. A szekuláris társadalom keretei között szocializálódó, gyülekezethez nem vagy csak marginálisan kötődő családokból érkező konfirmándusok többsége csekély vagy éppen semmilyen hitbeli előismerettel nem rendelkezik. Hiányzik az előzetes tudás, amire építeni lehetne. Pedig ennek jelentősége nehezen túlbecsülhető. Ez határozza meg, mit és hogyan tud beilleszteni az új információkból gondolkodásába. A korábban kialakult gondolkodási sémák adják a tanulási folyamat alapját. Ha az elsajátítandó új ismeret nem illeszkedik vagy ellentmond a meglévő kognitív struktúrákba rendezett információknak, akkor két lehetőség van. Vagy megváltoznak a sémák, hogy az új ismeret beilleszthető legyen a tanuló vilá-

4 ROSTA: Hit és vallásgyakorlat.

5 FEKETE: A konfirmációi gyakorlat teológiai aspektusai, 139.

gába, vagy nem tud beépülni az új ismeret a meglévő kognitív rendszerbe. Vagyis nem történik tanulás. Ezért konstruktivista nézőpontból a tanulás megkerülhetetlen feltétele a tanulók gondolkodásának, belső világának előzetes feltérképezése.

A legfrissebb összefoglaló európai kutatás, amely tíz európai protestáns egyházban végzett konfirmációs munkát vizsgált, 2012/2013-ban zajlott. Közép-Európából a magyar és a lengyel protestánsok adatai szerepelnek a nemzetközi összehasonlításban. Siba Balázs, Hámori Ádám és Pángyánszky Ágnes vettek részt a hazai adatgyűjtésben és az eredmények feldolgozásában. A kutatás eredményeinek részleteiről 2015-ben két beszámoló is született az *Igazság és Élet*, valamint a *Lelkipásztor* című folyóiratokban. A 943 válaszadó magyar konfirmandus kétharmada református volt, közel egyharmada evangélikus, ezenkívül még metodista fiatalok szerepeltek a felmérésben.

Friedrich Schweitzer arra figyelmeztet, hogy az iskolai vallásoktatás és a konfirmációs felkészítő anyaga nem lehet azonos. A konfirmáció a közösségformálás, a személyes életkérdések megosztásának, barátságok születésének alkalma lehet. A kortárs csoporton keresztül megismert gyülekezet így játszhat fontos szerepet a fiatalok életében. A konfirmációs munkának elsősorban nem a tárgyi ismeretek elsajátítására, hanem a fiatalok személyes hitének erősítésére kell koncentrálnia. A tananyagcentrikus iskolai hittannal szemben az idősebbek példáján át az egyházban, gyülekezeti közösségben megélt hit példáival találkozhatnak a konfirmandusok. Ezért meghatározó formája a felkészítésnek a konfirmandustáborozás a skandináv protestáns egyházakban. Ez a magyar gyakorlatból szinte teljesen hiányzik. Ugyanakkor hasonló funkciót tölthetnek be a gyülekezeti hétvégék 2-3 napos, formális keretektől elszakadó, intenzív élményeket biztosító alkalmi. Ezek nem a dogmatikai alapozás, hanem a közösség megélésének alkalmi. Az intenzív együttlét segíti az érzelmi azonosulást, valamint, hogy az előkészítőn tanultak beépüljenek a fiatalok gondolkodásába. Ha jó hangulatú, izgalmas beszélgetések várják az ifjút alkalomról alkalomra, sokkal szívesebben jár, és jobban bevonódik a közösségbe, mintha kizárólag az iskolában megszokott munkamódszerekkel találkozna.

## A felkészítést vezető szerepének lehetséges értelmezései

A Magyarországi Református Egyházban általánosan elterjedt gyakorlat szerint a gyülekezet lelkésze végzi a konfirmációs oktatást. Ez nem magától értetődő az európai protestáns egyházak többségében. Bár a lelkésznek meghatározó a szerepe a program tervezésében és szervezésében, a gyülekezet alkalmazásában álló teljes vagy részmunkaidőben foglalkoztatott nem lelkészi végzettségű szakemberek: vallásanárok, diakónusok, ifjúsági munkások, valamint önkéntes fiatal segítők is fontos szerepet játszanak a felkészítés folyamatában. Országonként igen jelentős eltérésekkel találkozunk ezen a téren. Míg Dániában szinte kizárólag lelkészek vesznek részt a munkában, Finnországban mindössze 8%, Svédországban 17%, Norvégiában 33% az arányuk (Schweitzer 2015, 72., 12. ábra). Ha a felmérésben részt vevő európai protestáns egyházak összességét tekintjük, akkor azt látjuk, hogy a magyar református gyakorlattól eltérő módon 54% az önkéntesek aránya, míg a

lelkészeké csupán 27%. Vagyis a lelkészcentrikus magyar református gyakorlattal szemben a legtöbb európai protestáns egyházban fontos szerepet játszanak a nem lelkészi munkatársak. Az önkéntes segítők legtöbbször fiatalok, átlagos életkoruk húsz év. Szerepük azért is fontos, mert idősebbként ők jelentik a példát, a mintát, és életkorban közelebb állva hozzájuk, jobban megértik gondolkodásukat. A kutatás arra is rámutatott, hogy jelentős különbségek vannak annak megítélésében, hogy melyek a szükséges témák a felkészítő során. A lelkészek szerint a keresztség, az úrvacsora kérdése, a vasárnapi istentisztelet jelentősége, a Bibliáról való tanítás a legfontosabb, míg a konfirmandusokat ezek a kérdések kevésbé foglalkoztatják. Számukra elsősorban a barátság, az élet értelmének keresése, az igazságosság és felelősség témakörei a legfontosabbak Isten és a halál kérdése mellett.<sup>6</sup>

Bár a tanítás többféle helyzetben is megjelenik a lelkészi szolgálat során, a lelkészi szerep nem egyezik meg a pedagóguséval. Az irányító, folyamatokat vezérlő attitűdből következik, hogy a konfirmációra is úgy tekint sok lelkész, mint előre megszerkesztett programra, amelyet végig kell vinni, hogy a folyamat végére mindenki eljusson a vizsgához, majd a fogadalomtétel ünnepélyes pillanataihoz. A programhoz való ragaszkodás ugyanakkor azt is jelenti, hogy menet közben nem lehet változtatni a megbeszélendő témákon, sem azok sorrendjén. Vagyis a „vezérlés” nem veszi figyelembe az aktuális csoport érdeklődését, tapasztalatait, igényeit. Így nagyobb az esélye a tanulás „sikertelenségének”, hiszen a fiatalok nem kellően motiváltak, nem saját kérdéseiket, hanem az egyházi tanítás felnőttek által rendszerezett kivonatát kell elsajátítaniuk. „Minden évben ugyanúgy és ugyanazt tanítjuk. Ha eddig jó volt, ezután is jó lesz.” Ebbe a felfogásba nem fér bele a meg nem értett problémához való visszatérés, marad tehát a sokunk számára iskolapadból ismerős reakció: „Ezt már tanultuk, te is tudnád, ha jobban figyeltél volna. Ne zavard az órát!” A tanítás-tanulás sikertelenségének felelősségét a legkönnyebb a csoportra vagy az egyénre hárítani. Az más kérdés, hogy az ilyen negatív tanulói tapasztalatok nagymértékben hozzájárulnak a „kikonfirmálás”, „kámformáció” tömeges jelenségéhez. „Nem lehet, hogy egy mai gyerekeknek nem az általunk megfogalmazott kérdések a kérdései, nem lehet, hogy a mi tanítási módszereink egyáltalán nem vonzóak az ő számára, s nem motiválják a tanulásra?”<sup>7</sup> Bodó Sára nemcsak a kérdéseket teszi fel, de meg is adja ezekre a konstruktivista tanulás-szemlélettel összhangban lévő feleletet: „A konfirmációi előkészítés fentiekben vázolt formája nem igeszerű, nem emberszerű és nem hatékony.”<sup>8</sup> Létezik azonban más forma, más vezetési stílus is. Olyan, amely odafigyel a tanulói visszajelzésekre. Mert az előre megtervezett tanítási program a diákok jelzései alapján módosítható, és szükség esetén korigálni is lehet az előzetes terveket.

Amennyiben elfogadjuk a konstruktivista pedagógia azon tételét, hogy a tanítás nem elsősorban tudásátadást jelent, hanem a tanulók belső konstrukciós folyamatainak segítését, akkor a konfirmációs felkészítést végző szakember „feladata egy olyan környezet megteremtése, amely az adott feltételek között optimálisan segít-

6 SCHWEITZER: Youth, Religion and Confirmation, 75., 13. ábra.

7 BODÓ: A kereszteléstől a konfirmációig, 121.

8 Uo.

heti ennek a folyamatnak a kibontakozását”.<sup>9</sup> Ebből az következik, hogy a tanuló nem lehet passzív a tanulási folyamat során, az állandó reflektálás, a tanultaknak a saját korábbi tapasztalatokkal való ütköztetése alapvető feltétele az új tudás le-horgonyzásának. Ez különösen a gyülekezeti háttérrel nem rendelkező, a konfirmációra kizárólag a családi hagyományok, nemritkán nagyszülői elvárások miatt beíratott gyerekeknél jelenthet nehéz feladatot. Ha az új tudásrendszerként megjelenő, konfirmációs tananyagként jelentkező egyházi hagyomány ellentmondásban áll a tanuló korábbi tapasztalataival, akkor azon múlik a tanulás sikere, hogy ad-e számára fontos, konkrét élethelyzetekben előhúzzható, hasznosítható tudást az új tudásrendszer. Ha nem, akkor már rövid távon felejtésre van ítélve a nagy nehezen megszerzett elméleti tudás.

### A református konfirmációi olvasókönyv értékelése a konstruktivista pedagógia nézőpontjából

Napjaink serdülőkorban konfirmáló református fiataljainak többsége Szénási Sándor *Megtaláltuk a Messiást* című olvasókönyvéből tanul. A könyv koncepciójáról így vall a szerző a fiatalokat köszöntő bevezetőjében: „...az előttek lévő XXII fejezet igyekszik a hittudomány széles körképét felvázolni. [...] nem azért, hogy mindenki mindent elolvasson és megjegyezzen. Lelkipásztorotok majd kijelöli a legfontosabbakat.” (Szénási 1996, 3.) A kitűzött cél tehát nem kicsi: teljes körű áttekintést adni a keresztyén tanítás rendszeréről. Ebből következik, hogy e szerint a szemlélet szerint a tanításra a lelkész a legalkalmasabb. Az a kérdés fel sem vetődik, hogy a könyvben tárgyalt témák milyen mértékben találkoznak a serdülők életében meghatározó jelentőségű kérdésekkel. Nem célja a szerzőnek, hogy a serdülőkor identitáskrizisében adjon támpontokat a fiataloknak. Ugyanakkor arra számít, hogy a szülők is olvassák majd a gyerekeiknek szánt könyvet. „Gondoltam arra is, hogy édesapád meg édesanyád is kezébe veszi ezt az olvasókönyvet: »hadd lássam, mit tanultok a konfirmációi órákon!« Így az ő számukra is hitbéli ismeretük fölfrissítésévé válik e könyv.”<sup>10</sup> Ilyen alapon a hetedik osztályos történelemkönyvet is lehetne a felnőttekhez igazítani, hátha kezükbe veszik a szülők, hogy felfrissítsék megkopott történelmi ismereteiket. A tankönyv a mások által feldolgozott ismeretek elsajátítását várja a tanulótól. A kreatitásnak, egyéni látásnak, eltérő nézőpontoknak nincs helyük ebben a rendszerben. Ezért van, hogy az egyes leckék elején teljesen hiányzik a ráhangolódást segítő, a fiatalok korábbi tudását mozgósító, azzal kapcsolatot kereső motivációs szakasz. A második fejezet (Isten szól hozzánk) az általános és különös kijelentés fogalmával ismertet meg. Berzsenyi-, Kölcsey- és Ady-versrészleteken keresztül mutatja be, hogy Isten a természetben, a történelemben és a lelkiismeretben szól az emberhez. A következő fejezetben tárgyalt hitvallások sem tartoznak a serdülőkor alapvető kérdései közé. A harmadik lecke néhány bibliai példával indul, majd az óegyházi hitvallásokon

9 NAHALKA: A tanulásra vonatkozó tudományos nézetek fejlődése, 65.

10 SZÉNÁSI: *Megtaláltuk a Messiást*, 3.



keresztül eljut a Heidelbergi Kátéhoz, majd a II. Helvét Hitvallásig. A folytatásban a teremtő és mindenható Istenről, a teremtésben rejlő kockázatról, Jézus Krisztus személyéről és váltságművéről, a feltámadásról, mennybemenetelről olvashatunk. Pünkösöd kapcsán a Szentlélekről, majd a keresztség, az úrvacsora, az egyház és az ökumené témájáról. A 16–22. fejezetek a Tízparancsolatot dolgozzák fel. Nincsen szó viszont a könyvben barátságról, boldogságról, a felnőtté válás nehézségeiről, hűségről és kitartásról, amelyek pedig olyan fontos kérdések a serdülők számára. A fiatalok világával kapcsolatos értetlenség következményei súlyosak lehetnek. Ez is okozhatja, hogy az alsó tagozatos korokban olyan lelkes hittanosok érdeklődése alábbhagy a felső tagozatra. Lenne azonban más út is a tanításra. Talán nem megszokott, de eredményes. Ha a vezető valóságghú problémahelyzeteket teremt, amelyekben a fiataloknak állást kell foglalni, érvelni saját meggyőződésük mellett, akkor a foglalkozás abban segít, hogy a tanulók saját élményeiket mozgósítva találják meg a saját válaszaikat. Akkor nem „készen kapott válaszokat kapnak” fel nem tett kérdéseikre. Akkor minél érettebbek lesznek, minél több kérdésük lesz az őket körülvevő világról, annál fontosabb lehet számukra a konfirmációs foglalkozás. A személyes tapasztalatok, élmények bevonása a tanulási folyamatba nagyban erősíti a motivációt a tanulásra.

Svéd kutatók arra hívták fel a figyelmet, hogy változatos munkaformákra van szükség a foglalkozásokon. Csak a tanulói aktivitásra építő változatos munkamódszerek teszik érdekessé a foglalkozásokat a fiatalok számára. A finn evangélikus egyház szakemberei is úgy látják, hogy a tananyag és a serdülők világa közti nagy távolság jelenti a serdülők vallásoktatásának legnagyobb problémáját.<sup>11</sup> A tanulás eredményessége szempontjából a tanítás minden szintjén és formájában meghatározó a motiváció. A diákok saját tapasztalati világának, korábbi élményeinek, ismereteinek mozgósítása nagyban erősíti a tanulók bevonódását. A közös gondolkodás izgalmas kaland, míg a kész válaszok bemagolása nem segíti értékrendjük formálódását, hitük fejlődését. A felismerés nem új, hiszen Makkai Sándor már közel száz éve, 1922-ben így írt: „A konfirmáció formája nem az iskolai tanítás, hanem a szabad pásztori beszélgetés felé kell, hogy törjön. [...] csak egy nagyon lelkes és eleven életgyakorlat... képes a konfirmációra úgy előkészíteni, hogy az csakugyan maradandó hatással legyen... és komoly kezdetévé váljon önálló egyházi életének.”<sup>12</sup> A modern pedagógia felismerése szerint a csoport működése során felszabaduló alkotóerőket is fel lehet használni a nevelési célok elérése érdekében. Ehhez azonban időt, megfelelő lehetőséget kell biztosítani a beszélgetésnek, vitának, de a kirándulásoknak és a csoportkohéziót segítő játékoknak is.<sup>13</sup> „Minden dogma és szabály ráerőltetésénél fontosabb, hogy olyan teret biztosítsunk a diákok számára, ahol feltárhathják a szeretet, az adás és az alkotás nagyszerű emberi képességeit.”<sup>14</sup> Ehhez azonban túl kell lépni azon a szemléleten, hogy csak a tanítás irányítója lehet a főszereplő, hiszen ő közvetíti a tudást. Aki így gondolkodik, az

11 TAMMINEN: Hogyan tanítsunk hittant?, 41.

12 Idézi MOLNÁR: A konfirmáció értelme és célja, 31–33.

13 BODÓ: Hogyan tanítsunk hittant?

14 NOUWEN: A tanárság mint vendéglátás.

passzív, befogadó szerepre kárhóztatja a diákokat. A kizárólag kész tudástartalmak átadására épülő oktatási formák a tanulót elidegenítik a tanulástól és tananyagtól egyaránt. Az eredményes tanuláshoz másfajta vezetői hozzáállásra van szükség: „A diákokkal való viszonyunk elsősorban a segítségünk felajánlása... hogy az elméjüket és szívüket érő sokféle benyomás között eligazodhassanak. [...] Támogató jelenlétünkkel biztonságos határokkal övezett teret kínálhatunk... hogy ráleljenek egy követésre érdemes út kezdetére.”<sup>15</sup>

Az egyháznak igenis vannak válaszai a fiatalokat érdeklő kérdésekre is. Ahhoz azonban, hogy ez számukra is nyilvánvalóvá válhasson, a kölcsönös bizalom légkörére van szükség. Olyan közegre, amelyben bátran megfogalmazhatják az őket leginkább foglalkoztató kérdéseket, és választ is kapnak ezekre. Mert a konfirmándusok számára is a bizalom, elfogadás tapasztalata jelenti a megfelelő tanulási környezetet.

### Felhasznált irodalom

- BODÓ, S.: A keresztelestől a konfirmációig, in *Collegium Doctorum* (2007), 120–126.
- BODÓ, S.: Útkeresés konfirmációi gyakorlatunkban, in *Református Egyház* 56 (2004), 1–12.
- COPENHAVER, M.: What's Confirmation for?, in *Christian Century* 126 (2009), 10–11.
- FEKETE, K.: A konfirmációi gyakorlat teológiai aspektusai, in *Collegium Doctorum* (2008), 138–147.
- ILG, W.–SCHWEITZER, F.: Researching Confirmation Work in Europe: the Need for Multi-Level Analysis for Identifying Individual and Group Influence in Non-Formal Education, in *Journal of Empirical Theology* 23 (2010), 159–178.
- KÁDÁR, Zs.: Konfirmáció: ahol egyházunk elvérzik, in *Református Egyház* 53/3 (2001), 70–72.
- KOCSEV, M.: A konfirmáció pasztorálpszichológiai megközelítése, in *Collegium Doctorum* (2008), 157–161.
- KOMENCZI, B.: *Tananyagfejlesztés elektronikus tanulási környezetekben*, [http://www.hefop.ektf.hu/anyagok/tananyagfejlesztes\\_elektronikus.htm](http://www.hefop.ektf.hu/anyagok/tananyagfejlesztes_elektronikus.htm), letöltés dátuma: 2017. március 2.
- MOLNÁR, M.: A konfirmáció értelme és célja, in *Református Egyház* 47/2 (1995), 31–33.
- NAGY, I.: A konfirmáció gyakorlata egyházunk életében, in *Református Egyház* 47/2 (1995), 33–36.
- NAHALKA, I.: A tanulásra vonatkozó tudományos nézetek fejlődése, in Falus, I. (szerk.): *Didaktika*, Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, 1998.
- NÉMETH, D.: A konfirmáció időpontjának fejlődéslélektani kérdései, in *Collegium Doctorum* (2008), 148–157.

<sup>15</sup> NOUWEN: A tanárság mint vendéglátás.

- NOUWEN, H. J. M.: *A tanárság mint vendéglátás*, [http://www.epa.oszk.hu/02500/02501/00096/pdf/EPA02501\\_koinonia2012-06-07-2096-2098.pdf](http://www.epa.oszk.hu/02500/02501/00096/pdf/EPA02501_koinonia2012-06-07-2096-2098.pdf), letöltés dátuma: 2017. március 4.
- PÁNGYÁNSZKY, Á.–SIBA, B.–HÁMORI, Á.: A konfirmáció, ahogy a fiatalok látják, in *Lelkipásztor* 90/7 (2015), 249–258.
- ROSTA, G.: Hit és vallásgyakorlat, in Székely, L. (szerk.): *Magyar Ifjúság 2012*, Budapest, Kutatóközpont, 2013.
- SCHWEITZER, F.–TERVO-NIEMELÄ, K.–SCHLAG, T.–SIMOJOKI, H. (eds.): *Youth, Religion and Confirmation Work in Europe: The Second Study*, München, Gütersloher Verlagshaus, 2015.
- SCHWEITZER, F.: *Konfirmációs munka és iskolai vallásoktatás – Hogyan lehet a két dolgot értelmesen összehangolni?*, kézirat, 2016.
- SIBA, B.–HÁMORI, Á.: Bevonódás – kikonfirmálás?, in: *Igazság és Élet* 9/1 (2015), 138–147.
- SZÉNÁSI, S.: „*Megtaláltuk a Messiást*”, Budapest, MRE Kálvin János Kiadója, 1996.
- TAMMINEN, K.–VESA, L.–PYYSIAINEN, M. (szerk.): *Hogyan tanítsunk hittant? Vallásdidaktika*, Budapest, Teológiai Irodalmi Egyesület, 1998.

PACZÁRI ANDRÁS

## Szőlő- és borkultúra az ókori Mezopotámiában

### ABSTRACT

*The domestication of vine in Mesopotamia started around the fourth or third millennia. The Northern and Southern parts of the land had different characteristics. Upper-Mesopotamia had a more thriving viticulture than Lower Mesopotamia due to the more favorable climate. In the North, winemaking was the primary purpose of vine growing, while in the Southern territories, viticulture was almost entirely lacking in wine. Even in the more prosperous regions, wine was always a precious and expensive beverage. Therefore, similarly to Egypt, wine did not become the drink of the common people. It was only accessible for the rulers and the royal court. Barley beer was the general alcoholic beverage. Even the elite drank more beer than wine. Both drinks played an important role in the religious life, but wine had greater religious significance since it was rarer and more valuable. Wine-sacrifices were part of the temple cult, and the priesthood had control over the majority of the vineyards. Though, in certain stories, drunkenness is associated with the loss of divine power or the imperfection of the creation, wine mostly appears in a positive context in the Mesopotamian myths. Wine can be a symbol of divine presence, human civilization, and most prominently, fertility and rejuvenation.*

Jelen dolgozat azt vizsgálja, hogy milyen szerepet töltött be a szőlő és a bor a mezopotámiai népek életében és vallásában. Az ókori Közel-Kelet szőlő- és borkultúrájának megismerése fontos adalékokkal szolgálhat annak megértéséhez, hogy mit jelentett a szőlő és a bor Izrael népének szemében, továbbá segíthet értelmezni a szőlővel és borral kapcsolatos utalásokat és képeket, amelyek szinte mindenütt előfordulnak az ószövetségi iratokon belül.

### 1. A szőlészet története Mezopotámiában

A vadszőlő Mezopotámia északi részein kb. Kr. e. 5000–4000 körül jelenhetett meg. A déli területeken sohasem volt őshonos, a kultúrszőlőt azonban később itt is megismerték és termesztették.<sup>1</sup> A 4. évezred második felében a gyorsan növekvő dél-mezopotámiai közösségek élénk kereskedelmet folytattak a síkságot körülvevő, nyersanyagban gazdag peremterületekkel. Bizonyára a kereskedelmi kapcsolatok által ismerték meg a szőlőt és a bort.<sup>2</sup>

A Kr. e. 3. évezred kezdetére biztosan kialakultak művelt szőlőskertek Mezopotámia déli részén, pl. Urban,<sup>3</sup> Ninában és Lagasban.<sup>4</sup> A szőlőskertek általában

1 SURÁNYI–KHIDHIR: Szőlő- és borkultúra, 407.

2 ALGAZE: Fourth Millennium B.C. Trade in Greater Mesopotamia, 89.95.

3 A személy- és földrajzi nevek és kifejezések írásánál Gödény Endrét követem, lásd OPPENHEIM: Ókori Mezopotámia.

4 SURÁNYI–KHIDHIR: Szőlő- és borkultúra, 409; McGOVERN: Ancient Wine, 150.

a templomok felügyelete alá tartoztak. A sumer városok viszonylag távol estek a szőlőkultúra eredeti központjától, és a szőlőtermesztés számára ideális éghajlati övezetbe képest is túlságosan délre feküdtek, ezért ezen a területen soha nem virágzott a szőlészet. Borkészítésre utaló írásos és régészeti leletek hiányoznak ebből a korszakból. A bor mint ritka és drága import volt elérhető a kiváltságosok számára.<sup>5</sup>

A Kr. e. 2. évezredben a Sumer Birodalom bukásával, valamint a babiloniak és az asszírok felemelkedésével a politikai és gazdasági hatalom központja északabbra tevődött át, ami kedvezőbb volt a szőlőtermesztés számára. Az Óbabiloni Birodalom idején a politikai hatalmat az amoriták gyakorolták,<sup>6</sup> akik a fejlett borkultúrával rendelkező Szíriából származtak, és magukkal vitték a szőlészettel kapcsolatos szakértelmüket és a bor iránti szeretetüket is.<sup>7</sup> A fő ital Babilóniában is a sör maradt, de a bor fontos szerepet játszott bizonyos vallási szertartásokban, és az uralkodó elit is fogyasztotta. A szőlőskertek nagy része valószínűleg továbbra is a papság kezében volt.<sup>8</sup>

A Kr. e. 1. évezredre az Újasszír Birodalom felemelkedésével még északabbra helyeződött a hatalom súlypontja (Assur, Kalhu, Ninive), és közelebb került a szőlészet szívére jelentő Kaukázushoz. Az ebből a korból származó bizonyítékok kiterjedt szőlőtermesztésre és borkészítésre utalnak. A birodalom északi részén számos szőlőskert települt. Az *Ítéletnap könyve* több tízezer kert létezését rögzítette. A ninivei bor bizonyos hírnévre tett szert az ókori keleten.<sup>9</sup>

A Kr. e. 7. században, az Újbabiloni Birodalom idején ismét délebbre került a központ, ennek köszönhetően a szőlőtermelés visszaesett.<sup>10</sup> A borimport továbbra is folytatódott, a bor azonban azokban az időkben is ritka és drága italként számított Babilónián belül, amikor olyan kiváló szőlőtermő területek felett is uralmat gyakorolt, mint Levante, Kis-Ázsia vagy Elám.<sup>11</sup>

## 2. A szőlőtermelésre és a borkészítésre utaló források

### 2.1. A források csoportosítása

A források és bizonyítékok alapvetően két csoportba sorolhatók: régészeti és irodalmi forrásokra. Közvetlen régészeti bizonyítékok meglehetősen ritkán kerülnek elő. Idetartoznak a szőlő magjainak, leveleinek, fás részeinek maradványai, amelyek a szőlőtermesztés elterjedéséről nyújtanak információt, valamint a borsajtók, pincék, tárolóedények és boroscímkék, amelyek azt bizonyítják, hogy készítettek

5 UNWIN: *Wine and the Vine*, 52; POWELL: *Wine and the Vine*, 101.

6 OPPENHEIM: *Ókori Mezopotámia*, 201; HOLLAND: *Gods in the Desert*, 103.

7 POWELL: *Wine and the Vine*, 114.

8 UNWIN: *Wine and the Vine*, 52.

9 MCGOVERN: *Ancient Wine*, 190.

10 UNWIN: *Wine and the Vine*, 54.

11 POWELL: *Wine and the Vine*, 102.

és fogyasztottak bort az adott korban.<sup>12</sup> Az illusztratív régészeti források elérhetőbbek, hiszen jobban kiállják az idő próbáját, ugyanakkor értelmezni is nehezebb őket. Egy művészi ábrázolás jelenléte nem szükségszerűen bizonyítja, hogy az adott helyen termesztettek szőlőt vagy készítettek bort. Ideológiai és vallási szempontból viszont értékes üzenetet hordozhatnak ezek az illusztrációk.<sup>13</sup> A régészeti forrásokhoz tartoznak még azok az agyagtáblák és papiruszok, amelyek feljegyzéseket tartalmaznak a szőlőskertekről, a borospincékről vagy a kereskedelemről.<sup>14</sup> Ilyenek például a nimrúdi (kalhui) borlisták,<sup>15</sup> az asszír Ítéletnap könyve<sup>16</sup> vagy az *Urra=hubullu* sumer–akkád szótár fákkal és fás növényekkel foglalkozó része.<sup>17</sup>

Az irodalmi források közé tartoznak az epikus költemények, mint például a Gilgames-eposz, amelyek beszélnek a bor vallási jelentőségéről és hétköznapi használatáról is. Idetartoznak továbbá az ókori szerzők történelmi és földrajzi munkái, mint Hérodotosz *Történelem* vagy Strabo *Földrajz* című műve, a római szerzők mezőgazdasági munkái, továbbá költemények, vallásos iratok, mint például az ószövetségi Dániel próféta könyve (lásd Dán 5,1–4; 14,3).<sup>18</sup>

## 2.2. A szőlő és a bor a mezopotámiai nyelvekben

A sumer nyelvben a *gestin* jelölte a szőlőt, ami az 'élet fája' összetételből alakult ki. A *gestin* egyaránt jelentette a szőlőt mint növényt, a szőlőskertet, a szőlő gyümölcsét és a bort. A sumer szövegekben ezért gyakran nehéz eldönteni, hogy melyik értelemben áll. Egyes szövegek megkülönböztetnek 'friss szőlő'-t és 'mazsolá'-t. Előbbit a *gestin duru*, utóbbit a *gestin hea* kifejezéssel jelölték. A mazsola a 'szőlő' és a 'nap' szavakból származó összetétel, amelyet korábban tévesen fehér bornak fordítottak.<sup>19</sup>

A *gestin*nek megfelelő akkád kifejezés, a *karanu* szintén jelölte a szőlőt és a bort egyaránt. Később a gyümölcsre az *ishunnutu* szót használták, megkülönböztetve a *karanutól*, ami továbbra is bort jelentett. A szőlőre mint növényre a *tillutu* szót alkalmazták az újasszír korban.<sup>20</sup>

Mivel a sör volt a hétköznapi, mindenki számára elérhető alkoholos ital, ezért a 3–2. évezredben a 'sör'-nek megfelelő sumer *kas* és akkád *sikaru* gyakran mindenféle italt jelölt általános értelemben, később pedig a 'víz' jelentéssel bíró akkád *mu* vette át ezt a szerepet.<sup>21</sup>

12 UNWIN: Wine and the Vine, 50.

13 MCGOVERN: Ancient Wine, 156.

14 UNWIN: Wine and the Vine, 49–51.

15 Lásd FALES: Nimrud Wine Lists, 361–380.

16 POWELL: Wine and the Vine, 121.

17 Lásd POWELL: The tree section, 145–151.

18 UNWIN: Wine and the Vine, 51.

19 POWELL: Wine and the Vine, 102–104.

20 POSTGATE: Notes on Fruit, 130.

21 Csakúgy, mint ahogy a 'kenyér' az étel szinonimájaként szerepelt, lásd MICHALOWSKI: Drinking Gods, 28.

### 3. A szőlő művelése

A szőlő az ókori Mezopotámia négy alapvető gyümölcse közé tartozott a datolyával, az almával és a fügével egyetemben. A Kr. e. 3. évezred végén a gránátalma is csatlakozott ehhez a négyeshez.<sup>22</sup> A szőlőt fallal körülvett kertekben termesztették,<sup>23</sup> általában zöldségekkel és gyümölcsfákkal együtt.<sup>24</sup> A fal nemcsak a termést védte a tolvajokkal szemben, de a mezőgazdasági eszközök tárolására is alkalmassá tette a kertet. Mivel a szikes talaj nem kedvez a szőlőtermelésnek, valószínűleg töltések lejtőin alakították ki a kertet, ahol alacsonyabb volt a sótartalom, és ahol könnyebben meg tudták oldani a lecsapolást és a nyári öntözést.<sup>25</sup> Az öntözést csatornákkal vagy shaduffal, a gémeskúthoz hasonló vízkiemelő rendszerrel valósították meg.<sup>26</sup> Északon több csapadék esett, így ott öntözés nélkül is tudtak szőlőt termesztani. Asszír domborművek alapján megállapítható, hogy Felső-Mezopotámiában a Kr. e. 1. évezredben elterjedt gyakorlat volt, hogy a szőlőt gyümölcsfákra futtatták fel. Gyakran sátorlugasos módszert alkalmaztak, ami magasabb terméshozamot eredményezett, és árnyékot is biztosított a kertekben.<sup>27</sup> A domborműveken az is látható, hogy metszették a szőlőt. Már a Kr. e. 3. évezred eleji ábrázolásokon is megjelenik a bakműveléses tőke, ami ma is a legelterjedtebb művelési mód Irakban. Előfordul azonban olyan illusztráció is, amelyen a szőlő alacsonyan a föld felett terül el, ami szintén széles körben alkalmazott technika napjainkban.<sup>28</sup> A pozitív egyedszelekció gyakorlata sem volt ismeretlen az ókori Mezopotámiában. A legjobb gyümölcsöt adó szőlőtőkét kiválogatták és külön kertbe ültették.<sup>29</sup> Szín-ahhe-eriba királynak is volt ilyen kertje, ahol más országokból származó egzotikus fajták meghonosításával is kísérleteztek.<sup>30</sup>

### 4. A szőlő felhasználása

A szőlészet és a borászat a legtöbb esetben elválaszthatatlan egymástól. A szőlő nemesítésének és a szőlőkultúra terjedésének legfontosabb motivációja és elsőrendű célja a borkészítés volt. Dél-Mezopotámia ebben a tekintetben kivételnek tekinthető. Alkalmanként készíthettek ugyan bort a szőlőből, de feltehetően nem ez volt a jellemző. A szőlészet elsősorban a mazsola készítésére irányult. Ezenkívül édes szirupot is előállítottak a must lassú melegítésével. Az ezt jelző *sumer lal* és akkád *dispu* szavakat gyakran 'méz'-nek fordítják, ez azonban aligha utalhat a hagyományos mézre, mivel nincs utalás méhek tartására Mezopotámiában a Kr. e.

22 POWELL: *Wine and the Vine*, 100.

23 POSTGATE: *Notes on Fruit*, 122.

24 SURÁNYI–KHIDHIR: *Szőlő- és borkultúra*, 410.

25 LUTZ: *Viticulture and Brewing*, 37; POWELL: *Wine and the Vine*, 104–105.

26 SURÁNYI–KHIDHIR: *Szőlő- és borkultúra*, 411.

27 I. m., 413; MCGOVERN: *Ancient Wine*, 192.

28 ALBENDA: *Grapevines in Ashurbanipal's Garden*, 6.

29 SURÁNYI–KHIDHIR: *Szőlő- és borkultúra*, 412–415.

30 LUTZ: *Viticulture and Brewing*, 38; FORBES: *Studies in Ancient Technology*, 73; SURÁNYI–KHIDHIR: *Szőlő- és borkultúra*, 415.

1. évezredig.<sup>31</sup> Egyes források szerint Samas-résa-uszur, Mári helytartója vezette be a méhek tartását a Kr. e. 8. században.<sup>32</sup> Olykor a sörfőzéshez is használtak szőlőt vagy mazsolát. A szőlő héján lévő élesztő elősegítette az erjedést,<sup>33</sup> olykor pedig szőlőszirup hozzáadásával erősítették és édesítették a sört. A Kr. e. 2. évezred elejéről származó sumer Ninkasi-himnusz is megőrökíti ezt a gyakorlatot: „Te tartod két kezeden a cefre üstjét, datolya-mézet, mustot bőven csorgatsz belé.”<sup>34</sup>

A szőlő egy másik felhasználási módjára utalhat a sumer *bil-la-a-gestin-na*, a 'szőlő vize' kifejezés, amely valószínűleg borecetet jelölt.<sup>35</sup>

Ezzel szemben Asszíriában a borkészítés volt a szőlőtermelés célja. A bor előállításának technikájáról nem maradt fenn olyan részletes dokumentáció, mint Egyiptomban, de feltételezhető, hogy hasonló módszereket alkalmaztak.<sup>36</sup>

## 5. Borkereskedelem

A Kr. e. 4. évezredben az Uruk-kultúra a Felső-Eufrátesz völgyében, Levante északi és Kis-Ázsia délkeleti részén is képviseltette magát, ahol a szőlő őshonos volt, és korán megismerkedtek a szőlő művelésével és a borkészítéssel. Ezekből a kolóniákból szállíthattak bort az Eufrátesz mentén a dél-mezopotámiai városokba. A 4. évezredből fennmaradt uruki edények, amelyek számos lelőhelyen felbukkantak Mezopotámia peremterületein, alkalmasak lehettek bor szállítására és tárolására. Tartalmuk azonban bizonytalan, tárolhattak bennük sört vagy olajat is.<sup>37</sup> A Kr. e. 3. évezred második feléből származó agyagtáblák bizonyítják, hogy ekkor már a bor is része volt a kereskedelemnek. Ezek szerint a sumer városok a keleti hegyekből importáltak bort, ami valószínűleg a Zagrosz-hegységet jelölte.<sup>38</sup>

A Kr. e. 2. évezred elején az Eufrátesz volt a borkereskedelem fő útvonala. A szállítmányok kiindulópontja főként Karkemis lehetett.<sup>39</sup> A mári király egyik magas rangú kereskedője, aki Karkemisben képviselte a király érdekeit, rendszeresen küldött borszállítmányt Mária. Mária királya alkalmanként az aleppói uralkodótól is nagy mennyiségű bort kapott, szintén az Eufráteszen. Ez azonban nem hagyományos értelemben vett kereskedelem által történt, hanem ajándéknak számított, a két uralkodó ugyanis házasság útján rokonságban állt egymással.<sup>40</sup> A bor nagy részét továbbszállították az Eufrátesz alsóbb részein fekvő városokba.<sup>41</sup> Babilóniában Szippar volt a fő csomópont, ahol a bor belépett a birodalomba, és ahonnan továbbszállították más városokba. A szippari kereskedők követségeket létesítettek a

31 POWELL: *Wine and the Vine*, 103–104.

32 Vö. SURÁNYI–KHIDHR: *Szőlő- és borkultúra*, 398.

33 HORNSEY: *History of Beer*, 90.

34 Komoróczy Géza fordítása, lásd KOMORÓCZY: *Fénylő ölednek*, 119.

35 POWELL: *Wine and the Vine*, 103.

36 McGOVERN: *Ancient Wine*, 190.

37 ALGAZE: *Fourth Millennium B.C. Trade in Greater Mesopotamia*, 94–95.

38 UNWIN: *Wine and the Vine*, 52.

39 FORBES: *Studies in Ancient Technology*, 78; CURTIS: *Ancient Food Technology*, 221.

40 POWELL: *Wine and the Vine*, 107; vö. ALGAZE: *Fourth Millennium B.C. Trade in Greater Mesopotamia*, 95.

41 CURTIS: *Ancient Food Technology*, 221.



Közép-Eufrátesz fontos városaiban, mint Mári vagy Tirqua. Bár Szippar a Tigrissel is összeköttetésben lehetett csatorna által, a Tigris mentén kevés bor termett ebben az időszakban.<sup>42</sup>

A Kr. e. 1. évezredben tevekaravánok is szállítottak bort, és az import mértéke növekedett. A karavánok elsősorban Damaszkusz felől érkeztek, és többek között tíruszi és helboni bort is szállítottak. A szárazföldi szállítás egyik kulcsa a tömlők használata volt, amit a damaszkuszi kereskedők ismertettek meg a mezopotámiai népekkel. Az Újasszír Birodalom is kereskedelmi kapcsolatban állt Damaszkusszal II. Assur-nászir-apli és III. Sulmánú-asaridu (Salmaneszer) uralkodása idején. Ennek jele például a tízezer tömlő bor feltűnése a kalhui palota avatóünnepségén.<sup>43</sup> A későbbi századokban Asszíria legyőzte Urartut, és magába olvasztotta Szíriát és Kánaánt, így ezekből az országokból adóként is érkezett bor a királyi udvarba. II. Nabú-kudurri-uszur (Nebukadneccár) idejében nyolc országból érkezett bor Babilóniába, többek között Szíriából, Kánaánból, az Örmény-felföldről, Médiából és Elámból.<sup>44</sup>

Hérodotosz beszámolója bepillantást enged abba, hogy hogyan történhetett a folyami szállítás a Kr. e. 6. században. Leírása szerint fából és bőrből készült tutajokon, pálma fahordókban szállították a bort.<sup>45</sup> A kereskedők a rakomány kipakolása után szétszedték a tutajt, a fát eladták, a bőrt pedig szamarháton visszavitték. Hérodotosz szerint az Örmény-felföldről érkezett a bor. Nem nevezi meg a folyót, de abban az időben valószínűleg a Tigrisre helyeződött át a borkereskedelem súlypontja.<sup>46</sup> Az importált bor árát megnövelték a hajózással járó költségek, valamint a vám, amelyet a folyó menti városokban kellett fizetni. Ennek köszönhetően a folyók alsó szakaszán fekvő városokba hatványozottan magasabb áron érkezett a szállítmány.<sup>47</sup>

## 6. A bor tárolása

Korai uruki szövegek említik, hogy Girsuban, Lagas központjában tároltak *gestinnel* teli korsókat.<sup>48</sup> Gilgames és Huwawa történetében is feltűnik a borospince: „*falhoz szorította őt, mint kígyót a borpincében*”.<sup>49</sup>

A mári királyi palota számos tárolóhelyiséget és raktárkomplexumot tartalmazott, azonban ezek közül csak háromról bizonyosodott be, hogy bort tároltak bennük.<sup>50</sup> A király által vásárolt vagy ajándékba kapott bort raktárszobában tartották

42 POWELL: *Wine and the Vine*, 103.109.

43 Lásd a 7.3. fejezetet.

44 POWELL: *Wine and the Vine*, 102–119.

45 A korábbi évszázadokban többnyire agyagedényeket használtak, amelyek kb. 30 liter bort tudtak tárolni, lásd CURTIS: *Ancient Food Technology*, 221.

46 POWELL: *Wine and the Vine*, 102.

47 MCGOVERN: *Ancient Wine*, 171.

48 Bizonytalan, hogy szőlőre vagy borra vonatkozik-e, lásd MCGOVERN: *Ancient Wine*, 150.

49 Komoróczy Géza fordítása, lásd KOMORÓCZY: *Fénylő ölednek*, 177.

50 CURTIS: *Ancient Food Technology*, 221.

vagy a pincékbe küldték, attól függően, hogy mikor akarták felhasználni. A raktárhelyiségekben valószínűleg ugyanabban az edényben tárolták a bort, amelyben szállították. A korsókat vályogtéglából kirakott téglalap alakú talpzatokra helyezték. Valószínűleg fából készült kereteket is alkalmaztak a korsók stabilizálására.<sup>51</sup> Zimrilim Tirquában jégvermet is építtetett, igaz, elsősorban sör számára. Nem bizonyítható, hogy bort is tároltak ilyen veremben.<sup>52</sup>

Kalhu északnyugati palotájában és Sulmánu-asaridu erődjében is nagy raktárhelyiségeket szenteltek a bornak. Egyes termek 150 hektoliter bor tárolására voltak alkalmasak. A korsókat szintén vályogtéglalapra helyezték, és tömött sorokban állították egymás mellé őket, szűk közlekedőfolyosókat kialakítva közöttük.<sup>53</sup> A raktárak ellenőrzése és az adminisztráció a *rab ekalli*, a 'palotafelügyelő' feladata volt.<sup>54</sup>

## 7. A bor a hétköznapi életben és az ünnepeken

### 7.1. Bor és társadalom

A társadalom alsóbb rétegei nem vagy csak ritkán juthattak hozzá borhoz. Valószínűleg a legjobb minőségű sör is kevesebbe került, mint a legolcsóbb bor. A különbség arányaiban az idők során is megmaradt. Ur város 3. korszakában például a mazsola ára öt-tízszere volt az árpa vagy a datolya árának. Nabú-naid korában a bor tizenháromszor drágább volt, mint az árpa és tizenöt-ször drágább, mint a datolya. A bor tehát elsősorban az istenek és uralkodók kiváltsága volt. Bár a szőlőtermesztés terjedésével újabb és újabb rétegek számára vált elérhetővé az ital, sohasem vált a köznép italává, és a legbőségesebb időkben is drága luxuscikknek számított.<sup>55</sup> A mezopotámiai népek italozási kultúráját tükrözi az a görög hagyomány, mely szerint Dionüszosz azért hagyta el Babilóniát, mert annak lakói a sörhöz ragaszkodtak.<sup>56</sup>

A nimrúdi (kalhui) borlisták szerint az asszír korszakban a hivatalnokok és a királyi palota személyzete rangjuk szerint fejadagot kaptak a borból.<sup>57</sup> A legnagyobb mennyiséget a király feleségei kapták,<sup>58</sup> de a listákon szerepelnek a nemesek, énekesek, orvosok, jósök és a különböző mesterségek képviselői is.<sup>59</sup> A listákon szereplő adatok értelmezésében nincs konszenzus. Egyes kutatók úgy gondolják, a borlisták rendszeres juttatásra utalnak, a feltüntetett porciót naponta vagy hetente kapták meg a királyi udvarhoz tartozók. Mások szerint a bor elosztása évente

51 ZETTLER–MILLER: Searching for Wine, 126–127.

52 SURÁNYI–KHIDHIR: Szőlő- és borkultúra, 421.

53 STRONACH: Imagery of the Wine Bowl, 180.

54 FALES: Nimrud Wine Lists, 361.

55 POWELL: Wine and the Vine, 101.104.

56 LUTZ: Viticulture and Brewing, 37; FORBES: Studies in Ancient Technology, 71.

57 UNWIN: Wine and the Vine, 53; STRONACH: Imagery of the Wine Bowl, 179.

58 MCGOVERN: Ancient Wine, 193.

59 FALES: Nimrud Wine Lists, 371–380.

egyszer történt, valamelyik ünnephez, például az újévünnephez kapcsolódva.<sup>60</sup> Bár a juttatás gyakorisága és a mértékegységek is bizonytalanok, a listákból arra lehet következtetni, hogy a borfogyasztás mértéke még a vezető réteg esetében is meglehetősen alacsony volt.<sup>61</sup>

A királyi hivatalnokok között a korai sumer időktől kezdve fontos pozíció lehetett a főpohárnoki tisztség. Feladata valószínűleg nemcsak a bor biztosítása volt a király számára, hanem neki kellett előkóstolnia, hogy a királyt megmentse az esetleges mérgezésről.<sup>62</sup> Ebből fakadóan tehát bizalmi pozícióról van szó. Az egyik legősibb sumer dombormű például Ur-Ninát, a lagasi dinasztia uralkodóját ábrázolja gyerkei és főpohárnoka társaságában. Sarrukín, mielőtt ő maga is uralkodó lett és Agadéban megalapította az első szemita dinasztiát, Kis királyának, Ur-Zababának pohárnoka volt. Az asszír nyelvben a *rabsáqēh* szó jelölte a 'főpohárnok'-ot. A tisztség ekkor diplomáciai feladatokkal is együtt járt, ahogy az a 2Kir 18,17-ből is kiderül, hiszen a főpohárnok is tagja volt annak a követségnek, amelyet Szín-ahhe-eriba (Szanhérib) küldött Jeruzsálembe.<sup>63</sup>

A bor a katonák és a királyi őrség számára is elérhető volt. Egy Kr. e. 8. századi szöveg arról tudósítja az uralkodót, hogy 200 ómer (kb. 20 000 liter) bort különített el az őrség részére. A katonák nagy ivók hírében álltak, és ennek következtében gyakran botrányosan viselkedtek. Hősiességük miatt azonban tolerálták a kicsapongásaikat.<sup>64</sup>

## 7.2. Italmérés a kocsmákban

A mezopotámiai városokban nyilvános kocsmák üzemeltek, ahol a nép hozzájuthatott az italokhoz. Bár a 'kocsmá' sumer neve, a *gestinna* a borra utal, elsősorban sört árúsítottak, ezenkívül datolyabor és más erős ital is kapható volt.<sup>65</sup> Az ivók tulajdonosai általában nők voltak, legalábbis az óbabiloni korszak végéig. A kocsmá birtoklása viszonylag magas társadalmi státuszt jelentett ebben a korszakban. Ku Baba, a 3. Kis-dinasztia alapítója, az első ismert női uralkodó például Kr. e. 2400 körül kocsmatulajdonosból lett királynő.<sup>66</sup> A kocsmák az italmérésen túl helyt adtak a táncnak, éneklésnek, szerencsejátékoknak és a prostitúciónak is. A kocsmárosnők gyakran prostituáltak voltak. (Valószínűleg Ráháb is hasonló státuszt töltött be Jerikóban.)<sup>67</sup> A kocsmák csak az állam engedélyével működhettek, és adót kellett fizetniük.<sup>68</sup> Hammurapi törvénykönyvében négy paragrafus is foglalkozott a kocsmák szabályozásával.<sup>69</sup>

60 I. m., 367–370.

61 POWELL: *Wine and the Vine*, 120.

62 STRONACH: *Imagery of the Wine Bowl*, 193.

63 LUTZ: *Viticulture and Brewing*, 120–121

64 MCGOVERN: *Ancient Wine*, 194.

65 SURÁNYI–KHIDHIR: *Szőlő- és borkultúra*, 418.

66 LUTZ: *Viticulture and Brewing*, 128; MCGOVERN: *Ancient Wine*, 151–154.

67 Vö. Józsa 2,1–24.

68 HORNSEY: *History of Beer*, 106.

69 I. m., 112.

„108. § Ha egy kocsmárosnő a sör ára fejében gabonát nem fogadott el, ellenben nagy súlyban pénzt fogadott el, s ezenfelül a sör árát a gabona árára csökkentette: erre a kocsmárosnőre bizonyítsanak rá, s azután vessék őt vízbe.

109. § Ha egy kocsmárosnő, gonosztevők szervezkedvén házában, ezeket a gonosztevőket le nem tartóztatta és a Palotához nem kísérte be: ez a kocsmárosnő ölessék meg.<sup>70</sup>

110. § Ha egy naditum (vagy) entum papnő,<sup>71</sup> aki nem lakik kolostorban, kocsmát nyitott, vagy pedig sörért kocsmába belépett: az ilyen nőszemélyt égessék meg.

111. § Ha egy kocsmárosnő hatvan qum pihum-sört<sup>72</sup> adott hitelbe: aratáskor ötven qum árpát kapjon.<sup>73</sup>

### 7.3. Királyi bankettek

A királyok gyakran rendeztek lakomákat, amelyeknek szerves része volt az italozás. A sör volt az első számú alkoholos ital, de a bor is fontos szerepet kapott a királyi bankettekben. A lakomákat számos dombormű megörökítette, szinte mindegyiken az ivás mozzanata látható: férfiak és nők ivókelyhet emelnek a szájukhoz, vagy hosszú, szívószálhoz hasonló csövet tartanak, amely egy nagyobb korszóból áll ki. Ez utóbbi módszer gyakorlását tárgyi leletek is megerősítik. Puabi királynő (Kr. e. 2600 körül) uri sírjában például arannyal, ezüsttel vagy lazúrkövel borított nádszálakat találtak ivóedények mellett.<sup>74</sup> A nagy edények valószínűleg szűretlen árpasört tartalmaztak, amely felszínén úszkált az árpahéj, a kovász és az esetlegesen az ízesítéshez használt fűszerek. A csövek segítségével a bankett résztvevői a zavaros felszíntől nem zavartatva hozzáférhettek az edény alján lévő tisztább italhoz.<sup>75</sup>

A domborművek gyakran ábrázolnak szolgálkat is, akik boroskancsóval a kezükben készen állnak arra, hogy újratöltsék a kelyheket. Másik kezükben olykor legyezőt tartanak, hogy elhajtsák a legyeket a vendégek és az italok közeléből. A háttérben a zenészek és táncosok is feltűnnek, akik szórakoztatják a vendégeket.<sup>76</sup>

A lakomák sumer neve *kas-de-a*, ami 'a sör kitöltése' jelentéssel bír (akkád megfelelője: *qeritum*), a mári szövegekben pedig úgy fordul elő, mint *ki-kas-ninda*, aminek szó szerinti jelentése 'a sör és a kenyér helye'.<sup>77</sup> A sör azonban az italok összefoglaló neve is volt, így a bort is magába foglalta, ahogy azt fentebb már megállapítottuk.<sup>78</sup> Korai sumer szövegek gyakran említik, hogy a király sört ivott valamely magas

70 Ráháb története ismét jó párhuzamot szolgáltat ehhez a törvényhez, lásd Józ 2,3.

71 A naditum olyan papnő, aki férjhez mehet ugyan, de nem lehet gyermeke. Az entum a főpapnői tisztelet jelölte, lásd DÁVID: Hammurapi törvénykönyve, 140.145.

72 A pihum valószínűleg a sör vagy a sörösedény minőségét jelölte, lásd DÁVID: Hammurapi törvénykönyve, 145.

73 Dávid Antal fordítása, lásd DÁVID: Hammurapi törvénykönyve, 144–145.

74 McGOVERN: Ancient Wine, 159.

75 HORNSEY: History of Beer, 86; McGOVERN: Ancient Wine, 155–156.

76 STRONACH: Imagery of the Wine Bowl, 177; McGOVERN: Ancient Wine, 155.

77 HORNSEY: History of Beer, 108.

78 Lásd a 2.1. fejezetet.

rangú hivatalnok házában, ami formális ajándékozással is együtt járt. Szintén a sumer időszaktól kezdve korszok pecsétjén is visszatér az a jelenet, hogy a pecsét tulajdonosa az uralkodó vagy az istenség előtt áll, aki kelyhet tart a kezében. Az ivóedény az uralkodó szuverenitását és a vazallus hűségét jelképezi.<sup>79</sup>

Sarrukín (Kr. e. 2270–2215), hogy hatalmát megszilárdítsa, több mint ötezer embert részesített abban a megtiszteltetésben, hogy „naponta a király előtt ettek”.<sup>80</sup> A mári archívum egyik levele egy botrányos eseményt rögzít, miszerint Akin-Amar, aki Zimrilim király (Kr. e. 1775–1761) vendégszeretét élvezte, belerondított a király kelyhébe, miután ivott abból. Ez nem csupán gyalázatos illetlenségnek minősült Akin-Amar részéről, hanem az egész jelképrendszer megfordítása és megsemmisítése is volt.<sup>81</sup> II. Assur-nászir-apli király (Kr. e. 883–859) a kalhui királyi palota felavatására szervezett tíznapos ünnepségen hetvenezer embert látott vendégül. A feljegyzések szerint az ünnepségre hatalmas mennyiségű italt biztosítottak: tízezer tömlő bort, tízezer hordó sört és száz hordó különleges, kevert sört.<sup>82</sup> Bél-saruszur (Belsaccár, Kr. e. 552–541) egyik bankettjéről Dániel könyve is beszámol, eszerint a király „ezer emberrel együtt itta a bort” (Dán 5,1).

A művészi ábrázolásokon és a szövegekben az alkohol gyakran összefonódik a szexualitással. Egyes képek félreérthetetlen pozícióban ábrázolják a bankett résztvevőit, miközben éppen italoznak. Más esetekben a szexuális utalás kétértelmű és homályos.<sup>83</sup>

## 8. A bor szerepe a vallási életben

A szőlőskertek jelentős része a papság kezében volt, és gyakran a templomok szomszédságában feküdtek. A templomok a városállamok központjában álltak. A templomi papság legfontosabb feladata a helyi istenségről való gondoskodás volt. Az istenséget gyakran ember alakú szobor jelképezte, amelyet naponta öltöztettek, tisztítottak és etettek.<sup>84</sup> Itáláldozatként bort,<sup>85</sup> sört és tejet áldoztak nekik, ebben a sorrendben.<sup>86</sup> Az istenség lakomájának „maradékából” a király is részesült.<sup>87</sup>

Hammurapi 110. számú törvénye megtiltotta a papnőknek, hogy kocsmát nyissanak vagy betérjenek egy italra.<sup>88</sup> A törvény megszegése tűz általi halált vont

79 MICHALOWSKI: *Drinking Gods*, 29–31.

80 McGOVERN: *Ancient Wine*, 160.

81 MICHALOWSKI: *Drinking Gods*, 36.

82 McGOVERN: *Ancient Wine*, 190.

83 MICHALOWSKI: *Drinking Gods*, 38.

84 OPPENHEIM: *Ókori Mezopotámia*, 232.

85 A sumer kontextusban meglehetősen bizonytalan a boráldozat pontos jelentősége. Tim Unwin szerint a bor legalább öt dolgot jelképezett: 1. az isteni folyadékot; 2. az emberáldozatot (mint vérhez hasonló ital); 3. a föld első termését (a kenyérral együtt); 4. az újjászületést és a termékenységét; 5. a másvilágiságot és az istenek jelenlétét, lásd UNWIN: *Wine and the Vine*, 66.

86 McGOVERN: *Ancient Wine*, 153. Oppenheim szerint kizárólag a reggeli étkezésekhez szolgáltak fel tejet, lásd OPPENHEIM: *Ókori Mezopotámia*, 242.

87 OPPENHEIM: *Ókori Mezopotámia*, 238.

88 Lásd a 7.2. fejezetet.

maga után. Ez a büntetés ezenkívül csak a vérfertőzőket sújtotta (157. törvény).<sup>89</sup> A rendelkezés valószínűleg nem a papnók erkölcsi vagy rituális tisztaságának megőrzésére irányult, hanem arra, hogy megakadályozza a templomi bor közönséges árusítását, és védje a bor vallási jelentőségét a sörrel szemben.<sup>90</sup>

A királyi banketteknek profán és vallásos jelentőségük is volt, a két dimenzió nem vált el élesen egymástól. A bankett olykor összekötő kapcsot jelentett az istenség és az isteni uralkodó között. A Sulgi-himnuszban a sumer király elmeséli, hogy sört ivott An templomában, és Inannával ült a banketten, akit az asszonyának nevez.<sup>91</sup> A leírás valószínűleg egy *hieros gamost* örökít meg. A *hieros gamos*, a 'szent nász' része volt az újévünnepnek, melynek során Ur királya és Inanna papnője rituálisan újrajátszotta Inanna és Dumuzi nászát. A szertartás célja a föld termékenységének biztosítása volt.<sup>92</sup>

## 9. A bor és az alkohol a mezopotámiai mitológiában

A bort ritkasága és értéke miatt is isteni italnak tartották. A vallásos szövegek szerint az istenek is tartottak banketteket. Az első ismert akkád irodalmi szöveg, a Tell Abu Salabikhban talált, Kr. e. 2600 körüli időből származó Samas-himnusz szerint az Annunaki istenek részt vettek Enki bankettjén, melynek fő eseménye a borivás volt. Az Eridu-himnusz szintén tartalmaz egy bankettjelenetet, amely leírja, hogy az istenségek milyen sorrendben ültek egymás mellett. Az ülésrend az istenek közötti rangsort fejezte ki.<sup>93</sup>

Az ember teremtéséről szóló Enki- és Ninmah-mitoszban, amely a Kr. e. 2. évezred elejéről maradt fenn, szintén fontos szerepet kap az alkohol. Miután az isteni pár megteremtette az embert, ünnepi lakomát szerveztek, és mindketten megittasodtak. Ninmaht zavarta, hogy Enkivel kell osztozni az ember megalkotásának dicsőségén, ezért eldöntötte, hogy egyedül is teremt embereket. Hét lényt teremtett, akik az istennő részegsége miatt tökéletlenre sikerültek, mindegyikük valamilyen testi vagy szellemi fogyatékossgal bírt.<sup>94</sup>

Szintén a 2. évezred első feléből származik Inanna (akkádul Istár) és Enki története, amelyben a két istenség, apa és lánya együtt lakomáznak és italoznak. A bor és sör hatása alatt álló Enki egyesével odaadja lányának az isteni hatalmat (me) az élet különböző területei felett. Mire kijózanodik, Inanna már elhajózott az isteni hatalommal Urukba. A befejezésben, ami töredékesen maradt fenn, valószínűleg egy harmadik isten közbenjárására kibékülnek egymással.<sup>95</sup>

Az akkádul íródott teremtéstörténet, az *Enuma elis* szerint, amelynek legősibb ismert változata a Kr. e. 9. században íródott, Ansar összehívja az isteneket

89 DÁVID: Hammurapi törvénykönyve, 145.149.

90 UNWIN: Wine and the Vine, 52.

91 MICHALOWSKI: Drinking Gods, 32.

92 HOLLAND: Gods in the Desert, 119.

93 MICHALOWSKI: Drinking Gods, 32.34; MCGOVERN: Ancient Wine, 158.

94 KLÍMA: Mezopotámia, 206; MICHALOWSKI: Drinking Gods, 41.

95 LEICK: Ancient Near Eastern Mythology, 90.

Ubsukinnába, hogy hűséget fogadjanak Marduknak. Az összegyűlt istenek banketten vesznek részt, amelynek élénk leírását találjuk a költeményben: „*csettintve leültek a lakomához, haraptak a kenyérből, bort keverték. Az édes bor félelmüket elűzte, gajdoltak, rikkantgattak, úgy vedelték; torkig teltek borral, szívük szállva szállott – akkor Mardukot pásztorul fogadták, a Megmentő sorsát kijelölték.*”<sup>96</sup>

Gestinanna az egyik legősibb sumer istennő, aki a földanya-koncepcióból nőtt ki. Kultuszának központja Lagasban volt, itt Ningiszida alvilági isten feleségeként is tisztelték. Nevének jelentése 'a szőlő asszonya'.<sup>97</sup> Ama-Gestinna néven is ismerték, ami 'a szőlő gyökere' vagy 'a szőlő anyja' jelentéssel bír. Fontos szerepet játszik testvére, Dumuzi mítoszában. Míg Gestinanna a szőlő és a bor istennője, addig Dumuzi alakja a sörrel kapcsolódik össze. Egy sörfőzdében lakik egy csoport bölcs sörfőző társaságában.<sup>98</sup>

A Kr. e. 2. évezred első feléből származó, Inanna alászállásáról szóló költemény szerint Inanna az alvilágból visszatérve rajtakapja Dumuzit, amint Gestinannával borozott. Haragjában Dumuzit küldi az alvilágba maga helyett. Gestinanna kérésére félévente felválthatja testvérét, így Dumuzi a nyári, Gestinanna a téli hónapokat tölti az alvilágban.<sup>99</sup> Dumuzi és Gestinanna váltakozó távolléte a tavaszi árpaaratás és az őszi szüret közötti távolságot tükrözi. A templomi szertartás célja az volt, hogy mind az árpa, mind a szőlő bőségesen teremjen, hogy a föld, a nép és a király bővelkedjen.<sup>100</sup>

Gestinanna viszonylag korán elveszítette a szőlőhöz és borhoz kapcsolódó jellegzetességeit, és később úgy tűnt fel mint Nina, a „vizek istennője”. Ennek oka valószínűleg az, hogy a szőlőművelés nem volt kiterjedt Babilóniában, a víz és az öntözés viszont központi jelentőségű volt.<sup>101</sup> Az „isteni folyadék” koncepciója fontos szerepet játszott az ókori civilizációban, és különböző formákban jelent meg (víz, tej, bor stb.). Az isteni folyadék szorosan kapcsolódott a halál és újjászületés gondolatához, így a termékenység fenntartásához is. Az ember alapvető törekvése az isteni folyadék, vagyis az életet adó isteni erő megszerzése. A legtöbb ilyen szimbólum egyesült a későbbi szőlő- és áldozati bor jelképrendszerében.<sup>102</sup>

Pa-gestin-dug (jó szőlőszár) néven egy férfi istenség is feltűnik a mezopotámiai szövegekben. Felesége, Ninkasi a sör istennője volt. A sörkésztés volt az egyetlen mesterség, amelyiknek egy női istenség volt a patrónusa.<sup>103</sup> Pa-gestin-dug és Ninkasi párosítása is a sör és a bor jelentőségét mutatja.<sup>104</sup>

A Gilgames-eposz egyik részlete szerint a vad, állatias Enkidut egy templomi prostituált, Istár papnője csábítja el és szelídíti meg. A papnő kényeret és hét korszó

96 Rákos Sándor fordítása, lásd KOMORÓCZY–RÁKOS: Gilgames, 34–35.

97 LEICK: Ancient Near Eastern Mythology, 67; MCGOVERN: Ancient Wine, 154.

98 MCGOVERN: Ancient Wine, 154.

99 LEICK: Ancient Near Eastern Mythology, 32–33.

100 MCGOVERN: Ancient Wine, 155.

101 LUTZ: Viticulture and Brewing, 131–132.

102 UNWIN: Wine and the Vine, 63.

103 HORNSEY: History of Beer, 89.

104 LUTZ: Viticulture and Brewing, 132.

sört<sup>105</sup> ad neki, testét pedig olajjal keni meg, amelyek Enkidu előtt korábban ismeretlenek voltak. Ezek hatására Enkidu levetkőzi vad természetét, és emberivé válik. A kenyér, a sör és az olaj egyaránt az emberi civilizáció jelképe: a földművelés eredményei, amely által az ember felülemelkedik a természeten. Az alkohol és a szexualitás közötti szoros kapcsolat is tükröződik az elbeszélésben.<sup>106</sup>

Gilgames, miközben az örök élet italt keresi Ut-napistimnél Dilmun földjén, utazása során egy gyönyörű szőlőskertbe érkezik, ahol találkozik Szidurival, a szőlő asszonyával, az „isteni csaplárosnővel”.<sup>107</sup> Lehetséges, hogy Sziduri földje a szőlőkultúra otthonát jelképezi. Egyesek Nyugat-Szíriával azonosítják, mások a Zagrosz-hegységgel. A kocsmárosnő először gyilkosnak hiszi Gilgamest, ezért az ajtót bereteszelve bezárkózik. Ebben a mozzanatban talán Hammurapi 109. számú törvénye tükröződik.<sup>108</sup> Később Sziduri azt tanácsolja Gilgamesnek, hogy az örök élet kutatása helyett inkább élje ki magát a testi örömeiben, az evésben, ivásban, ünneplésben és szerelemben. „Ó, Gilgames, legyen hát hasad teli, viduljál nappal és éjszaka, ülj naponta örömmünnepet, táncolj, mulass nappal és éjszaka, legyen tiszta a ruhád, megmosott a fejed, fürödjél vízben, vedd karodra kisgyermeked, asszonyod találjon örömet öleden, ez az ember rendeltetése.”<sup>109</sup> A történetben ismét a bor és a termékenység közötti összefüggés ábrázolását láthatjuk.<sup>110</sup>

Gilgames halála után a gyászolók kenyér- és boráldozatot mutatnak be. Ez jól mutatja, hogy a boráldozat a korai időktől kezdve az ókori Mezopotámiában is elterjedt gyakorlat volt.<sup>111</sup>

## 10. Összegzés

A kultúrszőlő termesztését a 4–3. évezred környékén tanulták meg Mezopotámia népei a szomszédos hegységek lakóitól. A nagy folyamok mentén felfelé haladva az éghajlati viszonyok egyre jobban kedveztek a szőlőtermesztésnek, így az északi területeken mindig virágzóbb volt a szőlészet, mint a Folyamköz déli részein. A szőlőtermesztés célja sem volt egységes. Míg Felső-Mezopotámiában egyértelműen a borkészítés volt az elsődleges cél, addig Alsó-Mezopotámiában szinte bor nélküli szőlőkultúra alakult ki. A szőlő művelésének módszereire lehet következtetni a fennmaradt művészi illusztrációkból, azonban a bor előállításának módjáról nem beszélnek a források.

Egyiptomhoz hasonlóan Mezopotámia kultúráiban sem vált a bor a hétköznapok és a közemberek italává. A szőlőben gazdag területeken is kimondottan drága italnak számított, így leginkább az uralkodó és a királyi udvar tagjai számára volt elérhető. A királyi lakomákon, nagy ünnepeken a bor is jelen volt, de még az elithez

105 Az itt szereplő *sikaru* szót sokan 'bor'-nak fordítják, lásd KOMORÓCZY–RÁKOS: Gilgames, 99–100.

106 UNWIN: Wine and the Vine, 66.

107 LUTZ: Viticulture and Brewing, 131.

108 SURÁNYI–KHIDHIR: Szőlő- és borkultúra, 418, lásd a 7.2. fejezetet.

109 Komoróczy Géza fordítása, lásd KOMORÓCZY–RÁKOS: Gilgames, 126.

110 UNWIN: Wine and the Vine, 65.

111 I. m., 66.



tartozók is sört ittak gyakrabban. A szükséges bor nagy részét a legbőségesebb időkben is kereskedelem útján szerezték be. A nép számára az árpasör jelentette a mindennapi alkoholos italt.

A vallási életben a sör és a bor is fontos szerepet játszott. Értéke és ritkasága miatt a bor vallási jelentősége jobban elkülönült. A szőlőskertek nagy része a papság felügyelete alá tartozott, így a templomok számára biztosított volt az áldozatokhoz szükséges bor mennyisége. A mítoszokban a bor és az alkohol általában pozitív kontextusban tűnik fel, jelképezi az isteni jelenlétet, valamint az emberi kultúrát a civilizálatlansággal szemben, ugyanakkor a részegség úgy is feltűnik, mint az isteni hatalom elvesztésének vagy a tökéletlen teremtésnek az oka. Legfontosabb jelentőségük azonban mind a vallási szövegekben, mind a kultuszban a termékenységhez és az újjászületéshez kapcsolódik.

## Felhasznált irodalom

- ALBENDA, P.: Grapevines in Ashurbanipal's Garden, in *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* (1974), 5–17.
- ALGAZE, G.: *Fourth Millennium B.C. Trade in Greater Mesopotamia: Did It Include Wine?*, in McGovern, P. E.–Flemming, S. J.–Katz, S. H. (szerk.): *The Origins and Ancient History of Wine*, Luxemburg, Gordon and Breach, 1995, 89–96.
- CURTIS, R. I.: *Ancient Food Technology*, Leiden–Boston–Köln, Brill, 2001.
- DÁVID, A. (ford.): *Hammurapi törvénykönyve*, in Harmatta J. (szerk.): *Ókori keleti történeti chrestomathia*, Budapest, Osiris Kiadó, 2003, 134–160.
- FALES, M.: A Fresh Look at the Nimrud Wine List, in Milano, L.: (ed.): *Drinking in Ancient Societies. History and Culture of Drinks in the Ancient Near East. Papers of a Symposium Held in Rome, May 17–19, 1990*, Padova, Sargon srl, 1994, 361–380.
- FORBES, R. J.: *Studies in Ancient Technology* I, Leiden, E. J. Brill, 1955.
- HOLLAND, G. S.: *Gods in the Desert: Religions of the Ancient Near East*, Rowman and Littlefield, 2010, 340.
- HORNSEY, I. S.: *A History of Beer and Brewing*, Cambridge, The Royal Society of Chemistry, 2003.
- KLÍMA, J.: *Mezopotámia*, Budapest, Gondolat, 1983.
- KOMORÓCZY, G.: „Fénylő ölednek édes örömeiben...” *A sumer irodalom kistükre*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1982.
- KOMORÓCZY, G. (szerk.)–Rákos S. (ford.): *Gilgames. Agyagtáblák üzenete*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1974.
- LEICK, G.: *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology*, London, Routledge, 1991.
- LUTZ, H. F.: *Viticulture and Brewing in the Ancient Orient*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1922.
- MCGOVERN, P. E.: *Ancient Wine: The Search for the Origins of Viniculture*, Princeton, Princeton University Press, 2003.

- MICHALOWSKI, P.: The Drinking Gods: Alcohol in Mesopotamian Ritual and Mythology, in Milano, L.: (ed.): *Drinking in Ancient Societies. History and Culture of Drinks in the Ancient Near East. Papers of a Symposium Held in Rome, May 17–19, 1990*, Padova, Sargon srl, 1994, 27–44.
- OPPENHEIM, L. A.: *Az ókori Mezopotámia. Egy holt civilizáció portréja*, Budapest, Gondolat, 1982.
- PINNOCK, F.: Considerations on the ‚Banquet Theme’ in the Figurative Art of Mesopotamia and Syria, in Milano, L.: (ed.): *Drinking in Ancient Societies. History and Culture of Drinks in the Ancient Near East. Papers of a Symposium Held in Rome, May 17–19, 1990*, Padova, Sargon srl, 1994, 15–26.
- POSTGATE, J. N.: Notes on fruit in the cuneiform sources, in *Bulletin on Sumerian agriculture* (1987), 115–144.
- POWELL, M.: The tree section of ur5(=HAR)-ra = hubullu, in *Bulletin on Sumerian agriculture* (1987), 145–151.
- POWELL, M. A.: Wine and the Vine in Ancient Mesopotamia: The Cuneiform Evidence, in McGovern, P. E.–Flemming, S. J.–Katz, S. H. (szerk.): *The Origins and Ancient History of Wine*, Luxemburg, Gordon and Breach, 1995, 97–122.
- STRONACH, D.: The Imagery of the Wine Bowl: Wine in Assyria in the Early First Millennium B.C., in McGovern, P. E.–Flemming, S. J.–Katz, S. H. (szerk.): *The Origins and Ancient History of Wine*, Luxemburg, Gordon and Breach, 1995, 175–196.
- SURÁNYI, D.–KHIDHIR, K. M.: A szőlő- és borkultúra az ókori Mezopotámiában s annak történeti-ökológiai tényezői, in *Agrártörténeti Szemle* 44 (2002), 383–426.
- UNWIN, T. P. H.: *Wine and the Vine: An Historical Geography of Viticulture and the Wine Trade*, London, Routledge, 1991.
- ZETTLER, R. L.–MILLER, N. F.: Searching for Wine in the Archaeological Record of Ancient Mesopotamia of the Third and Second Millennium B.C., in McGovern, P. E.–Flemming, S. J.–Katz, S. H. (szerk.): *The Origins and Ancient History of Wine*, Luxemburg, Gordon and Breach, 1995, 123–132.

INOCENT-MÁRIA V. SZANISZLÓ

## Az emberi méltóság és az emberi jogok védelme a modern demokratikus társadalom kontextusában\*

### ABSTRACT

*At a time when certain radical circles are trying to assure the right of women to terminate their own pregnancy in the Charter of Human Rights, possibly again and again in the European Parliament, and overall, to redefine the very meaning of family, you may want to refer to the understanding of human rights by the Catholic Social Doctrine and other long-valid ethical theories. For our discourse, it is first necessary to clarify the relationship between human rights and human dignity and subsequently their interlocking relationship with the rights of the person itself. This paper hopes to clarify the Catholic Church's relation to the issue of human dignity and human rights so that their understanding and appreciation would be a positive impact on the development of a just society.*

Oskar Krejčí, a híres prágai politológus professzor a következő mondattal kezdi *Az emberi jogok* című munkáját: „Tulajdonképpen nincs olyan jog, amely természet szerinti, mintegy meghatározottság nélküli és elidegeníthetetlen.”<sup>1</sup> A keresztény<sup>2</sup> szellemiségtől meglehetősen idegen kijelentés dacára ez a könyv az utóbbi évtizedek egyik legsikeresebb politológiai munkája a közép-kelet-európai térségben, egyben jelentős oktatási anyag a szláv nyelvű felsőoktatásban.

Ugyanakkor Krejčí a következő kérdésre keresi a választ művében: tulajdonképpen mit is jelent az a fogalom, hogy „emberi jog” és mi az „ember” maga. Számára az emberi jog a következőt jelenti: egy észszerű, magától értetődő jogosultság egyrészt a törvényhez és az igazságszolgáltatáshoz (*law*), míg másrészt az igazságossághoz (*justice*). Az emberi jog tulajdonképpen egy olyan szükségzerű jogosultságnak az elismerése, amelyet az állami hatóságok és a társadalom együttesen biztosít, tehát több a pusztá törvénykezésnél és igazságszolgáltatásnál. Ezzel együtt a szerző rámutat: törvényfogalom nem létezhet erkölcsfogalom nélkül.<sup>3</sup>

Emberi jogokról és azok applikációiról csak attól a pillanattól kezdetünk el beszélni, amikortól az emberi lényre önnön individuumának szabadságában tekin-

\* A tanulmány a 2014. október 21-én a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen a CEEPUS oktatói mobilitás keretében elhangzott előadás szerkesztett változata. A szöveg több helyen tükrözi az előadás formai sajátosságait. Az előadás angol nyelvű szerkesztett és kisebb mértékben átdolgozott változata megjelent: Inocent-Mária V. Szaniszló: The Concept of Human Rights as an Answer to Religious Fundamentalism in a Modern Democratic Society, in *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 14/42 (2015), 100–120.

1 Vö. KREJČI: *Lidská práva*, 10.

2 Műtán a szerző római katolikus háttérű (a kassai Rózsashegyi Katolikus Egyetem Teológiai Fakultásának, illetve újabban a Danubius Kollégiumnak a professzora), előadásának fordításában – az iránta való tiszteletből – következetesen a katolikusok által használatos *keresztény* formát alkalmazzuk.

3 Vö. KREJČI: *Lidská práva*, 149–150.

tünk, amely egy felelős önmeghatározással kezdődik.<sup>4</sup> A politikai rend azonban csak indítványozhatja, viszont nem képes megteremteni az ember szabadságát és emberségét.<sup>5</sup> Az emberi jogok gondolata tehát teljes egészében válasznak tekinthető a világi és az egyházi hatalom kizsákmányolásának folyamatos veszélyére. A témáról való gondolkodás a felvilágosodás korából származik, a 18. századból. Az emberi jogok kérdése nem csupán az ember egzisztenciája szempontjából lényeges; sokkal inkább az élet teljességének diskurzusában értelmezhető, amely – az egzisztenciális kérdéseken túl – magába foglalja az ember vágyait és készségeit, ambícióit és érzéseit egyaránt. Az emberi jogok gondolatában láthatjuk az arra való kísérletet, hogy felismerésre kerüljenek egy természetszerű és elidegeníthetetlen morális törvény standardjai. Az erről való gondolkodást természetesen az a tette lehetővé, hogy a 16. század humanista törekvései, mintegy arkhimédészi szilárd pont módjára ki- és elmozdították az ember univerzumban elfoglalt helyéről alkotott tradicionális elképzeléseket.

Kezdetben az egyházak szembehelezkedtek az emberi jogok gondolatának úttörőivel, egészen a múlt század közepéig. Az alapvető ellenvetés az egyházak részéről egyrészt maga az emberi jogok gondolatának felvilágosodás kori gyökeréből adódott, másrészt pedig abból a vélekedésből, hogy az individuális emberi jogok az egyes egyéneket egyenlőtlen módon erősítik meg, egyben ezek a jogok gyengítik az egyén felelősségét a társadalommal és az egyházzal szemben.<sup>6</sup> Újabbán viszont számos modern, többnyire nyugat-európai tudós és gondolkodó, csakúgy mint különböző keresztény szervezetek és intézmények, úgy tekintenek az emberi jogok gondolatára, mint egy igen jelentős fejlődési pontra az emberiség gondolkodásában. Tödt az emberi jogokról mint alapvető jogról írt tekintélyes munkájában megjegyzi, hogy az emberi jogok felismerése tulajdonképpen jele egy olyan új korszaknak és tudományos-kulturális forradalomnak, amelynek jelentőségét nem lehet eléggé hangsúlyozni.<sup>7</sup> Az emberi jogok gondolata mára az érdeklődés középpontjába került, többek között a technikai civilizációnak és a bioetikai kutatásoknak köszönhetően, ahol újra megjelenhet a hatalom kizsákmányolása az egyes egyénnel szemben. Švanda rendre emlékeztet minket, hogy a világ technikai uralására tett kísérlet nem is lehetséges az emberi jogok széles körű posztulálása és következetes védelme nélkül.<sup>8</sup> Schambeck szerint az emberi jogok egy olyan, további értékét adják az embernek, amelyek meghaladják az állam és a törvényi rend által az emberre ruházott értéket. Ez azt jelenti, hogy ezek a jogok *prepozitív*ak, némelyek egyenesen *alapvető*nek nevezik őket.<sup>9</sup> Ezek a jogok nem teremthetők meg pusztán egy állam vagy egy törvényi rendszer által, ellenben elfogadásra kell hogy kerüljenek, mint pozitív jogok.<sup>10</sup>

4 Vö. HANUŠ: Křesťanství a lidská práva, 14.

5 I. m., 40. Hanuš felhívja a figyelmet, hogy az emberi jogokról való gondolkodást a teológiai diskurzusban meg kell hogy előzze az emberi szabadság gondolata, mely Isten kegyelméből fakad.

6 Lásd SCHWARKE: Menschenwürde, 265–267.

7 Lásd TÖDT: Menschenrechte-Grundrechte, 9.

8 ŠVANDA: Zkušenost ideje lidských práv v současnosti, 110.

9 Lásd TÖDT: i. m., 39.

10 Lásd SCHAMBECK: Menschenrechte, katholisch gesehen (I).

## Törekvés az emberi jogok univerzális érvényének megállapítására

A felvilágosodás előtt az embert magát úgy határozták meg, mint aki szerves része a természetnek; az azokat irányító törvényszerűségek értelemszerűen rá is érvényesek. Az emberi jogok esetére ez a megközelítés a következőképp alkalmazható: ha az emberi jogokat a természet alapvető törvényszerűségeiből eredeztetjük, akkor ilyen értelemben tekinthetők egyfajta kozmikus, állandó jogoknak, tehát univerzálisaknak. Ha pedig univerzálisak, akkor érvényesek minden értelmes teremtményre nézve.

A probléma csupán az, hogy ez a fajta kiindulópont a felvilágosodástól kezdve elvesztette metafizikai érvelésének alapjait és érvényességét. A természet megfosztatott Teremtőtől és örök érvényű teremtettségi rendjétől, ami maga után vonta, hogy a törvényi standardok örökérvényűsége is megkérdőjeleződött. Ez azt eredményezte, hogy az érvényesség kérdésének problematikája az emberi jogok tekintetében is felvetődött.

Ez a folyamat már Kant hatására elkezdődött, azonban később még inkább zökkenet. Marx például az emberi jogok mértékét az osztályok összefüggésében szemlélte. Miután számára minden ember külön osztályba került, osztályokra szabott jogokkal, ezért ebben a megközelítésben tulajdonképpen az egyenlőtlenség maga kapott legitimitást. Az emberi jogok osztálytársadalmi kategóriákká süllyedése ellenére csupán Hitler és Sztálin rémtetteit követően vetődött fel újra az igény, hogy az emberi jogok általános érvényt kapjanak. Az univerzális érvényű standardok megállapítása azonban valódi kihívást jelentett.<sup>11</sup>

A kommunista, szocialista keleti blokk országainak példája további tanulságokkal szolgál. A kommunista ideológiai miliőben az egyén szabadsága és alapvető jogai tagadás alá kerültek. A szabadság individuális változata szintén visszautasításra került: a burzsoázia fikciójaként, illetve a kevesek érdekeinek egyfajta legitimációjaként ellenséges és káros eszmeként tekintettek rá. Ezzel szemben meghirdettek egy kollektív, materialista típusú szabadságeszmét, amely felváltotta, illetve megsemmisítette az egyén szabadságát. Menet közben a kollektív szabadságeszme csupán ideológia maradt, az egyén számára releváns gyakorlati hozadék nélkül. Épp e történelmi korszak alapján bizonyosodott be leginkább, hogy szélesebb társadalmi jogok nem létezhetnek az individuális jogok szabadsága nélkül.<sup>12</sup>

A modern liberális törvényértelmezésben és jogszolgáltatásban az alapvető jogok minden egyénre korlátlanul érvényesek. E mögött viszont az az elképzelés húzódik, hogy az emberi méltóságot és az egyén szabadságát az államnak kell biztosítani, tehát nem eredendőek és alapvetőek. Ez az elképzelés az egyenlőséget tehát korlátok között értelmezi, mint egyfajta *negatív egyenlőséget* a törvény felől nézve. A szolidaritás igen kevés szerepet kap ebben a modellben, ezért a következő kérdés tehető fel: a társas együttélésből való részesedés milyen feltételei tekinthetők előnyösnek minden állampolgár számára?<sup>13</sup> Tödt felhívja a figyelmet

<sup>11</sup> Vö. TöDT: i. m., 39.

<sup>12</sup> MAIER: Lidská práva – nárok na obecnu platnost a kulturní diferenciaci, 20–21.

<sup>13</sup> Vö. TöDT: Menschenrechte-Grundrechte, 32.

a magasabb autoritás problematikájára az emberi jogok és az általános jogok tekintetében. A kérdés tehát így vetődik fel: Kit és mit tekinthetünk az emberi jogok eredetének és letéteményesének? A természeti törvényt, Istent vagy a törvényalkotó rendszert? Az intézményi vagy funkcionális törvényelképzelésekkel szemben a liberális modell jóval markánsabb, pozitív törvényi gondolkodást eredményez. Az emberi jogok liberális értelmezése tulajdonképpen továbbra is a természet törvényének gondolatából eredezik. Azonban annak érdekében, hogy egy ilyen modell elkerülje a vallásos orientációt, példának okáért a német alkotmányos bíróság elzárkózott attól, hogy túl pozitív értékrendszert állapítson meg az alapvető jogok számára, és előírnyozta, hogy a mérce kizárólag az alkotmány lehet, nem pedig különböző filozófiai értelmezések a természet törvényéről.<sup>14</sup> Schwarke azonban leszögezi, hogy az emberi méltóság eredetét mindenképp el kell különíteni bármily emberi hatalmi rendszertől. Ugyanakkor arra is felhívja a figyelmet, hogy az emberi méltóság filozófiai megalapozása tulajdonképpen mégiscsak vallási dimenziókban valósul meg.<sup>15</sup>

Tödt azt is hozzáteszi, hogy az a 18. századi gondolat, miszerint az emberi jogok természet szerint valók, azaz természetes módon léteznek, társadalomtól, államtól, törvénytől, intézményektől függetlenül, illetve hogy erre az eredendő létezőre a társadalom és a kormány reagál, mára tarthatatlan elképzelések.<sup>16</sup> Véleménye szerint ugyanis nincs lehetőség visszanyúlni az egyén társadalom előtti állapotához. Ez a fajta természeti törvényértelmezés tehát csupán egy ideális fikció az emberi jogok érvényességének meghatározására, viszont a gyakorlati applikációja igen problematikus. Épp ezért az emberi jogoknak és az emberi méltóságnak direkt módon a társadalom kontextusában kell felismerésre és biztosításra kerülnie. Ez viszont nem jelenti azt, hogy az érvényességük az államból vagy a társadalomból eredeztethető.<sup>17</sup> Számos filozófus, ugyanúgy a katolikus tanítás ezzel együtt továbbra is úgy tartja, hogy vannak olyan törvények, amelyek minden emberre természet szerint vonatkoznak és elidegeníthetetlenül hozzátartoznak. Günthör hívja fel azonban a figyelmet arra, hogy a legfontosabb feladat éppen az, hogy ezek a standardok a társadalom kontextusában is felismerésre kerüljenek és megállapodás szülessen azokról.<sup>18</sup>

*Az emberi jogoknak kizárólag az emberi lény lehet az alanya.*<sup>19</sup> Ez a jogosultság minden ember privilégiuma.<sup>20</sup> Schockenhoff hozzáteszi, hogy az emberi lény előnye e jogokhoz és a szabadsághoz a felelősségén alapszik, amely az ember

14 Vö. TÖDT: Menschenrechte-Grundrechte, 35.

15 Vö. SCHWARKE: Menschenwürde, 266.

16 Krejčí hozzáteszi, hogy az az elképzelés, miszerint az állam és a társadalom közmegegyezés segítségével jött létre, csupán utópia. Vö. KREJČI: Lidská práva, 16.

17 Vö. TÖDT: Menschenrechte-Grundrechte, 37.

18 Günthör az emberi jogok mellett tágabb kontextusban Isten kiváltságos jogairól is értekezik. Vö. GÜNTHÖR: Morálna teológia, 87.

19 Az ember kiváltságos pozíciója a természetben, illetve az egyének egyenlőtlen pozíciója a társadalomban már a görög sztoikus gondolkodásban is fontos elemét képezte az emberi méltóság gondolata megalapozásának. Vö. SCHWARKE: Menschenwürde, 265.

20 Vö. GÜNTHÖR: Morálna teológia, 86; KLOSE: Staat, 729. Aquinói Tamás szerint az ember úgy határozható meg, mint „animal sociale et politicum” (*De rege et regno*, I, 1).

különleges etikai pozícióját mutatja az élőlényekhez képest. Ez a jog és szabadság nem ruházható át.<sup>21</sup> Az emberi jogok és az emberi méltóság szoros kapcsolata vitathatatlan. Sokszor azonban nem lehetséges az emberi méltóság meghatározása az etikai konfliktusok közepette, hiszen igen nehéz beszélni emberi jogokról és méltóságról, amikor azokat éppen megtiporják.<sup>22</sup>

*Az emberi jogoknak általánosan érvényesnek kell lenniük, időtől és tértől függetlenül.*<sup>23</sup> Kanttal együtt mi máig úgy beszélünk az emberi méltóságról, mint ami sérthetetlen és mindenáron védelmezendő, egyben semmivel nem helyettesíthető. Ha az embernek ilyen értelemben van méltósága, akkor ő *önnönmaga célja*. Empirikusan ez ugyan nem igazolható, mert az ember egyben része a társadalomnak és a politikai rendszernek is. Ha azonban az egyes emberre csupán úgy tekintünk, mint egy rendszer része, akkor önnönmagát és méltóságát elveszti. Épp ezért a kollektivisták szemléletet korlátok közé kell szorítani, és szükséges egy másik modellel kiegészíteni, avagy teljes egészében helyettesíteni.<sup>24</sup>

*Az emberi méltóság megalapozottságát aligha lehet bizonyítani, csupán elismereni lehet.* Egy olyan rendszerben, ahol az emberi méltóság nem sérthetetlen, az egyes ember célja megegyezik a kormány és a társadalom céljaival, mi több, ki is merül abban. Egy ilyen megközelítésben a rendszer céljainak védelmezése előbbre való az egyes ember méltóságának megőrzésénél. Éppen ezért az emberi jogok sérthetetlensége és az emberi méltóság gondolata meghatározó kell hogy legyen egy működőképes és igazságosságra törekvő emberi jogi modell felállításában.<sup>25</sup> Krejčí az utóbbi 400 évet aszerint értékeli, hogy az emberi jogok gondolatában felúntek-e a következő elemek: alapvetőek, elidegeníthetetlenek, átruházhatatlanok, univerzálisak, egyben mégis kézzelfoghatóak.<sup>26</sup>

## Mérföldkövek az emberi jogok történetében

Skoblík hívja fel a figyelmet arra, hogy az emberi jogok gondolata sokkal ősbibb, mint ahogy azt gondolnánk. Az előzményeit már a római sztoikusoknál is megtalálhatjuk, ugyanúgy, ahogy a korai kereszténységben (ld. a *Magna charta libertatumot*, amely 1215-ből Angliából származik), majd a későbbi skolasztikusoknál (ld. P. Bartolomej Las Casas és az indiánok jogainak védelme V. Károllyal szemben; F. De Vitoria, G. Vasquez, D. De Soto, M. Cato és az indiánok jogainak védelme a *Leyes nuevas* dokumentumban 1542-ből). Noha a morális teológia gondolko-

21 SCHOCKENHOFF: Ethik des Lebens, 226.

22 Vö. SCHWARKE: Menschenwürde, 267.

23 Vö. KREJČI: Lidská práva, 75. Krejčí azt is hozzáteszi, hogy egyedül Kant beszél úgy a szabadságról, mint az egyetlen igaz törvényről. Kant a *Morál metafizikája* című művében továbbá hangsúlyozza, hogy a valódi szabadság hozzátartozik az emberi lét teljességéhez. Ez a szabadság Kant számára tulajdonképpen az emberi szükségletek ellentéte, hiszen a szabadság nem a libertinista vágyak önkényes betöltését jelenti, hanem éppen ellenkezőleg, az emberben rejlő erkölcsi törvény felismerésére és megelégitésére utal. Kant számára tehát a szabadság ilyen értelemben vett értelmezése a morálfilozófia alapja. Vö. KREJČI: Lidská práva, 92.

24 Vö. TÖDT: Menschenrechte-Grundrechte, 44.

25 Uo.

26 Vö. KREJČI: Lidská práva, 145–146.

dói nem fejlesztették tovább, azonban a természetjog klasszikusai újragondolták (Hugo Grotius, Samuel Pufendorf, Christian Thomasius és Christian Wolf).<sup>27</sup>

Másrészről Schambeck úgy érvel, hogy a 15. és 16. századi salamancai spanyol jezsuitáknak köszönhető (de Vitoria és Francisco Suarez), hogy a közjó (*bonum commune*) gondolata részévé vált az emberi jogi diskurzusnak, aminek nyomán az emberi jogok újragondolása is megtörtént.<sup>28</sup>

Aquinói Szent Tamás úgy tekint az emberre a földön, mint akinek kihívást jelent az Isten által adott feladatok teljesítése. Az ember úgy ismeri fel ezeket az isteni feladatokat, hogy felfedezi önmagában ezeknek a feladatoknak a lenyomatait, amelyeket Isten teremtett az emberbe. Tamás számára a döntő fordulatot az a gondolat jelentette, amikor felismerte, hogy ezeknek az isteni céloknak az ember önnön céljává is kell hogy váljanak, valamint ezen célok betöltése által az ember megtalálja saját maga célját és értelmét is.<sup>29</sup>

Schambeck megállapítja, hogy az emberi jogok gondolata nagyban összefügg a nyugat-európai törvényi, jogi gondolkodással. Ezen túlmenően mélyen kapcsolódik a javakról való keresztény gondolkodás szekularizált változatához, amelynek gyökereit a római katolikus egyház fektette le.<sup>30</sup> Krejčí az emberi jogok különböző szerzők által adott eredetét szintén vizsgálja, viszont az emberi jogok kálvini reformációval való összefüggéseit is feltárja. Emellett a tisztább látás érdekében az egyháztól és az antik filozófiától való függőséget félretéve az egyén küldetésének bibliai alapjait is hozzáteszi a témakör vizsgálatához.<sup>31</sup> Krejčí azt is megjegyzi, hogy Padovai Marsilio (1275–1342) *Defensor pacis* műve 1324-ből az a mű, amely arisztotelészi alapon elkülöníti a földi és a klerikális hatalmat.<sup>32</sup>

A felvilágosodás után a természetjog klasszikusainak köszönhetően az emberi jogokra való hivatkozás megjelenik az Amerikai Függetlenségi Nyilatkozatban (eredetileg, illetve lefelőször a *Virginia Declaration of Rights* dokumentumban, 1776. június 12.),<sup>33</sup> majd az emberi jogok és a polgárjogok francia nyilatkozatában (1789 és 1793), ezután az ENSZ állásfoglalásában (1948), az Európai Bizottságban (1950), mely megalapítja az Emberi Jogok Európai Bizottságát és az Európai Igazságügyi Hivatalt. Megjelenik továbbá az ENSZ kölcsönös megállapodásában a civil és politikai jogokról és gazdasági, társadalmi, kulturális jogokról (1966). Érdemes még megemlíteni az amerikai konvenciót az emberi jogokról (1969) és az afrikai chartát (1986).<sup>34</sup>

27 Vö. PESCHKE: Křest'anská etika, 218.

28 Vö. SCHAMBECK: Menschenrechte, katholisch gesehen (I), 2.

29 Vö. SCHAMBECK: Menschenrechte, katholisch gesehen (I). Krejčí kritikailag reflektál Aquinói Tamás klasszikus értelmezésére, amikor az emberi jogok adományozásának kérdésével kapcsolatos problematikára irányítja a figyelmet. Krejčí szerint egyrésztől emberi erőből nem lehet érvényt szerezni ezeknek a jogoknak, emellett a másik nagy probléma számára az emberi jogok eredetének bizonyíthatatlan volta. Vö. KREJČÍ: Lidská práva, 127.

30 Vö. SCHAMBECK: Menschenrechte, katholisch gesehen (I).

31 Vö. KREJČÍ: Lidská práva, 128.

32 Uo.

33 Tódt rámutat, hogy ez a dokumentum abban hozott valódi újítást, hogy az emberi jogokat az egyénre mint individuumra vonatkoztatja. Az egyén individuális értelmezése lényeges előrelépés az egyén mint egy adott társadalom részeként való felfogásához képest. Vö. TÓDT: Menschenrechte-Grundrechte, 15.

34 Vö. SKOBLÍK: Přehled křest'anské etiky, 176.



Tödt előrebozsátja, hogy a modern korban Nyugat-Európában és Észak-Amerikában egy olyan markáns szellemi forradalom ment végbe, amely maga után vonta az alapvető emberi, polgári, intézményi és kormányzati jogok megszületését, ugyanúgy, mint a demokráciát, a liberális kapitalizmust és az egyéni individualizmust. Ez az áramlat a humanizmus individualizmusából, az új sztoicizmusból, a metafizikai racionalizmusból, valamint különböző természetjogi diskurzusokból bontakozott ki a 17–18. század folyamán.<sup>35</sup>

Az 1948. december 10-én kiadott ENSZ *Emberi Jogok Nyilatkozatának* 2. cikkusa szerint az emberi jogok az emberi méltóságból erednek, alapvetőek és elidegeníthetetlenek. A szöveg az emberi jogok két csoportját különbözteti meg: 1. *civil-politikai és individuális*<sup>36</sup> jogok (a diszkrimináció tiltása – 2. cikkulus; az élethez és a szabadsághoz való jog – 3. cikkulus; a kínzás tiltása – 4. cikkulus; törvényi-bírósági védelemhez való jog – 8. cikkulus; szabad mozgáshoz való jog – 13. cikkulus; menedékjog – 14. cikkulus). 2. *kulturális-társadalmi jogok* (a munkavégzéshez és tisztességes bérekhez való jog – 23. cikkulus; kereskedőhálózatok létrehozásához és az azokhoz való csatlakozáshoz való jog – 23. cikkulus; a pihenéshez és a szabad időhöz való jog – 24. cikkulus; az oktatáshoz való jog – 26. cikkulus; a kulturális élet szabadságához való jog – 27. cikkulus). E jogok megvalósításához az állam és a társadalom részéről aktív hozzájárulásra van szükség, továbbá időre, pénzre és egyéb erőforrásokra.<sup>37</sup> Ezúton a szabadság eszméjéből fakadó régebbi jogok összeolvadhatnak az alapvető emberi jogokkal.<sup>38</sup>

A nyilatkozat nem tartalmaz törvényi kötelezettségeket.<sup>39</sup> Günthör szerint az ENSZ úgy tekint az emberi méltóságra, mint az értelem és a tudat érzékeny megnyilvánulására és ajándékára, amelyet az emberi jogok széles körű biztosításával lehet csak megóvni.<sup>40</sup> Günthör ezt követően azt is kifejti, hogy a modern diktatúrák története éppen azt mutatja, hogy szabályok és törvények alkotása az alapvető emberi jogok figyelmen kívül hagyásával csupán visszaéléseket eredményez; az így alkotott törvények érvényesítése végső soron menthetetlenül igazságtalanságba torkollik.<sup>41</sup> Az emberi jogok szilárd alapja egy sérthetetlen etikai kódex kell hogy legyen. Keresztényeknek ez a Dekalógus, a teljes Szentírás, valamint az egyházi tanítások és tradíciók autoritása. Melchor Cano nyomán ezeket az összetevőket *locis theologicis*nek nevezhetjük. Günthör folytatja és megállapítja, hogy az emberi jogokat általában olyan politikai rendszerben sértik meg, ahol nem tisztelik az individuális emberi méltóságot, illetve ahol a diktatórikus vezetést preferálják.<sup>42</sup>

35 Vö. TÖDT: Menschenrechte-Grundrechte, 17.

36 Vö. PESCHKE: Křest'anská etika, 220.

37 Uo.

38 Vö. MAIER: Lidská práva – nárok na obecnu platnost a kulturní diference, 17.

39 Vö. SKOBLIK: Přehled křest'anské etiky, 177.

40 Vö. GÜNTHÖR: Morálna teológia, 96.

41 I. m., 98.

42 Többnyire ilyenek tekinthetünk minden kollektivistá rendszerben. A kommunizmus példája épp ezt mutatja: az emberi lénynek mint individuumnak nincs önmagában értéke és értelme, csakis akkor, ha eszközzé válik a társadalom céljainak elérésében. Egy ilyen rendszerben sem helye, sem értelme nincs az individuális emberi jogoknak. Vö. KREJČI: Lidská práva, 12.

## Az emberi jogok védelmének politikai-filozófiai problémái

Tödt az individuális emberi jogok gondolatát az egyik legjelentősebb politikafilozófiai gondolatnak tekinti. Példaként említi, hogy amikor egy állam kísérletet tesz arra, hogy az önbíráskodást megszüntesse (ld. vérbosszú), akkor az állam önmagát törvényadónak tekinti, és az erőszak monopóliumának kizárólagos birtokosaként lép fel, hiszen csakis az állam képes biztosítani és megvédeni az egyén szabadságát, tulajdonát és békéjét. Azonban az állam autoritásának növekedésével az állampolgár nyomás alá kerül. Ezzel a veszéllyel szemben minden egyén csakis azokhoz az előjogokhoz folyamodhat, amelyeket természetjogi mintára az adott társadalom morális tradíciói minden állampolgár számára megelőlegeznek. Egy igazságos és releváns politikai gondolkodásban ilyen genuin, eredendő, alapvető jogok minden emberi lény számára elérhetőek kell hogy legyenek. És éppen azért, mert az állam és a társadalom a legitimitását tulajdonképpen abból nyeri, hogy az egyes egyének átruházzák rá jogaikat, hiszen az egyén (az állampolgár) megerősíti az állam legitimitását azzal, hogy aláveti magát neki. Ezúton az egyén korlátozza jogait és autoritását az állam autoritásával szemben. Montesquieu meglátása szerint a jogok átruházásának aktusával az állam ideális esetben nem kerül törvény feletti pozícióba, hiszen az állam maga is alá van vetve a törvényeinek.<sup>43</sup> Az emberi lény mint individuum azonban nem szabad, hogy az állami autoritástól függjön. Kell hogy legyen tere az egyéni fejlődésnek és kiteljesedésnek. Tehát az állampolgár nem csupán az állam és a társadalom által biztosított jogokkal rendelkezik, hanem eredendő jogokkal is, amelyek adott esetben ellenjogokként is funkcionálhatnak. Egy kérdés azonban nyitva marad: Honnan származnak a genuin, eredendő emberi jogok, és milyen mértékben hagyhatja figyelmen kívül ezeket egy állami irányítás?<sup>44</sup>

Tödt az emberi lét lényegét a következőképp magyarázza: Ha az ember az Isten-nel való kapcsolatra teremtett, akkor a szekuláris kapcsolatait is ennek az alapvető kapcsolatnak kell meghatározni. Ebben az összefüggésben a vallás szabadságának törvényi védelme éppoly fontos, mint az emberi jogoké, hiszen a vallásnak (és benne a kereszténységnek) igen nagy szerepe van az emberi jogok gondolatának felfedezésében és fejlődésében. *Az egyéni szabadságra ilyen módon a vallás szabadságának szekularizált változataként is tekinthetünk.* Hiszen azzal, hogy a keresztények szolgálnak mások felé, illetve az elfogadás és befogadás keresztényi magatartásán keresztül felveszik a harcot a diszkriminációval szemben, éppenséggel az egyetemes emberi jogok megvalósulását segítik elő. Az egyenlőségért és az emberi jogokért való küzdelem a felebarát szeretetéből fakad.<sup>45</sup> Az emberi jogokra egyházi kontextusban úgy is gondolhatunk, mint alapvető keresztény jogokra. Ilyen értelemben az emberi jogok eredetének az egyházon belül tulajdonképpen

43 Vö. Montesquieu: *Esprit des Lois* (1748). Idézi: Tödt: *Menschenrechte-Grundrechte*, 15.

44 Martin Honecker elméletét alapul véve Tödt szerint az erkölcs általános kategória, mindenkire vonatkozik, egyénre és kollektívára egyaránt, mi több, függetlenül attól, hogy valaki keresztény-e vagy sem. Vö. Tödt: *Menschenrechte-Grundrechte*, 48.

45 Vö. Tödt: *Menschenrechte-Grundrechte*, 52.

azok a keresztény jogok tekinthetőek, amelyek a szeretet kettős parancsának való megfelelésből fakadnak.<sup>46</sup>

## A római katolikus egyház küzdelme az emberi jogok felismeréséért a történelemben

Schambeck a katolikus egyház és az emberi jogok kapcsolatának vizsgálatokor provokatív kérdésfeltevésekből indul ki: Mi köze a katolikus egyháznak az emberi jogokhoz? Lehetetlen, hogy ez a kettő összhangban legyen egymással, hiszen előfordulhat (és elő is fordult), hogy éppen az egyház hatalma ellen kell(ett) megvédeni az emberi jogokat. A polgári jogi, politológiai és politikafilozófiai területek művelésében igen jártas Schambeck – aki mellesleg a linzi egyetem professor emeritusa, illetve a bécsi városi tanács tiszteletbeli elnöke –, tanulmányában az egyház és az állam politikájának kölcsönhatását vizsgálja.<sup>47</sup> Meglátása szerint az egyház természetéből adódóan sosem politikai programokat hirdet, hanem a Jézus Krisztusban való hit és megváltás függvényében az ember üdvösségéről beszél. Az emberi jogok élharcosainak és a katolikus egyháznak abbéli törekvése mégis közös, hogy az egyén méltóságát és jogait megóvják és megvédjék bármely államban.

A hívő ember mind az egyházi, mind pedig a politikai élet résztvevője. Schambeck szerint az állam, a törvényi rendszer és az ehhez kapcsolódó emberi jogok duális értelmet hordoznak a hívő ember és a katolikus egyház számára. Egyrésztől elfogadásra kerül az egyén szabadsága az állam és a törvények szerint, másrésztől szabadsága és méltósága végső soron az Istenben való hitből és istenképűségéből fakad. Schambeck felhívja a figyelmet, hogy a katolikus egyház elsődleges feladata nem az, hogy kidolgozza a törvény és az állam közötti kapcsolat katolikus tanítását és rendszerét. Ehelyett sokkal inkább a következőre kell összpontosítania: a katolikus társadalmi tanítás középpontjában az ember istenképűsége áll, ami megalapozza szabadságát és méltóságát – az egyháznak ezt kell képviselni a világgal folytatott párbeszédében, a politikai és társadalmi szférában egyaránt.

Schambeck emlékeztet, hogy az emberi méltóság gondolata sokkal ősbibb, mint az emberi jogok gondolata.<sup>48</sup> A múltban a pápák közbenjártak az emberi méltóság, az élethez való jog, a szabadság és a privát tulajdon megbecsülése érdekében. Ezek mellett sokkal előbb kiálltak, mint más jogok és politikai formációk mellett (pl. demokrácia és szabadságjogok).<sup>49</sup> Az emberi méltóság mellett való folyamatos

46 I. m., 54.

47 Vö. SCHAMBECK: Menschenrechte, katholisch gesehen (I), 3.

48 Uo.

49 Schambeck ezzel kapcsolatosan a következő pápai bullákat említi: IV. Jenő: *Sicut dudum nostras* (1435), amely megtiltja a spanyol rabszolga-kereskedőknek, hogy a fekete bennszülötteket rabszolgákká tegyék a Kanári-szigeteken; III. Pál: *Sublimus Dei* (1537), amely megtiltja az amerikai bennszülött indiánok leigázását, valamint védelmébe veszi a bennszülötteknek mint pogányoknak méltóságát; VIII. Urbán: *Commisum nobis* (1639), amely megtiltja indiai emberek rabszolgasorba hajtását, eladását, ami feleségeikre és gyerekeikre is vonatkozik; XIV. Benedek: *Immensa pastorum* (1741), amely a faji előítéletek és a faji kiközösítés ellen szólal fel; XVI. György: *In supremo* (1839), amely az Afrikában és Indiában folyó rabszolgaság ellen harcol. Vö. SCHAMBECK: Menschenrechte, katholisch gesehen (I).

katolikus kiállítás után az emberi jogok érdekében való felszólalás érdekes módon nem tekinthető ilyen egyértelműnek. Fentebb már utaltunk rá, hogy az alapvető ellenvetés a katolikus egyház részéről egyfelől az emberi jogok gondolatának felvilágosodás kori gyökeréből adódott, másfelől pedig abból a vélekedésből, hogy az individuális emberi jogok az egyes egyéneket egyenlőtlen módon erősítik meg, egyben ezek a jogok gyengítik az egyén felelősségét a társadalommal és az egyházzal szemben. XIII. Leó pápa *Immortale Dei* nevezetű enciklikájában, amelyet 1885. november 1-én bocsátott ki, az emberi jogokat a francia forradalom hozadékaként elavult tanításoknak tekintette. Véleménye szerint ez a tanítás nem egyeztethető össze semmilyen keresztény tanítással, sem az eredendő morális törvénnyel.<sup>50</sup> Az első pozitívabb megközelítés XIII. Leó pápa *Rerum novarum* enciklikája 1891-ből, majd XI. Piusz pápa *Quadragesimo anno* enciklikája 1931-ből.

A 19. századi pápák társadalmi tanítása már a demokrácia gondolatával is foglalkozik. Ez XIII. Leó pápával vette kezdetét. XIII. Leó pápa ugyan fenntartással kezelte a liberális demokráciát, mert az egyháznak a francia forradalommal való találkozása (1789) és keserű tapasztalatai nyomán minden jakobinus demokráciái modellt elutasított. Kezdetben tehát elutasította a demokráciát mint államformát; helyette olyan állami monarchikus struktúrát fogadott el, amelyben a katolikus egyház egyfajta szabadságot élvezhetett. Az 1888-as *Libertas praestantissimum* enciklikájában viszont XIII. Leó pápa már egyetért az „egészséges demokrácia” azon modelljével, amelyet Aquinói Szt. Tamás vázolt fel. E szerint a modell szerint az egyház minden olyan államot legitimnek fogad el – függetlenül attól, hogy milyen típusú államforma az –, amelyben az állam közreműködik a közjó szolgáltatásban, és védi az emberi méltóságot és szabadságot. Ezt kiegészíti XI. Piusz pápa *Quadragesimo anno* enciklikája (1931), amely minden olyan kormányzatot elutasít, amelyik totalitárius hajlamú a törvényhozás, az állami berendezkedés és a politika terén; ennél fogva összeférhetetlen az egyén szabadságával és az emberi méltósággal. XI. Piusz pápa enciklikája nagy figyelmet szentel a szubszidiaritás elvének is.<sup>51</sup> Ez a kölcsönös segítségnyújtás alapvető építőkövévé vált, illetve elősegítette a hatalommal nem rendelkezők védelmét a hatalom birtokosaival szemben, mi több, motiválta az egyéni felelősség felismerését az állam mindenhatóságával szemben. A demokrácia mint államforma a katolikus egyház részéről legelőször abban a karácsonyi rádióadásban kapott pozitív megítélést, amelyet 1944-ben XII. Piusz pápa tartott *Benignitas* címmel, az igaz demokráciát illetően. A demokráciával kapcsolatos katolikus megítélés változásában többek között központi szerepet játszottak a II. világháború barbár eseményei, valamint a korszak demokratikus államainak és döntéshozó vezetőinek morális kvalitásai és állapota is. XII. Piusz

50 Vö. TóDT: Menschenrechte-Grundrechte, 18.

51 A szubszidiaritás a modern polgári állam szerveződésének egyik fontos elve, amelyet először XI. Piusz pápa az 1931-ben megjelent *Quadragesimo anno* kezdetű enciklikában fogalmazott meg. A szubszidiaritás – a kifejezést magyarra a kisegítés elvéként szokás fordítani – azt jelenti, hogy amely feladatot egy személy vagy közösség konkrét érintettség okán helyi szinten meg tud oldani, arról nem szabad magasabb szinten (esetleg az érintettek kihagyásával) dönteni. Ebben a modellben az állam feladata és funkciója tehát a szubszidiaritásra, a kisegítésre korlátozódik: csak azoknak a feladatoknak az ellátásában lép közbe, amelyek a lokális szinten megoldhatatlanok – a *ford*.

pápa hangsúlyozta, hogy csakis a lelkileg erős és tetterre kész emberek alkalmasak a demokratikus vezetésre. Másként bármely államforma abszolutizmusba torkolthat, ha figyelmen kívül hagyják azokat az eredendő és alapvető törvényeket, amelyek időtlen értékeknek minősülnek.<sup>52</sup>

A kereszténységnek az emberi jogi törekvésekben játszott vitathatatlan szerepe ellenére az emberi jogok igazolása tekintetében markáns különbségek figyelhetők meg az ENSZ 1948-as nyilatkozata és az egyházi értelmezés között. Az ENSZ nyilatkozatáról történő szavazás során elutasították, hogy az első artikulusban megjelenjen az Istenre történő hivatkozás (ami hasonlóan az Európai Konstitúció esetében is megfigyelhető).<sup>53</sup> Igen nehéz hallgatni, amikor tudjuk, hogy ki az egyetlen, aki az emberi méltóságot és az emberi jogokat biztosítani tudja. Ugyanakkor az evangéliumi egyházak egészen a 20. század 70-es éveigi elutasították az emberi jogok gondolatát. Teológusaikat ugyanis nyugtalanította az emberi jogok szellemtörténeti kötődése Nyugat-Európa materialista és részben felvilágosult ateista tradícióihoz.<sup>54</sup>

Günthör megjegyzi, hogy az ENSZ *Emberi Jogok Nyilatkozatához* hasonlóan a *Pacem in Terris* enciklika és a II. Vatikáni Zsinat *Gaudium et spes* dokumentumának 26. artikulusa csupán azokról az individuális jogokról beszélnek, amelyeket az állam is elismer. Ezzel szemben hallgatnak az állam felelősségéről az egyénnel szemben, vagy egyik nemzet felelősségéről a másik iránt. Pedig az „emberi jogok” minden egyes emberre vonatkoznak. Alapvető változás csak XXIII. János pápa idején következik be, az 1963-as *Pacem in Terris* enciklikában. Ebben az emberi méltóság igazolása krisztológiai alapon történik meg. Ez kijelölte az utat a II. Vatikáni Zsinat dokumentumai számára is.<sup>55</sup> XXIII. János pápa rámutat, hogy az emberi méltóság természetfeletti módon megnöveli az ember jogait. Ez a méltóság kizárólag az epifániának és Jézus vérének köszönhető. Ez által a kegyelem által az ember Isten gyermeke lett, ugyanígy Isten barátja és hatalmának örököse.<sup>56</sup> XXIII. János pápa szerint az emberi jogok körébe tartozik: *a)* az élethez és az életben maradáshoz való jog; *b)* az igazsághoz való jog; *c)* a becsülethez való jog; *d)* a hithez, valláshoz való jog; *e)* a szabad gondolkodáshoz és véleménynyilvánításhoz való jog; *f)* az életállapot megválasztásához való jog; *g)* a szabad vállalkozás joga; *h)* a munkához, valamint a tisztességes bérhez való jog; *i)* a gyülekezéshez és a társuláshoz való jog; *j)* a szabad mozgáshoz és helyválasztáshoz való jog; *k)* a politikai aktivitáshoz való jog.<sup>57</sup>

52 Vö. SCHAMBECK: Menschenrechte, katholisch gesehen (II).

53 Ez a bizonyos elutasított mondat, amely Istenre utalt volna, a következőképp hangzott: „Created to the view and image of God, they are endowed by sence and conscience...” [Isten képére és hasonlatosságára teremtetve fel vannak ruházva értelemmel és tudattal...] Vö. GÜNTHÖR: Morálna teológia, 98.

54 A 20. század második felének felszabadításmozgalmi az evangéliumi közösségekből és egyházakból egyfajta vallásos patriotizmust váltott ki, ami egészen elvezetett a nemzeti protestantizmus megnyilvánulásaihoz. A nacionalizmus nem fér össze az emberi jogok gondolatának individualizmusával, mert a nacionalista eszmék elvárják az állampolgártól, hogy elsősorban ne individuumként tekintsen önmagára, hanem sokkal inkább egy nemzet részeként, amelyben azonosulnia kell az állam és a kormány céljaival és érdekeivel. Vö. TÖÖR: Menschenrechte-Grundrechte, 18.

55 Vö. GÜNTHÖR: Morálna teológia, 93–95.

56 I. m., 99.

57 A teljesség igényének kedvéért azt is meg kell jegyezni, hogy a 16. századi spanyol jezsuiták erkölcszociológusai

A *Pacem in Terris* „A kisebbségekkel való bánásmód” fejezetében (a 100. cikkben) az emberi jogoknak egy külön definíciója is szerepel:

„[...] az általános közjó követeli, hogy az egyes nemzetek polgárai és közbülső társaságai között mindennemű ügylet megengedtesse. [...] Nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy valamilyen faj polgárainak saját és különleges adottságaik mellett, amelyek révén más emberektől különböznek, vannak azokkal közös vonásaik is, és ezek igen jelentősek, mert ezek révén tudnak mindinkább fejlődni és magukat tökéletesíteni, főképp azokban a dolgokban, amelyek a lélek javát szolgálják.”<sup>58</sup>

XXIII. János pápa jól tudta, hogy annak érdekében, hogy az államok és kormányzatok védelmükbe vegyék az emberi jogokat, igen fontos, hogy egy nemzetközi megállapodás szülessen. Az 1948-as évtől kezdve számos további emberi jogi nyilatkozatot tett, s szorgalmazta ezek szerepeltetését az alapvető morális törvények között.<sup>59</sup> Ezt a munkát az őt követő pápák is folytatták: VI. Pál, II. János Pál és XVI. Benedek. XVI. Benedek pápa 2008. április 18-án, az *Emberi Jogok Nyilatkozata* 60. évfordulója alkalmából újra megerősítette az emberi jogoknak az alapvető morális törvények közötti szerepeltetését – mindezt anélkül, hogy veszélyes relativizmusba csapott volna.

A II. Vatikáni Zsinat Isten elhívását igen fontosnak tekinti, és ennek okán az emberi méltóság és az emberi jogok kérdéskörét is megindokolja. A zsinati dokumentumok közt szereplő *Dignitatis humanae* (1965), illetve a *Gaudium et spes* 41. cikkének felhívja a figyelmet az egyház együttműködésére az emberi jogok tekintetében. Ezek a dokumentumok az igazság, a béke és a teremtett világ megőrzése témakörök szerint tagolódnak. A II. Vatikáni Zsinatot követően az emberi jogok témaköre mintegy automatikusan bekerült VI. Pál pápa 1974-es *Emberi jogok és megbékélés* című megnyilatkozásába, amely szerint az emberi jogok támogatása alapvető evangéliumi követelmény.

már elfogadták az alapvető jogok egy kompendiumát, amely szintén hatással volt az emberi jogok későbbi hivatalos deklarálására. Az általuk megállapított alapvető jogok között olyanok szerepeltek, mint: a) az élethez való jog; b) a test bántalmazása és megcsönkítése ellen való jog; c) a házassághoz és a családalapításhoz való jog; d) a közélet és a politika szabadságához való jog; e) a törvény előtti egyenlőség joga, illetve a törvény védelméhez való jog; f) a magántulajdonhoz és a javak megszerzéséhez való jog; g) a költözéshez és a letelepedéshez való jog; h) a földbirtokláshoz való jog. Vö. SCHAMBECK: Menschenrechte, katholisch gesehen (I), 2.

58 Az cikk angol verziója: „[...] the universal common good requires the encouragement in all nations of every kind of reciprocity between citizens and their intermediate societies. [...] Nothing must be allowed to prevent reciprocal relations between them. [...] Nor must one overlook the fact that whatever their ethnic background, men possess, besides the special characteristics which distinguish them from other men, other very important elements in common with the rest of mankind. And these can form the basis of their progressive development and self-realization especially in regard to spiritual values.” Az angol verzió magyar fordítása: „[...] az univerzális közjó elve megkívánja, hogy minden nemzetben támogatást nyerjen minden fajta kölcsönösség az állampolgárok és a közvetítő szervek között. [...] Semmi nem gátolhatja meg a kölcsönös kapcsolatokat közöttük. [...] És nem hagyható figyelmen kívül az a tény sem, hogy bármilyen nemzetiiségű lévén is, az ember birtokol, azok mellett az elemek mellett, ami őt megkülönbözteti másoktól, bizonyos lényegi elemeket, amelyek közősek minden emberben. Ezen elemek lehetnek alapjai önmeghatározásának és spirituális értékrendje fejlődésének.”

59 Vö. TÖDT: Menschenrechte-Grundrechte, 15.

Noha az emberi méltóság és az emberi jogok gondolata már a 15–16. századi római katolikus morálteológusok írásaiban is megjelenik, azonban Schambeck szerint hiba lenne azt gondolni, hogy ezen gondolkodók minden eredményét jóváhagyta és elismerte a felsőbb egyházi vezetés. A pápai bizottság 1976-os *Iustitia et Pax* dokumentumának „Az Egyház és az emberi jogok” részében éppenséggel az kerül megfogalmazásra, hogy voltak olyan periódusok az egyház történetében, amikor az emberi jogokat nem követelték meg sem verbális úton, sem pedig írott dokumentumok formájában.

II. János Pál pápa az első enciklikájában, az 1981-ben kibocsátott *Laborem exercens*-ben mélyrehatóan összefoglalja és kiértékeli az emberi jogokkal kapcsolatos római katolikus tanítást. Kiköti, hogy a munka az egyén fejlődésének eszköze, hangsúlyozza a munka prioritását a vagyonnal szemben, valamint kiemeli a szociális munka jelentőségét az általános emberi jogok megvalósulásáért vívott küzdelemben.<sup>60</sup> Hathatósan hangsúlyozza az állam szociális felelősségét a közjó érdekében. Az emberi lény II. János Pál pápa szerint a törvény védelme alatt álló jogalany; sem egyének, sem állam, sem csoportok vagy osztályok által nem szenvedhet elnyomást. Csak így beszélhetünk az egyén emberi jogainak érvényességéről. Ezek feljebbvalóak az államnál és a törvényi rendnél, és tilos az áthágásuk. Az enciklika megköveteli továbbá az egyén, a család, a társadalom és a vallási közösségek jogait. Minden totalitárius, nacionalista formát elutasít, és szorgalmazza minden nemzet feletti szervezet függetlenségét.<sup>61</sup> II. János Pál pápa társadalmi enciklikája, az 1987-es *Solicitudo rei socialis* is támogatja az emberi jogok védelmét (26. cikkulus).<sup>62</sup>

Az élethez való alapvető jog szintén részét képezi II. János Pál pápa 1995-ös *Evangelium vitae* nevezetű enciklikájának, emellett 1999-ben a világbéke napján a következő üzenetet fogalmazta meg: „A valódi béke titka az emberi jogok védelme.”<sup>63</sup> Számára a legfontosabb jog az élethez való jog. Ezt szentnek és sérthetetlennek tekintette beiktatásától egészen haláláig. II. János Pál pápa szerint a katolikus társadalmi tanítás fő feladata nem csupán ezen örök érvényű morális princípiumok pusztá hangsúlyozása, hanem azok minden lehetséges módon való megvalósítása is (pl. a tudománnyal való párbeszéd a gyógyszereknek az élethez való jog törvényével való összefüggését illetően).<sup>64</sup>

II. János Pál pápa *Centesimus annus* enciklikájában hangsúlyozza, hogy a közjó és a szubszidiaritás elveinek függvényében az állam soha nem hagyhatja figyelmen kívül társadalmi felelősségét. Ugyanígy az is elkerülendő, hogy az állam csupán felügyelő szervvé váljon, illetve az sem megengedhető, hogy a hatalmi és rendfenntartó eszközök felett kizárólagosan rendelkezzen. Schambeck szerint a mai demokratikus államoknak az emberi szabadságot és az emberi jogokat társadalmi lehetőségeikhez mérten elengedhetetlenül képviselniük kell. Az állam mandátu-

60 Tödt a munkához való joggal, illetve az Egyesült Nemzetek 1966. dec. 6-ai dokumentumával kapcsolatban további érdekes összefüggéseket közöl, lásd i. m., 10.

61 Vö. SCHAMBECK: Menschenrechte, katholisch gesehen (I), 3.

62 Vö. SKOBLÍK: Přehled křesťanské etiky, 178.

63 Az angol változat: „The secret of real peace consists in the protection of human rights.”

64 Vö. SCHAMBECK: Menschenrechte, katholisch gesehen (II).

mát csak akkor képes betölteni, ha védelmébe veszi a társadalmat vezérlő időtlen etikai elveket, valamint ha működteti és betartatja az állam törvényi rendszerét. Ebben az összefüggésben – erkölcs és törvény horizontján – az emberi jogoknak közvetítő szerepe van.<sup>65</sup> XVI. Benedek pápa már a hivatalba lépését megelőzően is hangsúlyozta, hogy az emberi jogok képviselője a legfontosabb szükség a demokratikus társadalmakban.<sup>66</sup>

## Egyház és társadalom: a kölcsönös elfogadás kiindulópontja

Noha a különböző emberi jogi nyilatkozatok tartalma és politikai háttere igen változatos, mi több, Isten kiírása ezekből a dokumentumokból meglehetősen aggályos, mégis a bennük megjelenő szociális-morális autoritás elfogadása okot ad a reményre.<sup>67</sup> Ilyen értelemben ezek a világi dokumentumok is belátják, hogy a pozitív törvényi háttér nem elégséges, hacsak nincs mögötte támogató morális háttér és attitűd. Ezen a ponton a vallásnak (a kereszténységnek) igen nagy szerepe van az emberi jogok magas ethosának elősegítésében, valamint egy emberi jogokat tisztelőben tartó társadalmi realitás megteremtésében.<sup>68</sup>

Günthör összegzése nyomán az emberi jogok célja, hogy segítsen az emberi lénynek, hogy viselkedése meg tudjon felelni isteni elhívásának és rendeltetésének.<sup>69</sup> Ez tulajdonképpen hasonlít az alapvető jogok gondolatához: az emberi lény más élőlényekhez képest szabad akarattal és értelemmel rendelkezik, így minden ember rendelkezik közös méltósággal. Az emberi jogok elfogadása által tehát alapvető jogok és kötelességek elfogadása történik meg. Világi megfogalmazásban az emberi méltóság és az emberi jogok az emberi természetből, az emberségből következnek, a keresztények számára az emberi méltóság és az emberi jogok az Istentől való eredetben gyökereznek.

Peschke David Hollenbachot idézve azt a kijelentést teszi, hogy az emberi méltóságnak önmagában nincs értelme. Ha ugyanis nincs konkrétan meghatározva, akkor elveszti jelentőségét; nem képes motiválni semmilyenféle szabadságot, avagy kötelességtudatot. A legtöbb ideológiai rendszer tehát úgy is hivatkozhat az emberi méltóságra, hogy annak nincs különösebb tartalma, csupán azt az érdeket szolgálja, hogy az ideológiai rendszer morális értelemben legitimitást szerezzen.<sup>70</sup> A római katolikus egyház tanítása tehát nyomatékosan hangsúlyozza, hogy a morális posztulátumok önmagukban elégtelenek. Emellett a katolikus tanítás azt is nyomatékosítja, hogy elengedhetetlen a pozitív jogok precíz törvényi védelme.<sup>71</sup> Ugyanakkor az egyháznak magának is kritikát kell gyakorolnia önmaga felé, hogy

65 Vö. SCHAMBECK: *Menschenrechte, katholisch gesehen* (II), 4.

66 RATZINGER: *Pravda, hodnoty a moc. Prubířské kameny pluralistické společnosti*, 45.

67 Vö. PESCHKE: *Křesťanská etika*, 221.

68 Vö. LUF: *Friede und Menschenrechte aus der Sicht der Kirchen*, 162; PESCHKE: *Křesťanská etika*, 221., 346. lábjegyzet. Krejčí szerint a Cambridge University professzora, Raymond Geuss is hasonló véleményen van. Vö. KREJČÍ: *Lidská práva*, 10.

69 Vö. GÜNTHÖR: *Morálna teológia*, 100.

70 Vö. PESCHKE: *Křesťanská etika*, 219., különösen a 341. lábjegyzet.

71 Vö. SCHAMBECK: *Menschenrechte, katholisch gesehen* (II).



képes legyen az alapvető jogokat megtartani és megvalósítani, különösen napjainkban, amikor saját gyakorlata alapján ítélik meg tanításának hitelességét. Az emberi jogok profetikus védelme csak akkor hiteles, amikor magát az egyházat igazságosnak, kegyelmesnek, valamint példaértékűnek látják.<sup>72</sup> Peschke tehát kifejezetten fontosnak tartja, hogy az egyház ne okozzon csalódást az embereknek az igazságosság és az emberség gyakorlásában, hiszen ezzel gátolja leginkább azok érvényre jutását. Ehhez szorosan kapcsolódik az is, hogy az egyháznak tilos erőszakkal kényszeríteni bárkit a hitre. Ugyanaz a szabadság, ami az egyházat megilleti, minden más vallási csoportnak is jár (ld. a *Dignitatis Humanae* 4. artikulusát), részrehajlás nélkül.<sup>73</sup>

Az államról és az emberi jogokról való katolikus tanítás mára már szerves része a katolikus társadalmi tanításnak. A katolikus egyház már Szt. Ambróziusztól kezdve nem csupán individuális etikát, hanem társadalmi etikát is ápol. Az egyén privát életének erkölce mellett az egyén közösségi életének moralitása kapcsán is tanítást kínál, azaz: miként viselkedjen az egyén az állammal és a társadalommal szemben. XVI. Benedek pápa 2007. szeptember 7-én tartott ausztriai beszédében felhívta a figyelmet Európa felelősségére az emberi jogok védelme tekintetében, egyben nyomatékosan hangsúlyozta, hogy az abortusz és az eutanázia nem tekinthetők emberi jogoknak, éppen ellenkezőleg. Az emberi jogok értékének megőrzéséhez és megvalósításához szükséges az emberiségért érzett felelősségtudat, emellett elengedhetetlen minden társadalmi, kulturális, jogi és gazdasági feltétel megléte is. Az állam mellett tehát a katolikus egyháznak is mindent meg kell tennie, hogy elősegítse az oktatást és az ismeretátadást ezen a területen. Schambeck szerint a katolikus egyház az emberi jogok képviselője és tanítása által messze ható társadalmi aktivitást ösztönöz. Ez mindenképp meghaladja a hívek közösségét, így hozzájárul a világért való felelősségvállaláshoz, ami minden ember számára fontos,<sup>74</sup> hiszen ezek a jogok filozófiailag az egyéni-közösségi horizonton egyaránt értelmezhetők.<sup>75</sup>

Zoidl, az ausztriai egyházmegyei sportszervezet asszisztense felteszi a kérdést, hogy a katolikus elvek Európa számára mára vajon pusztán történelmi örökségnek minősülnek-e.<sup>76</sup> Felteszi továbbá azt a kérdést is, hogy vajon a mai Európában tapasztalható spirituális pangás nem hozható-e összefüggésbe az ember önértelmezésének meghasonlottságával és a szekularizációval. A mai kor fals üzenete, miszerint a többségi vélemény az érvényes igazság, megkérdőjelezhető, hiszen a múlt már megmutatta, hogy ez egyedül a totalitarizmus felé vezető út. Manapság sokan követik azt a szlogent, hogy mindent és most azonnal! A keresztény értékek védelmezői pedig úgy tűnnek fel, mint veszélyes fundamentalisták, akik a demokráciával összeegyeztethetetlen, illetve a haladást gátló tényezők. Keresztény nézőpontból viszont éppenséggel az európai demokrácia és a szabadság forog ve-

72 Vö. PESCHKE: *Křesťanská etika*, 222.

73 I. m., 549–550.

74 Vö. SCHAMBECK: *Menschenrechte, katholisch gesehen* (II), 4.

75 Vö. TÖDT: *Menschenrechte-Grundrechte*, 19.

76 Vö. ZOIDL: 1989–2009. 20 Jahre nach dem Wunder der Wende, 14–16.

szélyben.<sup>77</sup> Ez a veszély végső soron az emberi gondolkodás és tettek szükségszerű transzcendens hivatkozási pontjának tudatos likvidálásából fakad. Ha ugyanis tudatosan megszabadulunk Európa keresztény gyökereitől és az ember istenképűségéből fakadó erkölcsi pozíciójától, akkor mégis milyen alapvető jogok maradnak iránymutatóak Európa számára?<sup>78</sup>

## Összegzés

Krejčí véleménye szerint az emberi jogok tulajdonképp az igazságosság politikai, szekularizált változataként is értelmezhetők.<sup>79</sup> Az emberi jogok gondolata messze túlmutat az egyes egyén érdekén, hiszen sokkal inkább olyan közös ügy, amelynek eredményeként egy új, igazságosabb globális civilizáció jöhet létre.<sup>80</sup>

Švanda megállapítása továbbra is érvényes, mintegy intelem gyanánt: a 20. században bármikor, amikor megfélemedtek az emberi méltóságról, illetve az emberi jogokról, akkor nem maradt más cél és tartalom, mint a hatalomért és a szuperioritásért való küzdelem, ami csak újabb véres forradalmakat eredményezett az elvesztett emberi méltóság megtalálása érdekében.<sup>81</sup>

Végül Zoidl megállapítja, hogy a hit és az erkölcs közötti szoros kapcsolat az, ami helyes határokat teremt egy jól funkcionáló kereszténységben, illetve tágabb értelemben a társadalomban egyaránt. A kereszténység az alapvető értékek tekintetében tulajdonképp stabilizátor szerepet tölthet be a szekuláris társadalom számára; az alapvető értékek figyelmen kívül hagyása idején a kereszténységnek nyílt közbelépéssel részt kell vállalnia a közéletben azok rehabilitálása érdekében.<sup>82</sup> Azok az etikai alapelvek, amelyek az ENSZ emberjogi deklarációjában is szerepelnek – szubszidiaritás és szolidaritás –, végső soron az emberi méltóság keresztény értelmezéséből következnek.<sup>83</sup> Talán a való életben utópisztikusnak tűnik,

77 I. m., 14.

78 Krejčí az emberi jogok eredetének és tartalmának vallásos meghatározását ultrarelativistának tekinti, ezzel együtt veszélyesnek és elfogadhatatlannak gondolja. Az emberi jogok nem rendelkezhetnek transzcendens megalapozottsággal, ehelyett az emberi jogok eszméjét összetett történelmi és kulturális hatások gyümölcseknek kell tekinteni. Vö. KREJČÍ: *Lidská práva*, 148.

79 Vö. KREJČÍ: *Lidská práva*, 161.

80 Krejčí szerint az emberi jogok eredete nem Istenben keresendő, hanem sokkal inkább a kiérlelt emberi gondolkodásban. Az emberi jogok eszméje az emberi gondolkodás fejlődését hirdeti, amelynek gyökere mindig is a magas szinten végzett filozófiai gondolkodás volt. Vö. KREJČÍ: *Lidská práva*, 162.

81 ŠVANDA: *Zkušenost ideje lidských práv v současnosti*, 116.

82 Zoidl a vallásszabadsághoz való jogot a muszlimokra is kiterjeszti. Emellett az alapvető jogok közé sorolja a következőket: emberi méltóság, emberi jogok, béke, szabadság, igazságosság és szolidaritás. Figyelmeztet, hogy a nemzeti identitáshoz való jogot nem szabad a vallási és etnikai kisebbségek kárára gyakorolni. Az emberi méltóság ugyanis függetlenül érvényes a kortól, nemtől, fajtól, státusztól, nyelvtől, vallástól, képzettségtől és jövedelemtől. Nem függhet továbbá az életminőségtől sem, amelyet a kor, betegség, fogyatékoság vagy balesetben való maradandó sérülés negatív irányba befolyásol. Vö. ZOIDL: 1989–2009. 20 Jahre nach dem Wunder der Wende, 15.

83 A munkára való készség része az ember istenképűségének, mi több, az ember felszólítást kap, hogy Isten munkatársaként művelje és őrizze az Éden kertjét, tágabban pedig a teremtett világot (1Móz 2,15). Vö. ZOIDL: i. m., 16.

amikor megpróbáljuk applikálni ezeket az elveket a gyakorlatban. Éppen ezért is kifejezetten fontos, hogy a keresztények mindent megtegyenek, hogy az alapvető emberi jogoknak érvényt szerezzenek a társadalomban. A kereszténységnek mindenkor feladata, hogy rámutasson azokra a kapcsolódási pontokra, amelyek az alapvető emberi jogok védelme és az Isten országa megvalósítása között állnak fenn – mindezt pedig bárminémű fundamentalizmusba hajlás nélkül.

Ford. Jenei Péter

## Felhasznált irodalom

- ALBRECHT, V.: Nové chápaní lidských práv?, in Hanuš, J. (ed.): *Lidská práva*, Brno, CDK, 2001, 124–125.
- *Dignitatis Humanae* (Document of the II. Vatican council), elérhető: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651207\\_dignitatis-humanae\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.html), letöltés dátuma: 2017. február 25.
- *Gaudium et spes* (Document of the II. Vatican council), elérhető: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html), letöltés dátuma: 2017. február 25.
- GÜNTHÖR, A.: *Morálna teológia* III/a, Trnava, SSV, 1996.
- HANUŠ, J. (ed.): *Křesťanství a lidská práva*, Brno–Praha, CDK – Vyšehrad, 2002.
- JOHN XXIII: *Pacem in Terris* (Papal Encyclical), elérhető: [http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_11041963\\_pacem.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html), letöltés dátuma: 2017. február 25.
- JOHN PAUL II: *Laborem exercens* (Papal Encyclical), elérhető: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_14091981\\_laborem-exercens.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html), letöltés dátuma: 2017. február 25.
- JOHN PAUL II: *Sollicitudo rei socialis* (Papal Encyclical), elérhető: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_30121987\\_sollicitudo-rei-socialis.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html), letöltés dátuma: 2017. február 25.
- JOHN PAUL II: *Evangelium vitae* (Papal Encyclical), elérhető: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25031995\\_evangelium-vitae.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html), letöltés dátuma: 2017. február 25.
- JOHN PAUL II: *Centesimus annus* (Papal Encyclical), elérhető: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_01051991\\_centesimus-annus.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html), letöltés dátuma: 2017. február 25.
- KLOSE, A.: Staat, in Rotter, H.–Virt, G. (Hrsg.): *Neues Lexikon der Christlichen Moral*, Innsbruck, Tyrolia, 1990, 729–740.
- KREJČÍ, O.: *Lidská práva*, Praha, Professional Publishing, 2011.
- LUF, G.: Friede und Menschenrechte aus der Sicht der Kirchen, in Bsteh, A. (Hrsg.): *Friede für die Menschheit*, Mödling, Verlag St. Gabriel, 1994, 162–169.
- MAIER, H.: Lidská práva – nárok na obecnou platnost a kulturní diferenciaci, in Hanuš, J. (ed.): *Lidská práva*, Brno, CDK, 2001, 15–20.
- PESCHKE, K.-H.: *Křesťanská etika*, Praha, Vyšehrad, 1999.

- RATZINGER, J.: *Pravda, hodnoty a moc. Prubířské kameny pluralistické společnosti*, Brno, CDK, 1996.
- SCHAMBECK, H.: Menschenrechte, katholisch gesehen (I), elérhető: <https://de.zenit.org/articles/menschenrechte-katholisch-gesehen-1/>, letöltés dátuma: 2017. február 25.
- SCHAMBECK, H.: Menschenrechte, katholisch gesehen (II), elérhető: <https://de.zenit.org/articles/menschenrechte-katholisch-gesehen-2/>, letöltés dátuma: 2017. február 25.
- SCHOCKENHOFF, E.: *Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2009.
- SCHWARKE, CH.: Menschenwürde, in Franz, A.–Baum, W.–Kreutzer, K. (Hrsg.): *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*, Freiburg, Herder, 2003/2007, 265–267.
- SKOBLÍK, J.: *Přehled křesťanské etiky*, Praha, Karolinum, 1997.
- ŠVANDA, P.: Zkušenost ideje lidských práv v současnosti, in Hanuš, J. (ed.), *Lidská práva*, Brno, CDK, 2001, 110–115.
- TÖDT, H. E.: Menschenrechte-Grundrechte, in Böckle, F.–Kaufmann, F.-X.–Rahner, K.–Welte, B. (Hrsg.): *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1982, 9–59.
- ZOIDL, CH.: 1989–2009. 20 Jahre nach dem Wunder der Wende: Sind die christlichen Fundamente Europas Geschichte? Resolution zum Sportbesinnungstag 2009, in *Nachrichten der Diözese Eisenstadt* 3 (2009), 14–16.

# VITA

Jelen vita egy sorozat harmadik része. A szerkesztőség örömmel közölte Gáborjáni Szabó Botond kritikáját (2016/1), és Lakner Lajos erre érkezett válaszát (2016/2). Az itt közölt írás már továbbgondolta az eredeti témát és tágabb összefüggésekre mutat rá. Ezért szerkesztőségünk ebben a formában a vitát lezárja, a folytatásra igény esetén más keretek között (például páros interjú) ad lehetőséget.

GÁBORJÁNI SZABÓ BOTOND

## Kiállítás az Árkádia-pör fogságában

Noha kérdéses, hogy önmagunk pörében lehetünk-e bírák, Lakner Lajos megdicsérei saját kiállítását. Írásom első változatát – jelezve a publikáció mellőzésének szándékát – azzal a kéréssel juttattam el hozzá, hogy az általam idézett kiállítási feliratok közül legalább azokat korrigálja, amelyek tévedéseket hordoznak. Erre határozott ígéretet kaptam, amely vitapartnerem hónapokig késlekedő tájékoztatása szerint végül nagyon töredékesen teljesült. Így és ezért jelent meg a kritika, melyre adott válaszát félreértések színezik.

Nem a „rendelkezésünkre álló történeti adatok” *értelmezésével* volt gondom. Sokkal inkább a valótlán adatokkal, megalapozatlan állításokkal, illetve azzal a sajátos véletlennel, melynek következtében a kollégium kivétel nélkül minden feliraton negatív kontextusban szerepelt, mint ahogy Debrecenről is az a kép dominál, melyet külső szemlélők „rá akarnak erőltetni”.<sup>1</sup> Bármennyire kiváló muzeológus legyen is vitapartnerem, nem vesz tudomást megkerülhetetlen történészek és irodalomtörténészek munkásságáról,<sup>2</sup> a mezővárosi fejlődésről, a hazai polgárosodás jellegéről és buktatóiról, a város múltjának lényegéről, távlatairól, a sorsát meghatározó kényszerekről, azokról az ok-okozati összefüggésekről, melyek nyomán felderenghetne a sejtés, hogy a 18–19. századi civisek nem pusztán gonoszságból tapicskoltak a sárban. A polgári vonások ugyanakkor – sőt a kalmárszellem nyomai – a város hanyatló és stagnáló periódusaiban is kimutathatóak. A tárgylagosság minden korszak vizsgálatokor megkívánná, hogy egy adott időszak

1 Robert Townson hiteles következtetésekre juthatott volna akár a westminsteri apátság kőcsipkéinek és a debreceni városháza siralmas épületének összehasonlításából is. Attól még valóban lehet hitelesnek tekinteni egy angol utazót, hogy a Nagyerdőtől néhány száz méter távolságból kissé elsietve jelentette ki, hogy Debrecennek nincsenek erdei, hiszen jó érzékkel ismerte fel azt (az akkoriban még Angliából nézve is meghökkentő és statisztikailag is igazolható) jelenséget, hogy a városban kiemelkedően sokan tudtak írni-olvasni.

2 A mezővárosi reformációról és a város elképesztő 16. századi gazdasági teljesítményéről Szakály Ferenc, a kereskedésről, tőzsérekedésről és a lakosság mozgékonyaságáról Szabó István és mások, a távolsági kereskedelmi kapcsolatok elvágásáról, a 18. századi állapotokról többek között a Debrecen monográfia, Révész Imre, Balogh István és mások alkottak nélkülözhetetlen műveket. Csetri Lajos számos tanulmányában (pl. az *Amathus* című kétkötetes posztumusz tanulmánykötetben) szintén találhatóak olyan Kazinczyval kapcsolatos eredmények, melyekről egy irodalomtörténésznek érdemes tudnia.

teljesítményét ne csupán a száz év alatt megtízszereződő fővároshoz, hanem az ország többi nagyvárosának teljesítményéhez is mérjük,<sup>3</sup> nem beszélve az összes többi alföldi településről, melyekhez képest Debrecen kulturális vonatkozásban is „zászlóshajónak” számított. Ugyan hány vidéki település adott nyolc akadémikust a reformkorban?

Elismerem ugyanakkor, hogy érett taktikusra vall az a végtelen türelem, amellyel hosszasan elmagyaráz néhány vitán felül álló kiállítástechnikai evidenciát – majd megjegyzésemet az objektivitás lehetetlenségéről –, miközben *elhallgatja a feliratok túlzásait. Kritikám ugyanis kifejezetten az utóbbiakra vonatkozott* – egyebekre csak annyiban, amennyiben a kifogásolt feliratokban megmutatkozó szellemiség érvényesül valaminek a megvalósításában vagy valaminek a hiányában. Különös ugyanakkor, hogy kollégám a *legfontosabb kérdésekre, illetve a kérdések lényegére egyáltalán nem válaszol, ehelyett nagy múgonddal próbálja azt a látszatot ébreszteni, mintha esetünkben a könnyed és élményszerű kiállítások hívei viaskodnának a súlyos vitrinek híveivel.*<sup>4</sup> Okfejtése mégsem tekinthető pusztán üresjáratnak, mert a vita olvasójának hasznára válik, ha érzékeli a tudatosságot, mennyire körültekintően igyekszik őt kiszolgálni, ébren tartani, adattengerektől kímélni egy-egy kiállítás rendezője. A potenciális látogató iránti tapintatról üzen a válaszcikk vitrinektől való irtózása is, mert szívmengető, ha egy vérbeli szakember is jobban kedveli a repdeső pillangókat, mint a gombostűvel átdöfött lepkék agóniáját egy üveg alatt. Mivel egy általam hangulatilag kedvező hatásúnak minősített,<sup>5</sup> de véleményem szerint *önmagában* elégtelen technikai eszköz háttéréből hiányoltam a tartalmat, tárgyat, fotót, üzenetet, bármit – attól tartva, hogy ez a hazai kiállításokon újabban menetrendszerűen megjelenő szerkezet, a betűket sötétben ide-oda vetítő masina sok mindenre alkalmas, csak az Oláh Gábor iránti érdeklődés felkeltésére nem –, vártam volna a folytatást. Vitapartnerem ezzel kapcsolatban megjegyzi, hogy *„amit Gáborjáni Szabó Botond látna jónak... a kiállítás kudarcát jelentette volna, mert az ilyen vitrinek kiállítása ma már senkit sem érdekel”*. Ehhez képest meglepő, hogy a Déri Múzeum legújabb Bethlen-kiállításában – a Református Kollégium Bethlen

3 Vitapartnerem egyáltalán nem vesz tudomást arról, hogy falusias vonásai ellenére milyen előkelő helyen állt Debrecen (számszerűsíthető mutatók alapján) a magyarországi városok rangsorában – lásd pl. Gyimesi Sándor *Városok a feudalizmusból a kapitalizmusba való átmenet időszakában* (Bp., 1975) című könyvét –, illetve arról sem, hogy ez a település Rácz István és Balogh István szerint a középnemesség átlagánál magasabb életszínvonalat biztosított polgárainak... Nem csupán az Alföld egészéhez, de a többi nagyvároshoz képest is érdemlegesebb a vállalkozói törekvések, sőt a kultúra és az iskoláztatás statisztikái is mutatnak jó teljesítményeket, vagy az ország második gőzmalmának, illetve második takarékpénztárának létrehozása, az ország legnagyobb szobrásza egyetlen köztéri műalkotásának megvalósítása 1871-ben, majd egy államilag nem támogatott színház fenntartása és II. hírlap egyidejű életben tartása.

4 Csokonai feltételezett freskóinak megjelenítését pl. annak ellenére (vállalható megoldásként!) dicsérem, hogy megemlítem, hogy minden idők legpontosabb Csokonai-monográfusa, Szilágyi Márton egyértelműen cáfolta azok létezését: *„Az első helyiségben látványosra és hangulatosra sikeredett Csokonai költői világának (ún. poétai tempel-jének) bemutatása... A rendelkezésre álló tér azonban készítheti nehéz döntésekre egy kiállítás rendezőjét, és ez a kockázat ezúttal minden jogos dacára is vállalhatónak tűnik.”*

5 Mint kritikámban írom: *„Igen jó, markáns hangulati előkészítése lehetne egy Oláh Gábor-vitrinnek az író életét megelevenítő »sötét kamra« is, a szöveget és betűket vetítő gépezettel... Az atmoszféra bármennyire is emlékeztető, aki nem ismeri az író, a szövegek felbomlásakor széthulló betűhalmazból aligha fog érvényes következtetésekre jutni [azaz Oláh Gáborról megtudni valamit].”*

portréja kivételével – minden egyes tárgy vitrinben nyugszik és bizonyára így lesz ez mindaddig, amíg a kiállítások nélkülözhetetlen elemei a tárgyak.

A csúsztatások sorozata a hasonló viták visszatérő eleme, de ezt az eszközt Lakner Lajos a kelleténél merészebben kezeli. Nem mindig könnyű eldönteni, hogy akarva vagy akaratlanul torzít (csúsztatással vagy esetleg szövegértési problémák következtében), mindenesetre több ízben az általam leírtak ellentétét idézi tőlem.<sup>6</sup> Julow Viktor hasonlóképpen járt: Lakner Lajos olyan mondatot adott a szájába, melyet a szerző egész könyvében (és annak konklúziójában is) cáfol. Ez viszont valamivel több, mint csúsztatás: a hivatkozási etika kérdése. Válaszában ráadásul megrója a szerzőt, akivel – mindazokkal együtt, akik ismerik a kor neveléstörténetének levéltári forrásait – Bán Imre is egyetértett a vitatott kérdésben: „*a 18. századvég Magyarországnán aligha volt még egy olyan szellemi gócpont, amely annyit adhatott volna [...] egy fiatal lángelmének, mint Debrecen.*”<sup>7</sup> Meggyőződésem szerint az a relativista szemléletmód, amely nem pusztán az objektivitás elvi lehetetlenségével számol, hanem az objektivásra törekvés kötelezettsége alól is mentesít, nem csupán a tudományos teljesítménynek árt, de a fentihez hasonló etikai bonyodalmakat is okozhat. Ennek értelmében ki-ki ízlése szerint szemelgethet Robert Townson mondataiból, szorítkozhat pusztán a neki tetsző részletekre, idézheti kedvtelve, hogy a kollégium könyvtárában csak teológiai könyvek vannak, akkor is, ha ezt a képtelenséget Budai Ézsaiás könyvtári katalógusa és fél tucat könyvtárhasználó író feljegyzései egyértelműen cáfolják.

Ha Lakner Lajos ragaszkodik álláspontjához, arra is magyarázatot kellene találnia, hogy mi készítette az ország legkiválóbb irodalmárainak sokaságát arra, hogy évszázadokon át – a kétségkívül olyan-amilyen – Debrecenben tanuljanak. Alkalmazott matematikai és egyéb gyakorlatias stúdiumok ismeretében jó okom van feltételezni, hogy az iskolai tudást és az élet által megkövetelt tudást akkoriban nem választotta el egymástól olyan mély szakadék, mint kollégám gondolja, ugyanis éppen azt a Pálóczi Horváth Ádámot említi az iskolai tudás hajótöröttjeként, aki Debrecen elhagyva vígan megélt földmérőként a Hatvani professzortól tanultakból. A „tanítva tanuló”, önállóan készülő publicus praeceptorokon kívül a 80 legjobb nagydiák is napi két órát adott privát tanítványának a 18. században. Értékes tapasztalatokat eredményeztek a távoli utazásokkal járó legációk és a szupplikációk, melyek során nemcsak az ige hirdetés vagy a terménygyűjtés volt a feladat, de a kapcsolatok ápolása, országismeret-szerzése, sőt a „falusi nép gyámolítása” is. A „világtól elzárt” debreceni diákok hosszú távollétei (az évente összesen 22 héten át tartó vakációkban) rendkívüli logisztikai teljesítményekkel társultak: pl. a termény és az adományok hazajuttatása a Csallóközből vagy Dél-Baranyából, mint ahogy a tűzoltó diákok tevékenységét sem latin memoriterek elsajátítására alapozták...

A taktikai küzdelem eszköze lehetett (két ízben is) olyan látszat ébresztése, mintha részvétlen volnék Csokonai szenvedéseit illetően. Egyik tanulmányom alfe-

6 Pl. Schwartzner Márton mondatát: „ennek utána Debrecen nem a magyar Árkádiában felkeressük már...” a nem kihagyásával idézi.

7 Bán Imre: Csokonai és Debrecen, Alföld, 1974/1. Csokonai maga is büszkélkedett préceptoraival: „*Ezzel dicsekedni országosan is szerencsémnek tartom...*”

jezetében *barátai által elhagyott szenvedő* címmel éppen Csokonai érzelmi meg-  
rázkódásaival foglalkozom, kimutatva Jób könyvének intertextuális hatását egy  
Csokonai-szövegből.<sup>8</sup> Szilágyi Mártonnak köszönhetően egyébként régen lejárt le-  
mez egyoldalúan a „számkivetett poéta” szempontjából láttatni a történeteket. Mert  
bizonyos helyzetekben az a kérdés is felmerülhet, hogy ki a támadó és ki a meg-  
semmisítendő fél. A költő ugyanis erősnek érezhette pozícióit, miután tanítványai-  
val elénekeltette Ferenc-napkor (a Csokonai családdal jó viszonyt ápoló) Hunyadi  
Ferenc házánaál a püspököt dicsőítő költeményét, és talán éppen ez az önbizalom  
késztethette arra, hogy pontosan tíz nappal később ugyanezen kórus gúnydalával  
provokálja az őt nem minden ok nélkül ellenőrző előljárót.<sup>9</sup>

Ami Csokonai Lakner Lajos által hiányolt „visszafogadását” illeti, a költő egyetlen  
pillanatra sem távozott az „ifjú szívekből” és a kéziratos diákirodalomból, míg a  
magyar költészet első vonalából éppen nem a Debreceni Kör szorította ki.<sup>10</sup> Azt  
magam is leírtam, hogy Jókai idealizált képet festett a diákirodalomról, de valójá-  
ban a városról sem polgárosodása miatt, hanem a reformkor másik kulcskérdése,  
a nemzeti önrendelkezés és öntudat elismert bázishelyeként lehetett jó véleménye.  
Úgy vélem, hogy Lakner Lajos elhamarkodottan ítél a diákság politikamentessé-  
géről is. (Arra a kérdésre, hogy hatottak-e a reformkor eszméi Debrecenben, a  
hallgatók tömeges politikai szerepvállalása önmagában is támpontokat adhat. De  
valójában nem csak a reformkor eszméi hatottak, és nem csak a diákságra. Mint  
Könyves Tóth Mihály lelkész – akinek házánaál gyülekeztek Debrecen radikálisai  
– *Emlékiratában* rögzíti, „[a] francia forradalom és francia irodalom tett exaltáltá  
s entusiastává”<sup>11</sup>.) A diákirodalom kutatói nem véletlenül közölték a „*Melly édes*

8 Gáborjáni Szabó Botond: *Egy rejtélyes Csokonai szöveg intertextualitása és a költő „kicsapatásának” háttere*.  
Alföld, 2005/12. A barátai által is „elitelt” ószövetségi szerzőt az Úr csapások sorozatával látogatta meg, cél-  
táblává tette, körülvették ifjászai, minden ok nélkül sokasította sebeit, egy pillanatra sem vette le róla szemét  
(újabb fordítások szerint addig sem, „míg nyálatam lenyelem”), forgószélben rohanta meg, végül gennyes,  
viszkető bőrt cseréppel vakarta, arca a sírástól kivörösödött, gúnyolták, gáncsolták. Tisztességéből kivetköz-  
tette, elvette koronáját, reményességét letördelte, mint egy fát, tekintélyét megtépázta, lelke összeomlott, saját  
elesett állapota is a tanúvá lett ellene, ereje elfogyott, már azt érezte, hogy napjai is fogynak, és vár rá a sír.  
Barátai (bár vigasztalni is próbálták) szeretet és megértés helyett az éles viták során lényegében koruk fel-  
fogását képviselték, amely szerint a szenvedés Isten büntetésének következménye, a perlekedőt önteltséggel  
vádolták, vesztét jóstolták, olyan személyhez hasonlították, akinek emlékezete elvész, és nem emlegetik majd  
nevét az utcán. Összegzőképpen elmondható, hogy Csokonai helyzetének és lelki állapotának megértéséhez a  
szükséges és elégséges „redundancia” a szűkszavú levél által befogadott (asszimilált) Jób könyvével együtt áll  
rendelkezésünkre.

9 A praeceptorok inspektorának beosztása tulajdonképpen megfelel a mai gimnáziumigazgatóénak, azzal a kü-  
lönbséggel, hogy a praeceptorok még diákok, azaz diák tanítók voltak. Szívesen tanulmányoznám, hogyan ke-  
zelnének egy hasonló konfliktust a 21. században, ha bárhol a földkerekségen ugyanezt tenné egy osztályfőnök  
az igazgatójával, annak véleményében, hogy főnöke előljárói jobban kedvelik őt, mint közvetlen felettesét. Az  
utóbbi vélekedés egyébként levéltári források szerint sem volt alaptalan!

10 „Két tekintély [Kazinczy és Kölcsey] sokáig canonul szolgáltán [...] eleget hívék tenni kötelességemnek [...] és Csokonainak a magyar költészet történetében nem azt a díszes helyet mutattam ki melyet a [...] korának  
legtöbbjei felett álló oly annyira érdemelt” – írta Toldy Ferenc 1844-ben.

11 Lásd *A szabadság szent ígé* című könyvemben (Debrecen, 1999) a forradalom és szabadságharc idején aktív  
szerepet játszó diákok névsorát: 154–171; illetve Könyves Tóth Mihály: *Emlékirat a Tiszántúli Református Egy-  
házkerület életéről* (Debrecen, 1996, 14), amely kötet a politikailag érintetlennek képelt városban megvitatott  
francia filozófusok és utópista szocialisták névsorát is tartalmazza.



nevezet legyen a polgári szabadság” című verset a szabadság béklyóiról, „Páris zúgásiról” és „Ferenc gőgös trónusának összerogyásáról”.<sup>12</sup> Nem csoda, ha a nótáskönyvekhez vagy emlékkönyvekhez hasonlóan társasági mutogatásra szánt, gyakran másolt (félíg nyilvános) gyűjteményekből kimaradt ez a börtönre jogosító műfaj. Azonban diákversek nem csak ilyen gyűjteményekben léteztek. Győri János hivatkozik *Az elnyomott jobággycok Miatyánkja a földesurak ellen* című Miatyánk-parafrázisa és más hasonló radikális költeményekre is.<sup>13</sup> Hogy mekkora rutinja volt a spionok által felügyelt 18. századi Debrecennek politikai véleménye kódolásában – függetlenül attól, hogy valójában mit gondolt szenátor, tanár és diák –, arról egy felségsértési per következményeivel foglalkozó tanulmányom „*lojalitás vagy ellenzékiesség?*” című alfejezetében írok.<sup>14</sup> Evidencia, hogy Debrecen nemzedékeken keresztül identitásában fenyegetve élt. Julow Viktor és Tóth Béla, ha nem is Lakner Lajoshoz hasonlóan, mint utóbbi véli, szintén és valóban hivatkoztak egy 1791-es, Debrecennel szemben „ellenséges szándékú” röpiratra, a három szerző felfogásában mégis kolosszális különbség mutatkozik: az előbbiek az idézett szókapcsolatot ma sem tennék idézőjelbe.

Számomra különös, hogy Lakner Lajos nem tekinti magától értetődőnek egy 18. századi magyarországi iskola *tekintélyelvű* voltát, melyet Debrecennel kapcsolatban hoztam szóba. Pedig még az 1777-es Ratio Educationis is – a felvilágosult abszolutizmus kiemelkedő nevelésügyi teljesítménye, amely 1806-os megújításától 1848-ig volt érvényben – az egész országban szabályozta a vesszőzést, botozást, sőt az egyetemi börtönt is, noha a neveléstörténet a korábbi brutális gyakorlathoz viszonyítva elismeri a humánus tendenciák erősödését.<sup>15</sup> Egy iskola a környező társadalom tükre és egyben műhelye is. A nem nemesek testi fenyítése annyira széles körben volt elfogadott ekkoriban, hogy ezt még a kollégám által felvilágosult etalonként és egyben ellenpéldaként említett Kazinczy családjában is gyakorolták. A börtönéből szabadult költőt egy 15 éves csinos cselédlánnyal lepte meg a gondoskodó família, majd amikor feltételezték, hogy az érintettekben a kellenél komolyabb érzések ébrednek, betegre verték a gyermekleányt, akit Kazinczy Debrecenben volt kénytelen gyógyíttatni.<sup>16</sup> Erről a feudális társadalomról képzel Lakner Lajos tekintélymentességet?<sup>17</sup> Ebből a szempontból az sem érdektelen, hogy irodalmunk vezére később sajátosan interpretálta Fazekas Mihályt is, mert szerinte Döbrögi azért verette Lúdas Matyit, mert a suttyó legény nem „süvegelte meg” földesurát, ezért a népmesei igazságszolgáltatást erkölcsileg is elítélte: „a prosodia kegyetlen, a stíl paraszt, a moralitást láthatod” – írta Berzsényinek.<sup>18</sup> Ezzel szemben a

12 Bán Imre–Julow Viktor: *Debreceni diákirodalom a felvilágosodás korában*. Bp., 1964, 218.

13 A parafrázis egyik részlete szerint: „Sokszor kihajtanak minket házainkból, / Erővel kiveszik éhes szájainkból / A mi mindennapi kenyerünket...”

14 Gáborjáni Szabó Botond: *Polgári Mihály és Debrecen*. Fekete Csaba emlékkönyv. Debrecen, 2015, 108–117.

15 A felvilágosodás hatásai mutatkoznak például abban, hogy a korbácsolást, hajtépést és a fenyítés durvább formáit már elítélik a kor nevelési munkálatai. *Ratio Educationis*. Ford. Mészáros István. Bp., 1981, 195–196.

16 Lásd Kazinczy *Ferenc válogatott művei*. Bp., 1960 (Szauder József bevezetése LVI).

17 *Az elnyomott jobággycok Miatyánkja a földesurak ellen* című verszet két strofájában is szól hasonló jelenségekről: „Szegény házainkba igen gyakran szállnak, / Feleségeinkkel olyan bátran hálanak, / Miképpen mi is”.

18 Julow Viktor: *Fazekas Mihály*. Budapest, 1982, 317.

tekintélyelvű Debrecenre az volt a jellemző (lásd Balogh István műveit), hogy a leggazdagabb kereskedő is egy asztalnál étkezett cselédeivel, sőt a céhmester asztalánál – előírások szerint – az inas mondhatta az áldást... Lakner Lajos válaszában ismét félremagyarázza a következő résztémát. Én azért neveztem „tekintélytisztelőnek” a magyar tudományt, mert annak ellenére, hogy nem ismerek nyelvészt vagy irodalmárt, aki ne utasítaná el „a közösségi nyelvhasználatot befolyásoló diktátumokat, csakúgy mint egyes alkotók életművének utólagos kasztrálását”, a várossal folytatott vitában – egyéb bokros érdemeire tekintettel – azt a Kazinczyt szokás „győztesnek” deklarálni, aki e két kardinális kérdésben a tudomány által már meghaladott elveket képviselte. Szövegértési problémára utal ismét, hogy egyáltalán nem a kis létszámú pápai kollégiumot hasonlítottam kaszárnyához, hanem Debrecen, éppen arra célozva, hogy Pápán talán felébredhetett volna egy családiasabb nevelési légkör, mint ahogy Csokonai Csurgón is hasonlóval kísérletezett.

Lakner Lajos (*Az Árkádia-pör fogságában* című) árnyaltnak vélelmezett munkájában és válaszcikkében is megemlíti, hogy a professzori kar akadályozta meg a diákság reformkori egyesületeinek működését, holott a karon belüli feszültségeken és féltékenységen túl jól ismert a helytartótanács országos tilalma is, amely ellen az iskolafenntartó egyházkerület hivatalosan tiltakozott.<sup>19</sup> Az a tény sem ismeretlen, hogy a több egymást követő helytartótanácsi rendelettel (még 1836-ban is) tiltott diákszerveződés 1839-től titkos egyesületként mégis tovább működött a kollégiumban, majd kulcsszereplői közül került ki a professzori kar következő nemzedéke. Ezzel szemben következetlenség, hogy amikor Lakner Lajos a debreceni rajzoktatásról beszél, a képzés ténye nem minősülhet a debreceniek érdemének, mert ezt a helytartótanács rendelte el. Amikor tehát központi rendelettel tiltanak egy jó ügyet, kizárólag a parancsot végrehajtó városé a felelősség – tekintet nélkül a titokban történő folytatásra –, amikor viszont magas színvonalon valósítanak meg egy jó kezdeményezést,<sup>20</sup> akkor kizárólag másé az érdem. Ez a neokazinczyánus világszemlélet próbálja ezredik alkalommal is egy közösség tudatába döngölni – Lakner Lajos szavaival –, hogy Debrecen „a legutolsó hely, ahol [vitapartnerem szerint Robert Townson] élne”. Pedig egyéb létező álláspontok mellett talán aziránt sem ártana szerény érdeklődést tanúsítani, hogy ugyanez az angol úr – a nyugatról keletre lejtő Európa derék utazója – nyomorúságos, hideg, sötét, kellemetlen és lakhatatlan épületként írta le az egri püspök barokk palotáját is...

Kollégám hosszú válaszában végig azon kesereg, hogy a város és kollégiuma nem tudott mit kezdeni Csokonaival, túl későn fogadta vissza, miközben nyilvánvaló, hogy a költő mindent átszövő helyi kultusza (amelynek intenzitása egyedül Kossuthéhoz mérhető) generációkon át uralta a város szellemi életét és gyakran készített szép teljesítményekre. A kétségkívül provinciális Csokonai Körrel kapcsolatban valóban én adtam a dilettáns jelzőt vitapartnerem szájába, önismétlő felirataival ugyanis olyan mértékben járatta le törekvéseiket, hogy ehhez képest

19 A tanári kar mindenestre felsőbb utasításokkal indokolta 1834-es tilalmát. Lásd Gáborjáni Szabó Botond: *A szabadság szent igéi*. 13–14. A TITREL forrásai mellett utal ezekre a helytartótanácsi tiltó rendeletekre Bodolay Géza *Irodalmi diáktársaságok* (Bp., 1963, 46) című műve is.

20 Lyka Károly szerint (a rajzoktatásnak köszönhetően) Debrecen az *egyetlen* alföldi település, amelynek grafikai hagyományai vannak...

a dilettáns jelző kifejezetten hízelgő. Ma is úgy vélem, hogy súlyos hiba volt a kör túlzott szerepeltetésével *egyidejűleg* mellőzni a kiváló Ady Társaságot, abból az egyetlen nyomós okból, hogy az utóbbi társaság nem szerepel Lakner Lajos *Az Árkádia-pör fogságában* című könyvében. Kritikámban ugyanakkor idéztem Móriczot, aki szerint „a [Csokonai] Kör szelleméhez úgy érzem, jogom van közelebb állni, mint bármelyikéhez az országban... Most is a debreceni alapon állok.”<sup>21</sup> Lakner Lajos (válaszában is!) feltűnően igyekszik „döntetlenre alakítani” Móricz Zsigmond Debrecennel kapcsolatos pró és kontra megnyilatkozásait. Úgy vélem, ezek lényege az író Debrecen című jegyzetében koncentrálódik a legszebben – amelyben a város melletti fél tucat vallomás ellenében az a legsúlyosabb kritika, hogy Apponyi gróf légies alakjához képest a jó evő-ivó debreceniek vaskosak és kedélyesek; majd végül az alábbiakban summázható: „...*Debrecent szeretem és Budapestet nem szeretem. És kész.*”<sup>22</sup> Nyilván ezért tért vissza a gimnázium után a debreceni teológiára – noha végül mindannyiunk öröme az írói pályát választotta –, ezért taníttatta a kollégiumban nevelt gyermekét, és halála évében is ezért jött ide nyugalmat keresni.

Vitapartnerem hazai viszonylatban mégiscsak elfogadható hangnemű válaszána egyetlen súlyos részlete van: tagadja annak lehetőségét, hogy a Déri Múzeum honlapjáról idézhettem néhány háttér-információt. Mivel szegénységi bizonyítványa volna egy kulturális intézménynek, ha két éven át nem változtatna a honlapján, különféle hackerek (vagy a múzeum rendszergazdája) nálam könnyebben ellenőrizhetik az általam idézett szöveg eredetét.<sup>23</sup>

Összegezve: lehet ugyan Csokonaival kezdeni Debrecen irodalmi múltjának bemutatását, de következményei vannak, ha egy történetet előzményeitől elvágvá, távlataitól és összefüggéseitől szeparálva, mindent az Árkádia-pör nézőpontjából, a pör fogságában vergődve tálalunk. Úgy vélem, kollégám a legtöbb hibát az iskola-történeti tájékozódás mellőzésével vétette, de hasonlóképpen sajnálatos, ha a viták és a közös gondolkodás deklarált híve figyelmen kívül hagyta azokat az észrevételeket, melyek szerint egy város állandó irodalmi kiállításának más követelményei is volnának, mint egy múalkotásként felfogott időszakos tárlatnak.

<sup>21</sup> *Móricz és Debrecen*. Szerk. Szabó Sándor Géza. Debrecen, 1980, 73.

<sup>22</sup> „*Debrecenben vagyok néhány napja, ebben a szívgyógyító jó öreg városban, ahol én mindig minden bajomat elfelejtem... Nagyon szeretem Debrecent. Nincs itt senkim, semmim. És mégis az enyém az egész város. Kisdíák voltam itt; itt eszméltem az élet első csodáira és ezt sohasem felejttem el. Minden ház, minden bolt, minden név, minden por és minden kollégiumi vaskalap megrezszenti a szívem; ez az egyetlen zavartalan hangulat, amelybe fájó életérzés soha nem kapcsolódott. Sehova nem tudok menni az országban, ahol ugyanilyet éreznék...*” Lásd Móricz Zsigmond: *Baleset. Elbeszélések*. Budapest, 1927, 95–97.

<sup>23</sup> A tanulástól levonva érdemes megőriznünk a kiállítási feliratokról készült felvételeket, mert abban a remélhető esetben, ha az eddigieknél is több kifogásolható felirat módosulna, Lakner Lajos az új helyzetben rajtam kérhetné számon idézeteim pontatlanságát is.



# RECENZIO

KÓKAI NAGY VIKTOR–EGERESI LÁSZLÓ SÁNDOR (HG./ED.)

## Propheten der Epochen / Prophets during the Epochs

Festschrift für István Karasszon zum 60. Geburtstag / Studies in Honour of István Karasszon for his 60<sup>th</sup> Birthday

Szerkesztők: Kókai Nagy Viktor–Egeresi László Sándor  
ISBN 978-3-86835-167-5

Kiadó: Ugarit Verlag, Münster, 2015, terjedelem: 272 oldal

Sorozat: Alter Orient und Altes Testament, Band 426.

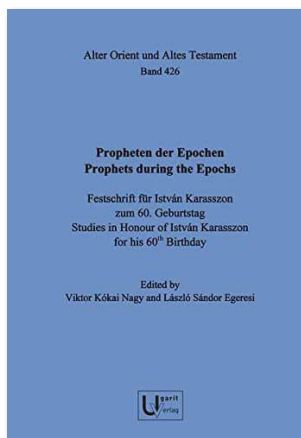
„Such an oracle in his early age” – Micsoda egyéniség ebben a korai életkorban! – kezdi a könyv bevezetését Zsengellér József, a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karának dékánja. A tudományos életben ugyanis a hatvan éves kor egyáltalán nem számít soknak. Sőt! Ami viszont mindenképpen ámulatra méltó, az a harminc év sikeres munkássága.

Karasszon István teológiai diplomáját a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen szerezte 1976-ban, ezt követően két évet tanult a bázeli és egy évet a genfi egyetemeken. Budapesten az Evangélikus Hittudományi Egyetemen szerezte meg mind a doktori képzést (1991), mind a habilitációt. 1993 óta a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karának egyetemi tanára, az Ószövetség Tanszék vezető professzora. Több éven keresztül volt az egyetemen

belül működő Hittudományi Doktori Iskola vezetője. 1999 óta a magyarországi Collegium Doctorum Ószövetségi szekciójának elnöke. 2004-ben Scheiber Sándor-díjat kapott a Magyar Kulturális Minisztériumtól. Tagja a Magyar Tudományos Akadémia Orientalisztika Bizottságának. Budapest mellett 2006 óta

a Selye János Egyetem (Komarno, Szlovákia) tanára. Az Ószövetségkutatók új nemzedéke nőtt fel szárnyai alatt, mint például jelen kötet szerzői: Egeresi, Kókai Nagy, Kőszeghy, Xeravits, Zsengellér. Már a '80-as évek elejétől folyamatosan publikál. Külföldön is elismert, vezető Ószövetség-tudós Magyarországon.

Tudományos érdeklődésének középpontjában többek között a prófétai irodalom áll. Foglalkozott Ézsaiás, Jeremiás, Ezékiel, Ámósz, Míkeás, Jónás, Habakuk prófétákkal. Kötetünk, amelynek címe *Próféták az idők*



során, Karasszon István professzor tiszteletére összeállított kötet, egyben tudományos karrierje előtt is tiszteleg 60. születésnapja alkalmából. Kollégái, tanítványai örömmel és lelkesedéssel vettek részt az emlékkötet létrejöttében. A könyv 19, angol és német nyelven írt tanulmányból áll. Az írások egymást követő sorrendjében a szerzők: Walter Brueggemann, Walter Dietrich, Wolfgang Zwickel, Rainer Kessler, Ernst-Joachim Waschke, Zsengellér József, Kőszeghy Miklós, Kustár Zoltán, Balogh Csaba, Hodossy-Takács Előd, Eckart Otto, Albert de Pury, Jutta Hausmann, Balla Ibolya, Manfred Oeming, Fröhlich Ida, Xeravits Géza, Kókai Nagy Viktor, Egeresi László Sándor.

A kötet Walter Brueggemann írásával indul *Prophet Voice: Silence Shattered from Elsewhere (A próféta hangja: a semmiből megtört csend)* címmel. A szerző a csendről beszél, illetve arról, ahogy a próféták szava megtöri a csendet. A csend motívumának kvintesszenciája az Ószövetségben: Bétel papja Ámósz próféta ellen mondott ítélete (Ámósz 7,12–13 alapján).

A második tanulmány Walter Dietrich írása *Saul unter den Propheten (Saul a próféták befolyása alatt)* címmel. A téma: Saul király és Sámuel próféta; Saul király mint próféta; Saul király és a próféták: recepciótörténeti aspektusok.

A következő szöveg Wolfgang Zwickel munkája *Amos 1,1 und die Stratigraphie der eisenzeitlichen Ortslagen in Galiläa (Ámósz 1,1 és a galileai vaskori települések sztratigráfiája)*. A rendelkezésre álló régészeti leletek hozzásegíthetnek ahhoz, hogy Ámósz 1,1 segítségével pontosabb képet kapjunk a korról. Ezek, illetve a természettudományi kutatások eredményei a Kr. e. 8. századról tudósítanak. Fontos kiindulási pontot

jelentenek, még akkor is, ha csak Galilea területére korlátozódnak ezek az információk.

Rainer Kessler tollából származik a következő Ámósz-tanulmány *Amos und die Weisheit (Ámósz és a bölcsesség)* címmel. Semmi kétség afelől, hogy Ámósz könyve és a bölcsességirodalom között szoros kapcsolat áll fenn. A próféta jó néhány gondolatát a bölcsességirodalom köréből meríti. A szerző úgy véli, akkor tudjuk legjobban megmagyarázni az Ámósz könyve és a bölcsességirodalom közti párhuzamokat, ha rekonstruálni tudjuk a szerzők korát.

A sorozatot követi Ernst-Joachim Waschke munkája: *Die Visionen des Amosbuches (Ámósz könyvének látomásai)* címen. A szerző arra keresi a választ, hogyan kapcsolódik egymáshoz a látomás és a teológiai mondanivaló, illetve mi az eredete és a szerepe a látomásoknak Ámósz könyvében.

„Call a Scribe!” *Amos 7,10–11 and Ancient Near Eastern Prophetic Letters („Hívj írnokot!” Ámósz 7,10–11 és az ókori közel-keleti prófétai levelek)*, Zsengellér József cikkével folytatódik az Ámósz-tanulmányok sora. Nem véletlenül keltette fel Karasszon István figyelmét a prófétai könyvek közül Ámósz, az első írónpróféta, mint ahogy az sem véletlen, hogy mostanában a tudományos kutatások középpontjában áll ez a téma. Karasszon professzor három tanulmányt is írt Ámósz prófétáról és próféciáiról. Zsengellér Ámósz könyvének egy másik, szintén nagyon izgalmas és sokat vitatott szempontját vizsgálja, amely az ókori közel-keleti prófétai hagyományhoz kapcsolódik, főleg az Ám 7,10–11-hez. Ami pedig az írott szöveget illeti, joggal merül fel a kérdés, hogy vajon egy vagy több szerzőről beszélhetünk-e.

Az Ámósz-tanulmányokat egy másik prófétáról szóló tanulmány váltja fel *Jesaja und das Refaim-Tal (Ézsaiás és a Refáim-völgy)* címmel. Kőszeghy Miklós írása észrevételeket tesz Ézs 17,4–6-hoz. A Refáim nevű völgy részletes földrajzi leírása semmiféle szerepet nem játszik a próféciában. Mivel ezek réges-régi területek voltak, Jeruzsálem lakossága nagyon jól ismerte őket. Az elhelyezkedése miatt ideális volt a tanmese számára – véli a kutató.

Az Ézsaiáshoz kapcsolódó íráskorát Kustár Zoltán folytatja tovább *The Story of Isaiah with his King (Ézsaiás esete a királlyal)* címmel. Alcíme: *The Role of the Hezekiah Narratives in 1–2 Kings and in Isaiah (Az Ezékiás-történet szerepe a Királyok első és második, valamint Ézsaiás könyvében)*. Ézsaiás könyve a Királyok első és második könyvéhez hasonlóan a ma ismert kanonikus formáját számos és különböző korokból származó szerzők bejegyzéseinek köszönheti. Mindkét könyv szövegkritikai történetét vizsgálva szembevetendő, hogy ugyanaz az elbeszélés bukkan fel mindkét esetben, vagyis Ezékiás története (2Kir 18,17–20,19 és Ézs 36–39). A szerző célja az, hogy rámutasson, milyen okok és szándékok vezethettek ahhoz, hogy ugyanazt a narratívát két különböző könyvbe is elhelyezzék.

Ezután Balogh Csaba esszéje következik *Reconsidering Habakkuk 1,8 (Habakuk 1,8 újragondolva)* címmel. Habakuk könyve híres arról, hogy számos szövegkritikai kérdést vet fel. Jelen tanulmány Hab 1,8 ellentmondásos igéjével foglalkozik, hiszen úgy tűnik, hogy a prófécia eredeti üzenete elveszett, jól rekonstruálható történelmi okok miatt, vagyis a számos újraserkesztés és beírás miatt.

Hodossy-Takács Elődtől Jeremiás-tanulmányt olvashatunk, melynek címe: *The Uriah Case (Az Úrijjá eset) Jer 26,20–23*. Jeremiás könyvének 26. fejezete a második templomban tartott beszéddel kezdődik. A feltételes módban megfogalmazott kijelentésben („*ha nem hallgattok rám...*”) Jeremiás próféta sőtét jövőt fest: Isten lehetővé fogja tenni az Úr házának a lerombolását. A 26. fejezet másik prófétája a Kirjat-Jeárimból való Úrijjá, Semájá fia. Nincs nagy különbség kettőjük jövődöleése között: mindketten kritizálják a királyok politikáját és a vallási előljárók viselkedését. Azonban amíg Jeremiást nem érte bántódás, addig Úrijját Jójákim király kivégeztette. Ez a szakasz Úrijját még prófétának sem nevezi, csupán úgy utal rá, mint aki szintén prófétált.

Eckart Otto Mózesről ír. Alcím: *The Suffering Prophet in Deuteronomy and Psalm 90–92. (A Deuteronomium és a Zsolt 90–92. szenvedő prófétája)*. Mózes egyéni tragédiája, hogy Isten legfőbb prófétájaként már azelőtt meghal, mielőtt a nép átkelt volna a Jordán-folyón. Mózes egyéni történetében Isten rá kirótt büntetései és jutalmazásainak logikája az Úr titkai maradnak.

Albert de Pury esszéjének címe: „*Steinigt den störrischen Sohn!*” – „*Geisselt die Ehebrecher!*” *Überlegungen zum Sinn von „problematischen” Geboten in der biblischen und der koranischen Überlieferung („Kövezd meg a makacs fiút!” „Ostorozd a házasságtörőt!” Gondolatok a „problematiszus” bibliai és koráni bűnre vonatkozó parancsolatokhoz a hagyományok tükrében)*. Karasszon István és a szerző is protestáns keresztény háttérrel rendelkeznek, és pont ezért mindkettőjük számára nagyon fontos mind a judaizmussal való kap-

csolat, mind pedig az iszlámmal való összefüggések vizsgálata. Az utóbbi években, hónapokban és napokban az iszlám erősen negatív jelentést kapott a nyugati világban. Mivel ez most egy aktuális probléma, a szerző egy bibliai és egy a Koránból vett példával szeretné állításait alátámasztani. A bibliai példa: Deut 21,18–21, a Koránból vett példa: Szúra 24,2.

Jutta Hausmann írása követi a sort: *Ezechiel 18 – Folgen des Handelns früherer Generationen und eigene Verantwortung* (Ezékiel 18, avagy a korábbi nemzedékek tetteinek következménye és felelőssége). Ezékiel könyvének 18. részében a száműzetés éveinek egyfajta negatív értelmezését olvashatjuk. A fejezet szenvedélyes hangon beszél arról, hogy mind egyéni, mind közösségi szinten szembe kell nézni a saját felelősségünkkel.

Balla Ibolya is Ezékiellel foglalkozik: *Concepts of Transgression and Restoration in Ezekiel and Malachi with Special Attention to the Cult* (A törvénszegés és a restauráció fogalmai Ezékielnél és Malakiásnál, különös tekintettel a kultuszra). Számos tanulmány és kutatás vizsgálta már a szentség, a tisztaság, a megszenteltetés és a profán fogalmait Ezékiel és Malakiás könyvében. Ennek a tanulmánynak az a célja, hogy további szempontokkal gazdagítsa a kutatást. Az eredmények majd jobban rávilágítanak a két próféta teológiájának mibenlétére. A két könyv egyaránt mutat hasonlóságokat és különbségeket, ami a terminológiák vagy a fogalmak használatát illeti.

Manfred Oeming Jób könyvéről ír: *Kritik der reinen Vernunft, Die hermeneutische Funktion der Prophetie im Hiobbuch* (A tiszta ész kritikája, avagy a hermeneutika szerepe Jób könyvében).

A keresztyén teológia Jóbot Krisztus előfutárának tekinti. Sőt még a Korán is prófétaként tartja számon. És ha már a judaizmus, a keresztyénség és az iszlám is prófétaként utal rá, vajon mi a helyzet vele és a könyvvel történetkritikai szempontból? – teszi fel a kérdést a szerző.

*Prophetic Legitimation (and De-Legitimation) in the Persian Period against its Ancient Near Eastern Background* (A prófétai legitimáció és legitimáció elvesztése a Perzsa Birodalom idején) írt tanulmányt Fröhlich Ida. Az ókori Közel-Keleten a királyok legitimációja, amelyet a próféták végeztek el, elsődleges kérdés volt. Szükség volt arra, hogy uralmukat a próféták szavakkal is megerősítsék. Például Saul és Dávid Izrael királyává választásához Sámuel próféta adta a legitimációt. Ez a fajta gyakorlat más régiós és korabeli országokban is jellemző volt.

Xeravits Géza Dániel személyét vette górcső alá: *The Figure of Daniel in Late Antique Synagogue Art* (Dániel megszemélyesítése a késő ókori zsinagógák művészeti reprezentációiban). Dániel népszerű alak volt az ókorban. Akár úgy is mondhatnánk, hogy része volt az ókori közel-keleti közgondolkodásnak. A szövegek, amelyekben Dániel alakja felbukkan, bölcs, jövőbe látó és álomfejtő képességekkel rendelkező személyként írják le, aki istenfélő emberként jelenik meg. Bár a héber Biblia nem tekinti őt prófétának, a későbbi szövegek már ebbe a kategóriába sorolják, pl. a qumrani tekercek, az Újszövetség, Josephus Flavius. Azok a szerzők is prófétaként tekintenek rá, akik a Septuagintát szerkesztették, illetve azok is, akik Dániel könyvét már a prófétai könyvek közé sorolták. Néhány zsinagógában voltak olyan művészi reprezentációk, ahol bibliai figurák elevenedtek meg,



és ahol Dánielt is megszemélyesítették. A rövid tanulmány célja, hogy megvizsgálja ezeket a dekoratív célt szolgáló töredékeket.

*Die Propheten und die religiösen Gemeinschaften bei Josephus (A próféták és a vallásos gyülekezetek Josephusnál)* címmel Kókai Nagy Viktor írt tanulmányt. Ebben az írásban a szerző összehasonlítja, hogyan jelennek meg Josephusnál a próféták és a gyülekezetek. Véleménye szerint számos olyan személyt említ Josephus, akik rendelkeznek egy-egy próféta jellemzőivel, azonban ezeket mégsem nevezi meg prófétaként a történetíró. Ez az írás azt szeretné feltérképezni, hogyan ír ezekről a személyekről Josephus, illetve hogyan veti őket össze a hamis prófétákkal. A szerző tisztázza azt is, hogy a gyülekezetek milyen szerepet játszottak azokban az időkben, és a prófétáknak milyen szerep jutott ezekben a közösségekben.

A kötet befejező cikke Egeresi László Sándoré *Shifts in the Paradigm – Past and Future of Teaching Classical Hebrew in Hungary (Paradigmaváltás – A klasszikus héber nyelv tanításának múltja és jövője Magyarországon)* címmel. A szerző jelenleg a bibliai héber–magyar szótáron dolgozik, ez a magyarázata annak, hogy ebben a kötetben nem a pró-

fétai kutatásról ír. Azonban kötelességének érzi, hogy tisztelegjen Karasszon professzor előtt, akit Magyarország legkiválóbb Ószövetség-kutatójának tart; ezenkívül nagyszerű barát, remek humorérzékkel és sokak mentora. Egeresi László, mint a bibliai héber nyelv tanára, néhány gondolatot vázol fel a nyelv oktatásával kapcsolatban. Mindig is feltett szándéka volt, hogy diákjait úgynevezett olvasóbarát nyelvtannal hozza közelebb a héber nyelv kihívásaihoz, és úgy érzi, ezt a célt sikerült elérnie, radikális változást hozva ezzel a héber nyelv oktatásában. A nyelvkönyve teológiai bestseller lett, és számos magyar felsőoktatási intézmény ezt használja, még a budapesti Országos Rabbiképző Zsidó Egyetem is.

Összefoglalásképpen elmondható, hogy Karasszon professzor kollégái különböző egyetemekről fontos, naprakész tanulmányokat jelentettek meg ebben a tisztelegő kötetben, amelyek mind kapcsolódnak Karasszon professzor munkáihoz, kutatásaihoz. A kiváló tudós, tanár és barát rendkívüli érdeklődést tanúsít az Ószövetség kutatása iránt, ezért kollégái olyan kötetet állítottak össze tiszteletére, amelynek fókuszában ezúttal a prófétai irodalom jegyeit magukon viselő szövegek állnak.

Kovács Enikő Hajnalka

