

Sárospatak és Debrecen vonzásában

Hörcksik Richárd hetvenéves

TÁMOGATÓK



**HERNÁD
KIADÓ**

SÁROSPATAK ÉS DEBRECEN VONZÁSÁBAN

Hörcsik Richárd hetvenéves



DEBRECENI REFORMÁTUS
HITTUDOMÁNYI
EGYETEM
Debrecen, 2025

SÁROSPATAK ÉS DEBRECEN VONZÁSÁBAN

Hörcsik Richárd hetvenéves

Kiadja a Debreceni Református Hittudományi Egyetem Debrecen,
2025.

FELELŐS KIADÓ

Baráth Béla Levente

© A KÖTET SZERZŐI

© DRHE

SZERKESZTETTE

Baráth Béla Levente

Dienes Dénes

NYELVI LEKTOR

Lovas Anett Csilla

KÖNYVTERV

Asztalos József, *Hernád Kiadó*

KÉSZÜLT a Kapitális Nyomdában, Debrecenben

IGAZGATÓ: Kapusi József

ISBN 978-615-5853-84-5

Minden jog fenntartva. Bármilyen másolás, sokszorosítás, illetve adatfeldolgozó rendszerben való tárolás, a DRHE kiadványok repozitóriumába feltöltés kivételével, a kiadó előzetes írásbeli hozzájárulásához van kötve.

TARTALOM

Ajánló szavak	7
Hodossy-Takács Előd: Néhány bibliai-teológiai szempont vallás és politika kapcsolatának értelmezéséhez	9
Kustár Zoltán: Az európai zsidó írásmagyarázat fejlődése az első évezred végétől a reformáció koráig	23
Buzogány Dezső: „Nemhogyan látni, de hallani is szörnyűséges volt”	35
Kovács Krisztián: A Heidelbergi Káté politikai etikája	49
Bátoriné Misák Marianna: A protestáns papnék jellemvonásai a 16–18. században	65
Kovács Ábrahám: Teológiai irányzatok és dogmatikai kritika. Racionalisták, supranaturalisták, konfesszionalisták és a liberális teológia, valamint az evangélikál-pietista újortodoxia megjelenése a magyar református teológiában	83
Peres Imre: Balogh Elemér püspök élete és munkássága	97
Fekete Károly: Karácsony Sándor a teológus szemével – avagy Karácsony Sándor egyháztörténeti jelentősége	105
Ősz Előd: Kálvin „újabb” magyarja	121
Szatmári Emília: A Függelék, amit ki kellett tépni. A Zoványi–Kálvin-ügy története és utóélete	127
Baráth Béla Levente: A Bursa Sacra létrehozása és szerepe a magyar reformátusok kora újkori külföldi egyetemjárásának történetében	145
Dienes Dénes: Ráday Pál és a tiszáninneni református patrónusok	157

AJÁNLÓ SZAVAK

Tanulmánykötetünk dr. Hörcsik Richárd tanszékvezető egyetemi tanárt köszönti 70. születésnapja alkalmából. Szakmai munkássága és kollegiális kapcsolataink egyaránt indokolják, hogy elismerésünket ebben a formában is kifejezzük. Az ünnepelt 1955. december 23-án született Sátoraljaújhelyen. Az általános iskolát Fonyban és Göncön végezte, a sárospataki Rákóczi Gimnáziumban érettségizett 1974-ben. Teológiai tanulmányait a Debreceni Református Teológiai Akadémián folytatta, 1980-ban szerzett lelkipásztori oklevelet. Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán tanult 1979 és 1985 között, 1982-ben levéltáros, 1985-ben történelem szakos középiskolai tanári diplomát szerzett. 1985 őszétől az Edinburgh-i Egyetemen volt ösztöndíjas, Londonban és Oxfordban is hallgatott előadásokat. 1990-ben a Calvin College and Seminary (USA) kutatója volt. Bölcsészdoktor 1984-től, kandidátus 1989-től. 2002-ben habilitált a Debreceni Egyetemen.

Exmisszus segédlelkész volt Sárospatakon 1977 és 1979 között, helyettesítő szolgálatokat végzett a Hegyalja, a Hegyköz és a Bodrogköz több gyülekezetében. 1979-től levéltáros a Tiszáninneni Református Egyházkerület Tudományos Gyűjteményeiben, 1983-tól 1990-ig a levéltár igazgatója volt. 1991-től a Sárospataki Református Kollégium főtitkára volt, s egy ideig a gazdasági bizottság elnöke. Politikai pályafutása Sárospatakról indult el.

1995. augusztus 15-től napjainkig a Debreceni Református Hit-tudományi Egyetem Egyháztörténeti Tanszékének oktatója. Tanári tevékenysége során a graduális képzés mellett az egyetem PhD-képzésében is aktív szerepet vállalt. 1995 szeptemberétől a Miskolci Egyetemen vendégoktatóként az „Európai integráció” tantárgyat adta elő a Regionális Gazdasági Tanszék posztgraduális hallgatóinak. E tárgykörben is számos hazai és nemzetközi fórumon tartott előadást. 2009-ben a Sárospataki Református Teológiai Akadémia tiszteletbeli professzorává választotta.

Munkatársait megbecsüli, harmonikus kollegiális kapcsolat építésén fáradozik. Diákjaihoz befogadó, érdeklődő, támogató attitűddel viszonyul, az előadásokon vagy szemináriumokon éppúgy, mint a vizsgák során, oldott légkört teremt, a humor sem hiányzik ezeken az alkalmakon.

Kutatási területe az egyetemes és a magyar egyháztörténet, különös tekintettel a református egyházra és a sárospataki kollégiumra, de Sárospatak város múltja egyes részleteinek feltárásában is részt vett. Több tudományos közösségben is eredményesen működött: Skót Egyháztörténeti Társaság, Nemzetközi Kálvin-kutató Társaság, Magyar Comenius Társaság, Kazinczy Társaság. A 2024. október 29-én Edinburgh-ban létrejött Skót és Magyar Tudósok Társasága Sir Prof. Iain Torrance mellett őt választotta meg magyar társelnökének.

A tudomány iránti érdeklődését a családból hozta magával, édesapja irodalmár lelkipásztor volt. Kutatói pályáján kiemelkedő eredményeket ért el a sárospataki kollégium kora újkori története témakörében, különösen a diáknévsor újszerű rekonstrukciójával. Közreadta az addig ismeretlen nemes diákok névsorát, bizonyította, hogy a pataki kollégium nem maradt el Debrecen mögött a Rákóczi-kor évtizedeiben. Újszerűen közelítette meg a nagy múltú intézmény történetét a gazdaságtörténeti források feltárásával és elemző értékelésével. Oktató- és kutatómunkájával folyamatosan ápolta, erősítette a Sárospataki és a Debreceni Református Kollégiumok együttműködését. Monografikus igényű munkáit és tanulmányait rendszeresen hivatkozzák a kutatók.

Sárospatak – Debrecen, 2025. adventjében

A szerkesztők

HODOSSY-TAKÁCS ELŐD

NÉHÁNY BIBLIAI- TEOLÓGIAI SZEMPONT VALLÁS ÉS POLITIKA KAPCSOLATÁNAK ÉRTELMEZÉSÉHEZ



Vallás és politika. Két, az ember életéhez hozzátartozó fogalom. Igaz ez az antikvitásban és a jelenben egyaránt. A leginkább szekuralizált, nyugati országok lakosságának mindennapjait is meghatározzák vallási tradíciók, a közösség szintjén csakúgy, mint az egyén szférájában.

A történelmi-kulturális örökség, a mindannyiunk életét meghatározó ünnepek rendje, vagy egyszerűen csak a hét beosztása mély, vallási gyökereket tükröz.

1. AZONOSULÁS, MEGKÜLÖNBÖZTETHETŐSÉG, AZ ÁLLAM KERETEI

Régi felismerés, hogy az ember, különösen a vallásos ember, miközben keresi helyét a világban, ilyen-olyan módon egyszerre törekszik azonosulásra és megkülönböztethetőségre. Megnyilvánulhat ez öltözködésben, étkezési szokásokban, szimbólumok viselésében. Mindennek a háttere az ősi felismerés: a minket körülvevő világ nem homogén, mégis meg kell találni benne a helyünket. Azonosulni csak adott keretek között lehetséges. Sok esetben ez nem függ össze a közösség méretével, akár

tágabb, sőt átláthatatlan csoportokkal is tudunk azonosulni (például egy nemzethez tartozás), de elvont, csak a fogalmiság szintjén létező entitásokkal nem. Ezért nem lehet szeretni az egész emberiséget; és ez az, ami miatt a politikai gondolkodásban kialakult a hierarchikus azonosulás elképzelése, ebben a felfogásban a szűk közösség iránti lojalitás prioritást élvez a tágabb csoportok felé megnyilvánuló nyitottsággal szemben.¹

Az állam keretei között különböző csoportok élnek együtt, melyek identitáselemei között szerepelnek a megkülönböztetésre épülő elemek² (lásd ehhez a bibliai hagyományban is fellelhető etnikai/kulturális jelzők alkalmazását, például a hettita Úriás, a hettita Efrón, stb.). Ezek a szűkebb közösséghez tartozást rögzítő, megkülönböztető jegyek azonban nem zárják ki a lojalitást további csoportok felé: ha nem is korlátlan számban, de az ember képes több közösség iránt hűséget tanúsítani. Ennek hiányában minden állam működésképtelenné válna, a társadalom pedig torz, felfújtt falanszterként működhetne csupán. A vallásos viselkedés szintjén a bibliai világ számos példát nyújt extrém, egymásnak látszólag mélyen ellentmondó kapcsolatok létezésére. Ebben a rendszerben gondolkozva nem érdemes csodálkozni Áház júdai király oltárépítést elrendelő intézkedésén, vagy évszázadokkal később Nagy Heródes viselkedésén: ő egyszerre volt jeruzsálemi templomépítő király (ilyen értelemben zsidó király)

- 1 Ennek érdekes példája legújabbban JD Vance amerikai alelnök megnyilatkozása 2025 telén. Az alelnök egyfajta koncentrikus körökben értelmezett szeretetfogalmat feszegetett 1Tim 5,8 alapján, kétségkívül rendkívül leegyszerűsítő (laikus) teológiával tállalva. A Sky News egyik show-jában megfogalmazott gondolatmenet szerint: [According to the] „Christian concept that you love your family, and then you love your neighbor, and then you love your community, and then you love your fellow citizens in your own country, and then, after that, you can focus and prioritize the rest of the world.” Véleménye katolikus és protestáns teológusok éles kritikáját váltotta ki (lásd ARMAS, Kat: JD Vance is wrong: Jesus doesn't ask us to rank our love for others, elérhető: <https://www.ncronline.org/opinion/guest-voices/jd-vance-wrong-jesus-doesnt-ask-us-rank-our-love-others>, letöltés dátuma: 2025. 08. 18.), viszont megszólaltak egyetértő hangok is (CRAYCRAFT, Kenneth: JD Vance is obviously, and unremarkably, correct about the order of love, elérhető: <https://www.oursundayvisitor.com/jd-vance-is-obviously-and-unremarkably-correct-about-the-order-of-love/>, letöltés dátuma: 2025. 08. 18.).
- 2 A római kori zsidóság összefüggésében tárgyalja a kérdést Martin Goodman Rome and Jerusalem című könyvében. A dilemma az első századi Palesztinában is jelentkezett: a zsidó Pál római polgárként lépett fel, és elvárta ennek tiszteletben tartását, ragaszkodott a kapcsolódó jogok érvényesítéséhez. GOODMAN, Martin: Rome and Jerusalem: the Clash of Ancient Civilizations, New York, Vintage Books, 2007.

és római kliens, aki hatalmas erőforrásokat mozgósított római szempontból fontos szentélyek építésére. Ennek a kettős (vagy többes) lojalitásnak a személyes kegyességhez különösebb köze nincs, legalábbis ez a kettősség minden további nélkül magyarázható politikai szempontok érvényre juttatásával. A nagyhatalmak akaratával szemben a kicsi és periférikus fekvésű államok gyakran tehetetlenek.³

Az ókor államaiban a vallás az élet megkerülhetetlen színtere volt. A népi vallásosság sokszor nehezen feltárható világán túl húzódó, többé-kevésbé dokumentáltan létező vallási élet fő kerekeit az állam rendjébe illesztve találjuk. Az ókori államok vallási élete ennek ellenére sem volt egységes, Izraelben is találkozunk a vallási élet párhuzamos jelenségeivel. A királyságok korában helyes, ha nem egységes Yahwizmusról, hanem többes számban, Yahwizmusokról beszélünk, a sokszínűség jelei a kezdetektől fogva jelen voltak,⁴ ezért legitim beszélni a vallás és az állam kapcsolatáról. A kora vaskor premonarchikus, főnökségekre épülő⁵ rendszerében egymás mellett élő klánok élete helyi sajátosságokat tükrözött; a királyság kialakulása és az első szentély felépülése pedig nem jelentette a vidéki kultusz-helyek, és ezzel párhuzamosan a templomi kultikus rendtől eltérő gyakorlatok megszűnését.⁶

Vallás és állam kapcsolata, ha bibliai szövegek segítségével kíséreljük meg leírni, színes képet mutat. Ez a kapcsolat egyrészt belesimulásnak nevezhető: a vallás az állam életének egy területe volt. Másrészt (a héber prófétai hagyományok alapján ez nyugodtan kijelenthető) létezett az állammal szemben fellépő vallási hang is, valamint beszélni

3 Áház több ponton átalakította a templomi szakrális berendezést, valamint új oltárt állíttatott fel, mindezt „Asszíria királyának kedvéért” (2Kir 16,10–18; bibliai idézetek: RÚF2014). Vallási rendelkezéseinek politikai motivációja egyértelmű, a király által felvállalt vazallus státusz kulturális azonosulási kötelezettséget is magával hozott. Nem kizárt, hogy az új oltárt az asszír pantheon isteneinek bevezetendő tisztelete miatt tartotta szükségesnek. Fritz, VOLKMAR: 1&2 Kings. A Continental Commentary, Minneapolis, Fortress Press, 2003, 345.

4 SMITH, Mark S.: The Early History of God. Yahweh and the other Deities in Ancient Israel (2nd ed.), Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 2002, 182–189.; MILLER, Patrick D.: The Religion of Ancient Israel, Louisville, Westminster John Knox Press, 2000, 46–62.

5 Részletesen: HODOSSY-TAKÁCS Előd: Vezetés és társadalom a bírák korában, in Theológiai Szemle 52/2. (2009), 68–74.

6 ZEVIT, Ziony: The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallactic Approaches, New York, Continuum, 2001, 153–266.

kell az állam életével parallel futó vallási életről. A vallás tehát megjelent (1) az állam rendjébe simulva és (2) a hatalom ellenében. A kapcsolata azonban egyik esetben sem elméleti, teológiai síkon írható le. Az Elizeus-legendárium irodalmi formában előttünk álló anyagában és Illés próféta történeteiben, de néhány esetben már Mózes első könyvében is látható egy, a hatalom által megtestesített kulturális értékrend, melybe a bibliai hősök képtelenek belehelyezkedni, inkább azzal szemben pozicionálják magukat. Ezekben az esetekben a bibliai szövegben körvonalazódó vallási norma, huszadik századi kifejezéssel, egy ellenkultúra (*counterculture*) hatását kelti. Márpedig az ellenkultúra már a definíció szintjén is szubkultúra, amely nem képzelhető el politikai felhang nélkül.

2. ELLENKULTÚRA, PÁRHUZAMOS TÁRSADALMAK, ÁLDOZATI SZEREP

Ennek az inkább kulturális, de mégis vallási köntösbe bújtatottan előttünk álló konfliktusnak több lecsapódása tetten érhető bibliai szövegekben. Első szembetűnő példaként idézhető 1Móz 34 története. Ebben az elbeszélésben Jákób vándorló klánjának Sikem környéki letelepedéséről, és az ebből fakadó konfliktusról olvasunk. A szakasz jól ismert, a történet szerint Jákób több tucat tagot számláló családja Sikem városával, a kánaáni civilizációval került kibékíthetetlen ellentétbe. A szöveg jelen kontextusában az állam (=kánaáni civilizáció) és a periféria létben boldogulását, szó szerint: helyét kereső Izrael első mély, vérengzésbe torkolló konfliktusát idézi. Az ősatya-történetek egyébként is utalnak összetűzésekre, de ezek jellemzően gazdasági természetűek (például harc a vízért, 1Móz 26,15–22). Ebben az esetben azonban mélyebb a probléma. Látszólag egyszerűen egy családi sérelem megtorlására kerül sor, Dina testvérei nem tűrhették hűguk megbecstelenítését. Tágabb perspektívába állítva azonban ez a történet sajátos politikai felhangot kap. A politikai jelleg a sérelem nyomán lefolytatott vitán látszik. Adott volt egy ügy, a kérdést a két szemben álló csoport megpróbálta tárgyalásos úton rendezni. Jákób fiai haraggal lépnek fel, amit a kánaániak konkrét ajánlattal igyekeznek tom-

pítani, szeretnék, ha szövetséges viszony alakulna ki a szemben álló felek között (34,8–12). A tárgyalást a bizalmatlanság és a düh terelte más irányba. Azt is észre kell azonban venni, hogy Jákób tárgyalói nem voltak egységesek, a döntés sem volt egyhangú, Simeon és Lévi véleménye nem találkozott Jákób elképzelésével (30).

A történetben a vallási elem a körülmetélkedés megkövetelésében jelentkezik, a szöveg szerint Dina testvérei megfontolták a sikemiek békés együttélést kezdeményező ajánlatát, azonban feltételül szabták a város férfainak körülmetélését. Sikem lakói ráálltak erre az ajánlatra, Jákób fiai azonban a tömeges beavatkozást követően bekövetkező seblázat megtorlásra használták fel: „... körülmetékedt minden férfi ... A harmadik napon azonban, amíg ezek seblázban szenvedtek, fegyvert ragadott Jákób két fia, Simeon és Lévi, Dina bátyjai, rátörtek a gyanútlan városra, és legyilkoltak minden férfit.” (1Móz 34,24–25).

Miért mondhatjuk a körülmetélkedés ellenére mégis, hogy a szembenállás inkább kulturális, nem tisztán vallási természetű? Egyrészt a felvezető megjegyzés, másrészt a vita tárgya miatt. Szakaszunk indítása („Egyszer Dina, Lea leánya, akit Jákóbnak szült, kiment, hogy szétnézzon annak a vidéknek a leányai között.”) feszültséget érzékeltet. A „kiment, hogy szétnézzon” megállapítás jelzi, hogy Jákób lánya a kánaáni lányok közé keveredett. Ezen a ponton a szöveg tovább is lép, és rögtön Sikemre, Hámór fiára tereli a szót, a „nézelődés” tartalmára, a gazdasági és kulturális összeolvadás kísérletére utal. Erre nem a szöveg, hanem a térség gazdasági hálózata alapján következtethetünk. Palesztina világában a város és a körülötte elhelyezkedő, a bekerített nomadizmus⁸ életmódját folytató népcsoportok élete szimbiózisban fonódott össze. Kölcsönösen előnyös volt ez az együttélés, amikor a periférián élők piachoz, jövedelemhez jutottak (kereskedtek, különböző szolgáltatásokat nyújtottak), értelemszerűen a város lakóinak megelégedésére. Ez az együttélés viszont konfliktusokat is szült, ami a konkrét esetben a két csoport eltérő házasság-felfogásában öltött

7 למצא דינה ... לראות בכנות הארץ

8 Részletesen: HODOSSY-TAKÁCS Előd: Jákób, Lábán és az elő-ázsiai nomádok világa, in *Studia Universitatis Babes-Bolyai Theologia Reformata Transylvanica* 69/1 (2024), 7–23.

testet. A héber szöveg hagyományos értelmezése szerint Sikem nemi erőszakot követett el Dinán, azonban a választott kifejezések alapján ez korántsem tekinthető biztosnak.⁹ A szöveg mindenképp tragikus. Az érintett, az áldozat, Dina végig néma marad, épp ezért fogalmazunk óvatosan a következő gondolatmenet során. A bibliai héber nyelv a szexuális erőszak összefüggésében több szót használ, például 5Móz 22,25-ben kimondottan az hangsúlyos, hogy fizikai erővel kényszeríti a férfi a nőt (חִזַּק, Hi); a csábításra is van megfelelő kifejezés, 2Móz 22,15 (פָּתָה, Pi); jelen történetünk 5. és 27. versében pedig a tisztátalanná tétel kerül előtérbe (אָטַם, Pi). A 2. versben azonban három ige sorakozik, egyik sem feleltethető meg közvetlenül ezeknek. „*Magához vitette, és vele hált, erőszakot követve el rajta*”, hangzik a RÚF fordítása. Dinát elvitte (לָקַח) Sikem – éppúgy, ahogy később a testvérei a 26. vers szerint. Itt a hangsúlyos a lány passzivitása. Ezt követően vele hált (וַיִּשְׁכַּב), ez a szó nem utal nemi erőszakra. A harmadik szó a megalázás, elnyomás szava (עָנָה), ami jelenthet nemi erőszakot is. A lényeg, akárcsak több más esetben¹⁰ az erőszak elszenvedőjének megalázott helyzete. Dina néma marad, viszont a történetek a férfi rokonság szemében (5. és 27. vers) tisztátalanná tételnek, bemocskolásnak (אָטַם, Pi) számítanak. A történetben ezek az olvasóban indulatot keltő kifejezések azonban furcsamód egy szerelmi szállal fonódnak össze. Sikem szerelmes. Dina hallgat. Sikem feleségül akarja venni Dinát. A férfiak alkudoznak, jegyajándékon vitatkoznak, családok egyesítését tervezgetik, mely gazdaságilag mindenkinek előnyös. Maga a jelenet mintha csak a trójai mondakörből ismert Helené elrablásáról szóló történet héber variánsa lenne.¹¹ Amikor kitör a harc, Jákób indulatosan beszél fiaival, mintha ő felülemelkedne a sérelmen! Dinát Sikem elvitte, vele hált, megalázta. Kérdés mindezek alapján,

9 Számos kutató elutasítja a szöveg nemi erőszak kategóriában mozgó értelmezését. Megjegyzendő: a szexuális erőszak és a konszenzuális nemi kapcsolatok kategóriái sokat változtak az évszázadok alatt. FEDER, Yitzhaq: The Defilement of Dina: Uncontrolled Passions, Textual Violence, and the Search for Moral Foundations, in *Biblical Interpretation*, 24/3 (2016), 281–309. Lásd: 283. oldal 4. jegyzet!

10 Például 2Sám 13,14 (Amnón és Támár), 5Móz 22,29.

11 RENDSBURG, Gary A.: The Epic Tradition in Ancient Israel – and What Happened to It?, in I. Kalimi (ed.): *Writing and Rewriting History in Ancient Israel and Near Eastern Cultures* (1st ed.), Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2020, 17–30. (ebben: 18–19.)

hogy a megalázás ebben az esetben nem az előzetes atyai engedély kikérésének elmulasztását jelenti-e? Vagy a történet, hasonlóan Ezsdr 9–10-hez, a vegyes házasságokat nem egyszerűen vallásilag veszedelmesnek, hanem mindenestül gyűlöletesnek tartja?¹²

Ha a nemi erőszak lenne a történet valódi centruma, mint láttuk, lehetett volna választani sokkal erőteljesebb kifejezéseket is a 2. vers megfogalmazásához. Ezért merül fel, hogy ezt az egészet a kulturális szembenállás példaként értelmezzük: a kánaáni világ áll itt szemben a héberek világával. Ebben az olvasatban Dina gyalázata (szociális és nem szexuális értelemben használva a kifejezést!)¹³ a klán megszégyenítése, a csoport házassági szokásának meggyalázása. A héber rend szerint Sikemnek Jákób elé kellett volna járulni, és az egyezkedést lefolytatni még a fiatalok közelebbi kapcsolatba kerülése előtt. Kár, hogy Dina a történetben végig hallgat. A nő véleménye, szándéka, vágyai: mindez keveset, de inkább semmit nem számít.¹⁴ Ebben az olvasatban az elbeszélés ugyanazt a dilemmát feszegeti, amelyet Nábót szőlőjének története, ahol szintén a kánaáni gondolkodás (a király jogának prioritása) áll szemben a héber gondolkodással (az atyai örökség elidegeníthetetlen, lásd 1Kir 21). Lyn Bechtel Dina történetéről a nyitottság keretében beszél: valóban, ő a lány, aki „szétnéz” a kánaáni fiatalok között, elkezd azonosulni, igazodni, szokásokat átvenni.¹⁵ Ez az értelmezés kitágítja a hagyományos értelmezési keretet, melyben a kánaáni fiatal férfi a nemi erőszaktevő sztereotípiáját cipeli. Az elbeszélésnek a héber Biblián belüli párhuzamait 1Kir második felében, az Omri-dinasztia történetének leírásában találjuk.

Érdekes politikai összefüggés ez: a gazdasági előnyök mentén megvalósul az együttműködés, de ez a szempont a bibliai mérlegen egyáltalán nem számít. Amit itt látunk, az elsősorban kulturális szembenállás; de modern kategóriákat keresve és alkalmazva Sikem és

12 FEDER: The defilement of Dinah, 308.

13 Így értelmezi a Dinával történetet többek között WOLDE, Ellen Van: Does 'innâ Denote Rape? A Semantic Analysis of a Controversial Word, in *Vetus Testamentum* 52/4 (2002), 528–544.; valamint JOSEPH, Alison L.: Understanding Genesis 34:2: 'Innâ, in *Vetus Testamentum* 66/4 (2016), 663–668.

14 FEDER: The defilement of Dinah, 289.

15 BECHTEL, Lyn M.: What if Dinah is not Raped? (Genesis 34), in *Journal for the Study of the Old Testament* 62/1 (1994), 19–36. 32.

Jákób klánjának együttesét nevezhetjük párhuzamos társadalmak kialakulásának is. A vallás ezekben az esetekben szekunder. A hatalmat a visszaéléssel, az elnyomással azonosítja ez a történet, akárcsak a feleség elvesztését, idegen palotába hurcolását elmondó szakaszok (1Móz 12,10–20; 20; 26,1–11). A politika a kulturális szokások tág terét öleli fel, a valláson messze túlmutatva; ezek a bibliai hősök pedig tehetetlen, periférikus szereplők, akkor is, ha gazdaságilag nem tekinthetők vesztesnek. Dina némasága és a testvérek tomboló haragja az áldozatszerep eltorzítása mögött meghúzódó manipulatív szándéokra is figyelmeztet. A testvérek tudatosan emelik át az áldozati szerepbe saját magukat, így a sértett már maga a klán.¹⁶ Az áldozatszerep, és ezt teológiai meggyőződéssel valljuk, nem szül automatikusan mártírokat, akkor sem, ha tényleges szenvedést kell kiállniuk.

Ellenkultúra, gazdasági együttműködés, vallási-kulturális és politikai feszültség keskeny határa, marginális csoportok és többségi társadalom feszültsége: a fentiek arra szolgálnak példát, hogy egyes bibliai történetek értelmezhetők ezeknek a kategóriáknak a segítségével is.

3. A PRÓFÉTASÁG MINT AZ ÁLLAM RENDJÉBE SIMULÓ, MÉGIS KONFLIKTUST SZÜLŐ VALLÁSI JELENSÉG

A héber Biblia meghatározó alakjai közül a próféták emelkednek ki politikai jellegű tevékenységükkel, az ő szerepükből természetes módon következett a konfliktusok felvállalásának kényszere. Szóbeli megnyilvánulások és jelképes cselekedetek során a próféták véleményyt nyilvánítottak, ha kellett, szembementek a királyi udvarral magán- és közéleti kérdésekben egyaránt.¹⁷ A prófétai habitus poli-

16 2025. augusztus 20-án jelent meg a londoni The Times-ban egy véleménycikk az áldozatszerep politikai megjelenéséről. A szerző az áldozati szerep tudatos felvételével együtt járó (politikai) manipulációkra mutat rá, a legkülönbözőbb szereplők részéről. FINKELSTEIN, Daniel: There is no future in politics of victimhood, The Times 2025. 08. 20., 19, elérhető: <https://www.thetimes.com/comment/columnists/article/the-re-is-no-future-in-politics-of-victimhood-6dlkhw5bk>, letöltés dátuma: 2025. 11. 04. A szerző, a lap kolumnistája egyébként számos díj és kitüntetés birtokosa, aktív politikus, a Lordok Házának tagja.

17 Néhány példa: 2Sám 12,1–14 (Nátán és Dávid a Betsabéval folytatott affért követően); 1Kir 11,29–39 (Ahijjá és Jeroboám, a salamoni királyság bukásának meghirdetése); 1Kir 21 (Illés és Aháb, a Nábót-incidens nyomán); Jer 36,27–31 (Jeremiás és Jójákím, a

तिकai összefüggései azonban, az áldozatnarratívához hasonlóan, sok félreértést szülnek, bár a próféta és a politika kapcsolata a héber Bibliában elég egyértelműnek tűnik. A próféták, még ha alkalmanként perifériára szorultak is, az állam rendjének részét képezték. A próféták szerepe egyértelmű: ők azok, akik ismerik és kijelentik Isten tervét.¹⁸ Nem jövendőmondók vagy látnokok, kijelentésük alapja Isten szándéka, amit történetesen ők ismernek. Fellépésük a nyilvánosság előtt ebből eredeztethető. A próféta azért kérlelhetetlenül következetes, mert Istent képviseli, közéleti-politikai erőterben mozogva, és a királlyal folytatott beszélgetésben vagy üzenetváltásban egyaránt. Ebből fakad, hogy a próféta nem feleltethető meg a modern politika egyik szereplőjének sem; a próféta nem mérlegelhet, önálló döntést nem hozhat, a kompromisszumkészség¹⁹ sem tartozhat erényei közé.

A prófétákhoz kapcsolódó szövegekben gyakran találunk közvetlen politikai kiszólásokat. Ezek néhány esetben világpolitikai összefüggésekre koncentrálnak (például Náhum, Deutero-Ézsaiás), ezek a szakaszok azonban nem generáltak feszültséget a próféta és a hatalom letéteményese között, ráadásul ezek a világpolitikai szereplők nem is érzékelték a héber próféták működését. Ezzel szemben amikor a próféta helyi szinten, közvetlenül reflektált a királyi udvar politikájára, az konfliktusokat tudott szülni. Erőteljes történeteket találunk ezen a téren a Királyok könyveiben, leginkább az Illés-anyagban, valamint Jeremiás prófétánál. Az, hogy a konfliktus mennyire mélyült el, a helyzettől függött.

Az előbb megállapítottuk, hogy a vallási töltetű megszólalás, az Isten tervéről szóló proklamáció vagy viselkedés (a jelképes prófétai cselekedeteket ebbe a kategóriába sorolom) kétféle lehet. Ahogy már kimondtuk: a vallás megjelenhet (1) az állam rendjébe simulva és (2) a hatalom ellenében.

tekercs elégetését követő ítéletmondás); Jer 27,1–11 (a próféta járom viselésével nyilvánítja ki: el kell fogadni Babilónia hatalmát).

18 Walton megfogalmazása: „The prophets are those who proclaim the plan of God.” WALTON, John H.: *Old Testament Theology for Christians: From Ancient Context to Enduring Belief*. Downers Grove, IVP Academic Press, 2017, 168.

19 Lehetséges ellenpélda: 2Kir 5,15–19. Elizeus nem reagált érdemben Naámán kérésére, ami akár kimondatlanul maradó jóváhagyásként is értelmezhető. A történetben azonban az áldozat és a föld összekapcsolódik, ami árnyalja Naámán kérésének megítélését. FRITZ: 1&2 Kings, 260–261.

A fentebb körüljárt sikemi történet a hatalom ellenében megjelent értékrend világos példája. Az itt közvetített viselkedés részben vallási különállással, részben kulturális különbözőséggel magyarázható, de mivel a vallás egy átfogó, önmagán mindig túlmutató jelenség, ez a fajta szétválasztás, különösen ókori kontextusban és a szöveg összefüggésében, értelmetlen. A szöveg a héberek különállását, különbözőségét kívánja hangsúlyozni, Dina közeledése a város kultúrájához ebből a szempontból nézve veszedelmes, aminek nem lehet pozitív következménye. Nem is lett.

Érdekes módon azonban a nagy prófétai szembenállásokon az látszik, hogy bár a próféták a hatalom ellenében foglaltak állást konkrét kérdésekben, személyük, alakjuk mégis besimult az állam rendjébe. A próféták nem idegen testként, hanem az állam kerekein belül kirajzolódó vallási gyakorlatok keretében léptek fel. Tehát szemben az előző történettel, még a mártírsors közelébe jutó próféta sem különült el oly mértékben, ahogy Dina klánjának története jeleníti meg a csoport saját, egyértelműen a szeparációt erőltetni próbáló vallási-kulturális felfogását.

Ezt a jelenséget szépen példázza a Királyok első könyvének egyik jellegzetes története, a 22. fejezetben olvasható Mikájehú-elbeszélés. A történet szerint Izrael királya Júda királyával az oldalán háborúba készült arám ellen. Fontos történeti kérdés a két király és a két királyság viszonya az Omri-dinasztia regnálása idején, de ez jelen írásunk szempontjából mellékes.²⁰ A harc megkezdése előtt szólították a prófétákat, akik sikert jövendöltek – majd komoly unszólásra feltűnt a nagy egyetértéssel szemben megszólaló Mikájehú, és kijelentette: *„Láttam egész Izráelt szétszóródva a hegyeken: mint a juhok, melyeknek nincsen pásztora.”* (17). Szavaiért börtönbe került, de hamarosan bebizonyosodott, Mikájehú valóban ismerte Isten tervét, és hitelesen tanúskodott. Érdeemes felidézni a 28. verset, melynek a királyt megszólító kijelentése mintha csak a próféta bibliai felfogásának

20 Az Omrida politika áttekintéséhez: KOMORÓCZY Géza: Bezárkózás a nemzeti hagyományba. Illés próféta és Izrael politikája az i. e. 9. században, in Uő: Bezárkózás a nemzeti hagyományba. Az értelmiség felelőssége az ókori Keleten. Tanulmányok az ókori keleti szövegek értelmezése köréből, Budapest, Osiris, 1995, 168–181.

definícióját akarná illusztrálni: *„Ha csakugyan visszatérsz sértetlenül, akkor nem az Úr beszélt általam!”*.

Ez a prófétai viselkedés látszólag kibékíthetetlen ellentétet mutat a fennálló hatalmi rendszerrel, annak szereplőivel szemben. Ha viszont a meghatározó részletekre fókuszálunk, azt látjuk, hogy a próféta az adott vallási rend keretein belül szorult a perifériára. A királyok előtt sikert hirdető próféták mind YHWH nevében szólalnak meg, ebben a szakaszban se más istennév, se más istennevet idéző teofór név nem bukkan fel. Sőt, Mikájehú azt is kijelenti, hogy YHWH volt az, aki a prófétákon keresztül rászedte a hadjáratra készülő királyt! A két próféta pofozkodásba torkolló összetűzése (Cidkijjá és Mikájehú) két, a YHWH kultuszon belül elhelyezkedő férfi konfliktusa. Mikájehú személyének hitelességét, hősünk próféta-voltát nem vitatta a király sem, csupán a személyes ellenszenv miatt mellőzte, amíg tehetette (8). Mikájehú tehát, a majdnem-mártír sorsa jutó, üldözésre kerülő, bebörtönzött próféta az állam rendjéhez szervesen hozzátartozó, minden szereplő által legitimnek tekintett vallási gyakorlatban vett részt. A király hívta, ha nem is szívesen, a próféta pedig ment. Nem akart beszélni, de végül mégis megtette. Itt nincs kulturális szembenállás, nincs elkülönülés – a *Tanú* című filmben a börtönőr szájából elhangzó, gyakran idézett mondat akár ebben a helyzetben is idézhető: *„egy brancs maguk!”*. Igen, Mikájehú és ellenfelei egyazon rendszer részét képezték.

Másfél évszázaddal később, Júda történetének legviharosabb időszakában, a babiloni fogság előestéjén kiéleződtek a politikai viták Jeruzsálemben. Meg lehet-e őrizni valami keveset egy kis állam maradék függetlenségéből az emelkedő, és egyre agresszívebbé váló nagyhatalom árnyékában – ez volt a központi politikai kérdés a Kr. e. hetedik–hatodik század fordulóján. Egyszerűbben: behódolni és reménykedni, vagy ellenállni? Esetleg: új szövetségeseket keresni? Megelőzhető a beolvadás a vallási és kulturális különállás hangsúlyozásával? Ezek a ma is ismerős dilemmák húzódnak meg Jeremiás próféta könyvének háttérében. 597-ben Júda királyát, Jójákint a babiloni hódítók detronizálták, helyére bábkirályt ültettek, a legitim uralkodó nagybátyját, Cidkijját. Egy évtizeddel később, az újabb támadást követően Jeruzsálemet feldúlták, a templomot lerombolták. Az országnak

több deportációs hullámot kellett elszenvedni, ezek eredményeként létrejött a babiloni zsidó diaszpóra. Ezzel párhuzamosan sokan Egyiptomban kerestek menedéket; az otthon maradó nép pedig igyekezett boldogulni úgy, ahogy tudott. Júda államának intézményes keretei a Kr. e. 580-as évek végére megszűntek létezni.

Erre a megoldhatatlan dilemmákkal terhelt időszakra esik Jeremiás próféta működése. Ő a kíméletlen, következményeket nem mérlegelő igehirdetők mintapéldája a héber Bibliában. Következétesen képviselte álláspontját, melynek lényege: Isten úgy döntött, hogy az uralmat Nebukadneccár babiloni uralkodónak adja, tehát Júda legjobban teszi, ha elfogadja végzetét, és behódol. A próféta ugyanakkor nem volt fatalista, Babilon uralmát is időlegesnek tartotta (vö. 31. fejezet). A korszak bonyolult politikai vitái között véleményéhez következetesen ragaszkodott, annak ellenére, hogy árulónak kiáltották ki. Szavaiért elszenvedett üldöztetést, gyötrelmeket.²¹ Babilóniáról Isten eszközöként beszélt,²² ezt a királyi udvar értelemszerűen elfogadhatatlannak tartotta. Jeremiás fellépése számukra hazaárulással ért fel. Ezért megvetették? Igen. Ugyanakkor, köszönhetően udvari kapcsolatainak, élete megmenekült. Nem volt azonban minden kortársa ennyire szerencsés. Közülük való volt Úrijjá, Semajá fia, aki szintén Isten jogos haragját, a város pusztulását hirdette, *„egészen úgy, ahogy Jeremiás”* (26,20). Ő emigrációba kényszerült, Egyiptomba menekült, de oda is utána küldetett a király, elfogták, hazahurcolták, kivégezték, majd halál utáni megalázásként tetemét kidobták a köznép temetőjébe. Miért menekült meg a sokat szenvedő Jeremiás, és miért jutott mártírsorsra Úrijjá? Azért, mert előbbinek jó összeköttetései voltak, utóbbinak pedig nem?²³ Ez a cinikus megközelítés. A fenti keretbe illesztve kidomborodik, hogy Jeremiás önálló, jól elkülöníthető prófé-

21 Jeremiást megverették, kalodába zárták, bebörtönözték, ciszternába vetették: 20,2; 37,15–16; 38,6.

22 Lásd: Jer 25,8–9. A 29. fejezetben a próféta a már elhurcoltak számára javasolta helyzetük elfogadását.

23 Jer 26,24: *„Jeremiásnak azonban pártját fogta Ahikám, Sáfán fia”*. Sáfán leszármazottai Jeruzsálem meghatározó írnokcsaládjának tagjai voltak, a királyi adminisztráció kulcsszereplői több nemzedéken át. Részletesen: DEARMAN, J. Andrew: My Servants the Scribes: Composition and Context in Jeremiah 36., in *Journal of Biblical Literature* 109/3 (1990), 403–421.

tai hangot szólaltatott meg a hatalmi elit számára, Úrijával azonban, ha közelebbről szemügyre vesszük szerepét, nem ez a helyzet. Úriját soha nem nevezi prófétának a szöveg. Ő nem próféta, hanem egy prófétáló ember (26,20). A vers kétszer említi, hogy prófétált, először hitpael, másodszor nifal alakban szerepelteti az igét. Előfordul Jeremiásnál másutt is az ige hitpael participiuma, kimondottan pejoratív kontextusban, ebben a formában: „(féleszű és) *prófétálgató ember*” (29,26). Következésképp: Úrijá üldözése és megölése azzal is magyarázható, hogy őt az udvar nem tekintette belső embernek, prófétának, csak egy „prófétálgató” embernek, aki történetesen azt mondta, amit Jeremiás. Ez bőven elég ok volt arra, hogy vele ne legyenek elnézőek. Voltak, akik Jeremiásnak is a halálát kívánták (26,8–11), viszont a centrumhoz tartozó prófétával szemben hangjuk kevésnek bizonyult.

ÖSSZEFOGLALÁS

Mi bontakozik ki mindezekből vallás és politika összefüggéseiről? Kellő nyitottsággal olvasva a héber Biblia szövegét mindenekelőtt a prédikátor bölcsességére kell rácsodálkoznunk, immár sokadszor: valóban „*nincs semmi új a nap alatt*” (Préd 1,9). Sok esetben a vallási szembenállás mély kulturális különbségeket takart már az ókorban is, emberek tárgyaltak, hatalmasok uralkodtak, és közben nem riadtak vissza kisebb-nagyobb csúsztatásoktól. Egyéni sérelmeket minden további nélkül értelmeztek a közösséget ért atrocitásként, a szembenállás pedig időnként összecsapásokba torkollt. Az együttélés már akkoriban sem ment zökkenőmentesen, és léteztek viták, politikai feszültségek is. Ebben a rendszerben a gyakran kritikus hangot megütő prófétáknak viszont stabil helyük volt, ők az állam életét alapvetően meghatározó vallási rend keretein belül helyezkedtek el. Bibliai teológiai alapon legitim beszélni kultúráról és ellenkultúráról, rácsodálkozhatunk akár a párhuzamos társadalmakra és az áldozati szerepekkel történő visszaélésekre is. Ezek modern kategóriák, viszont a bibliai anyag ezek tengerében is nyújt támpontokat az eligazodáshoz.



KUSTÁR ZOLTÁN

AZ EURÓPAI ZSIDÓ ÍRÁSMAGYARÁZAT FEJLŐDÉSE AZ ELSŐ ÉVEZRED VÉGÉTŐL A REFORMÁCIÓ KORÁIG



A reformáció a keresztyén Európában ismét a Szentírást helyezte a teológiai gondolkodás középpontjába, azon mérve le minden korábbi dogma, zsinati határozat, pápai kinyilatkoztatás, liturgikus gyakorlat vagy éppen egyházi hagyomány megbízhatóságát és időtállóságát. A humanizmus „vissza a forráshoz” eszményét is követve a reformáció egyházai számára ez a Szentírás vonatkozásában

az eredeti nyelvű szövegekhez, így az Ószövetség vonatkozásában a héber kánon, illetve a héber szövegváltozat elfogadását jelentette.¹

A héber nyelvhez, nyelvészethez, illetve a zsidó írásmagyarázat-hoz való odafordulás mindennek a természetes folyománya volt, s azok legkiválóbb eredményei előtt megnyílt az út a keresztyén tudományosság felé. Ezt részben a vonatkozó nyelvtanok, szótárak és

¹ A tágabb szellemtörténeti kontextushoz lásd Dienes Dénes (szerk.): A reformáció, Sárospatak, Hernád Kiadó, 2008, és Reventlow, H. Graf: Epochen der Bibel-auslegung. Band III: Renaissance – Reformation – Humanismus, München, C. H. Beck, 1997, 68–200.

bibliai kommentárok latin fordításai tették lehetővé, részben pedig annak volt köszönhető, hogy a 16. század elején a reformációhoz csatlakozott tartományok egyetemein „gombamód szaporodtak a hébertanszékek”,² s így a keresztyének körében egyre nőtt a kiváló hebraisták száma.

Ha tehát a reformáció írásértelmezéséről megbízható képet akarunk alkotni, érdemes kitekinteni arra, hogy a korabeli, Európában élő zsidóság hogyan értelmezte, hogyan magyarázta a maga Szentírását.

Írásom révén örömmel csatlakozom azokhoz, akik ebben a kötetben dr. Hörcsik Richárd professzor urat köszöntik 70. születésnapja alkalmából. Richárddal évtizedek óta oktatunk egy egyetemen. Szakmai felkészültsége és kedves, közvetlen személyisége mindig is nagy benyomást tett rám. Bízom benne, hogy a reformáció korának kiváló ismerőjeként örömmel fogadja tőlem ezt a tanulmányt. Kedves Richárd, Isten éltesse!

1. A HISPÁNIAI ZSIDÓ ÍRÁSMAGYARÁZAT

1.1. A kezdetek

Az arab hódítások egyrészt a korabeli zsidóság jelentős részét egyetlen birodalomban egyesítették, vallásuk és szellemi életük szabad gyakorlását pedig nem akadályozták, miközben magával hozták a görög tudomány és filozófia reneszánszát is, megnyitva ennek ajtaját az arabul (is) beszélő zsidóság előtt.³ Az iszlám ugyanakkor, maga is könnyvvallás lévén, jóval megelőzte a zsidóságot saját nyelvtanának feltárásában, valamint egy nyelvészeti érvelő, a szöveg elsődleges jelentését kereső, közérthetőségre törekvő kommentárforma kialakításában.⁴ E változásokra, illetve szellemi kihívásokra először a Babiló-

2 Csepregi Zoltán: Zsidómisszió, vérvád, hebraisztika. Ötven forrás a reformáció és a zsidóság kapcsolatának kérdéséhez, Budapest, Luther Kiadó, 2004, 22.

3 Rosenthal, Erwin Isaak Jakob: The Study of the Bible in Medieval Judaism, in Lampe, Geoffrey William Hugo (ed.): The Cambridge History of the Bible, Vol. 2: The West from the Fathers to the Reformation, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, 252–279., ebben: 252–256.; Stemberger, Günter: A zsidó irodalom története, Budapest, Osiris Kiadó, 2001, 96–98.

4 COHEN, Mark R.: Medieval Jewry in the World of Islam, in Goodman, Martin (ed.): The Oxford Handbook of Jewish Studies, Oxford, Oxford University Press, 2002, 193–218., ebben: 204–207.

niában élő zsidóság tudott reagálni: a Kr. u. 9–10. században felvirágzó, babilóniai eredetű karaita mozgalom, valamint e mozgalom egyik fő ellenfele, Szaadja ben Joszéf gáon⁵ (Kr. u. 880–942) újszerű bibliai kommentárjai és írásmagyarázati elvei jelentős mérföldköveket jelentettek ezen az úton.⁶ A babiloni diaszpóra hanyatlásával a zsidóság szellemi központja a 11. századtól részben Palesztinába, részben pedig – Észak-Afrika közvetítésével – Hispániába helyeződött át.

A Kr. u. első századokra kialakult négy zsidó írásmagyarázati módszer közül⁷ ebben a korban a *pesa* és a *deras* módszere volt a meghatározó: az előbbi a szöveg elsődleges és kézenfekvő értelmét kereste, míg az utóbbi a szövegből egy rejtett, nem kézenfekvő értelem kibontását célozta meg, lényegében annak érdekében, hogy a kialakult hagyomány a szent könyvekkel igazolható legyen. A babiloni, majd a hispániai zsidó írásmagyarázók – a *pesa* módszerét követve – egyre inkább a szövegek elsődleges értelmére helyezték a hangsúlyt, aminek feltárásához a fokozatosan kibomló héber nyelvészet és lexikográfia eredményeit is felhasználhatták. Ugyancsak felértékelődött a bibliai szövegek történeti kontextusának a fontossága – mégpedig nemcsak a történeti könyvek, hanem a Későbbi próféták és az egyéb Iratok esetében is.

1.2. A héber nyelvészet megszületése és felvirágzása

A héber nyelvészet felvirágzása nyugaton Menahém és riválisa, Dunás munkásságával kezdődött, majd Ávrahám ibn Ezra és a Kimhi család tevékenységében teljesedett ki.

A Cordobában élő és működő *Menahém ben Jákov ibn Száruk* (kb. 920–970) állította össze az első teljes héber szótárt (*Mahberet*). Ebben

5 Jelen írás a zsidó nevek átírásában az alábbi munka átírásait, illetve átírási elveit követi: STEMBERGER: A zsidó irodalom története.

6 Lásd STEMBERGER: A zsidó irodalom története, 98–99; KUSTÁR Zoltán: „Forgasd, forgasd, hiszen minden benne van!” Adalékok az írástudók és a masszoréták hermeneutikájához, in Benyik György (szerk.): Bibliai hermeneutika – avagy a bibliai szövegértelmezés változatai, 1. kötet, Szeged, Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia Alapítvány, 2024, 73–84, ebben: 77–79.

7 Lásd KUSTÁR Zoltán: A rabbinikus írásmagyarázat elvei és gyakorlata, in Koltai Kornélia–Zsengellér József (szerk.): Hadd dicsérem a kegyes férfit! Tanulmánykötet Schweitzer József születésének centenáriuma a „Schweitzer-lectures” Magyar Hebraisztikai Konferenciák 2018–2022 közötti előadásából, Budapest, Magyar Hebraisztikai Társaság–L'Harmattan Kiadó, 2022, 61–78, ebben: 63–64.

elkülönítette az igetöveket és megadta azok jelentését, még hozzá úgy, hogy a jelentéseket a kontextusból határozta meg – ez utóbbi elemzése során lényegében rövid szentírásmagyarázatokat építve bele a művébe.⁸ Írásának jelentőségét mi sem mutatja jobban, minthogy a nyelvészet terén egy évszázaddal később Rashi is zömében az ő eredményeire épített. A szintén cordobai *Dunás ben Lábrát* (kb. 920/925–985) Menachém eredményeit erős kritikával illette, és *Tesúvót* című írásában valóban javított is azokon: jelentős lépéseket tett a három gyökmássalhangzós igetörzsek felismerése felé, de jelentős volt a hatása a héber nyelvészeti terminológia kialakításában is.⁹ Mivel mindketten zömében héberül írtak, eredményeik Európa keresztyén felében is ismertté váltak.¹⁰

Az első, a szó tudományos értelmében is nyelvésznek nevezhető alak Menahém tanítványa, *Júda ibn Hayyuj* volt (10–11. sz. fordulója). Ő rögzítette elsőként a három mássalhangzós igetörzsek alapszabályát, az igéket erős és gyenge igékre osztotta fel, és a magánhangzóváltások szabályait is beazonosította. Nyelvtanát arab nyelven alkotta meg, de Móse ibn Gikatilla mellett Ibn Ezra is közreadta azt héber fordításban (Róma, 1140).¹¹ Talán még a szintén arabul író *Abulvalid Merván ibn Janah* (*Jóna Marinus*) nevét említsük meg itt (995–1050), aki egy átfogó héber nyelvtant (*Széfer Hariqmáh*) és szótárt is alkotott (*Széfer Hashorashím*), először foglalva a héber nyelv szabályait komplex rendszerbe.¹² Bár ő bibliai kommentárokat nem írt, e két művébe előszeretettel építette be bibliai versek vagy hosszabb szakaszok magyarázatait. Hatása a Kimhi családon keresztül lépte át az arab világ nyelvi korlátjait.¹³

Amint említettük, *Móse ben Sámuel ibn Gikatilla* (11. sz.) volt az, aki Júda ibn Hayyuj nyelvészeti munkáját héberre lefordította.

8 Lásd KECSKEMÉTI Ármin: A zsidó irodalom története, I. kötet, [Budapest], Bethlen Gábor Könyvkiadó, 1994 (faksimile kiadás, eredeti megjelenés: 1908), 206.

9 Uo., 207–208; ROSENTHAL: Bible in Medieval Judaism, 258.

10 HARRIS, Robert A.: Medieval Jewish Biblical Exegesis, in Hauser, Alan J.–Watson, Duane F. (eds.): A History of Biblical Interpretation, Volume 2: The Medieval through the Reformation Periods, Grand Rapids–Cambridge, Eerdmans, 2009, 141–171, ebben: 143.

11 KECSKEMÉTI: A zsidó irodalom története, 208.

12 Uo., 210–211.

13 ROSENTHAL: Bible in Medieval Judaism, 259–260; HARRIS: Medieval Jewish Biblical Exegesis, 143.

Ő maga arab nyelven számos kommentárt alkotott, melyek azonban nem maradtak fenn, kivéve a Zsoltárokhoz, a Kisprófétákhoz, Ézsaiás könyvéhez és Jóbbhoz írt magyarázatának¹⁴ azokat a részleteit, amelyeket Ibn Ezra idézett saját írásaiban. Magyarázatainak ismertetőjegye a történeti érdeklődés és az alapos nyelvi elemzés; jellemző, hogy – korát messze megelőzve – néhány zsoltárt a fogság korára datált, és először jutott el arra a felismerésre, hogy az Ézs 40–66. fejezeteknek a Kr. e. 6. században kellett keletkezniük, de Ibn Ezra a kispróféták kapcsán is hasonló történeti vonatkozású felismeréseket idéz tőle.

1.3. Ávrahám ibn Ezra

A legnagyobb spanyol (hispaniai) írásmagyarázó Ávrahám ibn Ezra (1089–1164), korának kiemelkedő költője, filozófusa, nyelv-tudósa, aki miután 1140 körül kénytelen volt elhagyni hazáját, előbb Itáliába, majd onnan Franciaországba, s végül Angliába költözött. Hosszú, vándorlásokkal teli életében a gáónida és spanyol iskola arab nyelven megszületett eredményeit közvetítette héberül az itáliai és franciaországi zsidóság felé,¹⁵ másrészt Itáliában egyedi, Rasiéhoz méltó kommentárokat alkotott a Pentateuchoshoz, egyet külön az Exoduszhoz és egyéb iratokhoz (Kispróféták, Ézs, Zsolt, Jób, Eszter, Ruth, Énekek, Préd, Dán), melyekből többet Franciaországban jelentősen átdolgozott.¹⁶

Kommentárokból Ibn Ezra Szaadja hermeneutikai elveit követte, és a szöveg nyelvi úton, az értelem eszközével a kontextus alapján megállapított elsődleges ételméhez (*pesa*) ragaszkodott,¹⁷ ám abban a korabeli iszlám szekuláris műveltség „igazságainak” teljes kincsestárát igyekezett hasznosítani. Művei a kritikai írásmagyarázat előfutárainak is tekinthetők, bár a Tórában nem mózesi anyag jelenlétét vagy az Ézs 40–66 mögött egy fogság korabeli szerző létét inkább célzások és utalások mögé rejtette, ami más téren is kedvelt eljárása volt.¹⁸

14 KECSKEMÉTI: Zsidó irodalom, 242.

15 STEMBERGER: A zsidó irodalom története, 100.

16 Lásd HARRIS: Medieval Jewish Biblical Exegesis, 152.

17 STEMBERGER: A zsidó irodalom története, 100.

18 ROSENTHAL: Bible in Medieval Judaism, 267; STEMBERGER: A zsidó irodalom története, 100.

Írásmagyarázati elveit a Tórához írt kommentárjának előszavában fejti ki részletesen. Nézete szerint a gáónok magyarázatai túl hosszúak és csapongók, a karaiták ugyan nagy hangsúlyt fektetnek a nyelvi megfigyelésekre, ám nem jutnak el az Írások igaz értelméhez, a midrások (közéjük értve Rasit és követőit is) túlzásba viszik a *deras* módszerét, s végül a keresztyén írásmagyarázatot az allegória, a rejtett értelem vagy a tipológiai megközelítés miatt utasítja el. Mindezekkel szemben Ibn Ezra szerint a szöveg értelméhez kizárólag a nyelvészet és a logika törvényeinek következetes alkalmazásával juthatunk el; ez az értelem pedig a szöveg egyszerű, szó szerinti és kézenfekvő, a saját irodalmi és történeti kontextusából levezetett értelme. A rabbinikus hagyományt és a *deras*-exegézis eredményeit csak abban az esetben fogadta el, ha kiállta a saját módszerei próbáját; ellenkező esetben nyíltan, nemegyszer gúnyolódva tolta félre azokat. Kommentárjaiban az esetek túlnyomó többségében valóban tartja is magát ezekhez az alapelvekhez, és a kritizált zsidó irányzatokból is mindig átemelve azt, ami a saját mércéje alapján helyesnek bizonyult. Módszere abban tér el Rasi és iskolájának módszerétől, hogy nála erősebb a nyelvészeti érvelés szerepe, a *deras*-exegézissel (ezzel egyben a rabbinikus hagyománnyal) szembeni tartózkodása pedig következetesebb – bár kétségtelen, hogy e különbség elsősorban a Tóra magyarázata kapcsán vezet jelentős eltérésekhez.¹⁹

2. A KERESZTYÉN KÖZÉPKOR ZSIDÓSÁGÁNAK ÍRÁSMAGYARÁZATA

2.1. A kezdetek

A Hispániában működő írásmagyarázókkal egy időben Észak-Franciaországban a zsidóságon belül olyan exegetikai irányzat vált meghatározóvá, amely ugyan erősen épített a rabbinikus írásmagyarázat hagyományaira, ám azt erősen megrostálta, a szöveg elsődleges, ké-

19 ROSENTHAL: Bible in Medieval Judaism, 268; HARRIS: Medieval Jewish Biblical Exegesis, 152–154.

zenfekvő értelmét helyezve a vizsgálódás középpontjába.²⁰ Az iskola részben a hispániai mesterek eredményeit vette át, ám kialakulásában jelentős szerep jutott a zsidóságra kényszerített folyamatos hitvitáknak, valamint azoknak a felfokozott Messiás-váradalmaknak is, amelyet a keresztes hadjáratokkal fémjelzett korszakban a zsidóság fenyegetettségének folyamatos érzése alakított ki.²¹ Tagjainak kapcsolata a királyi udvarokkal, püspöki iskolákkal és a keresztyén írásmagyarázókkal lehetővé tette, hogy kommentárjaik, a cenzúra vagy az időszakos könyvetések ellenére is jelentős hatást fejtsenek ki a késő-középkor, valamint a reformáció korának keresztyén írásmagyarázatára.²²

2.2. Rasi (*Rabbi Slomó ben Jichák*)

A franciaországi zsidó írásmagyarázók közül messze *Rabbi Slomó ben Jichák*, vagy elterjedt nevén *Rasi* (1040–1105) a legkiemelkedőbb. A troyes-i tudós a kor jelentős zsidó centrumaiban, Mainzban és Wormsban tanult, majd szülővárosába hazatérve kezdett tanítani. A Talmud mellett csaknem valamennyi bibliai könyvhöz készített magyarázatot, melyek közül a Tórához írt kommentárja megkerülhetetlenné vált a zsidóság körében; elterjedtségét és népszerűségét mi sem jelzi jobban, mint hogy 1475-ben ez lett az első héber nyelven kinyomtatott teljes könyv. Ám Rasi művei – javarészt Sebastian Münster latin fordításai-
ban – a keresztyén írásmagyarázatban is jelentős hatást gyakoroltak, mindenekelőtt a protestáns exegéták köreiben, de szerephez jutottak például a King James bibliafordítás exegetikai döntéseiben is.²³

Miben állt Rasi sikerének a titka? Rosenthal szerint abban, hogy az elsődleges értelmet kereső *deras* módszerét jó arányban kombi-
nálta a homiletikai célzatú, rabbinikus hagyományokkal, ami révén egyszerre tanított és nyújtott a hit számára bátorítást, eligazítást kor-

20 Harris az iskola megszületését egyenesen a bibliai írásmagyarázat forradalmának nevezi, lásd HARRIS: *Medieval Jewish Biblical Exegesis*, 144, hasonlóan KECSKEMÉTI: *Zsidó irodalom*, 244–246.

21 HARRIS: *Medieval Jewish Biblical Exegesis*, 151.

22 ROSENTHAL: *Bible in Medieval Judaism*, 260–261; HARRIS: *Medieval Jewish Biblical Exegesis*, 144. A korszak történeti háttéréhez röviden lásd KECSKEMÉTI: *Zsidó irodalom*, 216–218.

23 STEMBERGER: *A zsidó irodalom története*, 99.

társainak.²⁴ Népszerűségéhez azonban nyilván a keresztyén bibliaértelmezéssel szembeni állásfoglalásai is hozzájárultak: Rasi az egyház által Krisztusra vonatkoztatott szakaszokat előszeretettel magyarázta az ószövetségi Izráel történeti kontextusában, vagy tekintette azokat még a beteljesedésre nyitott jövődöléseknek.²⁵ Tette mindezt akár annak az árán is, hogy a rabbinikus zsidó írásmagyarázat messiási értelmezéseit is feladta, például az Úr Szenvedő szolgájáról szóló énekek vagy a Zak 9 szelíd Messiásáról szóló jövődölése kapcsán.²⁶

Rasi több helyen is megfogalmazza magyarázati elveit, így többek között az 1Móz 3,8 magyarázatánál. Ennek lényege, hogy magyarázatait mindig alapos nyelvi elemzésre építette, az adott szakaszt mindig a kontextusában vizsgálta, és nagy hangsúlyt fektetett a párhuzamos helyek bevonására is. Amint említettük, a rabbinikus hagyományt alapból nem vetette el, de azzal szemben, ha a kettő ütközött, mindig a nyelvi-kontextuális exegézisnek adott elsőbbséget.²⁷ Ezt a „duális exegézisnek” is nevezhető eljárást elsősorban a Tóra esetében alkalmazta, míg Próféták és Iratok magyarázata során a hagyománynak korántsem biztosított ilyen nagy teret. Hogy ez a Tóra kiemelt tekintélyével magyarázható-e, vagy azzal, hogy a többi könyvhöz később születtek meg a magyarázatai, így módszere már jobban letisztult,²⁸ nehezen eldönthető.²⁹ Módszerének további jellegzetessége, hogy a Tóra esetében gyakran használja az Onkelosz-féle Targúmot mint referenciát,³⁰ illetve az, hogy gondosan tanulmányozta a szöveghez kapcsolódó masszórát, érvelésébe pedig rendre bevonta az akcentusok által megjelenített szövegtagolást.³¹

24 ROSENTHAL: Bible in Medieval Judaism, 262.

25 KECSKEMÉTI: Zsidó irodalom, 247–248.

26 ROSENTHAL: Bible in Medieval Judaism, 262–264.

27 HARRIS: Medieval Jewish Biblical Exegesis, 145.

28 Így GRUBER, Mayer I. (ed.): Rashi's Commentary on Psalms, Leiden, Brill, 2004, 57, és HARRIS: Medieval Jewish Biblical Exegesis, 146–147.

29 GELLES, Benjamin: Peshat and Derash in the Exegesis of Rashi, Leiden, Brill, 1981, 28–33, még összességében átmenetnek tekinti Rasi munkásságát a rabbinikus *deras* eljárás és a későbbi *pesa* metodikája között, ugyanígy már KECSKEMÉTI: Zsidó irodalom, 247.

30 STEMBERGER: A zsidó irodalom története, 99.

31 Ehhez lásd ROSENTHAL: Bible in Medieval Judaism, 263–264; KUSTÁR Zoltán: A héber Ószövetség szövege. A masszóréta szöveghagyományozás és annak megjelenítése a Biblia Hebraicában, Budapest, Kálvin Kiadó, 2010, 193.

Rasi módszerét követték az észak-franciaországi iskola további kiemelt alakjai.³² A keresztyén írásmagyarázók közül különösen is nagy hatást gyakorolt a francia Nicolaus de Lyrára (kb. 1270–1349),³³ aki a *Postillae perpetuae* című művében átvette Rasi magyarázatait „qui inter doctores hebaeos locutus est rationabilius” (mint aki a héber tudósok között a legésszerűbben beszélt)³⁴. Bibliafordításához Luther előszeretettel tanulmányozta Lyrának ezt a művét, így Rasi magyarázatai a német reformátorhoz is eljutottak.³⁵

2.3. Dávid Kimhi

Dávid Kimhi (rövidítve: Radak, 1160–1235) a dél-franciaországi Narbonne városában született, amely ebben a korban jelentős zsidó közösség otthona volt. Apja, a hispániai Joszéf Kimhi, majd annak korai halála után testvére, Móse Kimhi tanítványaként³⁶ jelentős héber nyelvtant és szótárt, valamint bibliai kommentárokat alkotott.³⁷

A Genézis mellett valamennyi prófétai könyvhöz, a Zsoltárokhoz, a Példabeszédekhez és a Krónikákhoz is készített magyarázatot. Jelentőségét mutatja, hogy az ún. „rabbi-bibliák” a bibliai szöveghez előszeretettel Rasi és az ő kommentárjait kapcsolták. Bár esetenként teret adott a rabbinikus hagyománynak (főleg ahol ezt Rasi is megtette), módszerében alapvetően Ibn Ezrát követte, amennyiben elutasította az allegorikus értelmezést vagy bármilyen rejtett (és szükségszerűen szubjektív) értelem jelenlétét a szövegben. A szöveg elsődleges és szó szerinti értelméhez ragaszkodott (*pesa*), melynek feltárását a nyelvtani elemzés és a történeti kontextus alapján tartotta lehetségesnek. A Zsoltárok könyvéhez írt magyarázatának előszavában külön kitér a profétizmus kérdésére, és „megfelel” a keresztyéneknek, akik a zsoltárok egy részét Krisztusra vonatkozó próféciaként kezelték – e „felelet” külön lenyomatban, hitvédő iratként is terjedt a zsidóság

32 Ismertetésükhöz lásd HARRIS: *Medieval Jewish Biblical Exegesis*, 147–151.

33 STEMBERGER: *A zsidó irodalom története*, 99.

34 KECSKEMÉTI: *Zsidó irodalom*, 249.

35 CSEPREGI: *Zsidómisszió, vérvád, hebraisztika*, 23.

36 Ő maga is egy igen közkedvelt héber nyelvtant írt, ami 1519-ben latinul is megjelent, s amiből például Luther is rendelkezett példánnyal, lásd KECSKEMÉTI: *Zsidó irodalom*, 256; CSEPREGI: *Zsidómisszió, vérvád, hebraisztika*, 23.

37 KECSKEMÉTI: *Zsidó irodalom*, 256; STEMBERGER: *A zsidó irodalom története*, 100.

körében. Szintén hangsúlyozta, hogy a messiási ígéretek még nyitva állnak, kortársait pedig az ebben való reménységgel is a Törvény iránti engedelmességre intette.³⁸ Zsoltárkommentárja 1566-ban Párizsban latinul is megjelent.³⁹

2.4. *Don Jichák ben Júda Ávravanel*

Végül *Don Jichák ben Júda Ávravanel* (1437–1509) munkásságára kell még ebben a rövid áttekintésben kitérnünk. A lisszaboni születésű államférfi a portugál király szolgálatából összeesküvés vádja miatt kénytelen volt előbb Hispániába áttelepülni, majd innen a zsidók kiűzése miatt Itáliába költözött. Kiválóan ismerte a zsidó irodalmat és hagyományt, de a korabeli reneszánsz műveltség teljes skáláját is el-sajátította, és igen jól ismerte a latin történeti krónikákat és a keresztyén írásmagyarázókat is. Széleskörű tájékozottsága és kritikai látása kiváló humanistává, illetve a modern tudományosmény egyik előfutárjává avatta őt.⁴⁰

Ávravanel terjedelmes kommentárokat írt a Tórához, a Prófétai iratokhoz és Dániel könyvéhez, de különösen is a Korábbi próféták történeti könyvei érdekelték, s az ezekhez írt kommentárjai is váltak a leginkább népszerűvé.⁴¹ Bár élete java részét Portugáliában és Spanyolországban töltötte, mindezeket a műveit Itáliában alkotta meg.⁴²

Bibliamagyarázatainak egyik jellegzetessége, hogy a bibliai szöveget saját megítélése szerint osztotta be értelmi egységekre, amiben sem a rabbinikus hetiszakasz-beosztásokra, sem a keresztyén fejezet-határookra nem volt tekintettel. Kommentárjait rendre az adott bibliai könyvhöz írt bevezetéssel indította, amelyekben – néhány, ma már lényegtelennek tűnő részletkérdés mellett⁴³ – a későbbi bevezetés-tanok klasszikus kérdéseit igyekezett tisztázni: a szerző szándékát, a könyv szerkezetét, benne az anyag elrendezését, s végül a keletke-

38 HARRIS: *Medieval Jewish Biblical Exegesis*, 156.

39 ROSENTHAL: *Bible in Medieval Judaism*, 269–271; HARRIS: *Medieval Jewish Biblical Exegesis*, 155–156.

40 HARRIS: *Medieval Jewish Biblical Exegesis*, 162.

41 KECSKEMÉTI: *Zsidó irodalom*, 110; STEMBERGER: *A zsidó irodalom története*, 101.

42 HARRIS: *Medieval Jewish Biblical Exegesis*, 162.

43 STEMBERGER: *A zsidó irodalom története*, 101.

zés korát és körülményeit. Tartalmilag a *pesa* módszerét követve a szöveg elsődleges értelmét kereste, és bár elődjait rendre szigorú bíráltnak vetette alá (így többek között Rasit is), írásai legfeljebb az átvett tradíciók kritikusabb kezelésében mutatnak túl rajtuk. Az átvitt vagy rejtett értelmet csak ott tudta elfogadni, ahol az elsődleges és kézenfekvő jelentés az emberi értelemmel ütközik, vagy azzal meg nem fejthető. Ugyanakkor a messianizmus reményét nem adta fel, és Dániel próféta példájával és a messiási ígéretek szerinte helyes magyarázatával is igyekezett bátorítani és kitartásra ösztönözni a kortársait, mint aki saját korában beteljesedni látta Dániel látomásait a zsidók végidőkre megjósolt üldöztetéséről. Magyarázataiban ő is követte elődei keresztyénségellenes érveléseit, amihez ismét csak a szövegek elsődleges, nyelvtani és történeti kontextusába illeszkedő értelmének a felmutatását hívta segítségül.⁴⁴

3. ÖSSZEFOGLALÁS

Összességében a középkori zsidó írásmagyarázatról elmondhatjuk, hogy a rabbinizmust még döntően meghatározó *deras* módszerétől egyre határozottabban fordult a *pesa* írásmagyarázati módszere felé, amennyiben a bibliai szövegek rejtett értelme helyett azok elsődleges és kézenfekvő értelmét kereste. E váltás hátterében az iszlám nyelvészet és Korán-értelmezés, valamint a görög–hellén műveltségre épülő tudományos és racionalizmus hatása áll, ám ez a megközelítés a keresztyén Európában az egyház tanaival és írásértelmezésével szembeni védekezésnek is hathatós eszközévé lett.

A zsidó írásmagyarázatnak ez a módszere szigorú nyelvi megalapozása, a kontextus, a történeti háttér mint értelmezési horizont, valamint a ráció meghatározó szerepének vonatkozásában a sokáig protestáns specialitásnak számító történeti-kritikai írásmagyarázat előfutárjának is tekinthető. Ugyanakkor az az igény, hogy a szöveg értelmének végső soron a tradíció határain belül kell maradnia, a kato-

44 ROSENTHAL: *Bible in Medieval Judaism*, 272–274; HARRIS: *Medieval Jewish Biblical Exegesis*, 162–164.

likus hermeneutikában rendelkezik közeli analógiával, és a modern, a magyarázó előfeltétel-mentességét feladó hermeneutikai irányzatokban is visszaköszön. E gazdag örökség, amint láttuk, a keresztyén egyháznak is öröksége lett. Hogy mit kezdünk vele, az a mi felelősségünk. Ugyanakkor ez az örökség lehetőséget is kínál arra, hogy a magunk hermeneutikáját kritikai vizsgálat alá vonjuk, és az előttünk jártak modelljeinek erősségét és veszélyeit is látva alakíthassuk ki a magunk eljárását, igazolható egyensúlyt találva a szövegek elsődleges és kézenfekvő értelme, valamint egy másodlagos, a szöveghez az Újszövetség felől érkező keresztyén interpretáció között.



BUZOGÁNY DEZSŐ

**„NEMHOGY LÁTNÍ,
DE HALLANI IS
SZÖRNYŰSÉGES VOLT”***

* Elhangzott a Doktorok Kollégiuma 2021. augusztus 24-én tartott plenáris ülésén, Budapesten. A címet Maróti Zsolt Viktor *„Nemhogy látni, de hallani is szörnyűséges volt”* – a középkori nagy pestisjárvány tanulságai című munkájából kölcsönöztem. Elérhető: <https://wmn.hu/kult/52490-nemhogy-latni-de-hallani-is-szornyseges-volt--a-kozepkori-nagy-pestisjarvany-tanulsagai>, letöltés dátuma: 2021. augusztus 28.

Kedves Ricsi, magyaráznom kell a bizonyítványomat. Jelen írásom a covid-19 járvány idejére visszapillantva született a DC plenáris ülésére, és a világért se vedd magadra. Jó előre szóltak a jubileumi kötet összeállításának szándékáról, de egyéb teendőim miatt egyrészt

kifakult az emlékezetemből, másrészt sűrű elfoglaltságom miatt amúgy sem lett volna időm teljesen új tanulmánnyal előrukkolnom, így aztán hosszas keresgélés után a tarsolyomban rátaláltam

erre a még nem publikált előadásomra. Születésnapod alkalmával e jelen témától teljesen elvonatkoztatva kívánok neked jó egészséget és megsokszorozódott életerőt részben a tudományos munkához, részben a népszolgálatához.

Egyszerűbb témát is adhattak volna a szervezők. A járványokról a történelemben olyan beszélni harminc perc alatt, mint egyetlen mondatban összefoglalni az úrkutatás egész tudományát. Igaz ugyan, hogy a témának csak a hazai, ezen belül pedig csak a református egyházi vonatkozásait kérték tőlem, de ez is messze

meghaladja e jelen előadás kereteit. Ráadásul nem lehet úgy beszélni erről, hogy ne utaljunk a világtörténeti eseményekre is (ha beszélhetünk egyáltalán globalizmusról a 20. század előtt, akkor a járvány igazán globális volt, legalábbis Európára nézve). Helyzetemet nehezíti a hatalmas szakirodalom is, amely részletezésre csábít, de igyekszem ellenállni a csábításnak, és fegyelmezni fogom magam. Ami alább következik, annak erdélyi vonatkozása új az eddigi ismereteinkhez képest, ennek a végén pedig magyarul először hallhattok egy dogmatikai és egészségtani csemegét.

JÁRVÁNYOK A BIBLIÁBAN

Egyházi, hívő emberekként aligha kerülhetjük meg a Bibliát e tekintetben is, hiszen a járványok szinte mindennapi események voltak az egyes bibliai korokban és helyszíneken. Ennek megfelelően a Szentírásban számos adat van a különféle járványokról. Miután ezek közül elég sok ma is létezik, nagyon röviden vegyük sorra ezeket. Lepra, bélpoklosság: 2Móz 4,6; himlő, lépfene: 2Móz 9,3; rüh: 5Móz 28,27, amelyek esetében a beteg elkülönítésére volt szükség, de ugyanerre nem volt szükség a gyulladás (3Móz 22,22) vagy a kelevény (2Kir 20,7) esetén. A Szentírás továbbá említ belső tünetekkel járó betegségeket is: bubópestis (1Sám 5,9; 6,5), sorvadás vagy tuberkulózis, tífusz, málária (3Móz 26,16; 5Móz 28,22), a hasmenés és vérhas (Csel 28,8), de sok más nyavalyát is (férgek, kígyók által okozott betegségek, szembetegségek, ideg- és lelki betegségek), ám ezek már nem tartoznak a tulajdonképpeni értelemben vett fertőző járványok közé.

A PESTIS

A szakirodalom bőségesen beszél az ókori és a középkori járványokról, én viszont ezek részletezését mellőzőm. Csupán Nemes Csaba gondolataira hivatkozom, aki szerint az emberiséget öt nagy ostromcsapás érte: a lepra, a pestis, a fekete himlő, a tuberkulózis és a kolera. Ezek közül a legnagyobb pusztítást a pestis, vagyis a fekete halál végezte (pestis bubonica, pestilentia, mors nigra). A középkor folyamán

ez több rendben is rátört Európára (nemegyszer Ázsiából érkezve). A legemlékezetesebb 1347–1351 között tombolt.¹

Hadd szűkítsük le tehát erre a témánkat, hiszen a magyar egyháztörténelmi források többnyire ennek az emlékeit őrizték meg. Az említett pestilentia kifejezést nem egyszer a járványok általános megnevezésére is használták (a protestáns irodalomban először Melanchtonnál fordul elő ebben az értelemben). Én e kettős jelentését követem nyomon a hazai református forrásokban. Érdekes, hogy reformátusaink és reformátoraink írásaiban nemigen foglalkoznak a betegség fenomenológiai ismertetésével, és többnyire jelzőként használják elvont dolgokra: a társadalom pestise a széthúzás, az egyház pestise a tévtanítás stb.² Emellett természetesen megjelenik a tulajdonképpeni betegség is, de jóval kevesebbszer.

A PESTISJÁRVÁNY NÉHÁNY MAGYAR EGYHÁZTÖRTÉNETI FORRÁSBAN

Méliusz traktátusa a pestisről

Méliusz Péter 1564-ben külön traktátust írt a pestisről, ebben röviden megemlíti, hogy nagyobb munkát is készített a témában. A traktátusban – Zoványi szerint Balsaráti Vitus János orvos felfogása ellen – foglalta össze a maga „rajongásig menő nézeteit”. Nagy Barna, válaszként Zoványi szavaira, ezt mondja: „De, hogy Méliusznak a pestis előli menekülés ügyében elfoglalt álláspontját miért kellene rajongó vélekedésnek minősíteni, az nem világos előttem. Ő csak Isten gondviselő tanácsvégzésének kikerülhetetlenségét akarta hangsúlyozni, azonban ugyanakkor arra is rámutat: Élünk orvossággal, de úgy, hogy csak az egészség eszközének s nem az élet és egészség okának ismerjük azt (Apologia XXVI)”.³ Hogy Méliusz nem volt a fátum híve, az a Deb-

1 NEMES Csaba: Az emberiség öt nagy ostora, elérhető: <https://elitmed.hu/ilam/gondolat/az-emberiseg-ot-nagy-ostora>, letöltés dátuma: 2021. augusztus 28.

2 De dignitate artis medicae, CR-11/806.; De arte medica, CR-12/113.; De causis putrefactionis, CR-12/173.; De medicinae usus, CR-12/221.

3 NAGY Barna: Méliusz Péter művei, in Bartha Tibor (szerk.): A II. Helvét Hitvallás Magyarországon és Méliusz életműve (Studia et Acta Ecclesiastica 2.), Bp., Magyarországi Református Egyház Zsinati Iroda, 221.

receni-Egervölgyi Hitvallásból világosan kiderül. Ebben egyértelmű, hogy elveti a sztoikusok által vallott fátumszerű szükségszerűséget, a pestis elkerülésére nézve pedig kijelenti: „Gyakran a levegő ragályos megfertőzését elháríthatja némelyek tudománya”. Tehát, összegez Nagy Barna: „Az első magyar fűvészkönyv írója aligha vádolható azzal, hogy túlságosan hódolt volna babonás vagy rajongó hiedelmeknek”.⁴

Utalások a pestisre az erdélyi zsinatokon

Alább az általam jobban ismert térség egyháztörténeti forrásainak egyik-másik adatát veszem sorra, azzal a meggyőződéssel, hogy a járványra történő erdélyi hivatkozásoknak megvan a párja a magyarországi egyházi iratokban is.

Az 1643. január 16-án tartott marosvásárhelyi zsinat elé terjesztik Nyárádselye önállósulási kérelmét, amelyben azzal érvelnek a bere-keresztúri anyaegyházközségről való leválás mellett, hogy Nyárádselyében sokan katolizáltak, mert nincs állandó lelkész, és „az elmúlt pestisben 84 embereket [a település lakosságának 1/3-át] temettünk el pap nélkül”.⁵

A reformátusok 1710-ben Búzásbocsárdon tartottak zsinatot, amelyen előterjesztették a Főkonzisztórium javaslatait is. Ennek 10. pontja így hangzik: „A mostani pestis alkalmatosságával temerariuskodnak [meggondolatlanok] némellyek, cursitálnak [rohangálnak] ahová kell is, nem kell is, ki miatt már egynéhányszor a főcurator urak animadversiot [feddést, szemrehányást] szenvedtenek, ez is corrigáltassék, szükség”. Vagyis akkortájt is akadtak olyanok, akik nem tartották be a korlátozási szabályokat. A zsinat ezzel a határozattal válaszolt a Főkonzisztóriumnak: „Arra kötelezték magokat minden tractusoknak seniori [egyházmegyéek esperesei], hogy a pestis helyektől arceállyák [távol tartják] a prädikátorokat s mestereket”.⁶ Az ország belharcaira és a pestisre való tekintettel a Főkonzisztórium

⁴ Uo.

⁵ BUZOGÁNY Dezső–DÁNÉ Veronka–KOLUMBÁN Vilmos József–ŐSZ Sándor Előd–SÍPOS Gábor (szerk.): Erdélyi református zsinatok iratai I. (1591–1714) (Erdélyi Református Egyháztörténeti Adatok 1/1.), Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület, 2016, 145. [A továbbiakban: ERZSI 1.]

⁶ ERZSI 1., 411–412.

és a zsinat országos böjtöt rendel el, amelyet sok helyen nem tartanak meg, mert a más vallásúak csúfolják a reformátusokat, de a Főkonzisztórium szigorúan ráparancsol a lelkészekre, hogy az elrendelt a vasárnapi böjtöt mindenképpen tartsák meg. „Igen tetszik a Szent Generalisnak a böjtnék megtartása az Istennek ilyen közönséges ítéletinek idején, és valakik nem engedelmeskednek a méltóságos Supremum Consistorium [Főkonzisztórium] és Szent Generalis [a közzsinat] deliberatumának [végzésének], poenáztassanak [büntetessenek meg]. De minthogy exorbitantiak [szertelenségek, túlzások] szoktanak lenni a korcsomák miatt, a méltóságos Consistorium a vármegyéken és székhelyeken levő tiszteknek conmittállyon [rendelkezzék], hogy a korcsoma és egyéb kufárkodás szűnnyék meg, az oláhok is, kik azon a napon szoktanak részegeskedni, táncolni, refrænáztassanak [zaboláztassanak meg].”⁷

A Búzásbocsárdon tartott református zsinatot megemlíti a székeljudvarhelyi egyházmegye protokollumába tett feljegyzés is (jún. 29–júl.8). Ebben a jegyző arról tájékoztat, hogy az egyházmegye eseprese, Szokollyai István nem jelenhetett meg a zsinaton, „mert Isten ítélete miatt a pestis kegyetlenül dúlt és az ő házáat is súlyosan megtámadta”. Maga helyett az egyházmegye egyik lelkészét és főjegyzőjét küldte el, „de ők a tomboló pestis ügyében kiadott rendelet miatt arra kényszerültek, hogy még ugyanazon a napon, amelyen megérkeztek, munkájuk végezte nélkül haza is menjenek”.⁸

Bod Péter is megemlékezik az 1717. évi pestisjárványról, amely menekülésre kényszerítette a lakosságot. A Szirnai Szent Polycarpus írásában ezt mondja: „Szebenből is az urak, ott pestis kezdődvén, Kolosvárra jövének, papok is oda felesen [sokan] futottanak vala”.⁹ (161–163.)

1719-ben Soós Ferenc püspök emelkedett hangvétellő, latin nyelvű zsinati meghívólevelében ugyancsak megemlíti a fekete halált. Magyarul így hangzik: „Szeretett testvéreim a Krisztus szeretetében! Már másodszor küldök nektek meghívó levelet a közzsinatra, ebben a

⁷ ERZSI 1., 412.

⁸ ERZSI 1., 414.

⁹ Bod Péter: Smirnai szent Policarpus [Nagyenyed], 1766, 161–163.

nagyon siralmas időben, amelyet a feledés soha se törüljön ki emlékezetünkől, mert szeretett hazánk lakosait részben a pestis fertőzte meg és emésztette fel, részben általános sorscsapás érte, amikor minden szent dolog – ó, fájdalom! – elveszítette értékét, és közönséggé lett, s a szent szolgálat ősi fensége annyira lezüllött, hogy régi méltóságát keresni ugyanannyi, mint a házat hamvaiban keresni [...] Annyian jelenjetelek meg [a zsinaton], amennyien tudtok, még ha nem nagy számban is; akikre a fertőzés gyanúja rávetül, azok maradjanak otthon, hogy ne adjunk alkalmat a rosszra”.¹⁰ E néhány szórványos egyháztörténeti adat után következzen a megígért csemege.

Dogmatikai és egészségügyi csemege

Nemsokára, remélem, olvasható lesz magyarul is Szegedi Kis István fő műve, a *Theologiae sincerae loci communes*.¹¹ A fordítással már a tavaly elkészültem, jelenleg a nyomdai előkészítés munkálatai folynak. Nos, ebből a munkából szeretnék megosztani veletek egy-két gondolatot, előlegezésképpen, témánkkal összefüggésben. Készüljetelek rá, hogy száraz és unalmas skolasztikus fejtegetések következnek, amelyek így, folyó szöveggé átírva nem valami szívderítő olvasmányok, de ha meglátjátok a vázaltszerű táblázatokat, rögtön rájöttök, hogy a téma értelmesen és logikusan egybeszerkesztett vázáról van szó.¹²

Szegedi munkájában az egyik nagyobb fejezet az emberről szól. Ennek kapcsán sorra veszi az ember tulajdonságait, az istenes élet követelményeit, az egyes életminőségeket is (álom, képzetek, hazugság, hitszegés, kapzsiság, fősვნყség, irigység stb.) A fejezetnek része a halál is, amely alfejezetbe illeszti a *De morte pestilentiali*, vagyis „A pestis által okozott halál” szakasz is. A „protestáns skolasztika”

10 BUZOGÁNY Dezső–DÁNÉ Veronka–KOLUMBÁN Vilmos József–ŐSZ Sándor Előd–SÍPOS Gábor (szerk.): Erdélyi református zsinatok iratai II. (1715–1770) (Erdélyi Református Egyháztörténeti Adatok 1/2.), Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület, 2016, 37.

11 *Theologiae Sincerae Loci Communes de Deo et Homine perpetuis explicati Tabulis et Scholasticorum dogmatis illustrati. Per Stephanum Szegedinum Pannonium. Cum indicibus rerum et verborum, locorumque Sacrae Scripturae explicatorum locupletissimis*. Basileae, ex officina Perneae, per Conradum Waldkirch. 1585. [A továbbiakban: Szegedi-LC]. Azóta természetesen megjelent ezen a címen: SZEGEDI Kis István: A tiszta teológia főrészei (ford.: Buzogány Dezső), Kolozsvár, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, 2022.

12 Lásd SZEGEDI Kis: A tiszta teológia főrészei 252., 253. és 254. táblázatát.

módszerével négy tételben foglalja össze a tudnivalókat erről: 1. El kell-e menekülni a fertőző pestis elől? Nem kell; 2. Vétkeznek-e azok, akik elmenekülnek a pestis elől, és miben áll a vétkük?; 3. Mit kell tenniük azoknak, akik menekülnek a pestis elől? 4. Mit kell tenniük azoknak, akik nem menekülnek el előle?¹³

1. El kell-e menekülni a fertőző pestis elől? Nem kell. Erre, az ágaztatás szabálya szerint három területről (locusról) veszi az érveit: A. *A Szentírás több tanúságtétele.* „Te ismered ülésemet és felkelésemet (...) minden utamat jól tudod (...) Hová menjek a te lelked elől és a te orcád elől hova fussak?” (Zsolt 139: 2,3,7). „Gonoszsággal menekedhetnének? Haraggal rontsd meg, oh Isten, a népeket! Bujdosásomnak számát jól tudod: szedd tömlődbe könnyeimet! Avagy nem tudod-e azoknak számát?” (Zsolt 56,8–9) „Hogy béklyóba teszed lábaimat, vigyázol minden én utamra” (Jób 13,27); B. *Az élet és halál idejének a bizonyossága és megszabottsága.* „Az Úr a szabadítás Istene, megszabadít a haláltól” (Zsolt 68,14 [helyesen: 67, 21]). „Könyvedben ezek mind be voltak írva: a napok is, amelyeken formáltatni fognak; holott egy sem volt még meg közülök” (Zsolt 139,16.). „Nincsenek-e meghatározva napjai? Az ő hónapjainak számát te tudod; határt vetettél néki, amelyet nem hághat át” (Jób 14,5). „Ideje van a megszületésnek, és ideje a meghalásnak” (Préd 3,2). „A halálos végzetet az Úr rendelte (Sirách 41,5). Ezért olvassuk Mózesről ezt: „És meghalt ott Mózes, az Úrnak szolgája a Moáb földén, az Úr szava szerint” (5Móz 34,5); Dávidról ezt: „Elközelgett Dávidnak ideje, hogy meghaljon” (1Kir 2,1); Tóbiásról ezt: „Halála óráján magához hívta fiát” (Tóbiás 14,5); Krisztusról ezt: „Még nem érkezett el az ő ideje” (Jn 7,30; Mt 26,2); „Ímé, elközelgett az óra, és az embernek Fia a bűnösök kezébe adatik” (Mt 26,45), „ez a ti órátok” (Lk 22,53); Saulról ezt: „Nem emelem a kezem az Úr felkentjére, majd eljön az ő halálának napja” (Vö. 1Sám 26,10-11). C. *A ható/kiváltó ok (causa efficiens).* Ezt külön táblázatban részletezi (253.). Nyolc területet említ, ahonnan érveket lehet venni:

13 1. Sitne fugienda pestis contagio. Non esse fugienda. 2. An peccent hi, qui pestem fugiunt, et quomodo peccant. 3. Quid illis faciendum, qui in peste fugiunt. 4. Quid illis faciendum, qui non fugiunt. Szegedi-LC, 252.

1. A csapás oka: Isten rendelkezése, tanácsvégzése és akarata; kiváltó oka a bűn; 2. A módja vagy célja: a megérdemelt és elkerülhetetlen büntetés; 3. E rossz hatékonysága: nincs gyógyszer, amellyel gyógyítani vagy legalább enyhíteni lehetne;¹⁴ 4. Az isteni szabályzás: a pestis nem vaktában sújtja az embereket; 5. Isten gondviselése: Ebben a hatalmas, felmérhetetlen romlásban mégis ott van Isten gondviselése: ennek köszönhető, hogy övéi, akik bíznak benne, nem hagyják el azokat, akiket a pestis lesújtott és ágynak estek, hanem közöttük maradnak és gondoskodnak övéikről, és mégis egészségesek maradnak; 6. A pestis kifejezés etimológiája vagy nevei a Szentírásban.¹⁵ 7. A régi és első egyház példái: Egykor ugyanis (tanúsítja Eusebius munkája 9. könyvének 8. fejezetében) pestisjárvány esetén az emberek nem menekültek sehová, hanem helyben maradtak. 8. Maga a tapasztalat: sokan egészségesek maradtak a pestissel fertőzöttek között, akik pedig elszaladtak, nem mindig menekültek meg.¹⁶

2. Vétkeznek-e azok, akik elmenekülnek a pestis elől, és miben áll a vétkük? Három helyen lehet érveket találni: A. *Nem vélekednek helyesen Isten fenyítő pálcájáról*, mert azt gondolják, hogy véletlenszerűen sújt le, és csak a jelenlévőket sújtja, akik elmenekülnek, azokat nem éri utol, holott tudniuk kellene, hogy fejünk hajszálai is meg vannak számlálva [Mt 10,30]. B. *Nem látják be hitük gyengeségét*, mert azt hiszik, hogy csak úgy menekülhetnek meg, ha elszaladnak. C. Ezekben a megpróbáltatásokban *elhagyják testvéreiket* és a közelállókat, akiket szeretetben kellene szolgálniuk.¹⁷

14 1. Causa efficienti plagae huius. Principali, quae est decretum, consilium et voluntas Dei [...] Impulsiva, quae est peccatum; 2. A modo. Immittitur enim tanquam ultio merita et inevitabilis; 3. Ab efficacia mali huius. Nullum enim medicamen adferri poterit, quod malum hoc auferat. Szegedi-LC, 253.

15 4. A moderatione divina, qua fit, ut non temere [...] peste corripiantur homines; 5. Providentia Dei. [...] qua fit, ut suos in se sperantes, non procul ab illorum, qui feriuntur, et prosternuntur consortio dissitos, sed in illorum constitutos, illae suos custodiat [...] etiam in medio cadentium esse securos; 6. Ab etymologia seu appellationibus, quibus pestis in Scripturis describitur. Szegedi-LC, 253.

16 7. Ab exemplo veteris et prioris Ecclesiae. Olim enim (teste Eusebio lib. 9. cap. 8.) peste grassante locum non mutarunt, sed manentes; 8. Ab ipsa experientia: multi enim manentes in peste illaesi persistunt, fugientes pestem non fugiunt. Szegedi-LC, 253.

17 A. De virga Dei non recte sentiunt, quam putant temere ferri, praesentes ferire, subducentes se tangere non posse, cum scire debebant, capillos etiam capitis omnes

3. Mit kell tenniük azoknak, akik menekülnek a pestis elöl?

A. *Ne hozzák fel mentségül erőtlenségüket, hanem inkább ismerjék el és sirassák el, életüket pedig javítsák meg.* B. *Gondolják meg, hogy semmiképpen nem szaladhatnak el Isten büntető keze elöl, ezt csak alázatos lélekkel és megtéréssel kerülhetik el.*¹⁸

4. Mit kell tenniük azoknak, akik nem menekülnek el előle?

A. Alázatos lélekkel, a vétkek beismerésével könyörögjenek a fenyítő pálca elhárításáért, és így csendesítsék le a sújtó és fenyítő Isten haragját. B. Ne üldözzék kemény szívvel a pestis elöl menekülőket, és ne ítéljék el őket gyengeségükért, mert ha ezt teszik, nagyobb vétket követnek el, mint azok, akiket elítélnek; ehelyett inkább imádkozzanak érettük, sirassák el amazok erőtlenségét, és ajánlgassák nekik, hogy siessenek az isteni kegyelemhez. Ha nem ezt teszik, nemhogy jobbak, de rosszabbak lesznek a pestis elöl menekülőknél. C. Fontolják meg, hogy milyen okokból maradnak azok között, akiket a pestis leigázott. Ezt vajon az isteni védelemben bízva teszik-e, vagy inkább csak vakmerőségből és az isteni harag megvetéseképpen, továbbá szerető lélekkel teszik-e, hogy a nyomorultak szükségén segítsenek, vagy csak kényszerűségből, mert nincs meg a szükséges pénzük, hogy máshová menjenek.¹⁹

numeratos esse. B. Ne infirmitatem suam excusent, sed potius agnoscant, deplorent et vitam emendent. C. I n his tribulationibus fratres et propinquos deserunt, quibus ex charitate inservire debebant. Szegedi-LC, 252.

18 A. Ne infirmitatem suam excusent, sed potius agnoscant, deplorent et vitam emendent. B. Cogitent se nulla ratione effugere posse manum Dei, quam humilitatem animi et vera resipiscentia. Szegedi-LC, 252.

19 A. Ut submissione animi, agnitione culpae, resipiscentia, et virgae deprecatione percutientis, ac corripientis nos Dei iram placent. B. Ne fugientes acerbo animo prosequantur, ne condemnent infirmos, alioqui plus peccaturi, qui hi, quos condemnant, sed potius pro illis orent, infirmitati illorum condoleant, et fugam eorum divinae celestiae commendent. Nisi hoc fecerint, tam abest ut manentes fugientibus sint meliores, ut nonnunquam peius etiam delinquant. C. Ut ecpendant, quibus de causis maneant inter eos, qui pesti sunt obnoxij. An hoc fiducia divinae protectionis faciant, an temeritate magis et irae divinae contemptu, vel spiritu charitatis, ut miserorum necessitatibus inserviant, vel ob id faciant, quod desunt sumtus ad alio migrandum necessarij. Szegedi-LC, 252.

Egészségtan. Tanácsok gyógyításra és megelőzésre

Szegedi külön táblázatban vázolja fel, hogy mire van szüksége a pestisben szenvedő betegnek. Öt dolgot sorol fel.

1. Diétára, eszerint: A. A reggeli első fogása legyen ecetes. B. A sült étel egészségesebb, mint a főtt. C. Jók a szárnyasok is, kivéve a vízi szárnyasokat. D. Ajánlani lehet a sörféleségeket, vagy a gyenge bort, az árpasört, vagy bort vízzel vegyítve. E. Pestis ellen a legjobb orvosság az ecet. F. A vacsorára legyen elég egyetlen fogás, jól kisütve.²⁰

2. Érvágásra; fekély esetén eképpen: A. Nyissuk meg fenn a nyakon és a fejen lévő eret, aztán azt, amelyik a hüvelyk és a mutatóujj között van, továbbá a halántékon és a fül hátsó részén ugyanazt a vénát. B. A hónaljban vagy az alkar bármelyikén meg kell nyitni a mediát. Hasonlóképpen a mellkason is. Ez esetben a salvatellat is meg lehet nyitni, amely a kisujj és a fül között húzódik. C. A szeméremtestek, az öl vagy az ágyék környékén, vagy másutt a mellkas alatt, a zaphenat is megnyithatjuk a boka alatt (ezt szüzességi vénának is nevezik), vagy a lábon, a nagyujj mellett.²¹

3. Az egészséget megőrző dolgokra, például ezekre: A. Hordozunk kezünkben valamiféle illatosítót vagy ecetbe áztatott szivacsot. B. Égessünk borókafenyőmagot, száraz abszintot a hálósobában, újra meg újra, hetente kétszer, legfeljebb háromszor, lefekvés előtt, és miután a füst eltávozott, csukjuk be az ablakokat, hagyjuk, hogy a füst járja át a száját, a füleket, az orrot, a szemeket. C. Áztassunk kora reggel egy darabka kenyeret ecetbe és együk meg, hasonlóképpen két sóval meghintett diót is, de vizet ne igyunk; vagy áztassunk vízbe friss rutát [keserű növény]. D. A beteg úgy izzadjon ki

20 A. Primum ferculum in prandio acetosum sit. B. Assata plus valent, quam cocta. C. Valent ez volatilia, exceptis his, quae agunt in aquis. D. Cervisia, vel vinum tenue, vel aqua bordei, vel aqua simplex voni moxta. E. Acetum est summa medicina contra pestem. F. In coena sis contentus unico ferculo, maxime assato. Szegedi-LC, 254.

21 A. Superius in collo, caephatica aperiatur, quae est inter pollicem et indicem; et si est circa tempora vel retro aures, eadem vena aperiatur. B. Sub humeris, vel brachijs, aperiatur Mediana in eodem brachio, vel altero. Simili modo si fiat in pectore. Potest in hoc casu et salvatella aperiri, quae est inter digitum annularem et auricularem. C. In genitalibus, vel gremio, vel lumbis, aut in locis alijs infra pectus, aperiatur zaphena sub talo, quae alias vena vaginalis dicitur, vel in pede inter pollicem. Szegedi-LC, 254.

az ágyban, hogy levegő ne érje a testét. E. Tüzeljünk tölgyfával vagy borókafenyővel.²²

4. A pestis tüneteinek ismeretére. A. Ha a vizelet sötétvörös, az a jobbulás jele. B. Ha fehér vagy fehéres, az a veszélyeztetettség jele. C. Ha a betegség alatt a betegek étvágytalanságuk ellenére is esznek, a pestistől hamarabb megszabadulnak. D. Akik nem esznek, üres gyomorral hamarabb meghalnak. E. Aki nem tud pihenni, hamarabb meghal. F. Ha a betegnek nemrég beöntése volt, de állapota a meg-tisztulások után sem enyhül, biztosan meghal. G. Ha köpéssel együtt köhög is, rövidesen meghal.²³

5. Az akadályok elhárítására. A. Tartózkodni kell a húslevektől és a híg dolgoktól, mert a nedvesség kedvez a rothadásnak. B. Kerülni kell mindent, ami hevít és nedvet termel. C. Tartózkodni kell a fürdözéstől, mosakodástól stb. D. Kerülni kell a pestisről és a halottakról való képzelődést és társalgást. E. Tilos és tartózkodni kell az ételtől, kiváltképpen a folyékony és a főtt ételektől. F. A beteg kerülje a közösülést, a tömeget, az emberekkel, kiváltképpen a fertőzöttekkel való társalgást. G. Kerülje a szomorúságot, a részegséget, az aggodást stb. H. Tartózkodjék mindentől, ami felhevíti, például a borsos ételektől, és más, hevülést előidéző dologtól, ilyen a fokhagyma, a hagyma, az erős bor, a tej, a főtt gyümölcsök; továbbá a hosszas üldögeléstől, elturnyulástól stb.²⁴

22 A. Odoriferum aliquid in manu portetur, aut spongia aceto intincta. B. Grana iuniperi, absynthium siccum comburatur in dormitorio identidem parcius bis aut ter ad summum in hebdomada in ipso introitu lecti, postquam fumus exierit, claudantur fenestrae, et fumus attrahatur per os, aures, nares, oculos. C. Mane comedatur pars panis intincto aceto, vel nuces duae vel tres cum sale, non tamen bibatur, vel rutae recentes, in qua frigida lotae. D. Sustineat patiens sudores, nec aer corpus tangat in lecto iacentis. E. Ignis sit de lignis quercinis, aut iuniperi. Szegedi-LC, 254.

23 A. Si urina multum fuerit rubea, signum est salutis. B. Si alba, aut ad albedinem tendens, signum est periclitationis. C. Qui praeter voluntatem etiam comedent in pestilentia, citius pestem evadent. D. Qui non comedunt, vacuo stomacho, citius moriuntur. E. Qui quiescere non potest, citius moritur. F. Qui statim fluxus ventris habuerit, et purgationibus nihil levatur, moritur indubie. G. Qui exspuit, et cum sputo tussim emittit, citius moritur. Szegedi-LC, 254.

24 A. Abstinendum a brodijs et sordibus, quia humida sunt causa putrefactionis. B. Vitentur omnia, qua calefaciunt et humectant. C. Abstinendum a balneis, lotionibus etc. D. Vitentur imaginationes et colloctiones de peste et mortuis. E. Vetitum et abstinendum est a cibo, praesertim fluido et cocto. F. Fugiat paciens coitum, tumultum, conversationes hominum, praesertim infectorum. G. Vitetur tristitia, ebrietas, sollicitudo etc.

A három oldal közül az elsőt (a 252. táblázatot) a Volteraból származó Raffaello Maffei, humanista nevén: Raphael Volaterranus (1451–1522) olasz humanista, történész és teológus munkájából vette át (*Commentariorum urbanorum*, Basileae, 1544). A második oldal (253. táblázat) szövegén erőteljesen érződik Wolfgang Musculus Zsol-tárkommentárjának a hatása, amelyből szó szerint vett át részeket (Bázel, 1556). A harmadik oldalt (a 254. táblázatot) a tübingeni egyetem orvosa és botanistája, Leonhardo Fuchsius (1501–1566) írása alapján készítette el (*De sanandis totius humani corporis*. Parisiis, 1543). Szegedi tehát a korabeli szakirodalom legfrissebb darabjait használta fel vázlatai elkészítéséhez, ami jelzi, hogy Európának ez a része fázi-seltolódás nélkül kapcsolódott a teológiai/orvosi fősodorhoz. Külön érdekessége Szegedi munkájának, hogy a vártnál és remélnél sokkal több Kálvin-idézetet tartalmaz; az utóbbi, 254. oldal III. táblázatában is bőven található belőlük.

Lehet-e következtetéseket levonni az elmondottakból? Lehet, de nem túl sokat. Az mindenképpen következtetésnek kínálkozik, hogy a régi egyház a fertőző járványokkal – egészen érthetően – a legmagasabb, vagyis zsinati szinten foglalkozott. A másik következtetés Szegedi egész munkájára nézve vonható le. Nagy egyháztörténészeink (Révész Imre, Kathona Géza, Bucsay Mihály stb.) meggyőződéssel vallották, hogy Kálvin közvetlenül csak a 17. században hatott erőteljesebben, a 16. században többnyire csak tanítványai és követői révén volt befolyással a magyar nyelvű teológiára. Fiatal kutatóink kimutatták ugyan, hogy könyvei jelen voltak a 16. század közepén Erdélyben és Magyarországon,²⁵ de azt még nem, hogy ezek tartalma ténylegesen bekerültek-e a teológiai közgondolkodásba.²⁶ Néhány közle-

H. Abstinendum ab omnibus quae calefaciunt, ut piperatis et aliis calidis, ab alijs, caepis, forti vino, lacte, coctis fructibus, sessione longa, torpore etc. Szegedi-LC, 254.

25 Ósz Sándor Előd: *Bibliotheca Calviniana Transylvanica*, Kolozsvár, EME, Erdélyi Református Egyházkerület, 2014. OLÁH Róbert: *Kálvin műveinek recepciója a 16–17. századi Magyarországon*, Debrecen, TTRE, 2020. Uő: *Kálvin művei a kora újkor Magyarországi könyvtárakban*, in Gáborjáni Szabó Botond (szerk.): *Tanulmányok Kálvinról és magyarországi jelenlétéről*, Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerület Nagykönyvtára, 2011, 116–148.

26 Kathona Géza volt az egyetlen, aki a Genfi Káté néhány mondatát azonosította Szegedi munkájában, ami nem tűnik relevánsnak. KATHONA Géza: *Méliusz Péter és életműve*, in Bartha Tibor (szerk.): *A II. Helvét Hitvallás Magyarországon*, 13. kk.

ményben én mutattam ki, hogy Szegedi szó szerint átvette Kálvinnak számos mondatát,²⁷ és beépítette a saját rendszerébe, tehát megdől nagyjaink elmélete, mert, lám, Szegedi munkája igazolja, hogy Kálvin, az Intitúció is, már a 16. század 60-as éveiben közvetlenül is beépül a magyar teológiába.



27 BUZOGÁNY Dezső: Kálvin-nyomok Szegedi Locijában, in Kiss Réka–Lányi Gábor (szerk.): Hagyomány, identitás, történelem (Reformáció öröksége 3/1.), Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem Egyház és Társadalom Kutatóintézetének Reformáció Öröksége Műhelye, 2020, 15–53. Uő: Szegedi Kis István főműve és Kálvin, in Kolumbán Vilmos József (szerk.): Határtalanul a határok között. Egyháztörténeti tanulmányok, Kolozsvár; Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, 2020, 9–25. Uő: Kálvin-nyomok Szegedi Locijában, in Kolumbán Vilmos József (szerk.): Egyház, iskola, művelődés. Egyháztörténeti tanulmányok, Kolozsvár; Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, 2020, 7–42.



TIREK Tudományos Gyűjteményei Levéltára

KOVÁCS KRISZTIÁN

A HEIDELBERGI KÁTÉ POLITIKAI ETIKÁJA*



* Szeretettel ajánlom tanulmányomat Dr. Hörcsik Richárd kollégámnak, egykori professzoromnak 70. születésnapja alkalmából.

A Heidelbergi Kátéval kapcsolatban keveseknek jut eszébe, hogy abban egyfajta politikai üzenetet vagy egyenesen politikai etikát keressenek. Eleve létezik az a feltételezés, hogy a II. Helvét Hitvallással ellentétben a HK-ban nem található részletesen kifejtett államtan,¹ eltekintve a Tízparancsolat magyarázatának *usus legis politicusként* is értelmezhető kérdés-feleleteit (92–115). Jóllehet érdemes különbséget tenni a szociáletika szempontjából az államtan és a keresztyén ember politikai (közösségi illetve társadalmi) felelőssége között, azonban a reformátori teológiában ez a kettő szorosan összekapcsolódott egymással. A HK-ban tehát a Dekalógus magyarázata során bőven találni utalást arra, hogy miként tekintsen a hívő ember a maga közéletében és társadalomban való viselkedésére, amely az isteni parancsolatok megtartásából fakad, s erre nézve a magyarázatok is egyértelmű po-

1 FEKETE Károly: A Heidelbergi Káté magyarázata. Hálaadásra vezető vigasztalás 129 kérdés-feleletben, Budapest, Kálvin Kiadó, 2013, 28.

litikai etikáról beszélnek,² azonban jóval izgalmasabb vállalkozásnak tűnik, ha nem a háládatosságról szóló fejezet eleve etikai intenciója kerül most a vizsgálódás középpontjába, hanem a Káté első két része. A kérdés így tehát a következőképpen hangozhatna: milyen politikai etikai felismerések szűrhetők le az ember nyomorúságának és megváltásának dogmatikai felismeréseiből?

1. A HEIDELBERGI KÁTÉ A HÍVŐ EMBER ÉLETÉBEN

A HK elsődleges intenciója nyilvánvalóan nem a politikai etika megkonstruálása volt, s még az sem, hogy rávilágítson a kor összetett egyház és felsőbbség, valamint vallás és politika kapcsolat- és összefüggésrendszerére. Mindenekelőtt katechetikai és kérügmaticus funkciója volt, amely révén a reformáció kálvini tanításait kívánta meggyökereztetni a gyülekezet egésze számára. Másrészt pedig olyan „keresztyén életre vezérlő kalauzként”³ is értelmezhető, amely a reformátori intencióknak megfelelően eligazítást ad a mindennapi kegyességgyakorláshoz, a hivatás betöltéséhez, a szélesebb közösségben való tisztességhoz és keresztyén emberhez méltó viselkedéshez; ez utóbbihoz egyben egyfajta lelkigondozói aspektust is jelent. A lényeg elsőrenden az volt, hogy a reformátori tanítás meggyökerezzen az ember vallásos gondolkodásában, azaz: intellektuálisan jöjjön létre egyfajta tudatos változás az alapvető hitkérdéseket illetően; vagy még inkább: eleve legyen egyfajta alapvető hitismerete a korábbi római katolikus, főként a liturgiában realizálódó rituális vallásossággal szemben. Másrészt ennek az ismeretnek meg kell teremtenie azt a bizalmi légkört a Szentháromság Istenbe vetett hit révén, amelyben a hívő ember megéli a maga sajátos lelkiségét, spiritualitását, s a kettő nem konfrontálódik egymással; sőt, egyik következik a másikból, egyik

2 Ld. ehhez többek között: MEIREIS, Torsten: Die theokratische Frage. Zur politischen Ethik des Heidelberger Katechismus, in Hirzel, Martin Ernst–Mathwig, Frank–Zeindler, Matthias (hg.): Der Heidelberger Katechismus – ein reformierter Schlüsseltext, Zürich, TVZ, 2013, 173–199.

3 Ld. FERENCZ Árpád: A Heidelbergi Káté dogmatikai kézikönyv, vagy keresztyén életre vezérlő kalauz?, in Fekete Károly–Ferencz Árpád (szerk.): Vigasztaló ismeret. Tanulmányok a Heidelbergi Káté teológiájáról, Budapest, Kálvin Kiadó, 2013, 87–104.

motiválja a másikat. Lényegében ezt fejt ki a Káté 21. kérdés-felelete is. Az viszont, hogy ez az intellektuális megalapozottságú hitismeret hittapasztalattá válva (azaz, amint az ismeret és igaznak tartás bizalommal lesz) egyben társadalmilag és a közösségi életre nézve is motiválja az embert, nem csupán a Káté háládatosságról szóló részében válik egyértelművé, hanem eleve bele van kódolva a reformátori teológiába. Ennek az a sajátossága, s erre szeretné ez a tanulmány is felhívni a figyelmet, hogy eleve minden teológiai kérdést, felismerést az Isten-ember és az ember-ember (felebarát-felebarát) koordináta-rendszerébe helyezhet a hívő ember. Innen nézve némi korrekció is szükséges lehet ahhoz, hogy elkerüljük a Dekalógus magyarázatának túlságos leszűkítését úgy, hogy az első kőtábla parancsolatait csupán az Isten iránti, a második kőtábla parancsolatait pedig csak a felebarát iránti kötelességeink tárházának tekintsük (ld. 93. kérdés-felelet). A dogmatika és etika szorosan összefonódik a Kátében, már csak a reformátori teológia módszertana miatt is, miszerint maguk a reformátorok sem választották szét direkt módon a kettőt. Az etika nem különálló következménye a dogmatikának, hanem elválaszthatatlanul összetartoznak, s eleve megfontolandó az a felvetés, hogy fatális tévedés lenne az etikát önállósítani a dogmatikával szemben.⁴ Rádásul a reformátori teológia eleve összefüggésben értelmezi a hit-lelkiség-etika hármasságát úgy, hogy ezeket nem lehet elválasztani egymástól. Még akkor is helytálló ez a feltételezés, ha a például a lutheri két birodalom-elmélet későbbi recepciója a lelki és világi regim szétválasztását eredményezte. Ugyanakkor azt sem lehet éppen ezen a ponton figyelmen kívül hagyni, hogy maga Luther milyen kritikusan fordult szembe azzal a szerzetesi életformával, amely nem feltétlenül kapcsolta össze a lelkiséget a felelős társadalmi cselekvéssel.⁵ Ahogyan tehát az ember a Szentháromság Istenre és az ő munkájára

4 HOFHEINZ, Marco: Wie neue Menschen leben. Ansätze zu einer Ethik der Identität im Heidelberger Katechismus, in Hirzel, Martin Ernst–Mathwig, Frank–Zeindler, Matthias (hg.): Der Heidelberger Katechismus, 145–172. 146.

5 Nagyon érzékletesen fejt ki Dietrich Bonhoeffer a Közösségben (Gemeinsames Leben) című írásában, ahol Lutherre hivatkozva azt írja: „Jézus Krisztus azért jött, hogy Isten ellenségeinek békét szerezzen. [...] Követőinek sem a kolostori élet elzártságában van a helyük, hanem ellenségeik körében. Feladat, munka ott várja őket. [...] Isten népének messze földeken, hitetlenek között kell élnie, ám Isten országának mag-

tekint, eleve magában hordozza az ember önmagára való tekintésének eredményeit is. Erre utal Kálvin az *Institutio* legelején: „Bölcsessé-günk, és csak az, amit valóban bölcsességnek kell tartani, lényegében két részből áll, ezek pedig: Istennek és önmagunknak megismerése.”⁶ S ez lényegében megfelel a *dogma agendi* és *dogma credendi* koherenciájának is.⁷ A dogmatikai és etikai összefüggések feltárása, pontosabban a dogmatikai felismerések etikai konzekvenciáinak levonása egyben megóv attól az elvtelen moralizálástól és kazuisztikától, amely az egyháztörténelem során – s ez alól a reformátori és azt követő korok sem számítanak kivételnek – gyakran megtapasztalhatóvá vált, leegyszerűsítve és kisarkítva az erkölcsi cselekvések összetett és árnyalt mechanizmusát. A kérdés tehát az lesz a tanulmány során, hogy milyen következményei vannak az emberi közösségi cselekvés számára a teológiai felismeréseknek és hitismereteknek. Arra teszek kísérletet, hogy a Káté politikai etikáját antropológiai, krisztológiai (szoteriológiai) és doxológikus szempontból vázoljam fel.

2. ANTROPOLÓGIA ÉS POLITIKAI ETIKA

A reformátori etika azon az antropológián tájékozódik, amelynek alapja az ember bűnének és nyomorúságának realitása, az ebből való Krisztus általi megváltása, s az ezért való hálája. Az ember – a reformátori meglátás szerint (is) – alapvetően képtelennek tűnik minden jóra, és minden gonoszságra kapható, amint a 8. kérdés-feleletben is áll. S ez nem csupán az 1Móz 3-ra visszavezetett *peccatum originale* értelmében tűnik reálisnak a Káté számára. A hivatkozott bibliai igehelyek kapcsán kitapintható, hogy az ember lényegében állandóan erkölcsileg kifogásolható életet él: az özönvíz előtti állapotában szíve minden szándéka és gondolata gonosz (1Móz 6,5); nincs tiszta ember (Jób 14,4); nyomorúság, baj és csalás érlelődik az emberben lényegében fogantatása óta (Jób 15,16.35); minden ember eltévelyedik

jává lesz az egész világon”. (BONHOEFFER, Dietrich: *Közösségben*, Budapest, Harmat Kiadó, 2013, 7–8.)

6 KÁLVIN János: *Institutio. A keresztyén vallás rendszere I.*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2014, I. 1. 10. (33.)

7 FERENCZ: *A Heidelbergi Káté*, 87.

(Ézs 53,6); s eleve a testi élet szemben áll a Lélek általi étellel (Jn 3,6). A Káté tehát megóv a bűn realitásának és univerzalitásának elspiritalizálásától, attól, hogy azt csak *coram Deo* értelmezze az ember, így a bűnértelmezésnek *coram hominem* is van realitása. Ezt hangsúlyozza ki eleve korábban a törvény megtartásával kapcsolatban az 5. kérdés-felelet, amelyben az Isten és felebarát gyűlöletét írja le tárgyilagosan. Lényeges, hogy a Káté kétszer is utal a törvényre (dekalógusra): a háládatosságról szóló részletes magyarázat mellett itt, az ember nyomorúságáról szóló részben. Ezzel mindenképpen azt érzékelteti, hogy valóban nem csupán egy erkölcsi normarendszerről van szó, amelyet maga a társadalom és a kultúra is többé-kevésbé akceptál és foganatosít, hanem olyan alaphelyzetről, amely egyértelműen jelöli az ember és Isten, valamint az ember és felebarát koordináta-rendszerben való önértelmezésének a helyét. Szinte paradox, ahogyan a 4. kérdés-felelet a nagy parancsolat szavaival az Isten és a felebarát iránti szeretet követelményét hozza, s erre válaszként az 5. kérdés-feleletben az ember erre való képtelenségét állítja. Az Isten iránti gyűlöletnek tehát mindig szociális dimenziója is van, amelyet a Szentírásban legkorábban Káin és Ábel történetében lehet tetten érni, s ez az emberi „őstett” – kronologikusan – megelőzi a Dekalógus „Ne ölj!” parancsolatát, s úgy tűnik, a bűnesetet követően alapvető emberi magatartássá lesz. Így mindenképpen jóval többről van szó, mint „egyszerű” erkölcsi vétségről. Káin tettében az ember embertelensége realizálódik. Ismét Karl Barth megfogalmazásával élve: „az az ember, aki nem embertárs, nem-ember.”⁸ Az Istennel szembeni gyűlölet, az ember-Isten kapcsolat megromlása alapvetően határozza meg az ember szociális kapcsolatait is, így az Isten előtti önértelmezés és önvizsgálat, melynek eredménye a bűnös egzisztencia elismerése, elveti annak a lehetőségét, hogy az ember büntelennek értelmezze magát emberi kapcsolataiban. Az Isten istenségének elvetése magával hozza a másik ember feletti isten-játszás kísértését,⁹ amelynek

8 Érdemes itt a sokkal érzékletesebb német eredetit is idézni: „Der Mensch, der nicht Mitmensch ist, ist Unmensch”. BARTH, Karl: Kirchliche Dogmatik, IV/2, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1955, 474.

9 Ld. ehhez: BUSCH, Eberhard: Der Freiheit zugetan. Christlicher Glaube heute – im Gespräch mit dem Heidelberger Katechismus, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1998, 63–66.

mindig beláthatatlan társadalmi és politikai következményei vannak. A politikai „istentelenítés” egyben a politika istenítését is jelenti, s ez fordítva is éppígy igaznak bizonyul.

Ennek a teológiai axiómának a társadalmi vetülete eleve magában hordozza azt a viszonylagosságot, amellyel minden közösségi, társadalmi és politikai rendszerben az egyént és cselekedeteit értelmezni lehet. A tisztességes társadalom realitása tehát egy olyan elnagyolt erkölcsi idea, amelyben éppígy kell számolni az erkölcsi vétségekkel, mint ahogyan a megtért ember életében is reálisan jelen van a bűn. A *simul justus et peccator* kettős identitása tehát akár adaptálható társadalmilag is, miszerint az emberben egyszerre lehet jelen a jó és egyszerre a rossz az erkölcsi cselekvés szintjén. Azonban nem is ez a talán erőltetettnek ható megfeleltetés igazából a lényeges a 8. kérdés-felelet kapcsán, hanem sokkal inkább az e mögött meghúzódó ideális társadalom képének realitása, illetve ennek a problematikája. Eszerint feltehető a kérdés, hogy létezhet-e egyáltalán tökéletes ember (s itt hangsúlyozni kell a közösségi, társadalmi, illetve politikai olvasatot), s a tökéletes egyénekből létrejöhet-e a tökéletes társadalom (politikai közösség)? A válasz egyértelműen „nem”, és éppen ez tűnik azon pontok egyikének, amelyen a reformátori politikai etika nyugszik: nevezetesen, hogy minden társadalmi rendszer és államforma csupán relatív jó.¹⁰ Ezt árnyalja a 81. és 82. kérdés-felelet is az ekkleziológia szempontjából, amikor is az úrvacsorával való élés kritériumaként a helyes erkölcsi magatartást várja el. Azaz, magára az egyházra is úgy tekint a reformátori teológia, mint *corpus per mixtum*.¹¹ Ha figyelembe vesszük azt, hogy a korabeli erkölcsiség normái szerint a társadalmi, illetve közösségi viselkedés kihatott az egyháztagságra és egyházfegyelemre, és fordítva is igaz volt – a társadalmi viselkedésben mérvadók voltak a Dekalógus normái –,¹² akkor nyilvánvaló, hogy

10 Ld. KÁLVIN: Institutio IV. 20. 8. (515–516).

11 Ld. KÁLVIN: Institutio IV. 1. 7. (158–159.).

12 Ld. ehhez többek között: FAZAKAS Sándor: Kálvin szociáletikája, in Uő (szerk.): Kálvin időszerűsége. Tanulmányok Kálvin János teológiájának maradandó értékéről és magyarországi hatásáról, Budapest, Kálvin Kiadó, 2009, 104–139. 132. A felsőbbség kötelességei közé tartozott többek között az Isten nevének biztosítása és az igazi vallás védelmezése. Ld. KÁLVIN: Institutio IV. 20. 2–3. (510–512).

a 82. kérdés-feleletben szereplő „szavaikkal és életvitelükkel” bizonyított hitetlenségnek és istentelenségnek lehettek társadalmilag is meg tapasztalható jelenségei. Minden esetben abból a feltételezésből kell kiindulni, hogy a reformáció korában számolni kellett vagy lehetett a keresztyén társadalom realitásával abból a szempontból, hogy a társadalmat áthatotta egy elsősorban kulturálisan és politikailag értelmezett keresztyén erkölcsi normarendszer. A reformátori teológiából nem csupán a felsőbbség Istentől való rendeltetésének elvét kell komolyan venni, hanem azt az antropológiai alapállást is, mely szerint egy még nem tökéletes világban élünk, s minden evilági struktúra – szociális és társadalmi értelemben is – bűnnel átitatott és tökéletlen. Ugyanakkor éppen ebben a meg nem váltott világban van a felsőbbségnek, illetve államnak „isteni rendelése”, amint ezt a a Barmeni Teológiai Nyilatkozat 5. tézise is kimondja.¹³

Ehhez kapcsolódva rá kell világítani arra is, hogy alapvetően problémát jelent a bűnértelmezés teológiai és társadalmi dimenziójának disztinkciója vagy éppen összeegyeztetése. Ha túlságosan megkülönböztetjük, vagy éppenséggel szétválasztjuk a bűn teológiai és társadalmi értelmezését (amelyre többször került sor a történelem során, nem ritkán éppen protestáns asszisztálással), akkor ez egy kettős morált eredményez, amelynek során az ember másként viselkedik a hitéletében és másként a hivatali életében.¹⁴ Amennyiben viszont nem teszünk lényegi különbséget a társadalmi és teológiai bűnfogalom között, akkor könnyen megtörténhet a társadalom, illetve a politika szakralizálása, vagy éppen az egyház és a teológia szekularizálása. A reformátori tanítás ebben a kérdésben tisztán akarja láttatni, hogy egyrészt a Dekalógus betartásának van társadalmi haszna, ez az *usus legis politicus*. De el kell kerülni azt a veszélyt, hogy ebből a törvényértelmezésből kiindulva csak a második kőtábla parancsolatai alapján

13 „»Az Istent féljétek, a királyt tiszteljétek« (1Pt 2,17). Az Írás azt mondja nekünk, hogy az államnak isteni rendelése szerint az a feladata, hogy ebben a meg nem szabadított (nicht erlöst) – más fordítás szerint: meg nem váltott) világban, amelyben az egyház is él, emberi belátás és emberi képesség mértéke szerint, fenyegetéssel és a hatalom gyakorlásával a jogról és békéről gondoskodjék. [...]” (Török István fordítása). FEKETE Károly: A Barmeni Teológiai Nyilatkozat, Budapest, Kálvin Kiadó, 2009, 28.

14 Ld. ehhez: BUSCH, Eberhard: Istenismeret és emberség. Betekintés Kálvin teológiájába, Budapest, Kálvin Kiadó, 2009, 143–150.

határozzuk meg az erkölcsi cselekvés kritériumát. Így a bűn nem csupán a felebaráttal szemben elkövetett erkölcsi vétészekben realizálódik, amelyeket eleve a polgári törvénykönyvek is szabályoznak, hanem az Isten előtti bűnöknek is lesznek társadalmi következményei. Ugyanakkor az sem hallgatható el, hogy a 7. kérdés-felet kapcsán összefüggés fedezhető fel az emberi szabadság és bűn között, s így létezik olyan értelmezés, hogy a „bűn eredete az emberi szabadság. Ebből nemcsak azt a következtetést vonták le, hogy a bűn természetesen az ember által is legyőzhető, hanem hogy a bűn, negatív megjelenése ellenére, maga is egy pozitív szabadságcsелеkmény lehet.”¹⁵ Ez persze teológiaiilag nem állja meg a helyét, viszont politikailag és társadalmilag állandóan megtagasztalható az a jelenség, hogy a szabadság valamitől vagy valakitől való függetlenségként kerüljön értelmezésre. Ám ha ez a valaki maga Isten, s a valami maga az Isten törvénye, akkor a szabadság már nem önmagában létező abszolút érték vagy eszme, hanem az Isten akaratának függvényében értelmezendő relatív emberi törekvés, végső soron akár bűn is.¹⁶

A társadalmi optimizmus, miszerint az ember alapvetően jó, képes a jóra, és jónak születetett,¹⁷ irreleváns ebből a teológiai alapállásból nézve. Karl Barth szerint „[m]a sokkal világosabb, mint harminc vagy negyven évvel ezelőtt, hogy az ember pontosan alapjaiban nem jó, a humanizmus és kultúra álcája szégyenletesen vékony, és nagyon kevés kell hozzá, hogy lepattogzódva egy embertelen, állati lény-

15 BUSCH: Der Freiheit zugetan, 69.

16 Ld. ehhez LUTHER Márton: A szolgálai akarat 1525, Budapest, Magyarországi Luther Szövetség, 2006. Luther Erasmus tézisével (a szabad akarat az emberi akarat azon képességét érti, amely az ember az örök üdvösségre tartozó dolgokhoz odafordulhat vagy azoktól eltérhet) ellentétben azt állítja, hogy az elvesztett szabadságot nem lehet szabadságnak nevezni. i. m., 87. Ld. még: FAZAKAS Sándor: Vétkeztünk... Egyház a történelmi és társadalmi bűnösszefüggések rendszerében (Ad marginem), Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2017, 121–124.

17 Például Jean-Jacques Rousseau feltételezi, hogy az ember alapján véve jónak mondható, csak – többek között – a haladás és a tudás miatt megromlott: „Az emberek rosszak; folytonos tapasztalat bizonyítja, hogy így van; mindazáltal az ember természetétől fogva jó, miként, úgy hiszem, bebizonyítottam”. ROUSSEAU, Jean-Jacques: Értekezés az egyenlőtlenség eredetéről, in Uő: Értekezések és filozófiai levelek (szerk.: Ludassy Mária), Budapest, Magyar Helikon, 1978, 59–200, IX. jegyzet, 169.

get hozzon napvilágra.”¹⁸ Ez azonban nem egy negatív társadalom képét eredményezi csupán, hanem sokkal inkább annak a realitását, hogy megóvjon egy-egy rendszer abszolutizálásától, és egyben megteremtse a rendszerekkel szembeni kritikus fórumoknak és párbeszédeknek a lehetőségeit. Végző soron a kritika – a reformátori logika szerint – nem is politikai jellegű, hanem antropológiai eredetű. Nem feltétlenül az emberi cselekvések helyes vagy helytelen voltára kell összpontosítani, hanem a reformátori teológiának abból a felismeréséből, amely hangsúlyozza az ember jóra való képtelenségét és egyben az isteni megigazításra való rászorultságát.

A negatív társadalomképet már csak azért sem lehet vádként a HK-val szemben megfogalmazni, mert feltételezi a Szentlélek általi újjászületést, amint arra 8. kérdés-felelet („hacsak Isten lelke újjá nem szül minket) is utal, s amelyet a 32. kérdés-felelet tovább árnyal („... ebben az életben a bűn és ördög ellen szabad lelkiismerettel harcoljak...”). Alapvetően arról van szó, hogy a keresztyén ember a Szentlélek segítségének köszönhetően képes lehet – bizonyos mértékig – a jó cselekvésére, s ez a jó cselekvés nem csupán a megigazulás fényében következmény és háládatosság, hanem éppen társadalmilag is érzékelhető és releváns.¹⁹

3. A POLITIKAI ETIKA KRISZTOLÓGIAI MEGALAPOZOTTSÁGA

A Heidelbergi Káté krisztológiai megalapozottságához nem fér semmi kétség, s ezt már az első kérdés-felelet is nyilvánvalóvá teszi. Viszont kevésbé egyértelmű ennek politikai olvasata. Az, hogy a Káté mindekelőtt vigasztalni akarja az Isten előtti nyomorúságérzete miatti embert, egy jellegzetesen teológiai felütés, hiszen minden társadalmi és szociális meghatározottságtól függetlenül az ember „kénytelen” önmagát vigasztalásra szorultnak tartani. Ez az ember Isten előtti identitása és egzisztenciája. Továbbá az, hogy a hívő ember megvallja az életben és halálban Krisztushoz való tartozását, elsősorban olyan

18 BARTH, Karl: A keresztyén tanítás a Heidelbergi Káté alapján, Budapest, Kálvin Kiadó, 2013, 37–38.

19 BEINTKER, Michael: A Heidelbergi Káté etikája, in Igazság és Élet 7 (2013/3), 478–489. 486.

lelki, egyben érzelmi és értelmi állapotot tár fel, amely eloszlat minden kétséget a megigazulást és gondviselést illetően, s megnyitja a távlatot az örökkévalóság felé. Ugyanakkor már az első kérdésben előrevetíti a Káté azt az etikai dimenziót, amelyet a háládatosság jellemez, s amelyet a „szív szerint hajlandóvá és késszé tesz arra, hogy szüntelenül neki éljek” sorok világosan deklarálnak. Ugyanakkor vitathatatlan etikai következményei vannak annak is, hogy a hívő ember önmagát Jézus Krisztus tulajdonaként értelmezi. Ez egy olyan birtokviszonyt jelent az ember számára, amely kizár mindenféle más autoritást önmaga felett, s egyben egészen nyilvánvalóan lokalizálja is úgy, hogy önmagát elsődlegesen Krisztus uralma alatt látja. Ez megint csak nem egy lelki uralmat, illetve tekintélyt jelent, amely mellett megférhetnek bizonyos külső tekintélyek, hanem a teljes emberi egzisztencia („akár élek, akár halok”) Krisztus uralmának való alávetését foglalja magában. Miközben a reformatori teológia megkülönbözteti a lelki uralmat és a világi uralmat,²⁰ aközben nem tudja másként értelmezni magát a világi uralmat sem Krisztus autoritása nélkül, hiszen az ember egyszerre áll mindkét kormányzat tekintélye alatt. A Krisztus uralma alatt értelmezett lelki egzisztencia így automatikusan a társadalomban valóságos (politikai) egzisztenciává lesz, anélkül, hogy a Krisztusnak való engedelmisséget politikailag értelmeznék. A 20. században lesz ez igazán kényes témává, amikor a Krisztusnak és a világi felsőbb-ségnek való engedelmisség között nyilvánvalóvá válik a teológiai és erkölcsi ellentmondás, s a két terület (birodalom vagy regiment) kettéválasztása, vagy éppen kétes megkülönböztetése elveszíti teológiai legitimitását. Ezt érzékelteti többek között Bonhoeffer *Etikájában* és Barth a *Keresztyén közösség és polgári közösség* (Christengemeinde und Bürgergemeinde) című írásában. Előbbit idézve: „Nem létezik tehát két felségterület, hanem csakis a Krisztus-megvalósulás egyetlen területe, amelyben eggyé lett Isten és a világ valósága.”²¹ A hívő

20 Kálvin az Institutióban kétféle kormányzatról ír: egyrészt a lelkiről, amely a belső emberben van, és az örök életre vonatkozik; másrészt a külsőről, amely a polgári intézményeket és a külső jogrendet érinti. KÁLVIN: Institutio, IV. 20. 1. (509.).

21 Bonhoeffer, DIETRICH: *Etika*, Kolozsvár, Exit, 2015, 40. Barth is abból a teológiai meggyőződésből indul ki a keresztyén közösség és polgári közösség egymáshoz való viszonyát illetően, hogy mindkét közösség középpontja Jézus Krisztus, függet-

ember számára ez mindig kritikai distanciát hordoz minden olyan rendszerrel kapcsolatban, amely a teljes autoritás igényével lép fel az egyénnel vagy a közösséggel szemben. Ez egy olyan meggyőződés, amely a reformáció helvét irányát követő teológiai gondolkodásban egészen az ellenállás gondolatáig és lehetőségéig elvezetett.²² De ha nem is feltétlenül a fizikai (fegyveres) oppozíció a cél, akkor is olyan magatartást és gondolkodásmódot eredményezett, amely képes volt a politikai lojalitást a totális Krisztushoz való tartozás alapján értelmezni, és a kritikátlan és elvtelen világi hatalom iránti szervilizmust kompromisszumok nélkül elvetni.

A Káté krisztológiai meghatározottságának egy másik politikai etikailag is értelmezhető üzenete a 29–32. kérdésekben rajzolódik ki. A „Solus Christus” reformátori felismerése a szoteriológia felől nyer értelmet. Eszerint nem kell, és nem is lehet másnál üdvösséget (megváltást) keresni, mint Jézus Krisztusnál (29. kérdés-felelet). Miközben kitapintható a kérdés mögött meghúzódó 16. századi kritika a római katolicizmus teológiai álláspontja iránt, mely számol a szentek és Szűz Mária közbenjárásával, illetve szerepével,²³ aközben elejét veszi mindenféle politikai messianizmusnak is. Az üdvösség (Heil) és az üdvözítő (Heiland) kizárólagosan Krisztusra érthető fogalmak, amelyeknek rávetítése politikai erőkre és vezetőkre csak és kizárólag heretikus lehet. Alapvetően jellemző a Kátéra az az eszkatológiai irányultság, amely az eljövendő örökkévalóság reménységének fényében relativizálja az evilági lét minden meghatározottságát és struktúráját. Barth megfogalmazása szerint: „Mindez a Heidelbergi Kátében világosan a »még nem« mottója alatt áll, azaz a még nem bekövetkezett végső kijelentésre néz. »Mi életedben és halálodban egyetlen vigasztalásod?« – kérdezi az első kérdés, és a vigasztalás utal arra, hogy még nem lett nyilvánvalóvá, mivé leszünk. Szabad

lenül attól, hogy jöllehet a keresztyén közösség számára ez egyértelmű, de polgári közösség számára ez az egyértelműség nem minden esetben tapasztalható meg. Ld. FAZAKAS Sándor: Barth politikai etikája, in Uő: Válság és kegyelem. Karl Barth teológiájának hatása és jelentősége ma (DRHE Karl Barth Kutatóintézet Kiadványai 7.), Debrecen, DRHE, 2021, 95–124. 109. Vö: BARTH, Karl: Christengemeinde und Bürgergemeinde, München, Chr. Kaiser Verlag, 1946, 9.

22 Ld. KÁLVIN: Institutio, IV. 20. 30–31. (533–534).

23 FEKETE: A Heidelbergi Káté magyarázata, 135.

jövendő formák felé mennünk és az elkövetkezendő kijelentés várásában élünk.”²⁴

Másrészt a Káté idézett szakasza ráirányítja a figyelmet Krisztus áldozatára (főpapi tiszt – 31. kérdés-felelet), amely árnyalja és relativizálja teszi a politikai áldozatmítoszokat. Miről is van szó itt? Arról, hogy a későmodern társadalmakból nem tűnt el a mítoszképzés mechanizmusa, s akár egyénekre, akár közösségekre ráilleszthetik az áldozat szerepét, ezzel mitizálva azokat.²⁵ Az „egyedül Krisztus” és a „testének egyetlen áldozatával minket megváltott” főpap (31. kérdés-felelet) teológiai toposza olyan alapvető kiindulási pont a hívő ember számára, amely feleslegessé teszi az áldozat és a megváltás szekuláris, történelmi és politikai értelmezését, sőt, egyenesen gyanússá tesz számára minden ilyen szófordulatot és szókapcsolatot. Nem a történelmi és politikai tevékenységek, események és tettek megkérdőjelezéséről van szó – hiszen épp elég harc és „áldozat”, szenvedés és helytállás volt megtapasztalható a 16–17. századokban a reformáció terjedésével kapcsolatban –, hanem ezeknek teológiai és vallásos interpretációiról. S nem csupán egy bizonyos narratívára vagy retorikára kell itt gondolni, hanem arra is, hogy a megváltás fogalmát és folyamatát kiterjesztve történelmi és politikai faktumokra, eseményekre, megóvjon a „Solus Christus”-elv mindezek túldimenzionálásától a hívő ember életében. Ez utóbbi felvetést erősíti meg, hogy Krisztus feltámadása által „hatalmával már most új életre támaszt minket is” (45. kérdés-felelet). Az új élet realitása egy olyan életminőséget jelent a hívő ember számára, amely egyben realizálja és relativizálja a valós, szociális és politikai életét és körülményeit is. Ez nyilvánvalóan nem bármiféle (akár autokrata vagy diktatórikus) rendszer legitimizálását jelenti, hanem sokkal inkább a keresztyének viszonylagos hozzáállását mindenféle politikai berendezkedéssel szemben. Amennyiben a 32. kérdés-feleletet (A keresztyén ember részesedése Krisztus hármastisztében) is

24 BARTH: A keresztyén tanítás a Heidelbergi Káté alapján, 23.

25 GUTMANN, Hans-Martin: Befreiung von „des Menschen Elend”. Zur Aktualität der Rechtfertigungsbotschaft, in Heimbucher, Martin-Schneider-Harpprecht, Christoph-Siller, Aleida (Hg.): Zugänge zum Heidelberger Katechismus: Geschichte – Themen – Unterricht. Ein Handbuch für die Praxis mit Unterrichtsentwürfen auf CD-ROM, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2013, 97–105, 99.

figyelembe vesszük, még egyértelműbbé válik a Káté krisztológiai szakaszának politikai üzenete. A hívő ember életének *telosza* nem az evilági struktúrákban áll, hanem abban, ami a 32. kérdés feleletében áll: „ez élet után pedig vele együtt minden teremtmény fölött örökké uralkodjam.” A Krisztus eljövendő országában való együtt-uralkodás a keresztyén ember politikai végcélja, ez a részesedés aztán tovább relativizálja az evilági struktúrákban való részvételt. A viszonylagosság, ahogyan a hívő ember tekint minden fennálló politikai rendre, már csak azért is reális és lényeges, mert bármely társadalmi rendben való helytállás nem politikai kérdés, hanem hitkérdés, ahogyan az 51. kérdés-felelet mondja: „Mit használ nekünk Krisztusnak, a mi fejünknek ez a dicsősége? [...] hogy hatalmával minden ellenség ellen oltalmaz és megtart minket.” Ezen a ponton tetten érhető a reformációnak az a hitbizonyossága, amely a Krisztusban való hitet nem csupán eszkatológikusan értelmezi, hanem az isteni gondviselés részeként tekint rá, s már ebben a valós földi életben bízik Krisztus mindenekfelett való hatalmában.²⁶ Ez minden földi megpróbáltatás ellenére is Krisztus autoritását jelenti a hívő ember számára, amely során a lelki uralom a politikai hatalom fölé kerül.

A Káté alapján egészen konkrétan le lehet szűrni a hívő ember politikailag is értelmezhető felelősségét a Krisztus nevére való vállaltételben, és az ördög, valamint a bűn elleni harcban. Nyilvánvalóan nem arról lenne itt szó, hogy legitimitást nyer a keresztyén hittartalmak és erkölcsi meggyőződések politikai narratívává és ideológiává való konvertálása, hanem arról, hogy a keresztyén ember akkor tölti be Krisztustól kapott politikai mandátumát, ha mindenféle politikai intenció nélkül tesz vallást az ő nevére; a tisztán spirituális intenció így politikailag is értelmezhetővé lesz. Ezt így fejezte ki 1941-ben Ravasz László, amit a keresztyén ember politikai rendszerekkel szemben tanúsítandó relatív magatartásának elvárása miatt érdemesebb hosszabban idézni: „Az igazi egyházpolitika tehát csak az Ige politikája lehet: számolni a mindenkori államrenddel, bár a mindenkori államrendtől való teljes lelki és erkölcsi függetlenségben. Amíg csak

26 Ld. BUSCH: Der Freiheit zugetan, 174k.

lehet, mellette van az egyház az államrendnek, mert minél több kapcsoló pontot kell megtalálnunk, de ellene van az államrendnek, amennyire kell, örök függetlenségének megőrzése érdekében. A tulajdonképpeni helyes egyházpolitika: a tiszta igazhirdetés.”²⁷

4. POLITIKAI ETIKA ISTEN DICSŐSÉGÉNEK ÁRNYÉKÁBAN

A Káté nem csupán krisztológiai megalapozottságú, hanem doxológikus intenciójú is egyben. A Solus Christus mellett egyértelművé lesz a Soli Deo Gloria reformátori elve is. Barth összefoglalása szerint „[a] Heidelbergi Káté egy bizonyos istenfogalommal dolgozik. Istenről úgy beszél, mint aki minden teremtménytől különböző, szabad és felsőbbrendű ellenpárja az embernek. Ilyenformán tehát Isten méltósága és az ember részéről neki kijáró tisztelet ennek a teológiának az első jellemzője.”²⁸ Jóllehet a Kátében kevésbé lesz direkt módon a Soli Deo Gloria-elv – leszámítva az első parancsolatot tematizáló 94. kérdés-feleletben, de mégis átszüremkedik a reformátori felfogás az egész Heidelbergi Kátéra. Alapvetően arról van szó, hogy a háládatosságról szóló szakasz etikai intenciója és útmutatása nem értelmezhető másként, mint a hívő ember Isten szabadítására adott hálás és felelős válaszaként. S ez önmagában hordoz egy olyan politikai olvasatot, amelynek lényege az, hogy a helyes morális cselekvések elsőrenden nem is feltétlenül az *usus legis politicus* mentén értelmezendők, hanem a Soli Deo Gloria elve függvényében. Ez lenne a keresztyén ember felelős társadalmi cselekvésének a mozgatórugója, azaz, hogy az Isten dicsősége realizálódjon és legyen nyilvánvalóvá minden cselekedetében, s amelynek aztán természetesen társadalmi, közéleti, politikai haszna is van, mint a felebarát és a közösség javára tett szolgálat, vagy erkölcsi tett. A háládatosság etikája, amely meghatározó a Káté számára, nem csupán egy bizonyos magatartásforma, amelyet meg lehet feleltetni a politikai rend vagy a társadalmi mo-

27 RAVASZ László: A helyes egyházpolitika, in Németh Pál (szerk.): Magyar református önismereti olvasókönyv. Válogatás a XX. század első felének református teológiai irodalmából, Budapest, Kálvin Kiadó, 1997, 357–359. 359.

28 BARTH: A keresztyén tanítás a Heidelbergi Káté alapján, 10–20.

ralitás elvárásainak és írott-íratlan törvényeinek, hanem az ember és Isten kapcsolatának megéléséből származó gyakorlati életforma, amely az Istenhez megtértek azon komoly szándékát jelenti, hogy „Isten parancsolatai szerint – mégpedig minden egyes parancsolata szerint – fognak élni” (114. kérdés-felelet).²⁹ Ez a megváltás miatti Isten iránti hála által generált felelős etikai magatartás megóv attól, hogy a Dekalógus parancsolatait a moralizálás módszerével egyszerű politikai vagy társadalmi cselekvésként értelmezzük. Éppen ezért nem lehet figyelmen kívül hagyni a Káténak azt a logikáját, amely révén a Miatyánkot – tehát az imádkozást – együtt tárgyalja a háládatosságról szóló részben. Az Isten iránti hála nem csak az etikus magatartásban fejeződik ki, hanem a hozzá való könyörgésében és nevének megszentelésében,³⁰ az imádságban így megerősítést nyer minden emberi cselekedet végső szándéka, hogy azok elsőrenden az Isten dicsőségét szolgálják.

A Heidelbergi Káté nyilvánvalóan nem politikai traktátus. Még csak azt sem lehet mondani rá, hogy tudatosan akart volna eligazítást adni olvasóinak és használóinak társadalmi vagy politikai kérdésekben. Azonban egy olyan életvitelt segít kialakítani a hívő keresztyén ember életében, amely a Szentháromság Istennel való kapcsolatában gyökerezik, s amelynek tudatos következményei vannak az ember társadalmi életére nézve. Egy olyan keresztyén társadalom realitásával számol, amelyben az elsődleges szándék, hogy az ember az Isten autoritása alatt értelmezze magát, s minden további tekintély csak ennek a függvénye lehet. Mert az ember csak és kizárólag „Jézus Krisztus tulajdona.”

29 THEISSEN, Henning: Von der Dankbarkeit. Zur Grundlegung der Ethik nach dem Heidelberger Katechismus, in Heimbucher, Martin–Schneider-Harpprecht, Christoph–Siller, Aleida (hg.): Zugänge zum Heidelberger Katechismus, 151–158. 151.

30 Ld. BEINTKER: A Heidelbergi Káté etikája, 480.



*Dr. Koncz Sándor gazdasági választmányi elnök a választmány tisztviselőivel:
Nagykaposi Elemér; dr. Farkas László, Fráter Margit, Zsuffa Tibor.
(fotó: Rácz István, 1951.) © TIREK Tudományos Gyűjteményei Adattár*

**BÁTORINÉ
MISÁK MARIANNA**

A PROTESTÁNS PAPNÉK JELLEMVONÁSAI A 16–18. SZÁZADBAN*



* A tanulmány az Újszászy Kálmán Református Örökség Kutatóintézet támogatásával valósult meg.

A pszichológia egy-egy ember jellemét a gyerekkorban átélt élmények, események feltárással magyarázza, aminek fontos jelentősége van az egyén cselekvésének, gondolkodásának, jellemvonásának megértésében. A 16–18.

században élt emberek jellemvonásait nem tudjuk ezek alapján megközelíteni, mert a források erre nem adnak lehetőséget. Amiből némi támpontot meríthetünk, az a családi, szociális, gazdasági háttérük. De még abban az esetben

sem kapunk teljes képet valakiről, ha ezek az összetevők adóttak, csupán következtetésekre van lehetőségünk. Tanulmányomban, mint ahogy a cím is mutatja, néhány protestáns lelkipásztor házasságát vizsgálom abból a szempontból, hogy az általuk választott feleség milyen jellemvonásokkal rendelkezett, és mennyire befolyásolta ez házasságuk boldog vagy boldogtalan végkimenetelét, esetleg válásukat.

Vannak vélemények, amelyek szerint a 16–18. században a lelkészfeleségek alázasak, szerények, szelídek voltak, férjüknek mindenben engedelmeskedtek.

A család életében fontos szerepük volt, de nem szóltak bele annak irányításába. Életük példaértékű volt a közvetlen és tágabb környezetükben. Arra keresem a választ, hogy valóban így volt-e, vagy voltak esetleg kirívó esetek, a normától eltérő példák, amelyek megcáfolják ezt a hagyományos megközelítést. Akadtak-e olyan lelkész feleségek, akiknek a magaviselete, férjük mellett betöltött szerepe, életvitele nem volt példa a gyülekezetben és a lokális társadalomban. Mindezt azonban csupán néhány eseten keresztül teszem, hiszen a tanulmány kerete szűkre szabott.

Minden ember egyedi jellem. Ennek a fogalomnak a definiálása többrétű annak megfelelően, hogy melyik oldalról közelítjük meg. A magyar nyelvben általában ez a szó az egyén sajátosságait, belső tulajdonságait jelenti, vagyis azt, hogy valaki milyen emberi jellemvonásokkal rendelkezik. Dr. Poór Ferenc szerint ebben a fogalomban minden olyan tulajdonság értendő, amelyek meghatározzák az ember cselekvését, tevékenységét és magatartása milyenségét. Tágabb értelemben pedig a személyiség olyan tipikus tulajdonságait értjük alatta, amelyek az egyik embert a másiktól megkülönböztetik, vagyis egy adott egyénre nézve tipikusak és jellemzőek.¹ A jellem és a jellemvonás tehát elválaszthatatlanok egymástól. Ugyanis a jellemvonás nem más, mint egy embernek vagy egy közösségnek adott jellemző erkölcsi, szellemi tulajdonsága, az egyéniségének, jellemének vonása.² Vagyis olyan magatartásbeli, erkölcsi, szellemi, viselkedési tulajdonságok összessége a jellem illetve a jellemvonás, amely csak arra az adott emberre vagy közösségre jellemző, illetve ami minden másik egyéntől, társaságtól megkülönbözteti. Mindezt csupán érdekességgént említettem, hiszen a következőkben ezek a meghatározások egyfajta kiindulópontot képezhetnek a prédikátorfeleségek jellemének, jellemvonásainak elemzésében.

1 POÓR Ferenc: Jellem, elérhető: <https://www.hrportal.hu/jelentese/jellem.html>, letöltés dátuma: 2025. 04. 14.

2 BÁRCZI Géza–ORSZÁGH László (szerk.): A magyar nyelv értelmező kéziszótára, elérhető: <https://mek.oszk.hu/adatbazis/magyar-nyelv-ertelmezo-szotara/kereses.php?csakcimben=&szo=JELLEM&offset=2&kereses=k%C3%A9szs%C3%A9g>, letöltés dátuma: 2025. 05. 22.

A cölibátus gyakorlatán az első rések már a 15. században jelentkeztek, nagy kihívást adva ezzel a katolikus egyházfőknek.³ A 16. századra ez a gyakorlat már sok esetben csak elviekben működött. A reformáció házasságértelmezése új alapokra helyezve ezt a gyakorlatot, a mozgalomhoz csatlakozó lelkészek körében a cölibátus elvetését eredményezte. Talán nem túl merész állítás, ha azt mondjuk, hogy a házasság kérdésének, illetve a házasodás lehetőségének meg lehetős szerepe volt a katolikus papok új hithez való csatlakozásában.⁴ A reformáció tanításainak térhódítása, meggyökerezése magával hozta a papok házasságát, hiszen a korábban katolikus egyházhoz tartozó pap legszembetűnőbben azzal jelezte a reformációhoz való csatlakozását, hogy megnősült. Ez a gyakorlat pedig a későbbiekben általánossá vált a protestáns lelkészek között. Éppen ezért már a 16. században összeült zsinatok szabályzatokban rögzítették ennek a gyakorlatnak a körülményeit egészen addig, hogy körvonalazták a leendő feleségek milyenségét, jellemét, jellemvonásait, öltözködését, viselkedését.

Az emberi élet egyik legmeghatározóbb eseménye a házasság, amely tárgyalt korszakunkban kitüntetett helyet foglalt el a társadalom minden rétege életgyakorlatában. A nemesi szokásokban „az udvarlás nem igen volt jellemző, annál is inkább, mivel a házasulandó felek nem maguk határozták meg kihez szándékoznak hozzá menni, hanem a szülők döntöttek helyettük. Nem ment ritkaságszámba az sem, hogy már kisgyermekkorban döntöttek a fiú vagy lány későbbi párjáról.”⁵ Szinte az egész országban egy kiformalódott forgatókönyv szerint alakult a házasságkötés szokásköre. Első lépésként összeismertették a fiatalokat, vagy a szülők kiválasztották a házasulandó feleket, majd a házasulandó szándék kiderítése következett, illetve a házasságkötés feltételeinek a tisztázása. „Ezt követte a formális, nyilvános leánykérés, eljegyzés, jegyajándék váltása, gyakran a vagyoni

3 BÁTORINÉ MISÁK Marianna: A papnéi szerepkör kialakulása, különös tekintettel a Tiszán inneni egyházvidékre, in *Egyháztörténeti Szemle* 20/1. (2019), 48.

4 Uo., 44.

5 RADVÁNSZKY Béla: *Magyar családélet és háztartás a XVI–XVII. században*, Hornyánszky, Budapest, 1896, 347.; TOPOR István: *Életmód a 16–17. századi magyar udvarokban – esküvő, temetés, szórakozás, időtöltés*, Napi Történelmi Forrás, elérhető: <https://ntf.hu/index.php/2017/04/28>, letöltés dátuma: 2024. 10. 16.

megállapodás írásba rögzítése, majd a lakodalom.”⁶ Természetesen azokban az esetekben, amikor nem korai eljegyzésről beszélünk, ott az ismerkedés részeként megjelent az udvarlás gyakorlata.

Ezek a szokások és szokáskörök, ha nem is ebben a formában, de jelen voltak a társadalom minden rétegének házassági gyakorlatában. Ennek alapján megállapítható, hogy volt udvarlás, de időtartama rendkívül rövid volt és sok esetben el is maradt. Különösen igaz ez a lelkipásztorok esetében. Munkájuk biztosabb, sikeresebb végzése, gyülekezetükben való példás életük megélése nem tette lehetővé a hosszú ideig való udvarlást vagy éppen özvegységet. A leendő feleség kiszemelése, kiválasztása részben személyes döntés, részben ajánlás révén történt. Ahogy a nemesi udvarokban a leánykérést általában a család legtekintélyesebb tagjára bízták, a lelkészek is rendszerint a hozzájuk legközelebb álló lelkésztársukat, vagy a család egyik férfi-tagját kérték fel erre a feladatra.⁷ Feleségválasztás szempontjából a kor szokásaihoz igazodtak. Feleségeik elvesztését követően gyakorta újr házasságot kötöttek. A gyász időtartama általában rövid volt – pár hónap –, amikor is vagy saját maguk választottak, vagy lelkésztársaik ajánlásával és közbenjárásával kérték meg következő feleségüket.⁸ Különösen is rövid volt a gyász ideje abban az esetben, ha gyermekek maradtak árván, akik gondoskodó anyát igényeltek, s ezt a lelkész édesapja minél hamarabb biztosítani kívánta számukra. Ezeknek az összetevőknek köszönhetően arra nem szántak elég időt, hogy megismerjék a másikat, annak természetét, jellemvonásait, jellemét. Hittek abban, hogy az általuk választott, vagy lelkésztársaik, barátaik által javasolt nőben társra lelnek. Nyilvánvaló, hogy az esetek többségében ez így is volt. Kutatásom során kevés olyan leírással találkoztam, amely ennek ellenkezőjéről tanúskodna. Amennyiben volt, az rendszerint kirívó esetnek számított.

A 16. század viharos történelme hazánkban sok forrás elpusztulását eredményezte. Éppen ezért ebből az időszakból ritka, ha bete-

⁶ Uo.

⁷ BÁTORINÉ MISÁK Marianna: Protestáns papi nősülési szokások a 16–17. században, in *Egyháztörténeti Szemle* 22/2. (2021), 193–194.

⁸ Uo., 192–193.

kintést nyerhetünk egy-egy reformátor, prédikátor életébe. Kivételt képeznek azok, akiket valamilyen oknál fogva rendkívül jól dokumentáltak.

Egy ember jellemét, jellemvonásait sok minden befolyásolja és meghatározza. Így van ez ma is, és így volt ez régen is. Többek között meghatározta és befolyásolta a származása, társadalmi helyzete, művelődési lehetősége, családi állapota, előélete, korábbi férje, özvegyi állapota. Éppen ezért amikor egy-egy lelkészfeleséget megnézünk, ezeket is figyelembe kell vennünk. Igaz, hogy a legtöbb esetben nem tudjuk meg a forrásokból, hogy milyen származásúak voltak a lelkészfeleségek, de ahol ez egyértelmű, ott nyilván fontos szerepe van a jellembeli vonásokban. Az özvegyasszonyoknál különbség tapasztalható a tekintetben, hogy valaki lelkész, kereskedő vagy földbirtokos özvegye volt.

A 16. századból Szegedi Kis István reformátor élete Skaricza Máténak köszönhetően rendkívül aprólékosan dokumentált. Többek között azt is tudjuk róla, hogy többször házasodott. Erzsébet második felesége volt Szegedinek, akit 1570. augusztus 6-án temetett el. Szegedi saját kezűleg írt sírversében „szende, szelíd fénnel ragyogó csillag”-nak nevezte elhunyt nejét, aki összesen kilenc gyermekkel ajándékozta meg a reformátort.⁹ Erzsébet rendelkezett mindazokkal a jellemvonásokkal, amelyek révén igazi társa volt férjének, és akinek elvesztése mélyen érintette a reformátort.¹⁰ A sírvers, bár rövid, de szépen körvonalazza Erzsébet milyenségét. Szelídsége, alázata, mellyel szolgálatát, feladatait végezte, illetve segítette a reformátor munkáját, mindenképpen egy reformátor/prédikátor feleségéhez illő jellemvonásokat takart.

A 17. századból több információ maradt meg számunkra, amelyek között a lelkipásztorfeleségekkel kapcsolatosan pozitív és negatív jellemzőkkel, jellemvonásokkal találkozhatunk.

9 MISKEI Antal: Szegedi Kis István élete és működése (1505–1572), in ACTA Universitatis de Carolo Eszterházy Nominatae, Sectio Historiae, Tom. XLIX. (2022), 171, elérhető: http://publikacio.uni-eszterhazy.hu/7493/1/159_Miskei.pdf, letöltés dátuma: 2024. 03. 06.

10 BÁTORINÉ MISÁK Marianna: „...ki találhat bölcs asszonyt?” Némi betekintés a 16–17. századi papnék műveltségébe, in Studia Universitatis Babes-Bolyai Theologia Reformata Transylvanica 2021/2, 239–240.

Szenczi Molnár Albert 1590-től több mint harminc éven keresztül Németországban élt. Időközben hazatért egy-egy rövid időre, de mindannyiszor vissza is ment. Felsőbb tanulmányait ott végezte, munkásságát ott fejtette ki. Ott nősült meg, elvette Kunigunda Ferinárit. Kunigundát és gyermekeit férje elhagyta – nem tudjuk, hogy miért –, zsidónak állt, és elment Izraelbe.

Szenci 1624-ben Bethlen Gábor fejedelem hívására végleg hazatért. A fejedelem Gyulafehérvárt jelölte ki számára, ahol maga mellett akarta tudni, illetve ahol az iskola akadémikus mesterei között könnyebben találhatott segítséget, illetve itt rendelkezésére állt a könyvtár és a nyomda is. Szenci Molnár azonban úgy döntött, hogy nem költözik Erdélybe. Ez valószínűleg nem esett jól Bethlen Gábornak. Hogy a fejedelem ne haragudjon meg Szencire, Alvinczi Péter¹¹ közbelépett, „...aki meggyőzhette Bethlent, hogy üdvösebb, ha Kassán a magyarság s a vallás is komoly támogatót nyer, mert hiszen az odavaló német evangélikus pap, a pomerániai származású Bussaeus Mihály¹² esküdt ellensége mind az evangélikus és református hívek együttes gyülekezetalkotásának, mind pedig magának Alvinczi személyének.”¹³ Minden bizonnyal Bethlen Gábor – a Kassa város tanácsához küldött levelében – ennek következtében jelölte ki Kassát tartózkodása helyéül, és részére a kassai kamarából tisztességes készpénzfizetést és természetbeni járandóságot rendelt.¹⁴ Az 1626. július 5-én kelt rendelkezés így hangzott: „...mivel Molnár Albert hívünknek az hűségtek városában állapotjához illendő csendes szállása nincsen és az mostanival nem is lehet contentus,... hűségteket kegyelmesen intjük, az német paróchiában, holott ott sok és tágas házak legyenek, rendeljen alkalmas szállást neki”.¹⁵ Nyilvánvalóan Szenciék addigi szállása

11 1570-ben született Nagyenyeden. Kassán halt meg 1634. november 26-án. Református lelkész, hitvitázó, Pázmány Péter egyik legnagyobb ellenfele.

12 Német származású magyar evangélikus pap, lelkész, plébános, egyházi író. Ortodox lutheránus papként tevékenykedett, több irodalmi munkája is fennmaradt. Tudományos képzettséggel rendelkezett. 1614 után több alkalommal volt hitvitája Alvinczi Péter (1570–1634) református lelkésszel.

13 HEREPEI János: Adatok Medgyesi P. Pál életéhez, in Kesorú Bálint (szerk.): Polgári irodalmi és kulturális törekvések a század első felében, Herepei János cikkei I. (Adattár a XVII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez, 1.), Budapest–Szeged, 1965, 12.

14 HEREPEI: Adatok Medgyesi P. Pál életéhez, 12.

15 HEREPEI: Adatok Medgyesi P. Pál életéhez, 16.

kicsinek bizonyult, ezért rendelte a fejedelem a német pap parókiáját átadni számukra.

A fejedelem ebben a levélben kitért Szenci személyére, közelebről pedig természetére, amikor azt írja, hogy „ő nem is veszekedő ember penig”.¹⁶ Herepei kereste a választ arra, hogy ha Szenci nem volt „veszekedő” ember, sőt olyan személyiség volt, akivel jól meg lehet alkudni, mi vagy ki lehetett az oka, hogy nem fogadta el Bethlen Gábor meghívását Gyulafehérvárra. Ezért feltette a kérdést: „De, hát, vajjon a felesége?”¹⁷ Ugyanis Szathmári Pap Zsigmond kivételével, aki szerint a nő „szelíd és szerencsétlen”, mindenki az ellenkezőjét állította, abból kiindulva, hogy minden bizonnyal első férje sem ok nélkül hagyta ott kisgyermekével együtt, s állt zsidónak. A hirtelen döntés mögött komoly okot láttak.¹⁸ Megítélése szerint „csakis a felesége okolható, hogy erre a szelíd természetű tudós férfiúra reá kényszerítve a maga szeszélyét, elfordult attól az úttól, amely mindannyiunk boldogulásához vezetett volna. Bizonyos tehát, hogy ebből a kiinduló pontból kell magyaráznunk Molnár szomorú végzetét.”¹⁹ Még azt is hozzátette, hogy Toldy Ferenc is hasonló véleményen volt. Majd ezt követően így nyilatkozott: „Meggyőződhattünk tehát, hogy Kunigunda erőszakos természetű volt, aki mellett a jámbor férjnek netalán szava sem lehetett. Inkább lemondott jófizetésű állásokról, tudományos környezetről, sőt még a fejedelem neheztelését is eltűrte, csak-hogy eleget tegyen felesége kívánságának. Mindezekből valószínűnek látszik az is, hogy a gyakorlati életben aligha jártas, csak a tudománnyal törődő férj helyett a pénzt is az asszony kezelte.”²⁰ Egyéb tekintetben is megvolt a véleménye Szenci feleségéről. „Kunigundát én nem merném nagyon romantikus léleknek, hanem a jobbik esetben nagyon élhetetlen, gyámoltalan, a kevésbé rokonszenves esetben pedig nagyonis erőszakos, túlságos önbizalommal megáldott teremtésnek elképzelni, de mindkét-féle jellemvonás az anyagiakhoz aligha értő, békés természetű s csak a tudománynak élő férj mellett – a család romlására vezetett.”²¹

16 Uo., 12–13.

17 Uo., 33.

18 Uo.

19 Uo., 12–13.

20 Uo., 34.

21 Uo., 35–36.

Kunigunda Ferinári a marburgi egyetem professzorának, Johannes Ferinariusnak²² volt a lánya. Anyai ágon²³ unokája Caspar Crucigernek, az egyik wittenbergi reformátornak, aki rokonságban állt a Luther családdal. 1598-ban ment feleségül Konrad Vietor marburgi magiszterhez. Házasságukból három leány született. Szenci, amikor Marburgban tartózkodott, étkezést fizetett elő náluk, ugyanis Kunigunda, hogy jövedelmüket kiegészítse, diákokat kosztoltatott. Szenci így először 1607. június 17-én találkozott először Kunigundával. Majd a Hanaui Biblia kiadása miatt néhány hónap kihagyásával 1608. október 6-án jelent meg újra Kunigundánál étkezés céljából, akit mostanra már a férje elhagyott.²⁴ Arra nézve, hogy miért történt, nincsenek egyértelmű híradások. Szabó András írása szerint „[c]sak jóval később derült ki, hogy mi történt: jellegzetes hebraista hevület lett rajta úrrá, kételkedni kezdett a Szentháromságban, majd egy szép napon vette a kalapját és meg sem állt Thesszalónikiig, ahol áttért a zsidó vallásra és felvette a Moses Pardo nevet.”²⁵ Szenci Molnár Albert egy ideig máshol fizetett elő étkezésre. Mivel azonban Kunigundának adósa maradt, az asszony 1610 elején részben figyelmeztette adósságára, részben pedig egy prédikációt meg egy sírverset küldött neki ajándékba. Nyolc nappal az események után naplójába a következőket jegyezte be Szenci: „Házassági tisztességes szandekomat megjelentettem Cunigunda asszonnac, ki azt felelte, hogy ha Istentől neked rendeltettem, megleszen.”²⁶ Esküvőjük 1611. október 8-án volt Oppenheimban. Ez a házasság mindkét fél részéről tartogatott előnyöket is. Az asszony visszanyerhette társadalmi megbecsültségét, értelmiségi férjet kapott, akit ekkorra már elismert a németországi értelmiségi réteg, a férj pedig megértette, hogy rendes állást kell vállalnia, továbbá bekerült a szerteágazó Cruciger- és Ferinari-rokonságba.²⁷

22 Apai nagypapja, Jakob Ferinarius Sziléziában, Stephansdorfban és Neumarktban volt lelkész, 1566-ban halt meg. Johannesnek három fia és hét lánya volt. A lányok közül Magdalena egy neves jogászhoz, Hieronymus Treutlerhez ment feleségül, míg Elisabeth Andreas Schöpshöz. Hieronymus Treutler és Magdalena Ferinari lánya, Katharina Treutler (Kunigunda unokahúga) lett Tobias Scultetus felesége.

23 Anyja Magdalena Cruciger, Johannes Ferinarius második felesége volt.

24 SZABÓ András: *Szenci Molnár Albert naplója*, Budapest, Universitas Könyvkiadó, 2003, 30–31.

25 Uo., 31.

26 Uo.

27 Uo., 31–32.

Felmerül a kérdés, hogy honnan szerezte információit Herepei János Kunigunda Ferináriról? Úgy beszél róla, mint aki jól ismerte. Azt a szót használta, hogy meggyőződhetek Kunigunda rossz természetéről, továbbá, hogy szerinte nem romantikus, de még csak nem is rokonszenves asszony. Úgy állítja be, mint minden rossznak a forrását, míg Szencit épp az ellentétének. Úgy vélem, túl egyoldalú ez a jellemrajz, s abból, amit Bethlen megfogalmazott, miszerint nem egy viszálykodó természetű ember, nem következik, hogy a felesége viszont az. A dolgok nem mindig ennyire fehérek és feketék.

Kunigunda városi nő volt, akit – mint láthattuk, egyáltalán nem biztos, hogy az ő hibája miatt – a férje gyermekeivel együtt elhagyott. A korban nem volt könnyű egy egyedülálló nő helyzete, akinek nem csupán magáról, de gyermekeiről is gondoskodni kellett.²⁸ Nyilván ez a tény kényszerítette, hogy kosztos diákokat, embereket fogadjon azt követően is, miután férje elhagyta, hiszen valamiből fenn kellett tartsa családját. Ebben az időben egyáltalán nem volt általános, hogy egy nő dolgozik, még akkor sem, ha a polgári réteghez tartozott. A kiszolgáltatottság, majd az ebből fakadó kényszer megkeményíti egy nő lelkét, jellemét, hiszen férrias tevékenység kifejtője, amennyiben ő lett a család fenntartója. Mert bár ígéretet kapott Szencitől, hogy rendes állást vállal, ez minden bizonnyal nem így lett. Hozzászokott, hogy ő kezeli a pénzt, ő osztja be, hiszen ő kereste meg. Bizonyára a házasságkötést követően sem lehetett ez másként. De nem feltétlenül azért, mert erőszakos jellem volt, hanem talán azért, mert Szenci nem bánt jól az anyagiakkal.

Természetesen nem tisztem Kunigunda jellemét vagy jellemvonásait tisztára mosni, csupán arra törekedtem a fenti sorokban, hogy a tisztánlátás kedvéért megemlítssem az asszony oldaláról előálló helyzetet. Hiszen talán éppen azért kellett neki erősebb jellemvonásokkal rendelkeznie, mert Szenci nagyon is szelíd volt. Természetesen ez nem menti fel a tény alól, hogy része lehetett abban, hogy Szenci nem fogadta el a fejedelem gyulafehérvári meghívását s az azzal járó állást.

A következő lelkipásztor, akinek házasságát érdemes témám szempontjából megemlíteni, az Miskolci Csulyak István. Első fele-

28 BÁTORINÉ MISÁK: „...ki találhat bölcs asszonyt?“, 192–193.

sége Judit, Szikszai György zombori lelkész leánya, akit 1609-ben vett feleségül. Judit hétévi házasság után meghalt, két kislányt hagyva maga után. Minden tekintetben példás feleség volt, amit neveltetése messzeemenőig meghatározott. Jellemében feddhetetlen, lelkészfeleséghez illő jellemvonásokkal. „Ez a feleségem bővelkedett asszonyi erényekben, de leginkább a szemérmetességben jeleskedett elmondhatatlanul, annyira, hogy az már hibává is fajult. Ugyanis, ha távollétemben valaki olyan topant be, akit nem ismert, azzal nem ült az asztalhoz, hanem a ház ajtajának közelében helyezkedett el, és ha egyszer már borral megkínálta, mélyen hallgatott, és senkit sem készített a beszélgetésre. Kötelessége teljesítésében szorgalmas volt, a ház hűséges őre, kenyeret sütni, főzni, tűfestést készíteni, ruhát szabni, varrni, konyhát vezetni, lepényt készíteni úgy tudott, mintha nem is falun, hanem a fővárosban nevelkedett volna. Tanulékony volt, tudásszerető, ragaszkodó a maga dolgaihoz, nem pazarló, férjének gondozója, kötelességtudó, jámbor, derék, bőkezű stb.”

²⁹ A kor szokása szerint, rövid gyászt követően újranősült. Ő maga is tudta, hogy a második házasság ritkán szerencsés, de két árván maradt leányát is szem előtt tartva egyik barátja által megkérte Juhos Annát, egy debreceni birtokos özvegyét. Megérzése beigazolódott. 1616. augusztus 3-án kötötték össze életüket, s még ugyanazon év végén már megtapasztalta a nő rossz természetét. Az idegenséget, a ridegséget, érzéketlenséget és szeretetlenséget, amely ebből a feleségéből áradt, nem csupán ő, de leányai is megérezték, akiknek pedig egy melegszívű, gondoskodó anyára lett volna szükségük, neki magának pedig egy támogató társra. Erről a feleségéről így nyilatkozott: „Neki már régebben megjósoltam, hogy Isten ítélő jobbát nem fogja elkerülni, mivel velem, ártatlan létemre, tiszteletlenül bánt, amíg velem élt, és nem egyszer szidalmakkal illetett. Hogy ez a jóslat igaz volt, az események bizonyították. Ez a feleségem valódi Xantippé volt számomra, lányaim számára pedig tökéletes mostoha, vele hat évig és ugyanannyi hónapig gyermekek nélkül meddőn, de sóhajokban gazdagon éltem, azt hiszem Istentől megintetvén, hogy ne sópáncodjak sorsomon, hanem a házasság e keserves kötelékeiben

29 RITOÓK Zsigmondné: Miskolczi Csulyak István, in Klaniczay Tibor–Stoll Béla (szerk.): Régi magyar költők tára, XVII. század, 2. kötet, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1962, 291.

megkötözöttek maradnak a magam határai között, és tanuljam meg jól, mi az édes és mi a keserű.”³⁰

Negyedik felesége Sári Mihályné, sárospataki lelkész özvegye: „...a betegség annyira legyengítette, hogy egészen kétségbe estem élete felől. És mégis, ő vigasztalt engem szomorúságomban, nem egyszer ezekkel a szavakkal: a betegség nincs halálára. Igazán vigasztalt, mert lassanként kezdett jobbacskán lenni, annyira, hogy mikor február 23-án mostohaleányának, Suri Annának az esküvői lakomáját rendezték, Csiszár János özvegyével a ház hátsó részében a tevékeny háziasszony tisztét látta el, pedig a leányok az egész asztalt megtöltötték.”³¹ Soraiból kiérződik, hogy nagyon szerette, és hogy rendkívüli társ volt, akivel több mint három éven keresztül szentül élt. Olyan jellemvonásokkal rendelkezett, hogy amikor meghalt, sok könnyel és sóhajjal temette el.³²

Ugyancsak Herepei János kutatásaiból ismerjük Dési István életének ide vonatkozó részleteit. Úgy ír Désiről, mint „a ki igen nagy tekintetű ember volt”.³³ Életútjának feltérképezése során, lelkési állomáshelyeit kutatva, arra lett figyelmes, hogy a legjobb parókiákat sorra elhagyta, s minden alkalommal egyre kisebb, jelentéktelenebb helyekre ment lelkésznek. 1629-ben gróf Bethlen István, a fejedelem bátyja Küküllővárra helyezte papnak, előtte Szászvárosban volt. Herepei kereste annak okát, hogy „minden kiválósága mellett is egy-egy helyen csak kevés ideig volt maradása. Valami különösnek tetsző indíték hajtotta egyik állomáshelyéről a másikra, otthagyni még a legkiválóbb állomáshelyet, Gyulafehérvárt is, csakhogy kisebb és ismét kisebb helyre temetkezzen el.”³⁴ Kutatásai eredményeként rábukkant néhány fontos iratra, amiből világossá vált előtte Dési tettének oka. „Okát ennek nem is tudnók adni, ha nem maradtak volna meg a Dési válóperére vonatkozó iratok, amelyek azt bizonyítják, hogy felesége nem volt méltó hozzája, botrányos életét már korábbi éveibe megkezdte. Elválásuk 1629. december 3-a után mondatott ki a szász universitas által.”³⁵

30 Uo., 294.

31 Uo., 298.

32 Uo., 299.

33 HEREPEI: Adatok Medgyesi P. Pál életéhez, 63.

34 Uo., 63–64.

35 Uo.

A válás ténye a 17. században csak rendkívüli esetekben volt elfogadott. Nyugati reformátoraink foglalkozva ezzel a kérdéssel, különbséget tettek klerikus és laikus emberek között, éppen ezért a lelkipásztorok esetében a válás nem igazán jöhetett szóba hivatásuknál fogva. Luther Márton körvonalazta az eshetőségeket, amelyek révén indokolt lehet a válás. Ezek a házastársi kötelességek nem teljesítése, kibékíthetetlen ellentét, házasságtörés, testi alkalmatlanság voltak.³⁶ Kálvin János *Házassági szabályrendeletében* tért ki a válás kényes témájára. Abból kiindulva, miszerint a házasság szövetség és két ember között a vérségi kapcsolatnál is erősebb elválaszthatatlan kötelék, csak bizonyos esetekben megengedett. Lutherhez hasonlóan ide sorolta a házasságtörést, a hűtlen elhagyást és a valláskülönbséget. Úgy tekintett a házasságra, mint ember emberrel és ember Istennel kötött szövetségre, amit az ember nem vehet félvállról.³⁷ Különösen pedig a lelkipásztor nem teheti meg, hogy félvállról vegye. Ha Dési István esetét nézzük, megállapítható, hogy a boldog házassághoz fűzött reményei korán szertefoszlottak, amit azzal próbált elrejteni, hogy egyre jelentéktelenebb helyeken vállalt lelkészi szolgálatot. Herepei azt állítja, hogy felesége nem volt hozzá méltó, mert életvitele botrányos volt. Azt is hozzáteszi, hogy ebbéli jellemtelen viselkedése korábban kezdődött. A válást 1629-ben mondták ki. Hogy mit takar a „korábbi években”, ennyi idő távlatából pontosan nem tudjuk megmondani, mint ahogy azt sem, hogy eredetileg is – vagyis amikor Dési elvette feleségül – ilyen volt, vagy időközben vált olyanná, ami miatt válásra került a sor. Ma már azt sem tudjuk pontosan megmondani, hogy mit takar a botrányos életvitel, csupán feltételezéseink lehetnek.

Péterfalvi Sipos István 1652. március 26-án keltezett végrendelete a kolozsvári református kollégium levéltárában őrzött Szathmári Pap családi iratok közül került elő. Ebben megemlékezik két jó fiáról; közülük a nagyobbiknak juttatta többek között a szatmári hegyen levő szőlejét, István nevű kisebbik fiának a szatmári házát hagyományozta. Közelebbi meghatározás nélkül említi kis unokáját is, aki

36 MAGYAR Balázs Dávid: Luther és Kálvin felfogása a házasságról és a családi életéről, in *Confessio* 2017/4, 80.

37 MAGYAR: Luther és Kálvin, 81–82.

bizonyosan a nagyobbik fiú gyermeke lehetett. Ezenkívül meghagyta, hogy feleségének semmit ne adjanak, mert amit az odavitt, azt mind el is vitte magával. Valószínű, hogy ez nem a fiúk anyja, hanem a második felesége volt.³⁸ A sorokból nem derül ki, hogy a feleség elhagyta vagy mi történt, annak viszont oka volt, hogy rá semmit sem hagyott, és rossz szájízzel emlékezett meg róla. Minden bizonnyal egy megromlott házasság állt a háttérben.

Az öltözködés, különösen is a lelkészfeleségek ruházata, kardinális kérdés volt az egyházban. Nem véletlen, hogy a zsinatok már a 16. századtól kezdve külön hangsúlyt helyeztek erre. A rendelkezések időnként a legapróbb részletekig előírták, hogy miként kell öltözködni a lelkész feleségnek, mi az, amitől tartózkodnia kell. Ennek ellenére úgy tűnik, hogy akadtak olyanok, akik semmibe vették ezeket a határozatokat.

Szathmári Pap János annak ellenére, hogy nemesi származású volt, a polgárság leányai közül választott feleséget. Ezért az asszony nem öltözködhetett másképpen, mint ahogyan a származása és a zsinati rendelkezések előírták. 1642-ben az enyedi zsinaton hozott rendelkezések 6. és 7. pontja előírta, hogy ha a papok és feleségük hozzájuk nem illő ruhába öltözködnek, fosszák meg őket azoktól, és adják oda a szegény embereknek.³⁹ A Szatmárnémetiben, 1646-ban összehívott nemzeti zsinat végzései között szintén találunk idevonatkozó passzust. A 84. pont kimondja: „Minthogy pedig nemcsak maguk a lelkészek, hanem azoknak családtagjai is némileg példái tartoznak lenni az Úr nyájának: komolyan, sőt az apostoli rendeletnél fogva meghagyatik nekik, hogy még nejeik s leányaik is minden fényűzéstől és piperétől mentes ruházatban járjanak; magukat szeméremmel és illemmel, nem fodrozott hajfürtökkel, vagy arannyal, vagy gyöngyökkel, vagy drága köntössel ékesítvén, hanem oly tisztességes ruházattal, mely a kegyességre törekvő nőkhöz illik; nem vetekedve a nemes nőkkel fejékekkel, hajszalagokkal, selyemkötényekkel, nyakláncokkal, kar-

38 HEREPEI János: Tótfalusi nagy tekintélyű ellenfele, Szathmári Pap János, in Keszérű Bálint (szerk.): Polgári irodalmi és kulturális törekvések a század első felében, HEREPEI János cikkei III. (Adattár a XVII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez, III.), Budapest–Szeged, 1971, 190–191.

39 HEREPEI: Tótfalusi nagy tekintélyű ellenfele, 198–199.

perecekkel, kösöntyűkkel, színes cipőkkel, arany vagy ezüst rojtokkal hímzett aljú mentékkal, vállfűzőkkel, görögös fejfátyollal, s más oly nemű ékszerek használatával, melyek a lelkésznekhez illetlenek; hanem magukat saját rendjükhöz s állapotjukhoz alkalmazzák.”⁴⁰ Méliusz Juhász Péter tiszántúli püspök tollából szintén megtaláljuk az idevonatkozó intést. „Tiltjuk a papok feleségeinek a fényűzést, a ruházatban való mértéktelenséget! Ne bujálkodjanak gyöngyökkel, hajoknak fodorgatásával, hanem hordjanak közepszerűen díszített, az udvari és királyi nemes nők fényűzésétől, kevély pompájától és gögjétől ment öltözetet!”⁴¹ Szathmári János nemesember lévén hordhatta a nemesi viseletet. Valószínű, hogy felesége a nemesasszonyok öltözködési részesítette előnyben, amit a rendelkezések egyértelműen tiltottak a papnők számára. Ezeket a tiltásokat úgy tűnik, hogy sem Szathmári Pap János, sem felesége nem vette figyelembe, mert Herepei megjegyzi, hogy „Szathmári Jánost nemcsak a saját maga önteltsége, hanem – úgy látszik – a felesége hiúsága is nagyban tüzelte.”⁴² Ezzel nyilván arra utalt, hogy Szathmári felesége e dologban férjét is pártjára állította, aki inkább engedett neje akaratának, mint az egyházi törvényeknek. A háttérben meghúzódó nagyravágás, fényűzés iránti vágy felülírta a szelíd, mértékletes, kegyes nőhöz illő jellemvonásokat.

Misztótfalusi Kis Miklós⁴³ egyszerű származású volt. Lelkésznek készült, de miután szónoki készsége sem volt, illetve beszélni sem sze-

40 Kiss Áron (ford.): Egyházi kánonok, melyeket részint a magyarországi, részint az erdélyi régi kánonokból egybegyűjtött s a kor kívánatahoz képest több másokkal is bővített és kissé jobb rendbeszedett Geleji Katona István... 1649. S függelékül a Szatmárnémetiben 1646. évben tartott nemzeti zsinat végzései, Kecskemét, 1875, 47–48.

41 GAÁL Izabella: A nők szerepe a reformáció terjesztésében Magyarországon, különös tekintettel Debrecen városára, elérhető: <http://www.uni-miskolc.hu/~egyhtort/cikkek/gaalizabella.htm>, letöltés dátuma: 2017. 07. 05.

42 HEREPEI: Tótfalusi nagy tekintélyű ellenfele, 199.

43 Misztótfalusi Kis Miklós a Szatmár megyei Alsó-Misztótfaluban született 1650-ben. Tanulmányait szülőfalujában, Nagybányán, Nagyenyeden végezte. 1677-ben Fogarason lett tanító. Három év múlva külföldre ment, ahol előbb Utrechtben, majd Leydenben nézett körül. Végül Amsterdamba került, ahol a teológiai tudomány elsajátítása helyett a könyvnyomtatás mesterségét sajátította el. 1689 őszén tért haza, és a következő évben Kolozsvárt telepedett meg. Itt haláláig könyvek kiadásával, valamint azok javításával és bővítésével foglalkozott. Sokat fáradozott a tanítás nyelvének magyarra cserélése ügyében, amivel magára haragította a papságot és a professzorokat. Két művet is írt (*Apologia* és *Mentség*), melyeket később visszavonattak vele. 1702-ben halt meg.

retett, barátja, Pápai Páriz Ferenc lebeszélte erről a pályáról, s inkább a nyomdászmesterség elsajátítását ajánlotta neki.⁴⁴ Herepei állítása szerint a teológiát elvégezte, csak nem gyakorolta a papi hivatást.⁴⁵ Külföldi tanulmányútjáról hazatérve Misztótfalusi Kolozsváron telepedett le. Egy idő után úgy döntött, hogy megnősül, feleségül véve Székely András fejedelmi udvarbíró és Fogarasi Lengyel Anna Mária nevű áróját.⁴⁶ Mária tehát nemesi származású volt. A város lelkész- és tanárfeleségei gyakran megszólták feleségét. Egyik alkalommal azért, mert a templomban beült a kispapok székébe, másszor pedig azért, mert a fiatal végzett emberektől elvárta, hogy előreengedjék, mint az akadémiкусokat. Mindezek felett még szemet is hunytak volna, persze nem zúgolódás nélkül. De azon már megbotránkoztak, hogy tafotaruhát és muntlit⁴⁷ viselt.⁴⁸ Állandó szóbeszéd volt, hogy Misztótfalusiné, a mesterember felesége szebben öltözködik, mint a papok és tanárok feleségei.⁴⁹ Ezekkel az intrikákkal férjeiket is Misztótfalusi ellen fordították, akit egyébként is nagyon sok támadás és kritika ért. Mivel Székely Mária nemesi származású volt, őt megillette a cifrább öltözet. Nyilván az irigységnek tudtató be, hogy mindez nem jutott eszébe azoknak az asszonyoknak, akik minden lépését figyelték. Dézsi Lajos még azt is hozzáteszi, hogy „...nem jutott eszükbe ..., hogy Veresegyházi Mihályné⁵⁰ is muntlit viselt s hogy Kisnek, míg meg nem nősült, hintós asszonyt vagy leányt is ajánlottak feleségül.”⁵¹ Herepei a férj több megnyilatkozását is közli, amit minden bizonnyal *Mentség* című írásából kölcsönzött. Ezekben megemlíti, hogy nemcsak öltözetét irigyelték feleségének, hanem azt is, hogy szépen éltek együtt. „[A]zt is irigylésképpen említették, hogy én feleségemmel olyan

44 TEVAN Andor: Misztótfalusi Kis Miklós élete és tragédiája, in Uő: A könyv évezredes útja, elérhető: <https://www.mek.oszk.hu/01600/01650/html/fejez25.htm>, letöltés dátuma: 2025. 04. 10.

45 HEREPEI: Adatok Medgyesi P. Pál életéhez, 199.

46 HEREPEI: Adatok Medgyesi P. Pál életéhez, 167–168.

47 Muntli = 'selyem vállkendő'.

48 DÉZSI Lajos: *Misztótfalusi Kis Miklós (1650–1702)*, 156–157, elérhető: https://real.mtak.hu/207117/1/MagyTortEletrajzok_42_MISZTOTFALUSI_KIS_MIKLOS.pdf, letöltés dátuma: 2025. 04. 10.

49 TEVAN: Misztótfalusi Kis Miklós.

50 Veresegyházi Szentyel Mihály nyomdász felesége.

51 DÉZSI: Misztótfalusi Kis Miklós, 157.

szépen élek. Kezdek hántorgatni, ... hogy így cifrázom a feleséget, ... mert olyan híre lévén gazdagságomnak; még-is csak tafota ruházatot tsináltattam én elsőben is neki. Melly parsimoniámot⁵² ő dedignálván⁵³ úgy tsináltatott maga pénzével (mert volt egy néhány pénzek az Attyokról maradt, melyet én kezemhez sem kívántam, hogy ne mondják, hogy én a Székely Andráséból vagyok ember) ... Hogy pedig muntlit visel; Ha Veresegyházi Mihálynét megillette, ötöt is megilleti. ... Hogy pedig ő rendit a Nemes Aszszonyokkal megtartotta, igen jól tselekedte.”⁵⁴ Nyilvánvaló, hogy felesége védelmére kelt. Családi életük a sok csapás és aggodalom között is csendes és békés volt annak ellenére, hogy Székely Anna jóval fiatalabb volt férjénél. Sorsát megértéssel viselte. Férjét öregsége folytán bekövetkezett betegségében hűséggel ápolta. Ez utóbbiról Misztótfalusi temetésén a temető pap meg is emlékezett. „Mi felőled ez előtt alig hihettük volna, ezt a hűséget és unalom nélkül való szolgálatot, a melyet szegény nyomorult Atyánkfia jó Férjed körül végbe vivél egy-néhány esztendő alatt: panaszt arról a szádból nem hallott senki, hogy szegénnyel való dajkázkodásodat meguntad volna, hanem nyavalyájáról jóakaróid előtt szánakozva ha panaszkodtál. Ritka dolog az ilyen, Keresztyének, de dicséretes példa.”⁵⁵ Székely Mária jellemvonásairól különösen is a prédikáció szavai árulkodnak. Nemesi származása ellenére ő viselte gondját férjének. Szó nélkül ápolta, segítette. Bizonyára a sok intrika, nehézség között is támasza volt. Ami az öltözködését illeti, származásánál fogva megengedhette magának.

Még mindig az öltözködésnél maradva ifjabb Verestói Cséri György⁵⁶ kolozsvári református papot az 1760-as évek második felében Dési Lázár György⁵⁷ püspök levélben megintette, hogy feleségét

52 Parsimonia = 'takarékoság, megtakarítás'.

53 Dedignor = 'elutasít'.

54 HERPEI: Tótfalusi nagy tekintélyű ellenfele, 199.

55 HERPEI: Tótfalusi nagy tekintélyű ellenfele, 167–168.

56 Verestói György püspök és Incze Zsuzsanna fia. 1739-ben született Szilágynyagyaluban. Tanulmányait Kolozsvárott végezte, majd Franekerben folytatta. Hazatérését követően 1765-ben káplán, majd két év múlva lelkész Kolozsvárt. Meghalt Kolozsvárt 1794-ben.

57 Születési éve bizonytalan, annyit lehet tudni, hogy Désen született. Tanult szülővárosában, Nagyenyeden, Frankfurtban. Külföldi tanulmányait követően Aranyosráko-

ne járassa selyemben.⁵⁸ A kolozsvári lelkész- és tanárfeleségek ebben az időben szerettek haladni a divatvilággal, s előszeretettel hordtak olyan ruházatokat, amelyeket sem származásuk, sem társadalmi szerepük nem indokolt,⁵⁹ s amelyeket a zsinati végzések egyértelműen tiltottak. A selyemviselet a nemesi származású nők kiváltsága volt. Természetesen a lelkészek feleségeit vonzotta a szép viselet, s ha még férjeik is támogatták őket ebben, szívesen hordtak előkelő ruházatokat. Minden bizonnyal egyfajta versengés is lehetett ebben a tekintetben a papnék között.

Összegezve az eddigieket, elmondható, hogy minden évszázadban akadtak olyan lelkészfeleségek, akiknek magatartása, jellege példaértékű volt, de olyanok is, akiknek nem. Munkámban mindkettőre mutattam be példát. Mivel most arra törekedtem, hogy megvizsgáljam, voltak-e a 16–18. században a normától eltérő jellemű, jellemvonásokkal rendelkező feleségek, főként ezekre koncentráltam. Az ismertetett eseteken keresztül látható, hogy akadtak kirívó esetek, de az is, hogy sokszor a kívülállók negatív megítélése festett rossz képet valakiről. Az azonban tény, hogy nem minden házasság volt sikeres, s az is előfordult – ami a korszakban még szokatlan és kevésbé elfogadott –, hogy a házasfeleket az asszony jellembeli fogatkozása végett elválasztották.

son református lelkész. 1740-ben nagyenyedi második pap. 1758-tól esperes, 1765-től főjegyző, 1767-től haláláig püspök. 1773-ban halt meg.

58 HERPEI: Tótfalusi nagy tekintélyű ellenfele, 199.

59 DÉZSI: Misztótfalusi Kis Miklós, 156.

Tiszaninneni egyházkerület
Egyházkerületi
1843.



KOVÁCS ÁBRAHÁM

TEOLÓGIAI
IRÁNYZATOK ÉS
DOGMATIKAI KRITIKA.
RACIONALISTÁK,
SUPRANATURALISTÁK,
KONFESSZIONALISTÁK
ÉS A LIBERÁLIS
TEOLÓGIA, VALAMINT
AZ EVANGÉLIKÁL-
PIETISTA ÚJORTODOXIA
MEGJELENÉSE
A MAGYAR REFORMÁTUS
TEOLÓGIÁBAN*

* Ez a tanulmány egy korábban megjelent munkám szerkesztett változata, amelyet tisztelettel ajánlok fel az általam nagyra becsült Hörcsik Richárd professzor úr ünnepi kötetébe. Teszem azt annál is inkább, mert a mindkettőnk által alaposan kutatott skóciai presbiteriánus áldásos és jótékony egyházébresztő, missziói és teológiai megújulásért küzdő hatását kontextusba helyezve érezteti.

A liberalizmus Magyarországon jelentős késéssel jelenik meg, amelyet nem szabad azonosítani a racionalizmussal.¹ Koncz Sándor kiváló munkája határozottan elkülöníti a racionalizmust és a schleiermacheri romantika hazai adaptációját.² A racionalizmusról

pedig, Ravasz alapján, megjegyzi, hogy a „mi racionalistáink csaknem valamennyien keverék-teológusok”.³ Három eltérő irányzatot különböztetett meg a hazai racionalizmusban: a filozófus-racionalistákat, a supranaturalistákat és a pozitív racionalistákat. Péterfi Károly (1790–1873), a filozófiai racionalista marosvásárhelyi tanár a kantiánus Wilhelm Traugott Krug (1694–

1 MÁRKUS Jenő: A liberális szellem a református egyházban. A magyar református liberális teológia, Budapest, Kálvin Kiadó, 2005, 35.

2 KONCZ Sándor: Hit és vallás. A magyar református vallástudományi teológia kibontakozása és hanyatlásai, (Tanulmányok a Rendszeres Teológia és Segéd tudományai köréből 6.), Debrecen, Csuka Nyomda, 1942, 36.

3 RAVASZ László: Az igehirdetés elmélete, Pápa, Főiskolai Nyomda, 1915, 226.

1768) híve.⁴ Szikszai György (1738–1803) debreceni esperes és Budai Ézsaiás (1766–1841) tiszántúli püspök olyan értelemben supranaturalisták, hogy a pietizmus tanait ésszerűen igyekeztek megfogalmazni.⁵ Tételeik eltérnek a racionalizmus által hirdetett igazságoktól, de azokat teljesen a racionalizmus logikájával igyekeznek megmagyarázni és bizonyítani.⁶ A pozitív racionalista pedig Somosy János (1783–1855) sárospataki tanár, aki a kijelentést az ész határain belül szemléli. Somosy dogmatikájában a vallást természeti és kijelentett vallásra osztja, és az előbbi racionalizmusnak, az utóbbit pedig szupernaturalizmusnak (sic!) nevezi. A racionalizmust elítéli, de a józan-ság „okosságait” mégiscsak elismeri.⁷ Szeremley Sámuel (1837–1924) Somosyt kétkulacsossággal vádolja. Szerinte a pataki tanár egyrészt az egyházi hagyományt kívánta fenntartani, másrészt pedig a tudományt is igyekezett szolgálni.⁸

Koncz Schleiermachert a kanti és német idealista filozófia racionalizmusa mellett a másik nagy 19. századi szellemi mozgalom, a romantikus teológia elindítójaként szemléli.⁹ Márkus szerint Schleiermacher nevét alig ismerték a hazai teológusok, amikor 1834-ben meghalt. Igazán két komoly képviselője volt a romantikus teológia irányzatnak: Szeremley Gábor és Zsarnay Lajos.¹⁰ Koncz aláhúzza, hogy a magyar romantikus teológia „pusztán árnyalata” a németországinak.¹¹ Schleiermacher hatása igazán a liberális teológiában érezhető majd Németországon és Magyarországon egyaránt, mert „itt keveredik racionalista és hegeli spekulatív elemekkel”.¹²

4 PÉTERFI Károly: Alapfilozófia, Nagyenyed, [s.n.], 1841.

5 SZIKSZAI György: A természeti és keresztyén vallás, 2. kiadás, Pest, Trattner Mátyás, 1842. Vö. BUDAI Ézsaiás, A tisztaszívűek boldogsága, Debrecen, [s.n.], 1827.

6 KONCZ: Hit és vallás, 37.

7 SOMOSY János: A hittan első vonásai, Sárospatak, Nádaskay András, 1843, 12–22, lásd még: Uő: Keresztyén hittudomány, Sárospatak, Nádaskay András, 1836. Vö. KONCZ: Hit és vallás, 43.

8 SZEREMLEY Gábor: Valláserkölcsei és társadalmi élet, Budapest, Franklin, 1974, 66.

9 KONCZ: Hit és vallás, 58.

10 ZSARNAY Lajos: Apologétika, Sárospatak, [s. n.], 1858 és Uő: Keresztyén erkölcsstudomány, Sárospatak, Nádaskay András, 1836.

11 KONCZ: Hit és vallás, 56.

12 Uo.

Itthon még javában él a racionalizmus, amikor azon már rég túl-
lépett a teológiai fejlődés Nyugaton, akár a schleiermacheri roman-
tikus teológiát, akár a szárnyát bontogató liberalizmust tekintjük.
Ennek egyik fő oka a peregrináció tiltása, illetve korlátozása volt
(1715–1825). Ehhez kapcsolódott, hogy a teológiai tanárok és diákok
könyveket sem tudtak így behozni külföldről, melyek terjeszthet-
ték volna a modern szellemiséget. Nem elfelejtendő az sem, hogy a
napóleoni háborúk is akadályozták a peregrinusok külföldre jutá-
sát. Ezen kívül a latin nyelv is kezdett visszaszorulni az oktatásban,
amely évszázadokon keresztül a teológiai gondolkodás közvetítő
nyelve volt a német és magyar protestáns közösségek között.¹³ Végül
megemlíthetjük, hogy a hazai protestáns irodalmi életet is jelentősen
korlátozta a katolikus államhatalom. Koncz szerint az előző három
teológiai racionalizmus mellett létezett egy „vulgáris racionalizmus”¹⁴
is, melynek képviselői Báthori Gábor (1755–1842) és Bodola Sámuel
(1790–1866)¹⁵ püspökök, valamint Tompa Mihály (1817–1868) hanvai
lelkész voltak. A reformkor nagy protestáns alakjai írásaikban, mint
például Fáy András (1786–1864) és Zay Károly (1797–1871), szintén
egyértelműen a racionalizmust képviselik.¹⁶ Az ő írásaik és különösen
tevékenységük készíti elő az utat a hazai liberalizmus számára.

Márkus Jenő, találóan, három fő teológiai irányról beszél az
1840-es éveket illetően, amelyek közvetlenül megelőzik a hazai
liberalizmus megjelenését.¹⁷ Egy kisebb konfesszionalista, általa
szélsőjobbnek nevezett párt „hiszi és tanítja a hitvallást és merev moz-
dulatlanságban hivatkozik rá”. Ezzel állította szembe a „pozitívumot”
nélkülözők nagy szélsőbal pártját, amely „valamit hallott a Descar-
tes-tal elindult szubjektív világról, a régi értékek letűnéséről, az érté-

13 BUCSAY Mihály: A protestantizmus története Magyarországon, Budapest, Gondolat, 1985, 200.

14 Szerencsésebb lett volna, ha Koncz a populáris teológiai racionalizmus kifejezést használja.

15 BODOLA Sámuel: Keresztyén hittan, 4. kiadás, Nagyenyed, [s. n.], 1848.

16 FÁY András: Óramutató, Pest, Trattner–Károlyi, 1842.

17 MÁRKUS: A liberális szellem, 35–50. Koncz jóval árnyaltabban látja a képet, de törté-
netileg időben jóval távolabbról indít. Lásd: KONCZ: Hit és vallás, 35–55. Márkus fel-
osztása egyszerűbb, mint Konczé, de mindkettő segíti a teológiatörténeti áttekintés
nagy vonalainak megragadását.

kek átrendezéséről, de nem érti és nem tudja kifejezni benyomásait”.¹⁸ A harmadik pártnak a „mozgalom” pártot nevezi.¹⁹ „Ez a csoport az egyház múltjára szeretné ráépíteni az újat, a jelen egyháznak a fejlődés gondolatával szolgál”.²⁰ Márkus ide sorolja a *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap (PEIL)* létrehozásában 1842-ben szerepet játszó Török Pált (1808–1883), Székács Józsefet (1809–1876) és Mária Dorottya (1797–1855) Habsburg főhercegnő lelkészét, Taubner Károlyt (1811–??.).²¹ A lap beindítását nemcsak a kései racionalizmusból a teológiai liberalizmushoz megérkező pesti lelkészi és laikus vezető réteg tartja fontosnak, hanem az akkor vele még szorosan együttműködő, Mária Dorottya körül megjelent pietista, és a Skót Misszió révén jelen lévő evangélikál irányzat is. A később markánsan szétváló „mozgalom párt” körében ekkor még teljesen megférnek egymás mellett a liberális és az evangéliumi irányzatok.

A „mozgalom párt” lapjában egyaránt megjelenik mindenféle teológiai irányzat álláspontja, és emellett, a reformkorban, az egyházi élet megújulását sürgető kezdeményezések is. A folyóiratban megjelent cikkek foglalkoznak az egyházkormányzattal, az egyház jogi helyzetével, a protestáns unió kérdésével, az iskolai oktatással és még a misszió kérdésével is.²² A későbbi liberálisok és evangéliumiak előtt az 1817-ben létrejött német protestáns unió példája állott.²³ Három területen láttak eltérést a két protestáns egyház között: az úrvacsora, a predestináció és a liturgia területein. Ezeket igyekeztek összhangba hozni a „mozgalom párt” szabadelvű és az evangéli-

18 MÁRKUS: A liberális szellem, 36.

19 A magyar református teológiatörténetet ismerve találó ez az elnevezés, hiszen ebből nőnek ki a hazai teológiai irányzatok meghatározó iskolái, a liberális teológia és az ortodoxia vezetői, akik elkülönülnek mind a racionalistáktól, mind a romantikus teológiától, de hamarosan rájönnek a „mozgalom párton” belüli eltérő teológiai vélekedéseikre. Ennek a két irányzatnak a küzdelme határozza meg a teológiatörténetet a hosszú 19. század 1850-es éveitől kezdődően. Lásd: Kovács Ábrahám: A Budapesti Ev. Ref. Németajkú Leányegyház eredete és története, 1858–1869, Debrecen, Fábíán Nyomda, 2004.

20 MÁRKUS: A liberális szellem, 36.

21 Taubner 1838–1843 között volt a nádorné udvari lelkésze, majd őt követte a pietista Georg Bauhofer.

22 „A közönségnek üdvét!”, in PEIL 1/1. (1842), 1–4.

23 ZSILINSZKY Mihály: A magyarhoni protestáns egyház története, Budapest, Athenaeum, 1907, 659. kk.

kál-pietista irányzat emberei. Közös egyházszervezetet és protestáns főiskolát kívántak létrehozni.

A felszín tekintetében a cél közös volt, de a motivációk eltértek. Mindkét irányzat az egyház megújulását kívánta, de míg az előbbi a szervezeti reformokat és az egyház szellemi, irodalmi és teológiai megújulását tartotta fontosnak, addig az evangéliumi irányzat elsődlegesen a megtérést, az újjászületést, tehát a lelki oldalt hirdette, és ettől várta a megújulást. Természetesen mind a két irányzat egyformán igyekezett kézzelfoghatóan is tenni valamit az egyházért. A szabadelvűek a már említett reformokat indították el a katolikus ellenreformáció utáni időszakból lassan magához térő protestáns egyházak kebelén belül, az evangéliumiak pedig az akkor még ismeretlen evangélizáció formáit (vasárnapi igehirdetések, látogatások, személyes beszélgetések, irat- és bibliaterjesztés, valamint az iskolai munka által végzett bizonyosságtételt) választották.²⁴ A „mozgalom párt” szélesebb teológiai spektrumot ölelt fel így, mint ahogy Márkus írta.²⁵ A két irányzat reformokról és misszióról vallott felfogása gyökeresen különbözött egymásról eltérő teológiai látásmódjuk miatt, melynek ők akkor még talán nem is voltak teljességgel tudatában.²⁶ Az 1842 és 1858, a *PEIL* alapítása és újraindítása közötti korszak, egyértelműen az átmenet kora a racionalizmusból a liberalizmusba. A meghatározó egyházi férfiak Fáy András, Zay Károly és Péterfi Albert (1800–1850) voltak. Hozzájuk csatlakoztak a fiatalok: Török Pál, Székács József és Ballagi Mór (1815–1891). Ők lesznek a Pesten kiteljesedő liberális teológia legfőbb pártfogói.

Az evangéliumiak egyértelműen a hitvalló és konfesszionális irányzatokat részesítették előnyben, míg a kibontakozó teológiai

24 Kovács Ábrahám: *The History of the Free Church of Scotland's mission to the Jews and its Impact on the Reformed Church of Hungary 1841–1914*, Vienna, Peter Lang, 2006, 95. kk.

25 Ezt az elnevezést ez a közösség magára nem alkalmazta. Ez inkább történetírói konstrukció, amely a különféle irányzatok megértését teszi lehetővé.

26 KOOL, Anne-Marie: *Az Úr csodásan működik I.*, Budapest, Harmat-PMTI, 1995, 129–133. Hasznos még a témához: *uo.*, 182–184. Bár itt már az evangélikus missziói felfogásokat járja körül Kool, de az alapproblematika hasonló volt a protestáns egyházakon belül.

liberalizmus a „modernes” irányzatokat.²⁷ A *PEIL* a pesti protestáns elit felfogása szellemi lenyomatának is tekinthető. Számszerűen a szabadelvű teológia hívei voltak többen, és a befolyásuk is jelentősebb volt, mint a Magyarországon akkor még csak gyökeret eresztteni kívánó evangélikalizmus és pietizmus. Bár Mária Dorottya jelenléte komoly súlyt adott az új, külföldről hazánkba érkező evangéliumi irányzatnak, az csak nagyon lassan találta meg a kapcsolódási pontokat az egyébként is igen kis létszámban létező, konfessziókhöz²⁸ ragaszkodó tradicionális talajon álló teológusokkal. A helyzet egyértelműen a szabadelvű teológiának kedvezett, amely a racionalizmust igyekezett maga mögött hagyni és új szintézist létrehozni a hit és a tudomány között. A liberális teológia hívei ennek érdekében fordultak a Nyugat felé segítségért.

Márkus Jenő a liberális teológiáról írott tanulmányában a hazai kontextus felvázolása előtt hat nyugat-európai teológust tárgyal azzal a céllal, hogy teológiai állásfoglalásaik révén a magyar liberális gondolkodás megismerhető legyen. Ez a hat teológus: Friedrich E. D. Schleiermacher (1768–1834), Ferdinand C. Baur (1792–1860), David Strauss (1808–1874), Ludwig A. Feuerbach (1804–1872), Alexander Schweizer (1808–1888) és A. E. Biedermann (1819–1885), akik szerint a legnagyobb hatást gyakorolták a hazai protestantizmusra.²⁹ Megállapítása korrekcióra szorul, hiszen mellettük igen jelentős volt a svájci Heinrich Lang (1826–1876), a holland Joannes Henricus Scholten (1811–1885) és Abraham Kuenen (1828–1891), valamint a francia Ernest Renan (1823–1892) hatása is. Rajtuk kívül még sok más teológus is befolyásolta a liberális teológia, azaz ahogy a korszakban nevezték, a vallástudományi teológia kialakulását. Márkus nem vállalkozik arra, hogy részletesen feltárja, mely magyar szerzőkön keresztül, hogyan

27 A liberalizmust „modern”, „modernes”, „új”, „szabadelvű” elnevezésekkel illették a kortársak.

28 A dolgozatban a konfesszió szót hitvallás, nem pedig felekezet (mint például református hitfelekezet) értelemben használom. Ide kívánczik az a megjegyzés is, hogy a dolgozatban szereplő liberális–ortodox vita során a felek szóhasználatában a konfesszió szó az ógyházi egyetemes hitvallásokra és a protestáns, 16. századi hitvallásokra utal. E munka ezekkel összhangban használja a konfesszió szót hitvallás értelemben e tekintetben is.

29 MÁRKUS: A liberális szellem, 14. kk.

érkeztek az országba a külföldi hatások. E kérdés ennek a dolgozatnak sem a központi témája, mégis egy rövid áttekintés jól érzékelteti, hogy melyik magyar liberális teológusnak kik voltak a mesterei és kedvelt teológusai.

Ballagi Mórra nagyon erősen hatott a tübingeni történetkritikai iskola F. C. Baurral az élén. Ő nem is tudta kivonni magát ezen irányzat radikális képviselőjének, David Straussnak a hatása alól.³⁰ Bár Ballagi egyértelműen a tübingeni iskola híve, szinte valamennyi kortárs liberális teológustól merített gondolatokat Renantól August Tholuckig, ahogyan ez a *PEIL*-ben megjelent tanulmányaiból jól látszik. Kovács Albert, Ballagi budapesti kar- és fegyvertársa hasonlóan a radikális liberális teológia híve volt. Ezt jól tükrözi az a tény, hogy milyen külföldi szerzőkből táplálkozik. Ő is kedveli Baurt és Keresztúri Sándor álnév alatt lefordítja *A keresztyén egyház a 4-6. században* című munkáját. Mivel elégedetlen a korábbi 1874-es Baur *Az őskeresztyénség története* kötet fordításával, a német 2. kiadásból 1880-ban ismét lefordítja azt. *A Pál, a pogányok apostola* című munkát pedig Kiss Áronnal együtt ülteti át magyarra és a *Theológiai értekezések* sorozatban jelenteti meg. Keresztúri néven fordítja le a zürichi Henrik Lang *Keresztyén Dogmatikáját*,³¹ Karl Schwarz (1812–1885) „teológiatörténetét”³² és Karl Christian Ullmann (1796–1865) *A keresztyénség lényege* című munkáját.³³ Testvére, Kovács Ödön is nagyon kedveli Baurt, és lefordítja *A középkori keresztyén egyház* című művét. Baur népszerűségét

30 Fontos lenne kutatás alá vonni Ballagi könyvtárát, ha van ilyen információ, valamit megnézni a Ráday könyvtár könyvbeszerzési katalógusát és a hozzá kapcsolódó bejegyzéseket, Ballagi külföldi levelezései mellett. A magyar egyház- és teológiatörténet nagy adósságainak egyike, hogy alig vannak tudós életpályákat feldolgozó művek. Így hiányoznak Ballagi Mór, Kovács Albert, Keresztes József, Menyhárt János, Tóth Sámuel, Szeremlei Sámuel, valamint az idősebb Révész Imre munkásságát feldolgozó, újraértékelő, forráskutatáson alapuló munkák. Természetesen vannak próbálkozások, és esetenként rövid összefoglalások, például Csekey Ballagi-tanulmánya a Theológiai Szemlében, vagy e sorok írójának tanulmánya Ballagi szellemi fejlődése geneziséről, de mindezek csak arra mutatnak rá, hogy igen sok adat vár még a feldolgozásra.

31 LANG, Henrik: *Keresztyén dogmatika gondolkodó keresztyének számára*, Budapest, Franklin, 1877.

32 SCHWARZ, Karl: *Adalékok a legujabb theologia történelméhez*, Budapest, Kókai Lajos, 1877.

33 ULLMAN, Karl: *Das Wesen des Christenthums, mit Beziehung auf neuere Auffassungsweisen auch für gebildete Nichttheologen dargestellt*, Gotha, Perthes, 1854.

mutatja, hogy Dósa Dénes és Jeskó Lajos fordításában 1874-ben megjelent *Az őskeresztyénség története* munkája is, melyet a harmadik kiadásból fordítottak le.³⁴ E munkák magyar nyelvre történő átültetése már a kiteljesedett szabadelvű teológia virágkorát jelentik. Arra kívántunk rámutatni, hogy a hazai protestáns teológusok nemcsak a Márkus által említett teológusokon keresztül, hanem sokkal szélesebb teológiai spektrumról szállították be Magyarországra a modern teológia eredményeit.

Márkus helyzetértékelése szerint a teológiai életre jellemző volt, hogy a lelkészek és teológizáló protestánsok többsége a racionalista „tagadások pártatlan (sic!) tengerén”³⁵ úszott. A magyarországi konfessziókhoz ragaszkodó tradicionális teológusoknak pedig a liberálisokkal szemben nem volt saját szervezett bázisuk, továbbá a külföldi evangéliumi mozgalmak hazai hatása még nem ért össze az itthoni hitvalló teológusokéval, így a szabadelvű teológia került lépéselőnybe. Ebből fakad az, hogy a 19. század második felének magyar protestáns ortodoxia története csak a liberalizmus ismerete révén érthető meg. A szabadelvű teológia által megfogalmazott új tanításokra adott feleletként jelenik meg a hazai protestáns új ortodoxia, amelyet tradicionális vagy konfesszionalista teológiának is szoktak nevezni.

Az abszolutizmus korára esik a magyar református teológia irányzatainak alapvető formálódása, amikor a létéért küzdő egyház alighogy fellélegzett a katolikus Habsburg császári nyomás alól, bontogatni kezdte a teológiai liberalizmus zászlaját. A politikai liberalizmus igen közel állt a protestáns lélekhez, amely szembehelyezkedett az autoritatív, katolikus jellegű abszolút hatalommal. Sem a protestáns, sem a katolikus teológia nem tudott ellenállni a politikai világnézeti felfogásból vallási térre áttevődő szemléletnek. A vallási liberalizmust a protestantizmusban teljesen áthatotta a humanizmus alapján álló észvallás, míg a katolicizmus eltolódott a tekintélyelvű, zárt teológiai gondolkodás irányába. Az öt református teológiai akadémia közül

34 BAUR, F. C.: *Az őskeresztyénség története* (Protestáns Theológiai Könyvtár 3.), Budapest, Magyarországi Protestáns Egylet, 1874.

35 Itt a szöveg értelmezése inkább „parttalan”-t kívánna meg, de így áll a Márkus-féle könyvben.

négy helyen (Pest, Nagyenyed, Sárospatak és Pápa) a liberálisok voltak a hangadók. Azonban mindegyik szellemi közegnek, ha csendesebben is, de megvolt az ellenpólusa a saját területén belül. Nem volt ez másként Pesten sem. Ott két fronton történt komoly összeütközés a liberálisokkal. Egyrészt, még az egyházpolitikai küzdelmek alatt, a skót és a német hatásra létrejövő evangéliumi-hitvalló kezdeményezések (Legényegylet, Protestáns Árvaház, Németajkú Leányegyház megalakulása és a Bethesda Kórház létrejötte) körüli rendkívül éles teológia-világnézeti szembenálláskor,³⁶ másrészt a feltámadás-vita alkalmával, a pesti teológiai berkekben, amikor Ballagi Mór pesti teológiai tanár a tübingeni iskola emlőin nevelkedve szembefordult az egyház egyik alaptanításával, és tagadta Krisztus testi feltámadását.³⁷ A kibontakozó hazai liberális teológia fenyegetve érezte magát mind a két fronton, ezért kíméletlen harcot folytatott velük szemben. A skót evangélikál és német pietista hatást igyekezett kiküszöbölni és hitvalló teológiájuknak teret nem engedni a hazai reformátusság, különösen a formálódó pesti reformátusság körében. Amikor a liberálisok éles küzdelem eredményeképpen, a legényegyleti és árvaházi szociális munkát hitvalló alapon megvalósítani kívánó kezdeményezést évtizedekre izolálni tudták (egészen az 1880-as évekig, a Szabó Aladár-féle ébredésig), sőt magukhoz ragadták e kezdeményezéseket, humanisztikus-liberális alapon végezve azokat, maguk lendültek támadásba.³⁸ Ebben, a Pesten szárnyát erőteljes csapásokkal kibontó liberalizmusban rendkívüli szerep jutott Ballagi Mórnak.

A zsidó vallásból fiatalon keresztyén hitre áttért Ballagi a humanizmus és a liberalizmus talaján állt. Megkeresztelkedésének valódi oka nem evangélium szerinti megtérés volt, ahogy azt a hitvalló skót egyház pesti lelkészei remélték, hanem őszinte politikai-vallási meggy-

36 KOVÁCS: A Budapesti Ev. Ref. Németajkú Leányegyház.

37 CSEKEY Sándor: Az alapítás kora (1855–1870), in Bucsay Mihály–Pap Mihály (szerk.): A Budapesti Református Theológiai Akadémia története 1855–1955, Budapest, A Református egyetemes konvent sajtóosztálya, 1955, 7–37 (ebben: 26–27).

38 KOVÁCS Ábrahám: History of The Free Church of Scotland's Mission to the Jews in Budapest and its Impact on the Revival of the Reformed Church of Hungary, Wien–Oxford, Peter Lang, 2006.

győződésből fakadt.³⁹ A zsidó fiatalember a pesti neológ zsidóság legradikálisabb irányzatából tért át a liberális alapú kultúrprotestantizmusra, amely éppen Tübingenben Baur hatására kezdődött el. Ballagi protestáns hitre való áttérése (1843-ban), a német evangélikus egyházban való megkeresztelkedése és a németországi tanulmányai alatt a történetkritikai iskola magába szippantása az épp ugyanabban a történelmi tájegységben, Württembergben nagyon is erős pietizmussal szemben, egyértelműen rámutat arra, hogy a hazai liberalizmus messze legkimagaslóbb és úttörő alakja önmagához hűen mindig nagy készletet érzett a vallási liberalizmus radikálisabb formáihoz való fordulás iránt.

A pesti liberalizmus egyik ellenpólusa a Skót Misszió második letelepedésekor (1857) létrejött Evangélium szerint Reformált Németajkú Leányegyház evangélikál-pietista köre volt, amely nagyon komoly kegyességi harcokat folytatott a Ballagi-féle irányzattal. Ennek hatását éppen az alapvetően eltérő teológiai nézetükből fakadó szociális misszió hogyanján lehetett érezni. A Skót Misszió lelkésze, Adrian van Andel és Biberauer Theodor által mozgatott evangéliumi kezdeményezéseket a liberálisok sorra el-, illetve átveszik, amelyek elvezetnek a Bethesda Kórház és a Leányegyház létrejöttéhez, ugyanakkor azok elszigetelődését is eredményezik egészen 1882-ig, Szabó Aladár belmissziói kezdeményezéséig. A másik ellenpólust Pesten az erlangeni, hitvalló német iskolából táplálkozó Filó Lajos (1828–1905) pesti teológiai tanár (1855–56, 1858–1860), majd nagyköri lelkész (1861-től) tradicionális hitvalló felfogása jelentette, amely komolyan felvette a kesztyűt Ballagi Mórral szemben. Az 1860–1861 között éppen Genfben és Edinburghban tanulmányi körutat tett Filó hitvallásos állásfoglalása az első markáns hangja a hazai konfesszionalizmusnak, amelyet a liberálisok „új ortodoxiának” kereszteltek el később.

A magyar református teológiatörténet modern kori genezise az 1860-as évekre esik. Ekkor kezd kialakulni a két nagy irányzat, a liberális teológia és a hitvalló-egyházias, ortodox címkét viselő teológia.

39 Kovács Ábrahám: Ballagi Mór és a Skót Misszió: Megtérés, áttérés vagy kitérés? Egy liberális protestáns zsidó életútjának kezdete, in *Confessio* 31/3. (2007), 109–125.

A két sarokpont egyike Ballagi radikális liberalizmusa, míg a másik az erre felelő konfesszionalista-ortodox álláspont, amelyet Filó Lajos képviselt. A teológiai irányzatok kialakulása a következő tíz évre tehető. Mindkét oldalon megjelentek az árnyalatok. Egyes teológusok pedig lassan, a viták hatására felismerték, hogy ők valójában hol is álltak, illetve az igen heves eszmecserék világában esetleg akarva-akaratlanul is radikalizálódtak, legalábbis a másik csoport szemében. Legszembetőtlőbb példa erre id. Révész Imre esete. Míg Ballagival egyetértettek abban, hogy a protestáns teológiát szükséges megreformálni, mindketten meg voltak győződve, hogy a Biblia és a hitvallások betűjéhez ragaszkodó ortodoxia az egyházi élet megélénkülését akadályozza, valamint a racionalizmus „a maga fölszínes szellemtelenségével egymagában elégtelen arra, hogy erről a holtpontról akár a tudományt, akár az életet tovább mozdítsa”.⁴⁰ A két, később egymással szembekeverülő kiemelkedő teológus egyformán igyekezett a hazai reformokért tenni. Elsősorban a német teológia felé fordultak, amely Schleiermacher hatása alatt állt, és a század első felében kezdett irányzatokra bomlani. Azonban mind a ketten más-más irányba orientálódtak az új, kialakulófélben lévő teológiai irányok mezején. Ballagira elsősorban a tübingeni iskola, Baur, Strauss, valamint Renan hatottak, akik alapvetően radikális történetkritikát gyakoroltak. Ezzel szemben Révész Imre a mérsékelt liberálisokból, mint például a református dogmatikus Alexander Schweizer és az exegéta Wilhelm de Wette (1780–1849) által képviselt közvetítő teológiából táplálkozott. Karl Rudolf Hagenbach (1801–1874) nagy enciklopédiájának lefordítása hatására kezd igazán a közvetítő teológia (*Vermittlungstheologie*) felé fordulni. Ez az irányzat ragaszkodott a bibliai kijelentés elsődlegességéhez, az evangéliumi hithez, értékelve Krisztus váltságahalálát és isteni voltát, ugyanakkor igyekezett megóvni a modern tudomány friss értékeit, amely a szabad vizsgálódást hangsúlyozta. Ifj. Révész Imre értékelése szerint a közvetítő teológia irányzat nem volt képes egy magasabb szintézis megteremtésére, mint például a Baur-féle történetkritikai

40 Ifj. RÉVÉSZ Imre: Révész Imre élete 1826–1881, Debrecen, Debreceni Református Egyházközség Presbitériuma, 1926, 151.

iskola Tübingenben, vagy a rá választ adó Ernst Wilhelm Hengstenberg (1802–1869) és az erlangeniek képviselte hitvalló ortodoxia,⁴¹ sőt még a spekulatív hegeli alapokon nyugvó metafizikai irányzat is felülmúlta, amelyet a zürichi Biedermann művelt kiváló alapokon.⁴²

A hazai református teológia egyik jellegzetes súlypontját Ballagi Mór képviselte a kibontakozó teológiai liberalizmussal, a másik súlypontot pedig Filó Lajos egy hitvallásos konfesszionalizmussal, amely a hazai ortodoxia előfutára lett. A Debrecenben megjelenő református ortodoxia a közvetítő teológia talaján álló Révész Imrével indul el, hogy később Balogh Ferenc vezetésével, valamint a debreceni kollégák, Menyhárt János, Tóth Sámuel és Könyves Tóth Mihály támogatásával teljesebben ki. A 19. század második felének hazai teológiatörténetére Filó Lajos mellett két személy, id. Révész Imre és Balogh Ferenc teológiai gondolkodásának változása lesz maradandó hatással.

Koncz Sándor igen eredeti teológiatörténeti felosztásában a magyar tradicionális teológiát négyosztatúnak ábrázolja: modern ortodoxia, egyházas kálvinizmus, történeti kálvinizmus és lelki kálvinizmus.⁴³ A magyarországi protestáns ortodoxiát a következőképpen jellemzi: a liberálisokkal szemben egységes, de önmagában véve rendszertelen. Találón jegyzi meg, hogy „közelebb áll a közvetítő teológia bizonytalanságához, mint az egyházi skolasztika ortodox merevségéhez”.⁴⁴ A modern ortodoxia elnevezés helyett azonban célszerűbbnek tűnik új ortodoxiáról vagy konfesszionalizmusról beszélni. Abban igaza van Koncznak, hogy Filó Lajos nagykőrösi és Révész Imre debreceni lelkész kezdetben együtt publikálnak a Ballagi-féle *PEIL*-ben, az azonban nem helyes megállapítás, hogy egy táborban vannak vele. Mivel a *PEIL* sokáig az egyetlen országosan is jobban elterjedt lap, ellentétben a *Sárospataki Lapokkal* és a *Kecskeméti Közlönnyel*, az első pár évében mindenféle teológiai vélemény megjelenik a hasábjain. Révész esetében igaz, hogy ő közvetítővé válik,

41 WISCHMEYER, Johannes: Theologiae Faculta: Rahmenbedingungen, Akteure und Wissenschaftsorganisation protestantischer Universitätstheologie in Tübingen, Jena, Erlangen und Berlin 1850–1870, Berlin, Walter de Gruyter, 2008.

42 ifj. Révész: Révész Imre élete, 152.

43 KONCZ: Hit és vallás, 110.

44 Uo.

míg Filó Lajost nem igazán lehet annak tartani, mert ő, mint látni fogjuk, a feltámadás-vitától kezdve következetesen konfesszionalista álláspontot képvisel. Révész a liberális tábor radikálisából való kiábrándulás révén lesz közvetítő teológussá, majd pedig – sokkal inkább történelmi szükségszerűségből, semmint személyes meggyőződésből – hitvalló konfesszionalistává. Filó Lajos azonban valóban ortodox álláspontot képviselt, és elsőként állt ki a hitvallások tanítása mellett Ballagival szemben. Konfesszionalizmusa jelenti a modern, új ortodoxia genezisét. Azonban nem ebből az ágból, hanem a Révész által elindított debreceni tradicionális konfesszionalista irányból alakult ki a liberálisokkal a harcot szervezettebben felvevő ortodox teológia. Ez a teológia tradicionális abban az értelemben, hogy hű a keresztyén hittanokhoz. Csohány János szerint a debreceni konzervatív teológiai álláspont a puritanizmussal rokon.⁴⁵ Ha olyan értelemben szemléljük a puritanizmust, mint amely bibliás, hitvalló és lelki megújulásra törekvő irányzat, akkor a debreceni teológiai tanártól, Balogh Ferentől kiinduló ortodoxia ágában kimutatható egyfajta ahhoz hasonló teológiai szemléletbeli vonás. Teológiatörténeti értelemben (t. i. hogy a Tolnai Dali János és Megyesi Pál-féle teológiai kegyességhez nyúlt volna vissza a debreceni konfesszionalizmus) azonban a 17. századi magyar puritanizmus és a 19. századi debreceni irányzat között megszakítás nélküli folytonosság egyelőre nem mutatható ki. Rokon vonás viszont több is van, mert a nyugati, angolszász ébredési kegyesség teszi a 17. századi magyar református kegyességet élővé a puritanizmus által, majd a 19. században ugyancsak a szigetországi evangélikalizmus révén válik – más hatásokkal együtt – elevenebbé a hazai, sajátosan önálló, a hazai hagyományok miatt konzervatív teológia. Jelen esetben éppen Debrecenben, majd Pesten.

A liberális teológiával vívott harcában a hazai tradicionális teológia első fázisa, a Filó-féle korai ortodoxia és annak második hulláma, a Protestáns Egylettel szembeforduló debreceni új ortodoxia egyaránt volt apologetikus és polemikus. A két szál között azonban

45 CSOHÁNY János: A XIX. századi magyar református ébredés debreceni ága, in Református Egyház 24/9 (1974), 193–197.

volt különbség is, amely abból adódott, hogy Filó egymaga vette fel a kesztyűt az egyház tanainak védelmében, míg a Révész-féle vonalhoz Balogh vezetésével a debreceni teológiai tanári kar, a közvetítő teológiát képviselő Heiszler József (1819–1901), a lutheránus Linberger István Károly (1825–1902), vagy a Hengstenberg-féle szigorú irányzatot preferáló evangélikus limbachi lelkész, Frecska Lajos (1841–1876)⁴⁶ is csatlakozott. Ezzel igazoltak tűnik az a Koncz-féle tétel, hogy az új ortodoxia valójában csak a liberálisokkal szemben egységes, de önmagában nézve egymás mellett álló teológiai nézetek halmaza. Azonban a liberalizmussal vívott harc tanulmányozása révén körvonalazhatók a tételeik: a Szentírás ihletettsége, a speciális kijelentés egyedülállósága, az eredendő bűn tana, a megváltás szükségessége, Jézus istensége, a Szentháromságtan megvallása, hit az utolsó ítéletben és a parúziában és a csodák valósága. Ezek így mégiscsak egyfajta rendszert képeznek. A liberalizmus megállításának érdeme a debrecenieké, bár a liberális teológiának a szerinte a keresztyén vallással és a hitvallási iratokkal ellentétes térhódítására Filó Lajos hívja fel először a figyelmet. Rendszeres teológiai művei ékes példái a kialakuló ortodoxiának.

46 Gyász hírek, in PEIL, 19. 52 (1876. december 24.), 1655. A dunáninnyi Evangélikus Ágostai Hitvallású Kerület jegyzője volt. Tizenkét évi lelkészkedés után 36 évesen meghalt. „A Formula Concordiae alapján álló erősen orthodox iránynak ő volt hazánkban talán minden egyéb társai felett úgy lankadatlan buzgóságával mint alapos tudományos készségével kimagasló bajnoka, egyszersmind a liberális irányuaknak, az által úgynevezett *protestáloncoknak* egyik legkérlelhetlenebb ellenfele. Előbb az »Evangéliumi prot. Lapban« szállt síkra az új irány ellen, a jelen év folytán pedig az általa alapított, de betegekedés miatt a multban megszüntetett »Evangéliumi Tanulás«-ban harcolt az ellen egy jobb ügyhöz, érte lelkesedéssel s tanulmánnyal” (sic!).

PERES IMRE

BALOGH ELEMÉR PÜSPÖK ÉLETE ÉS MUNKÁSSÁGA



Balogh Elemér¹ született Székesfehérváron 1866. február 6-án. Édesapja, Balogh Sándor is lelkipásztor volt, édesanyja, Michele Mária pedig német származású zongoratanárnő. A budapesti állami gimnáziumi évei után teológiai tanulmányait szintén Bu-

dapesten végezte, és 1888-ban fejezte be. Időközben beiratkozott a Bölcsész-tudományi Karra is, hogy magyar-német szakon diplomát szerezzen.

Ösztöndíjas hallgatóként az edinburghi Free Church College-ben folytatta tanulmányait 1890–1892 között. Visszatérte után a segédlelkési éveket Kálozon és Pesten teljesítette, illetve hitoktatói állást is vállalt Budán, miközben két évig a Kendeffy családnál volt nevelő Pozsonyban.²

MINT GYÜLEKEZETALAPÍTÓ, TEMPLOMÉPÍTŐ, LEKIPÁSZTOR

A pozsonyi református missziós gyülekezet szerveződése idején az

1 Vö. ZOVÁNYI Jenő: Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon, Budapest, MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1977, 154.

2 MIKÓ Jenő: Hatvan éve hunyt el Balogh Elemér, in Kálvinista Szemle 69/4 (1998), 5.

egyetemes konvent 1895-ben Balogh Elemért segédlelkészként küldte ki, és bízta meg a pozsonyi gyülekezet önálló gyülekezetté való szervezésével. Balogh Elemér 1895. április 28-án jelent meg először Pozsonyban, és még aznap megtartották Vályi Lajos esperes (eddig beszolgáló lelkész) vezetése mellett a presbiteri gyűlést, amelyen „a presbitérium örömmel vette tudomásul, hogy ő a pozsonyi református egyház törvényesen beállított lelkésze”³. Az egyházközség 1895. május 23-án összehívott közgyűlése a presbitérium döntését örömmel elfogadta, hivatalában megerősítette, és mind a lelkipásztor járulékaiban, mind a gyülekezet önállósodása ügyében döntő határozatokat hozott.

A gyülekezet önállósodásában és önszerveződésében a három akadály egyike (önálló lelkipásztora) megoldódott. A másik kettő nehezebb problémának tűnt. Egyrészt a katolikus Bécs közelsége⁴ és a Habsburg-ház óvatos politikája a nem német ajkú protestánsok szaporodásával szemben tűnt nagy akadálnak az élni akaró pozsonyi (eddig „szórvány”) gyülekezet előtt, hiszen a vértörvényszék 1673–1674-ben nem véletlenül ült össze éppen Pozsonyban, hogy a protestáns lelkészeket és tanítókat elítélje és gályarabságra küldje.⁵

Ugyanakkor az utolsó gond a pozsonyi németajkú evangélikus egyháztól való elszakadás volt, ahová a pozsonyi magyar reformátusok tartoztak, és annak égisze alatt szerveződtek. Azonban néhány felterjesztés a református gyülekezet részéről az evangélikus konvent elé nem járt sikerrel. Ehhez talán az is hozzájárult, hogy a református konvent döntése elvben pozitív volt, de az ügyintézés és az anyagi gondok átvállalásában többszöri sürgetés ellenére aránylag merev maradt. Balogh Elemér levelei a városi tanácshoz, a helyi evangélikus egyház vezetőihez, valamint az evangélikus konventhez végre kedvező eredményre vezettek. Az evangélikus konvent készséget mutatott a református gyülekezet önállósodására az egyházadó beszolgáltatása ellenében, amiből szükség szerinti támogatást is ígért. Megegyezés is történt a helyi evangélikus gyülekezettel a termék használatáról,

3 Balogh Elemér: A pozsonyi református keresztyén egyházközség rövid története, Pozsony, 1913, 20.

4 PERES Imre: A pozsonyi református gyülekezet története, Bratislava, 2004.

5 MAKKAJ László (szerk.): A magyarországi gályarab prédikátorok emlékezete. Galeria Omnium Sanctorum, Budapest, Magyar Helikon, 1976, 20.

mindaddig, amíg a presbitérium nem talál megoldást önálló terek kialakítására: a líceum tornacsarnoka megfelelőnek bizonyult az istentiszteletek tartására.

Az ügyintézés és az előkészület számtalan kínját végig kellett szenvednie a lelkipásztornak és a presbitériumnak, mire sikerült megszerezni a telket az Irgalmasok terén, amelyen korábban sóhivatal állt. Itt megépíthette a gyülekezet bérházát (Kálvin-ház), s majd annak bevételeiből saját templomát is, neoromán stílusban, számtalan zsinagóga-elemmel. Az 1912. október 31-i alapköelhelyezés után egy év alatt megépült a templom, felszentelésére pedig 1913. október 5-én került sor. Balogh Elemér a templomépítéshez szükséges anyagiakat nemcsak a bérház bevételeiből teremtetette elő, hanem gyűjtést szervezett az egész református egyházban egészen Erdélyig, külföldre járt, ott is támogatást keresett. Tudunk arról is, hogy egy misszionárius barátja az afrikai bennszülöttek között is gyűjtést rendezett az épülendő pozsonyi templom támogatására⁶. Támogatásért folyamodott a városi és állami szervekhez, beleértve a minisztériumot is. Az időközben kitört világháború megviselte a gyülekezetet is, bár a gyülekezet asszonyai készséggel betagozódtak abba a humanitárius segélyakcióba, amelyet a városban szerveztek a sebesültek és háborús rokkantak támogatására. A gyakorlati gyülekezeti élet szempontjából alkalmasnak talált fiú- és leányinternátust alapítani, valamint menzát a Pozsonyban tanult főiskolai diákok étkeztetésére.⁷ Ez 1934-ben sikerült is.⁸ Német és angol nyelvismerete lehetővé tette számára, hogy Pozsonyban a cérnagyár alkalmazottainak rendszeresen angol nyelvű istentiszteletet tartson, és – a konvent megbízásából – Bécsbe is eljárjon az ottani reformátusoknak prédikálni.

6 Ennek egyik eredménye egy gyönyörű gyöngyagylókoszorú lett.

7 A Bratiszlavai-Pozsonyi Református Keresztény Diákinternátus és Menza, Pozsony, 1939, 3.

8 Sajnos, ez fiaszkóval végződött, mert néhány asszony – betegségét kihasználva – az akkori segédlelkész segítségével magához ragadta az internátus irányítását, elég hamar a kasszát kiürítette és a gyülekezetet nagy adósságba verte, amit évekig kellett törleszteni. Jó, hogy a püspök ezt nem érte meg: Vö. presb. jegyzk.

MINT PÜSPÖK

Időközben a háború után óriási politikai és területi változások történtek, aminek szenvedője és kiszolgáltatottja lett a felvidéki református egyház is. A trianoni döntés következtében a felvidéki egyház elszakított állapotba került, s a három egyházkerület egyikének, az ún. Szlovenszkói Dunáninnyi Egyházkerületnek Balogh Elemér lett a püspöke 1921–1938 között, miközben mint korelnök – Pálóczi Czinke István rimaszombati lelkész, a tiszáninnyi egyházkerület püspöke és konventi elnök 1929-ben történt lemondása következtében⁹ – 1929–1938 között az egész szlovenszkói református egyház konventjének is az elnöke volt.¹⁰

MINT TUDÓS, KUTATÓ, ÍRÓ

Balogh Elemér kiváló tudós és kutató is volt. Kevesen tudják, hogy egy ideig a volt Masaryk Tudományos Akadémia elnöki tisztjét is betöltötte. Ott tartott előadásokat, előadássorozatokat. Akik ismerték, igazolják, hogy az angol, német és olasz nyelvet majdnem anyanyelvi szinten beszélte, ezen kívül tudott franciául, spanyolul és lengyelül, és az utóbbi években a magyar és cseh egyházi kapcsolatok kutatása érdekében tanulta a cseh nyelvet is.¹¹

Érdeklődése középpontjában a történelmi kutatások álltak, ezen belül foglalkozott a hungarikával, a gályarabirodalommal és a gyászévtizeddel (1671–1681). Világútjai során buzgón vásárolta a könyveket, amire szinte egész vagyonát költötte. Így gyarapította könyvtárát, amelynek nagy részét nagybátyjától, dr. Balogh Józseftől örökölte. Rendszeresen kapta a katalógusokat a kiadóktól és számtalan külföldi antikváriumtól is. Hamar nagyon értékes könyvtára lett, amelyben nemcsak teológiai ritkaságok akadtak, hanem a világirodalom gyöngyszemei is szép számban. A könyveket nagy ötszobás lakásában és a pincében polcozta fel. Legalább nyolcezer könyve volt, egyesek szerint

9 SÖRÖS Béla (?): Pálóczi Czinke István, in Szeretet 7/13 (1929), 1.

10 PERES Imre: A pozsonyi református gyülekezet története, 5.

11 A hagyomány szerint talán tizenöt nyelvet is beszélt.

húszezer¹² vagy akár huszonötezernél több is lehetett.¹³ Könyvei között olyan ritkaságok is rejlettek, mint például Kőrösi Csoma Sándor tibeti–angol nyelvtana és tibeti–angol–magyar szótára, amelyet Hollandiában egy műgyűjtőtől szerzett meg nagyon sok holland forintért.¹⁴

Végigjárta a gályarabok szállításának útját, nyomdokukban adalékok után kutatva. Kiss Gyula¹⁵ volt pozsonyi segédlelkész szerint megszerezte az osztrák posta illetve postakocsizás történetét is – abban a meggyőződésben, hogy ezeknek vonalai egybeestek a gályarab lelkipásztorok szállításával, s valami emléket megőrizhettek róluk. Ugyanúgy tanulmányozta az olasz és a francia hajózás módját és történetét, hogy itt is szerezzen némi adalékot a gályarabok életéhez. Információit kartotéklapokon gyűjtötte össze, ami a gyakori pozsonyi lelkészcsere és háborús körülmények következtében sajnálatos módon elveszett.¹⁶ Ugyanúgy nyoma veszett Kőrösi Csoma Sándor tibeti szótárának is.¹⁷ Balogh Elemér halála után a könyvek egy része a Komáromi Tanítóképző Akadémia könyvtárába került,¹⁸ mintegy 950 könyvet Bucsay Mihály a Ráday Kollégium könyvtárába szállított.¹⁹ A könyvtár egy részét, főleg a standard teológiai irodalmat az

12 MIKÓ Jenő: Hatvan éve hunyt el Balogh Elemér, 5.

13 TURCEL Lajos: Balogh Elemér, in Fónod Zoltán (szerk.): A cseh/szlovákiai magyar irodalom lexikona 1918–1995, Bratislava, Madách–Posonium, 1997, 26 = FÓNOD Zoltán (szerk.): A cseh/szlovákiai magyar irodalom lexikona 1918–2004, 2. kiad., Bratislava, Madách–Posonium, 2005, 35.

14 KISS Gyula: Balogh Elemér emlékezete, in Kálvinista Szemle (1956), 7.

15 Uo.

16 Nem lehet tudni, hogy a budapesti Ráday levéltárban található 1443 A5-ös lap adatai azonosak-e az eredeti kartotékok adataival, vagy azok előanyaga, illetve későbbi feldolgozása. A lapokon többnyire könyvcímek és a könyvek állapota van leírva. Feltehetően ezek az irodalmi adatok szolgálhattak forrásokat a gályarabtörténetek megírásához (= Az evangélium vértanúi a magyar evangéliumi prot. egyház gyászév-tizedében, Pozsony 1900).

17 Az 1970-es években még a pozsonyi református gyülekezet trezorjában megvolt, Matasik András (1918–1980) lelkipásztor ideje alatt (1953–1980). Az utolsó információt a szótárról Csémy Lajos (1923–2022) volt prágai teológiai tanár, lelkész és egyház-történész közölte, mint aki tud a szótárról.

18 Jelenleg is a komáromi templomtoronyban található.

19 Erről megvan a lista, bár Takács Zoltán (1925–2009) volt komáromi gondnok, egyetemes egyházi főgondok és teológiai tanár, valamint Ladányi Sándor professzor, egyháztörténész szerint a budapesti és komáromi szállítmány között valami érthetetlen okokból csere történt. Ezt igazolja az a feljegyzés is, ami a Ráday levéltárban a C/107/1-2-es jelzésű dobozban található könyvlistán kézzel írva szerepel: „Nem ezek a könyvek kerültek Rádayba.” A könyvek listája e tanulmány szerzőjénél található.

akkor még működő Losonci Teológiai Szemináriumba is kellett volna szállítani.²⁰ A könyvek egy része (általánosabb irodalom) a pozsonyi antikváriumokba került, egy részét pedig az itt szolgáló segédlelkészek vitték el. Jelenleg, sajnos, a pozsonyi gyülekezet Balogh Elemér egy könyvét sem tudja magáénak, s hagyatékából sem maradt semmi. A közbeszéd szerint Balogh Elemér püspök gályarab feljegyzéseinek és egyéb iratainak egy részét Szabó Béla volt pozsonyi lelkipásztor és Balogh Elemér utódja, Szabó Béla vitte el magával a 2. világháború befejezése előtt, Magyarországra, Debrecenbe menekülve, és a menthetőt mentve a szlovák hatóságok elől. Sajnos ennek semmi nyoma ezidáig nem derült ki.²¹

Mint kutató irodalmi tevékenységet is folytatott. Fordított angolból magyarra, érdeklődött a misszió iránt, de kutatásainak legnagyobb részét a gályarabok történetének szentelte. Ebben a témakörben több írása született angolul és magyarul, egy kéziratanyag kiadatlan maradt, de napjainkig sajnos nyoma veszett.²² A gályarabok iránti szeretete késztette arra, hogy megszerezze a Pozsonyban fogva tartott gályarabok börtönének vasajtáját, amelyet a pozsonyi református templom hátsó bejáratába épített be.²³

Mivel érdeklődése a csehszlovák és magyar történelmi kapcsolatokra terjedt ki, 1925-ben angolul és németül adott ki róla egy tanulmányt, amely magyar fordításban 1931-ben jelent meg. Emellett megírta mintegy negyven oldalon a pozsonyi református gyülekezet rövid történetét (Pozsony 1913). Kézírását őrzik az anyakönyvek, életét, szolgálatát és küzdelmeit pedig a presbiteri jegyzőkönyvek. 1938. április 16-án történt halálával kapcsolatosan a *Református Egyház és Iskola* című felvidéki egyházi lap külön duplaszámot adott

20 PERES Imre: A losonci teológiai szeminárium története, in Kálvinista Szemle (1995/1996).

21 Csak annyit lehet tudni, hogy Szabó Béla lelkipásztor Debrecenbe érkezve az egyik református gyülekezetben, talán a csapókerti egyházközségben szállt meg. Valószínű, hogy oda kerültek a könyvek is.

22 BALOGH Elemér: A gályarabok története, Pozsony. Turczel Lajos szerint valószínűleg a Ráday Könyvtárban keresendő, viszont ott ezidáig nincs annak nyoma.

23 A pozsonyi gyülekezet ezt napjainkig is féltve őrzi. A hátsó bejáratú ajtó 2005-ben már más anyagból, keményfából készült, de az eredeti vasajtó a hátsó bejárat előcsarnokában falra rögzítve őrzi a szomorú történelem emlékét.

ki. Legterjedelmesebben Narancsik Imre írt a püspökről, felvázolva életének és munkásságának egyes fontosabb fejezeteit.²⁴

TEMETÉSE, SÍRJA, EMLÉKE

Balogh Elemér 1938. április 16-án halt meg, özvegyen, gyermektelenül, akit azonban nagyon sok kedvelője és tisztelője siratott. Sírja a pozsonyi Kecsekapui Evangélikus Temetőben áll, alacsony kriptá formájában, fekete márványon levő felirattal. A sír a tíz évvel korábban, 1928-ban elhunyt felesége, Incze Jolán földi maradványait is őrzi.²⁵ A pozsonyi gyülekezet számon tartja sírját s megfelelő alkalom adtán koszorúzza, ezzel is őrizve a gyülekezetalapító, templomépítő lelkipásztora emlékét.

A Balogh Elemér halálával kapcsolatos évfordulóról a pozsonyi gyülekezet Dr. Buza Zsolt lelkipásztor, egyháztörténész vezetésével minden alkalommal megemlékezik, így nagy szeretettel és mély tisztelettel adózik emlékének.²⁶

BALOG ELEMÉR MŰVEI:

Narancsik Imre, aki Balogh Elemér püspöki titkára és nagy tisztelője volt, összegyűjtötte a püspök irodalmi műveit. Az ő kimutatása szerint²⁷ a következő írások születtek Balogh Elemér tollából:

1. *Jones Mari története.* Az Angol Bibliatársaság megbízásából magyarra fordította B. E. I. kiadás 1894.
2. *Az Athenaeum* 1898. évfolyamában leleplezi a Notowitsch-féle hittudományi csalást és ennek magyar áldozatait.
3. Képek az angol egyházi életből. L.: *Protestáns Esték.* 111. s köv. o.
4. *The Martyrs of the Reformed Faith of Pozsony, 1674–1676.* Pozsony, 1899.

24 1. A család. 2. A gyermek. 3. Az ifjú. 4. A segédlelkész. 5. A lelkész. 6. A püspök. 7. Az emberbarát. 8. A tudós. 9. A gyűjtő. 10. A művész. 11. A munkatársak. 12. Epilógus. Narancsik Imre: Balogh Elemér élete és munkássága (1866–1938), in Református Egyház és Iskola XVIII/17–18. (1938.), 2–8.

25 GALAMBOS Zoltán: Balogh Elemér püspök gyásza, in Szeretet 6/12 (1928), 5.

26 Balogh Elemér életrajzát Narancsik Imre tollából Jozef Lukáč fordította le és adta ki szlovák nyelven: NARANCSIK Imre: Životopis Balogha Eleméra, Bratislava, 1936.

27 Narancsik Imre: Balogh Elemér élete és munkássága, 6.

5. The Pozsony Martyrs. A *The Quarterly Register* 1899. évfolyamában 155. s köv.
6. *Imagines aere excusae históriám martyrum Posoniensium illustrantes.* 1899.
7. *A Magyarország Vármegyéi s Városai* c. gyűjteményes díszmű Pozsonyról szóló kötetében a pozsonyvármegyei reformátusság történetét Balogh Elemér írja meg.
8. *Die Märtyrer des reformierten Glaubens in Pozsony, 1674–1676.* Kecskemét. Mindkettő 1899-ből.
9. *Az evangélium vértanúi a magyar evangéliumi protestáns egyház gyászsévtizedében.* Egykorú képekkel közléteszi B. E. Pozsony, 1900.
10. A velencei Fondaco dei Tedeschi és a gályarabok című tanulmány a *Theologiai Szaklap* I. évfolyamában 109. s köv. oldalakon jelent meg. 1902.
11. Felfedezi s közléteszi Philippi Berraldi Bononicensis *Epistula ad Philippum Csulagum Pannoniumát* a Hegedűs István egyetemi tanár szerkesztette s kiadta *Analecte recentiora ad historiam renascentiam in Hungaria litterarum spectantia iuszu academiae scientiarum Hungaricae* című gyűjteményes sorozatban. Ld.: 1906-i sorozat Előszavát és 120. s köv. oldalakon.
12. Kocsi Csörgő Bálint: *Narratio brevis de oppressa libertate Hungaricarum ecclesiarum* c. művének kiadatlan X.–XI.–XII. fejezeteit közli a *Magyar Protestáns Egyháztörténeti Adattár* I. k. 76-184 oldalain.
13. Redinger Jakab svájci rajongó 1664-i magyarországi s erdélyi útját ismerteti a *Protestáns Szemle* 1912-i évfolyamában a 643. s köv. oldalakon.
14. *A pozsonyi református keresztyén egyházközség rövid története.* Pozsony, 1913.
15. *A cseh-szlovák és magyar történeti kapcsolatok.* Angolul és németül 1925-ben. Magyarul mint Czibor József fordítása 1931-ben.
16. *A magyar gályarabok története.* Kéziratban.

Azonban tudvalevő, hogy Balogh Elemér sokkal több, főleg kisebb írást tett közzé, amelyek az akkori egyházi lapokban és pozsonyi újságokban jelentek meg.

FEKETE KÁROLY

**KARÁCSONY SÁNDOR
A TEOLÓGUS SZEMÉVEL –
AVAGY
KARÁCSONY SÁNDOR
EGYHÁZTÖRTÉNETI
JELENTŐSÉGE**



Az én nemzedékem már ahhoz a teológusgenerációhoz tartozik, amely Karácsony Sándor munkásságával úgy találkozhatott a tanórákon és a szemináriumi foglalkozásokon, hogy az ő gondolatait és tevékenységét interpretáló teológiai tanáraink hanghordozásából is érződött az a felszabadult-

ság, amely a korábban tabuvá tett, konfliktus-személyiségnek kikiáltott gondolkodóról való vallomásaikat gördülékenyebbé tette, s próbálták maguk is ízlelgetni, elemezni, hogy hogyan is következhetett be számos

ponton az az ambivalencia-sor a Karácsony Sándor életében, amelyről halálának 30. évfordulóján így emlékezett egyik volt tanítványa: „A református egyház hűséges tagja, és egyik eklézsiájának kitesékeltséget presbitere. A magyar nevelésügy európai szintre emelésének elvi szervezője, és jelen pedagógiai szerveink feledésre ítélt áldozata. Társadalmunk demokratikus átalakulásának előharcosa, és egyetemi katedrájától megfosztott polgára. Tanítványainak igaz útra vezérlő mestere és egy emberöltő múltá-

val felhőkbe tűnő eszménye, megtagadott vagy szív mélyére zárt emléke.”¹

Számomra Karácsony Sándor a nyomtatásban megjelent művein keresztül vált élménnyé, amelyek ott sorakoztak nemcsak a Kollégiumi Nagykönyvtár polcain, hanem a Rendszeres Teológiai és a Gyakorlati Teológiai Szeminárium könyvei között is.

A Hörcsik Richárd teológiai tanártársam tiszteletére készült tanulmányomban – teológiai szempontból – az alábbi három címszó köré csoportosítom gondolataimat Karácsony Sándor egyháztörténeti jelentőségéről:

1. *A debreceni Kollégiumban töltött diákévek paradigmái és impulzusai*
2. *A lélekformáló pedagógus egyházformáló tevékenysége*
3. *Karácsony Sándor prófétikus-reformátori életfilozófiája*

1. A DEBRECENI KOLLÉGIUMBAN TÖLTÖTT DIÁKÉVEK PARADIGMÁI ÉS IMPULZUSAI

A debreceni Kollégiumban nyert nevelés úgy beleivódott Karácsony Sándorba, hogy elméleti műveiben éppúgy, mint diákmemoár-regényeiben vagy a gyakorlattal foglalkozó cikkeiben újra és újra felidézi egykori diákélményeit, előhívja a szituációs problematikák megoldásához a maga által is átélt tanár-diák élethelyzeteket, sőt egész pedagógiai elvrendszerének nagy ívű kimunkálásához alapvető motivációkra ösztönözték az Alma Materben tapasztaltak. Válságos korban jelent meg nevelési elveivel, amelyek gyökeret kerestek és meg is találták azt a 16–17. század nagyhírű református kollégiumaiban gyakorolt nevelésben. Innen ered Karácsony Sándor nevelésügyi ősképe, ez adta számára a prototípust, a mintát. Három nyomvonal határozottan követhető.

*Az első mintát a partikularendszer kínálta*², amely magát Karácsony Sándort is hozzásegítette ahhoz 1902 őszén, hogy a debreceni

1 SZATHMÁRY Lajos: Megemlékezés Karácsony Sándorról, in *Confessio* 1982/2, 102–103.

2 Ahogyan erre DANKÓ Imre több tanulmánya is rámutat, például: A Kollégium partikularendszere, in *A Debreceni Református Kollégium története*, Budapest, Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1988, 776–810; Uő: A tehetségmentő Debreceni Kollégium, in *Sorsunk* (A Janus Pannonius Társaság Folyó-

Kollégium földesi partikuláris iskolájából egyenes útja legyen az ősi falak közé. A *magyar észjárás* népiskolai reformmal foglalkozó, 1922-ben íródott tanulmányában pontokba szedve ismerteti a partikularendszer előnyeit, bemutatja az akadémikus rektor és a szakiskolás tanító felkészültsége közötti szakadékot, majd így vonja meg a mérleget: a partikula szervesen nőtt ki a magyar viszonyokból, igazságosabb szelekciót végez, mert „helyébe megy a tehetségeknek s a legtermészetesebb módon válogatja ki őket a közömbösök közül”³, ráadásul a partikula racionális iskola is, mert a növendékeket nem szakítja ki erőszakosan az eredeti környezetükből. Ezek alapján látta úgy Karácsony Sándor: „Ha a Ratio Educationis és az azóta törvénybe iktatott nevelésügyi intézkedések igazán a magyar iskolát akarták vagy tudták volna reformálni, akkor a partikuláris kollégiumok intézményeit kellett volna reformálniok. [...] ...amíg: a./ a magyar partikuláris kollégiumok intézményei modern formában fel nem támadnak és b./ a magyar tudomány teljes egészében meg nem szólal bennök a tanulók nyelvén, addig akármi egyéb születik a népoktatási reform körül, csak előmunkálat gyanánt fogadhatjuk.”⁴

A másik hatás ugyancsak a partikularendszerrel függ össze. A debreceni Kollégiumban tapasztalta meg Karácsony Sándor azt, hogy „az iskolai jótétemények” (ösztöndíjak, internátusok, alumneumok) valóban lehetővé teszik a szegény sorsú tehetséges ifjak tanulását. Őt magát is *szociális érzékenységre ösztönözte az, amit a „szegények iskolájában” látott*. Társadalomkritikája számos helyen megszólal, mint például a *Nyugati világnézetünk felemás igában* című könyvében (1933), amely Lendvai L. Ferenc egyik 1982-es tanulmánya⁵ szerint „[a] keresztyénségben, és sajátlag a calvini protestantizmusban megtestesült, elvont humanisztikus értékekben ... Karácsony Sándor elégséges elméleti fogózót talál ahhoz, hogy a valóban a nép érdekében álló, valódi reformokat követelő gyakorlati irányultsága egyre

irata, Pécs), 1944/9, 542–544. és az 1999. szeptember 24-én Földesen tartott előadása: Karácsony Sándor és a kollégiumi nevelés – kézirat.

3 KARÁCSONY Sándor: A magyar észjárás, Budapest, Exodus, 1939, 53–54.

4 Uo. 56.

5 LENDVAI L. Ferenc: Karácsony Sándor „magyar világnézete”, in Magyar Filozófiai Szemle 1982/6, 801–833.

inkább a fasiszta tendenciáktól elhatárolódó, azokkal szembeforduló, mintegy új reformátori gondolatban fejeződjék ki.”⁶

Karácsony Sándor szociális érzékenységének egyik mutatója az is, hogy megnyilatkozásai alapján népszerű lett a népi írók táborában. Amikor 1942 októberében Zsindelyné Tüdös Klára, a Györffy Kollégium patrónusa felkérte Makkai Sándor professzort, hogy szervezze meg a debreceni Györffy Kollégiumot és legyen annak elnöke, akkor Makkai azzal hárította el magától ezt a feladatot, hogy segíteni akaró válaszában Karácsony Sándort ajánlotta maga helyett: „mivel Karácsony Sándor most már debreceni professzor, nem ő volna-e az, akire Méltóságos Asszonyom az itteni vezetést rábízhatná?”⁷ A felvetés elfogadásra talált, és 1943 tavaszától megnyitotta kapuit Debrecenben is a Györffy Kollégium, mint a szerveződés háború előtti egyetlen vidéki fiókja. Karácsony Sándor egyébként tagja lett a Györffy Kollégium úgynevezett Pártfogó Testületének is.⁸

A harmadik impulzust a gimnáziumi Önképzőkör adta, amely éppen egyik virágkorát élte a századfordulón. Karácsony Sándor 1906–1910 között volt tagja az önképzőkörnek. „A heti ülések jegyzőkönyvei verseiről, novelláiról, bírálatairól és pedagógiai tárgyú szabadelőadásairól számolnak be. Az önképzőköri munka – egyértelműen debreceni élmények nyomán – későbbi pedagógiai rendszerében is lényeges szerepet játszik. Az 1920-as években szerkesztett ifjúsági lapja, Az Erő tulajdonképpen nem más, mint egy nagy országos önképzőköri fórum, melyben költői hajlamú középiskolás diákok is szép számmal teret kapnak. A lap Csittvári Krónika című állandó rovata a debreceni gyökerek tudatos vállalásáról tanúskodik.”⁹

Az önképzőkör mint társas-lélektani műhelycsíra egyáltalán nem erőltetett gondolat, hiszen az önképzőkör akkori felügyelő és vezetőtanára éppen az a neves stilsztaként is közismert Kulcsár Endre

6 Uo., 810.

7 Makkai válasza Zsindelynének: Debrecen, 1942. október 19. Tiszáninneni Református Egyházkerület Tudományos Gyűjteményei TIREK Kt 7155.

8 A Györffy Kollégiumhoz lásd BORBÁNDI Gyula: A magyar népi mozgalom, Budapest, Püski Kiadó, 1989, 314–319.

9 GYÖRI L. János: Önképzőköri munka a Debreceni Református Kollégium Gimnáziumában, in A Debreceni Református Kollégium Gimnáziumának évkönyve az 1986/87–1987/88. iskolai évről, Debrecen, Debreceni Református Kollégium, 1988, 209.

volt, akit Karácsony Sándor többször hálával és tisztelettel emleget. Kulcsár Endre már 1897-ben, *A magyar stílus* című könyvének második kötetében figyelemre méltó sorokat írt a nyelvteremtő emberi észjárásról: „Azt a hangot, azt a szót, melyet a szemlélet hatása fakaszt ajkunkról, úgy kell egyúttal tekintenünk, mint lelkünk megnyilatkozásának a jelét s mint annak az iránynak a mutatóját, a honnan a külső hatás ért bennünket, s mint a saját lelkünk visszaverő erejének mértékét.”¹⁰ A Kulcsár Endre nyelvi és pedagógiai szemléletmódjával való gimnáziumi találkozás volt Karácsony Sándor legkorábbi élménye arról, hogy a nyelvvel való nevelés mennyire megélhető valóság.

A Kulcsár Endre és mások tanári munkáján keresztül kapott benyomások mellett döntő jelentőségű Karácsony Sándor rendszerére nézve az önképzőkör mint tanulási forma is. Innen támadt pedagógiájának kiindulása, a diák és tanár közötti partneri viszony megteremtése a kölcsönösség jegyében. Jól bizonyítja ezt az az idézet, amely neveléstudományi sorozatának nyitó kötetéből való: „Különösen eleven a nevelő hatás akkor, ha valami módon, ködösen és homályosan, ösztönösen és egyéb elemekkel keverten, de mégis tudatosan valahogy a nyelvi viszony a növendék lelkében spontán, magától. Ilyenkor a fogalmazás talán nem is történik meg, de a hatásoknak kitett és hatások erejétől tetován meginduló növendék rájön, hogy itt valamiképen nyelv van jelen. Attól kezdve – legtöbbször függetlenül iskolától, szülőktől – a növendék elkezd olvasni és megmenekül. Az iskolának különösen az önképzőkörében jelentkeznek seregesen a nyelvnek ezek az orozvakeltjei, kutyaúszói és vadevezősei.”¹¹

Karácsony Sándor akkor kóstolt bele az önképzőkörbe és nyert általa sikereket, amikor egyfelől az önképzőkör melletti tanórákon megszilárdult az iskola poroszos, herbarti, szigorú jellege, másfelől viszont ekkor kezdett el hatni a századelő közéletében az erős liberális szellem. Karácsony Sándor belekóstolt abba, hogy a két tanulási mód komplementaritásban vannak egymással: a szigorú óra feszességét

10 KULCSÁR Endre: *A magyar stílus*, II. kötet, Debrecen, Csokonai Nyomda és Kiadó Részvénytársaság, 1897, 12–13.

11 KARÁCSONY Sándor: *Magyar nyelvtan társas-lélektani alapon*, Budapest, Exodus, 1938, Bevezetés XV.

oldotta a nyitott, közvetlen, szabad önképzőköri foglalkozás.¹² Szintén egy ősi szisztéma továbbéléséről van itt szó, amely a wittenbergi magyar bursa mintájára a debreceni coetusban is kialakult: az önfegyelmezés és az önellátás mellett jelen volt az önképzés is. Csokonai idején a kilenc főből álló *kollációs csoport* együtt készült fel a következő napi órákra (*collatio* = az együtt tanulók körének neve). Ennek a régi, szabadabb tanulási formának a letéteményese lett az önképzőkör, amely Karácsony Sándor diákkori kibontakozását is elősegítette.

2. A LÉLEKFORMÁLÓ PEDAGÓGUS EGYHÁZFORMÁLÓ TEVÉKENYSÉGE

Karácsony Sándor pedagógiai elveiről megoszlanak a vélemények. Németh László, a kor másik saját utat járó nevelőgyénisége például elismeri, hogy Karácsony Sándor „mágnesember”¹³, de azt is megvallotta, hogy „Karácsony Sándort tartottam az én nevelői ellenpólusomnak. Ő persze egy életen át nevelt, tanított, emberek százaira volt sorsdöntő hatással, temetésére deresedő diákok sereglettek össze, akiknek férfikorukban is vezetőjük maradt. Mi volt ehhez az én néhány évnyi s kissé mimóza tanárkodásom? Én azonban mégis az ő módszerétől való idegenkedésben tanúsítottam, tudatosítottam a magamét. Karácsony Sándor a nevelők szókratészi nemébe tartozott: kirántotta a gyékényt a másik lélek alól, lássuk, hogy állsz föl magadtól. Birkózásra ingerelte az agyvelőt, jellemet, mint az apa, aki megbokszolgatja, s ha kímélve is közben, valami »kecsesz-kecsken«-párviadalra kényszeríti a gyereket. Én ebben valami veszélyest, majdnem tisztátalant éreztem; mintha mester és tanítvány viszonyában olyan elemek is belevillanyozódtak volna, amelyeket egy szellemi viszonyból jobb kihagyni.”¹⁴

12 Természetesen Karácsony Sándor pedagógiájával kapcsolatban súlyos kérdés az, hogy mi történik ott, ahol felbillen a fent említett komplementaritás a tanórai és az önképzőköri tanulási mód között, illetve amikor kizárólagossá válik az egyik vagy a másik. Karácsony Sándor rendszerében áttevődött a hangsúly az önkéntességre, az érdeklődésre, ami tipikusan az önképzőköri tanulás alapeleme.

13 NÉMETH László: Mai témák, Budapest, Szépirodalmi Kiadó, 1964, 191.

14 NÉMETH László: Utolsó széttekintés, Budapest, Magvető–Szépirodalmi Kiadó, 1980, 398.

A másik oldalon találhatók lelkesedő, tanítványi vélemények, amelyek letagadhatatlanul mutatják, hogy fergeteges hatása is volt Karácsony Sándornak. Ebből a tanítványi hangból az egyik így nyilatkozott 1938-ban a Protestáns Szemle hasábjain: „Ő a jelenben az az író és propagator, aki egyfelől a múlt századok kálvinista szellemének leginkább megszállottja, másfelől pedig megvan benne az az erő, amely ezt a szellemet kisugározza és életként átönti azokba, akik hatáskörébe kerülnek. Másként kifejezve: Karácsony Sándor a jelenben az a magyar kálvinista pedagógus, akinek egészen eredeti, az evangéliumból természetesen folyó református szellemű pedagógiai koncepciója van, s akinek megadatott egyszersmind az a képesség, amely a magyar kálvinizmus legnemesebb ízeit tartalmazó gondolatrendszer szuggerálásához szükséges.”¹⁵

Az 1920-as, 1930-as évek helyzetképe elcsüggesztő volt. Visszamaradt, elcsőkevényesedett, elnémetesedett, gyökértelen kultúrájú volt az ország, amit csak a kevés számú felső néposztály élvezhetett. A középosztály műveletlensége elcsüggesztő volt. A fokozódó gazdasági válság eredményeként a változtatás anyagi bázisai egyre zsugorodtak. A németbarát politika az élet minden területén éreztette hatását. Ebben a környezetben érlelődik és kristályosodik ki Karácsony Sándorban az 1943-as, híres szárszói előadásában is kitűzött hármas cél: „Nevelésünket, aszerint, amint bajaink diagnózisa diktálja, egyszerre kell modernné, magyarrá és hatékonyra tennünk.”¹⁶

Karácsony Sándor definíciója szerint a pedagógiában azt jelenti modernnek lenni, hogy a növendék autonóm ember, s a tanár és diák ketten tesznek ki egyet. Eredményes nevelés csak akkor várható, ha a diák érdeklődése és a tanár tudása kölcsönhatásban vannak egymással, ha a növendék *megérti* a nevelőt és fordítva, a nevelő a növendéket. Fel kell fedezni a megértés titkát. Nála a nevelésben az eredmény fontos és az ahhoz segítő gyakorlat. A nevelés folyamatát egy vállalkozáshoz hasonlította, amelynek jogosultsága a sikertől függ: „a nevelő vall, a növendék hisz. [...] Az igazi nevelés társaspszichológiai értelem-

15 FEHÉR GÁBOR: Karácsony Sándor, a pedagógus, in Protestáns Szemle 1938/12, 571.

16 KARÁCSONY SÁNDOR: Magyar nevelés (Az 1943-as szárszói beszéd Kontra György bevezetőjével), in Confessio 1985/3, 15.

ben nem a »szép-igaz-jó«-ra tör, hanem arra, ami »szent«. Ami nem »emberé«, tehát nem »emberi«, hanem »isteni«, tehát az Istené.”¹⁷

A nevelésnek Karácsony Sándornál az evangélium adja az alapját. Ez mélyíti ki az egész vállalkozás komolyságát és felelősségteljes voltát. A nevelésben minden eset speciális. Nem lehet sablonokkal dolgozni. Éppen ezért a lélekformáló pedagógiai munka rokon a művészi alkotómunkával. A nevelő útja is egyéni út, amit senki nem járhat meg helyette. Tanúsítja ezt a megállapítást magának Karácsony Sándornak a tanári fejlődése, melynek fordulópontjáról sajátos dokumentum áll előttünk *A csucsai front* című diákregényben, amely megrajzolja az együtt formálódó tanár és diák történetét. A döntő esemény a tanár fejlődésében, hogy rájön: a módszerei csődöt mondtak, s el akar indulni a kinevezett tanárságból a választott, a diákok választotta tanárságig. Sok stáció, buktató és kísérletezés juttathatja el addig, amíg megtörténik az átformálódás.

Ahogy a visszatekintő Karácsony Sándor írja: „Féltettem »kísérleteimtől« nem annyira a tekintélyemet, mint általában a tekintély elvet, amely abban az időben sokkal inkább féltős portéka volt, mint a történelem folyamán akármikor. Kísérletszámba vettem mindazt, ami elütött a szokványos tanítási modortól, pedig aki isteni parancsok után igazodik, az nem ütheti meg a lábát semmiféle kőben, mert bizonyosság az útja ott, ahol mások akármilyen bevált szisztéma követése mellett is csak tapogatóznak. [...] Főbűnöm az, hogy mindenáron tanítani és nevelni akartam, pedig félreérthetetlen jeleket kaptam arra, hogy szeressem az én kis felebarátaimat, úgy mint magam”.¹⁸ Máshol ugyancsak a szeretetről beszél: *Az áldozatot szeretetté hevíteni*, ez volna a nevelés feladata.”¹⁹

Karácsony Sándornak, a lélekformáló pedagógusnak a társaslélektani rendszerét tanulmányozva szinte önkéntelenül eszébe jut a teológusnak két olyan teológiatörténetileg fontos 20. századi mű, amelyek rokon gondolatokat szólaltatnak meg.

Martin Buber 1923-ban jelenteti meg az *Ich und Du* című esszéjét, illetve 1955-ben született meg Karl Barth *Mensch und Mitmensch*

17 KARÁCSONY Sándor: *A magyarok Istene*, Budapest, Exodus, 1943, 6.

18 KARÁCSONY Sándor: *A csucsai front*, Budapest, Az Erő kiadása, 154–155.

19 KARÁCSONY: *A magyarok Istene*, 9.

(*Ember és embertárs*) című könyve a krisztológikus interperszonalitás metafizikai egységéről. Időben éppen a két mű között kezdte el lerakni a neveléstudomány társas-lélektani alapjait 1938-ban Karácsony Sándor (*Magyar nyelvtan társas-lélektani alapon*). A gondolatpárhuzamok közül íme most mutatóban csak egyet-egyet lássunk:

Martin Buber (1923): „A viszony – kölcsönösség. Az, akinek azt mondom: Te, hat rám, ahogyan én is hatok őreá. A tanítványaink formálnak, a műveink építenek minket. A »rossz« megnyilatkoztatóvá lesz, amikor megérinti a szent alapszó. Hogy nevelnek minket a gyermekek, és hogyan az állatok! Kifürkészhetetlenül bennefoglaltatva élünk az egyetemes kölcsönösség áramában.”²⁰ „Az ember a Te által lesz Én-né. Az átellenben álló jön és továtűnik, viszony-történetések összesűrűsödnek és szétporladnak, s e váltakozásban, minden fordulathoz nővekedve tisztul a mindig azonos partner tudata, az Én-tudat.”²¹

Karácsony Sándor (1938): „A nevelés aktusa tehát mindig beáll, valahányszor az egyik ember társas lelki funkció közben nemcsak egyszerűen a maga részét veszi ki a közös lelki munkából, hanem odaad magából valamit s a másik ember is, miközben a maga szerepét végzi, egyúttal el is vesz valamit, nyer, kap valamit (azt, amit az egyik ember odaadott, elvesztett, átengedett).”²²

Karl Barth (1955): „A humanitásnak mint találkozásnak a beszéd képezi az alapját. És a beszéd itt az őszinte beszédet jelenti, a kölcsönösen őszinte beszédet, az őszinte beszéd kölcsönös elfogadását, a kölcsönös megszólítást és a megszólítás kölcsönös elfogadását. [...] Az én részéről arról van szó, hogy megnyilatkozik a másiknak. A beszéd az én kimondott szavam, az én neked szóló aktív nyilatkozatom, önmagamról, mellyel átléptem pusztán láthatóságom kénytelen határát feléd, a másik ember felé. Ha szóhoz folyamodom, azzal azt bizonyítom, hogy önmagam értelmezését nem bízom a másakra, hanem segítségére igyekszem lenni, amennyiben önmagam értelmezését megfontolás céljából mindenesetre közlöm vele. Beszédemmel lehetőséget adok a másiknak, hogy rólam alkotott képét a sajátoméval, a

20 BUBER, Martin: Én és Te, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1991, 20–21.

21 Uo., 36.

22 KARÁCSONY: Magyar nyelvtan, Bevezetés XVI–XVII.

magamról magamnak alkotottal összehasonlítsa. Segíték neki választ adni arra a természetes kérdésre, hogy az ő rólam alkotott képe megfelel-e a valóságnak.”²³

Az idézetekkel csupán azt szerettem volna érzékeltetni, hogy Karácsony Sándor rendszerét nemcsak a hazai kontextusba állítva lehet szemlélni, hanem abban a komplex európai zsidó-keresztyén kultúrkörben és vonulatban, ahol szintén megjelent és jelen van az interperszonalitás kutatása.

A lélekformáló pedagógus azzal lett egyházformáló személyiség, hogy felvállalta a *hitvalló közösségszervezés feladatát, az egyházi egyesületi és mozgalmi tevékenységet*. Különleges alakja volt ő a 20. századi magyarországi református egyháznak és a két világháború közötti magyar egyháztársadalomnak, akinek jellemformáló egyéniségét kitörölhetetlenül őrzi a kor egyházi ifjúsági mozgalmainak története is. Egy olyan ifjúsági munkás áll előttünk Karácsony Sándor személyében, aki nem végzett teológiát, nem volt lelkész, de karizmatikus egyéniségével sajátosan új színnel és időtálló értékekkel gazdagította az ifjúsági mozgalmak életét. Széles látóköre, tudása, az ifjúságért végzett odaadó munkája nem volt eredménytelen. Otthon érezte magát ebben a minőségében, hiszen itt is mint nevelő mozgott, csak sokkal szélesebb tömegeket taníthatott, mint az iskolában.

Az ifjúsági munkába Megyericsy Béla vezette be az 1920-as évek elején.²⁴ A cserkészmozgalom hazai profilját ő teremtette meg, amikor az „új fiútípusra” irányította a figyelmet: „A tíz törvény, a próbák, a tábor és az egész cserkészélet is, úgy ahogy van, akármerre magyarázzuk, nem más, mint fiúk számára alkalmazott életrendezés, az Evangélium átélése, melynek, mint módszernek egyetlen célja a fiúkat Jézus Krisztus jó vitézeivé nevelni.”²⁵ Ezt a nevelést folytatta Karácsony Sándor szóban, írásban, tettben. Nemcsak a cserkészletben, hanem valamennyi evangéliumi egyesületben, amellyel kapcsolatban volt munkássága alatt.

A diákmunka elvi alapjait a *pro Christo* és *cum Christo* különbségének mélyén rejtőző kétféle életstílus tisztázásában látta: „Pro

23 BARTH, Karl: Ember és embertárs, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1990, 93–94.

24 Lásd A csucsai front 71. oldalát.

25 KARÁCSONY SÁNDOR: Magyar Ifjúság, Budapest, Exodus, 1946, 135.

Christo élni annyit jelent, mint Krisztusért, Krisztus védelmére, szolgálata, rendelkezésére állani és tevékenykedni... Cum Christo élni annyit jelent, mint Krisztussal élni... Nagyon finom az eltérés, mégis egész világ fér el közöttük. Ha Krisztusért élek... Krisztusért akarom, szeretném, próbálom élni az életemet... Ha Krisztussal élek, akkor az értékek kincseskamrájának a kulcsa és az energiaforrás kútfejének sárkánytorka Krisztusnál van, nem nálam... Ha Krisztussal élek, élek többé nem én, hanem él bennem a Krisztus. Nem is lehet másképp, mert meghaltam és feltámadtam, halott voltam és újjászülettem vele, általa és ránézve... a pro Christo élő mindig azt kénytelen hol be is látni, hol csak példázni, hogy: hiába, ezúttal sem sikerült, sohasem sikerülhet.”²⁶ A cum Christo élő emberben Krisztus az aktivitás, ami eredményt, gyümölcsözést ad.

Nem feladatomban most teljes képet adni arról a széleskörű munkáról, amelyet Karácsony Sándor végzett az ifjúság körében. Egyik egyesületből a másikba járt. Magáénak vallhatja a KIE, a MEKDSZ, a Cserkészlet, különösen is az ICHTHÜSZ cserkészlet, amelyet „gyakorlati keresztyénségnek” nevezett.²⁷

3. KARÁCSONY SÁNDOR PRÓFÉTIKUS-REFORMÁTORI ÉLETFILOZÓFIÁJA

A lélekformáló pedagógus egyházformáló tevékenysége úgy jelenik meg Karácsony Sándornál, hogy munkásságában a nevelői és az ún. papi funkció ölelkezik. A tanúságtétellként gyakorolt nevelői munka éppen a bizonyoságtételszerű étellel párosulva teszi őt átütő erejű igemagyarázóvá.

Karácsony Sándor komolyan vette és gyakorlatra váltotta az egyetemes papság elvéről vallott reformátori tanítást, s azt igyekezett megvalósítani a saját életében. A *magyarok Istene* (1943) című könyvében így fejtette ki erről álláspontját: „Fejlődéslélektanilag a szülő, a testvér, az ideál és a barát az igazán papok, s ezt finom érzékű, ifjú-

²⁶ Pro Christo, 1939/11, 3–4.

²⁷ A cserkészethez lásd Confessio 1986/1, 61. kk.

sággal bánni tudó, csupaszív és lélek lelkészek érzik meg igen gyakran akkora meggyőződéssel, hogy igazodni is tudnak a megsejtett igazság érvénye szerint s változnak át formaruhás, hivatalos személyekből szükséglet szerint atyákká, testvérekké, ideálokká, barátokká s nem állva meg a fejlődéstörténet utolsó lépcsőjén – Isten jó kedve szerint való »igazi« papokká is.”²⁸

Karácsony Sándor élete és munkássága a bizonyság arra, hogy a reformáció egyetemes papságról alkotott elve hogyan rendezheti át egy keresztyén ember értékrendjét, életét, viszonyulásait. Krisztocentrikus szemléletű ember volt, ezért állt elő saját korában is és a későbbiekben is az a fonák helyzet, hogy a pszichológusok és szociológusok szemében társas-lélektana meglepőnek tűnt, pedagógiai elvei minden addigi normát elhagyónak. Elvászthatatlan személyében egymástól a nevelő és a hívő ember, az ifjúsági munkás és a pedagógus. Karácsony Sándor szemében egy célt szolgált a katedra, az ifjúsági egyesületek előadói emelvénye, a szerkesztőségi íróasztal és a szószék – más-más módon ugyan, de mind az igehirdetés lehetőségei lettek számára. Nem csoda, hogy mint *evangélizátor* is beírta magát a 20. századi kegyességtörténetbe.

Az evangélizáció ügyét a két világháború között az egyesületek vállalták magukra. Nem szűkölködött ez az időszak karizmatikus szolgálattevőkben. Szabó Aladár, Ecsedy Aladár, Szikszai Béni, Victor János, Pilder Mária, Békefy Benő, Makkai Sándor és mások mellett Karácsony Sándor is a legismertebb evangélizátorok közé tartozott, akit sokszor hívtak az ország különböző tájaira csendesnapokra, konferenciákra, zsoltár-hetekre.

A Karácsony Sándor vezette bibliakör nagy hírnévnek örvendett: „Aki valaha hallgatója volt Karácsony Sándor bibliaóráinak, az feltétlenül megerdősödik a pedagógia lélekformáló erejébe vetett hitében, és abban, hogy a nevelhetőség határai, lehetőségei nagyobbak, mint gondoljuk. Ezeken az órákon Karácsony páratlan szuggesztív erejű nevelőnek bizonyul, aki az Írás szimbólumerdejében teljes otthonossággal mozog, virtuóza a nevelés gyakorlatának, s egy gazdag szellem

28 KARÁCSONY: A magyarok Istene, 25.

életbölcsségének minden érvét úgy és abban tudja használni, ahogy és amikor a leglélekformálóbb. Alig képzelhető el, hogy az Írás realitása jelenlegi nevelőink közül valakinek a kezén sokszínűbb, szervezettebb képpé alakuljon, mint ezeken az órákon történik, ahol az emberi léleknek úgyszólván egy húrja se marad érintetlenül, s ahol a megrendítő komolyságtól a groteszk humorig minden hang harmóniában egyesül az evangélium nagyszerűségének érzékítésére. Nem sajnálható eléggé, hogy Karácsony életének ez a főműve, ahol képességeinek csúcspontja van, megörökítetlenül marad, bár más oldalról bizonyos, hogy a megörökítés elé éppen e megbeszélések életszerűsége gördít legyőzhetetlen akadályokat.”²⁹

Igaz, sok minden elszállt megörökítetlenül, de azért mégis lehet fogalma a Karácsony Sándort személyesen nem hallgató embernek az ő igehirdetési stílusáról. Biblialátásának gyöngyszemeit őrzik *A hegyi beszéd* magyarázatának kiadásai (1937, 1941, 1991). Szokták mondani, hogy a Hegyi Beszéd az evangélium szíve, hiszen ebben a beszédgyűjteményben maradtak ránk Jézus Krisztus legsajátosabb szavai (*ipsisima verba Jesu*), amelyek közül mindegyik hatalmas érték. Karácsony Sándor szerint „a hegyi beszédben képesíti Krisztus a benne hívőket mindarra, amire a Krisztustól távol élőket nem lehet kötelezni.”³⁰

Az egyes magyarázat-egységek először cikk formájában láttak napvilágot a KIE lapjában, a Magyar Ifjúságban. Ez is azt mutatja, hogy ez a magyarázat ifjaknak készült, amely miatt a hangneme és a szóhasználata nem a kommentárirodalom száraz, tárgyilagos stílusát követi, hanem olyan igazi „karácsonysándoros” lendülettel, ötletgazdag szóképzéssel, ízesen, eleven képekkel, népies frissességgel íródott. Előszeretettel használja magyar írók, költők, főként Arany János sorait. A fejezetcímek a Jézus Krisztus jó vitézének útját mutatják. A stációk a következők: Verbunk – Parola – Mérték – Regula – Iskola – Parancsolat – Csata előtt – Csata közben – Csata után – Obsit. „Igen. Katonához a vezére így szokott szólani. Hívja, felfogadja, megméri, felesketi, iskolázza, vezeti és búcsúztatja.”³¹

29 FEHÉR GÁBOR: Karácsony Sándor, 577.

30 KARÁCSONY SÁNDOR: *A hegyi beszéd*, II. kiadás, Budapest, Exodus, 1941, 10.

31 Uo., 7.

Karácsony Sándor nem kerüli el a nehezen érthető részeket. Magyarázataiban csak addig megy el ilyenkor, amit biztosan tud. Nem racionalizál és nem spiritualizál. Az egész művet tekintve meg kell állapítanunk, hogy az még ma is igen sok új szint, új látást tartalmaz. Kitűnő irodalmi lecsapódása *A hegyi beszéd* magyarázata annak, hogy az egyetemes papság elvét radikálisan komolyan vevő Karácsony Sándor mennyire komolyan vette az Isten igéjének hirdetését.³²

Az egyházformálás máig ható eszköze a Bibliaolvasó Kalauz. Karácsony Sándor volt az, aki útjára indította az Exodus Bibliaolvasó Kalauzt. A teljes Szentírást három évre osztotta fel, képviselve ezzel a Sola Scriptura válogatás-mentes elvét, amely naponta tartja az Ó- és Újszövetség párhuzamos olvastatásával a lectio continua-t. Az üdvtörténeti ünnepek idején a Krisztusra irányuló könyvek kerülnek előtérbe. Ez a metódus máig is gyakorlat egyházunkban. Az Exodus-kalauz találó elnevezés, mert „rámutatott arra, hogy egyházi és nemzeti életünkben új exodusra van szükségünk: a 16. század hitbeli és etikai, társas-etikai törekvése új folytatására.”³³

32 Igehirdetővé éréséről, és az azzal kapcsolatos felismeréséről így írt Karácsony Sándor: „Szónok csak egyféle vonatkozásban voltam, mint eklézsiám egyetemes papja, úgynevezett belmissziós evangelizátor. Akármilyen rokonfogalkozásnak tetszik kívülről szemlélve a szabadelőadás meg a szónoklás, ég és föld a kettő. Az egyik megbeszél, a másik rábeszél. Ez a rábeszélés napjainkban éppolyan gyökeres változáson ment át, akárcsak a többi előbb már említett és tárgyalt szellemi életbeli viszonyulás. Megelőzőleg felállott a szónok és elkezdte embertársait kapacitálni. Esetleg meghatotta, vagy ellen-nem-állókká obstruálta őket. Megegett az is, hogy szuggerálta a mediúmitásra hajlamosabbakat. Az én hallgatóságom már nem tűrte ezt a múltak jogán változatlanul reámért passzív szerepet. Különösen azt vette szerfölött rossz néven, ha még hozzá határsértés történt és a szónok „megbeszél” rábeszélés helyett, értekezett, tanított, közművelődési faktorrá játszotta át magát.

[...] Időbe telt tehát, míg kiderülhetett, hogy a hallgatóközönség egyebet akar a szónoktól, nem azt akarja, hogy nyilvános gyónást tartson és hasonló gyónásra alkalmat és ürügyet nyújtson. Nem elérikényedni akart, hanem megbizonyosodni szeretett volna. [...] A jó hírt várták, mely nem arról szól, hogy jobban megy nekem, akinek azelőtt rosszabbul ment, hanem arról, hogy az a transcendens világ, ami meg van írva, valóban van és hat. Megbízható jó hírt várt erről a világról és életről, amelyhez majd úgy viszonyulhat, hogy elhiszi, megvigasztalódik tőle és tovább adja a jó hírt. Megváltozott, mert megvigasztalt lényének hitele erején adja tovább s onnan tudja, hogy ez valóban meg is történt, hogy az általa tovább adott jó hír – még tovább adódik.” (KARÁCSONY Sándor: Ocsudó magyarság, Budapest, Exodus, 1942, 15–17.)

33 BARTHA Tibor–MAKKAI László (szerk.): Tanulmányok a Magyarországi Református Egyház 1867 és 1978 közötti történelméből (Studia et Acta Ecclesiastica 5.), Budapest, Református Sajtóosztály, 1983, 405.

Karácsony Sándor Exodus közösségében a mai napig ez a bibliaolvasási mód is szoros kapcsot jelent, s ezt az örökséget és metódust viszi tovább a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója a Kárpát-medencei magyar reformátusság számára kiadott bibliaolvasó kalauzával.

Ugyancsak az egyházformáló eszköztár máig ható gazdagítása volt a 150 genfi zsoltár ritmikus kiadásban történő közzététele. Karácsony Sándor zsoltáros kegyességének híre volt, mert Szenci Molnár Albert zsoltárjainak mércéjével mérte a tábortüzek és a konferenciák énekanyagát. A hymnologia reformátori énekkincsének közreadásában 1939-ben a Jugoszláviai Énekeskönyv játszott nagy szerepet, amelyet Ágoston Sándor püspökkel és Árokháty Béla zenetudóssal szerkesztettek, aminek alapján 1948-ban elkészült a hazai református énekeskönyv, természetesen Karácsony Sándor is tagja volt a szerkesztőbizottságnak.

Végül Karácsony Sándor prófétikus-reformátori életfilozófiájának kézzelfogható gyümölcseinek felemlítése után beszélnünk kell ennek az életfilozófiának a teológiai központjáról, amely a Soli Deo Gloria elvből táplálkozik. Egyedül Istené a dicsőség – hitte Karácsony Sándor, s ez a kulcsmondat, ami a nyitánya az ő egész habitusának. Teljesen magáévá tette Kálvin tanítását az Isten királyi uralmáról, amelynek summája a Soli Deo Gloria jelmondat is. Ennek jegyében ez a szemléletmód mindenki mástól elvitatja a dicsőséget, a hajbókolást a hamis abszolút tekintélyt, mert az nem lehet másé, csak Istené. E kulcsmondatból az következik, hogy akinek a térde csak Isten előtt hajlik meg, annak a dereka nem válik hajlongóvá, s a gerince nem lesz gumírozottá. Fel tud egyenesedni, felfelé tud tekinteni még a nyomorúságok, a bajok, a hátratételek és a történelmi buktatók között is, tudva azt, hogy „Ha Isten velünk, kicsoda ellenünk?” (Róm 8,31) Szembe tud nézni önmagával és saját korával. Ilyen szemléletmóddal élve nem lehetséges semmilyen politikai és gazdasági, egyházi és kulturális diktatúra igénylése. Ez az a lealkudhatatlan alapelv, amelyet Karácsony Sándor is a magáévá tett és sokszor fogant benne éles társadalom-, gazdaság-, egyház- és kultúrkritika. Megszívlelte Kálvin mondását: „A földön minden uralomnak olyannak kell lennie, mint Jézus Krisztus királyi uralma másolatának.”

Teológus szemmel Karácsony Sándor életével és munkásságával szemléletesen és vonzó módon élte meg azt a koncentrikus körrendszerben való részvételt, amelyet Karl Barth a *Christengemeinde und Bürgergemeinde*³⁴ című klasszikus tanulmányában Kálvin nyomán továbbépített. Minden életkör és élettér centruma Jézus Krisztus, akit követ a keresztyén ember is, a keresztyén közösség is, és mivel a keresztyén gyülekezet benne él a polgári közösségben is, ezért élete centrumát magával viszi társadalmi felelősségében ebbe a világba, azaz a keresztyén ember és közösség Istent reprezentálja ebben a világban. Barth szerint a világi társadalomban vissza kell tükröződnie az Isten országáról beszédnek és cselekedetnek, mert az Isten embere hatással kell legyen a környezetére.

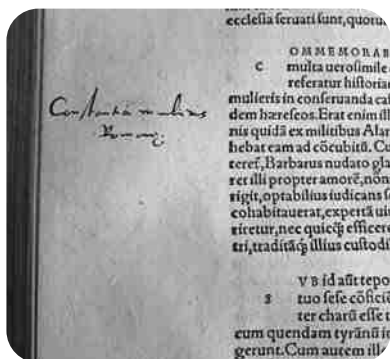
Karácsony Sándor ebben a viszonyrendszerben megtalálta a helyét és ennek a viszonyrendszernek a felmutatásával, pedagógiai rendszerbe foglalásával vált lélekformáló pedagógusként társadalomformáló tudóssá. A közélet és az egyházi élet tengelyembere lett. Életműve példa a közéletben megélhető egyháziasságra, a profán világ megszenteléséért való egyetemes igyekezetre.

Erre nem mondhatunk többet és hozzá méltóbbat, csak azt, hogy SOLI DEO GLORIA!

34 BARTH, Karl: *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, in Theologische Studien Heft 20., Zürich, EVZ, 1946.

ŐSZ SÁNDOR ELŐD

KÁLVIN „ÚJABB” MAGYARJA*



* A kutatást a Magyar Tudományos Akadémia Bolyai János-ösztöndíja (BO/00083/22/2) támogatta.

Hörtsik Richárd 1990-ben foglalta össze Kálvin teológiájának elterjedését a 16. századi Magyarországon,¹ 2009-ben pedig ennek a tanulmánynak a nagyobb ívű átdolgozásával tiszteltett a reformátor születésének 500. évfordulója előtt.² Tíz évvel ezelőtt ezt a tanulmányt továbbgondolva, a

Kálvinnak levelet író Krasznai Vadas Ferenc életrajzához fűzött kiegészítésekkel köszöntöttük az ünnepeltet.

Ünnepeltünk említett tanulmányaiban fontos helyet foglalnak el azok a magyarországi peregrinusok, akik személyesen találkoztak/találkozhattak vagy leveleztek Kálvinnal. A sor viszont meglehetősen rövid: Belényesi Gergely, Szegedi Mizers Gergely, Károlyi Gáspár és Gönci Kovács (Fabritius) György.³ Az utóbbi három diák genfi útjáról csupán Bod Péter *Magyar Athenasából* tudunk. Szabó András

1 HÖRCSIK Richárd: Kálvin és a 16. századi Magyarország, in Theologiai Szemle 1990, 341–348.

2 HÖRCSIK Richárd: Kálvin 16. századi magyarországi recepciója, in: Fazakas Sándor (szerk.): Tanulmányok Kálvin János teológiájának maradandó értékéről és magyarországi hatásáról, Budapest, Kálvin Kiadó, 2009, 11–35.

3 Uo., 18–19.

a wittenbergi magyar bursa tagjainak életrajzát feldolgozó adattárában megkérdőjelezi a magyarigeni lelkész állítását.⁴ Az elmúlt évek könyvtörténeti kutatásai olyan történeti forrást hoztak előnk, amelynek segítségével a Genfben megfordult magyarok névsora újabb névvel bővíthető: Tordai Sándor Andráséval.

Tordai Sándor András életével, működésével és műveltségével két korábbi tanulmányban is foglalkoztunk, rövid életrajzát ezek alapján közöljük. Sándor András sírfelirata szerint 1529-ben, kalendárium-bejegyzései szerint 1536-ban született Tordán. 1555-ben beiratkozott a wittenbergi egyetemre, ahol 1556-ig, majd 1559–1560 között tanult. A két tanulmányi időszak alatt Tordán működött, valószínűleg iskolarektorként. 1560-ban ordinálták Wittenbergben, hazatérése után pedig Torda lelképásztora lett, innen 1565 körül Dévára költözött. Dévai lelkészként aktívan részt vett az antitrinitáriusokkal folytatott, évekig elnyúló vitában. 1577. június 2-án a nagyenyedi zsinat az erdélyi magyar superintendencia élére választotta, mely hivatalát 1579-ben bekövetkezett haláláig töltötte be.⁵

A kolozsvári Királyi Lyceum könyvtárában bukkantunk rá arra a kolligátumra, amelynek egyik tagja Wolfgang Musculus *Ecclesiasticae Historiae autores* című szöveggyűjteményének 1557-es, a másik Josephus Flavius *Zsidó történetének* 1554-es kiadása.⁶ A kötet első tábláján az A S T / 1559-es supralibros olvasható. Feloldása: Andreas Sandor Tordensis. Eszerint 1559-ben köttette, és azt megelőzően vásárolhatta a két bázeli kiadványt.

4 SZABÓ András: *Coetus Ungaricus. A wittenbergi Magyar diáktársaság 1555–1613*, Budapest, Balassi Kiadó, 2017, 155. 163. 229.

5 Az életrajzról lásd: Ősz Sándor Előd: Tordai Sándor András: Az erdélyi reformátusok harmadik püspöke, in *Református Szemle* 2004, 199–211. Uő: Tordai Sándor András erdélyi református püspök két könyvéről, in Bitskey István–Fazakas Gergely Tamás–Luffy Katalin–Száz Orsolya (szerk.): *In via eruditionis. Tanulmányok a 70 éves Imre Mihály tiszteletére*, Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2016, 315–324. SZABÓ: *Coetus Ungaricus*, 274–275.

6 MUSCULUS, Wolfgang [red., transl.]: *Ecclesiasticae Historiae autores*, Basileae, Hieronymus Frobenius et Nicolaus Episcopus, 1557 (VD16 E 4280) + FLAVIUS, Josephus: *Antiquitatum Iudaicarum libri XX.*, Basileae, Hieronymus Frobenius et Nicolaus Episcopus, 1554 (VD16 J 962) – A kolozsvári Királyi Lyceum könyvtára a Román Akadémia Kolozsvári Fiókja Könyvtárának kezelésében C 56484–56485.

A könyv Tordai Sándor András halála után Dévai Arany Mihály birtokába jutott, aki 1581-ben eladta. Arany Mihály valószínűleg Déván volt Tordai Sándor tanítványa. 1581-ben bizonyosan Déván tartózkodott. Tanulmányait szülőhelyén végezhetette. Geszti Ferenc végrendeletéből kiderül, hogy a 16. század végén az egyházközség latin iskolát tartott fenn, az iskola épületéhez négy „kamrácska” (ma „bentlakásnak” mondanánk) tartozott.⁷ Tanulmányait követően 1588-tól Vízaknán volt lelkipásztor,⁸ 1602 januárjában viszont már szülővárosának eklézsiájában szolgált. Báthori Zsigmond ekkor mentesítette saját házáat minden adó és szolgálat alól. Az oklevél utal arra, hogy a házat korábban Báthori Kristóf is ellátta privilégiumokkal.⁹

Dévai Arany Mihálytól – valamikor 1581 után – bizonyos Pesti Mihály vásárolta meg. A kötet visszakerülhetett Aranyhoz, ugyanis 1593-ban Pesti ismételten megvette tőle.¹⁰ Pesti Mihályról ezidáig semmiféle adat nem került elő, kézírása alapján (egyházi vagy világi) értelmiségi lehetett.

A kötet bejegyzői között szerepel bizonyos Szentmártoni Bálint. Ő azzal a Dicsőszentmártoni Bálinttal lehet azonos, aki 1592-ben Bágyonban volt unitárius lelkész. A tordai Déva környékére küldte, hogy az „eklézsiákat, patrónusokat az igaz religioban megkonfirmálják.” 1595-ben viszont már a mezőszéki Kékesen szolgált. 1596-ban Tordán volt rektor, nem sokkal ezután a kolozsvári iskola élére került. 1600–1608 között a kolozsvári eklézsia prédikátora volt.¹¹ Ő 1586 és 1595 között jegyzett a kötetbe.

7 Tüdős S. Kinga: Erdélyi testamentumok II. Erdélyi nemesek és főemberek végrendeletei, Marosvásárhely, Mentor Kiadó, 2006, 154–155.

8 WAGNER, Ernst: Die Pfarrer und Lehrer der Evangelischen Kirche A. B. in Siebenbürgen, Köln–Weimar–Wien, Böhlau Verlag, 1998, 59; A Vízaknai Református Egyházközség vegyes protokolluma (1715–1796) a Román Nemzeti Levéltár Szeben Megyei Igazgatóságának Kezelésében. Anyakönyvek fond (378.) 8. f. 1r.

9 GÁLFI Emőke (szerk.): Az Erdélyi Káptalan jegyzőkönyvei II. 1600–1613, Kolozsvár, Erdélyi Múzeum-Egyesület, 2016, 18.

10 Sum Michaelis Pesthi, emptus a dno Michaelae Arany Devaino f. 5. Et itreum redemi ab eodem f. 5 anno 1583.

11 KÉNOSI Tőzsér János–UZONI Fosztó István: Az Erdélyi Unitárius Egyház története I. Kolozsvár, Erdélyi Unitárius Egyház, 2005, 205. 207. 331. 443. II. 190.

Dévai Arany és Szentmártoni Dávid Ferenc halálának körülményeiről vitáztak is a kötet lapjain.¹² A kolligátum 1630-ban már az erdélyi jezsuita rendtartomány könyvtárában volt (*Societatis JESU in Transsilvania 1630.*). Feltételezzük, hogy Kolozsmonostoron őrizték. Azóta ugyanannak a (többször gazdát cserélt) gyűjteménynek a része.

A kolligátum első darabjában, a Musculus-féle egyháztörténeti szöveggyűjteményben (7/a. tétel), Szozomenosz egyháztörténetete IX. könyvének 11. fejezetében (p. 714 – Honorius és III. Konstantin korát tárgyalja) a Cotti-Alpok említése mellé Tordai a következő szöveget jegyezte: *Ezeken túl voltam, mikor Genevara mentem vala.*

1. Hihetünk-e a bejegyzésnek? A széljegyzet írásképe egyezik a korábban Tordai Sándor Andrásnak tulajdonított bejegyzésekével. (Wittenbergi Magyar bursa anyakönyve, más, egyértelmű életrajzi adatot tartalmazó, vagy A. S. T. monogrammal szignált bejegyzések.) A széljegyzetet tekinthetjük a kora újkor egyik leghitelesebb „műfajának”, hiszen a margináliák nem a nyilvánosságnak szóltak, az olvasó a gondolatait vetette papírra, vagy éppen önmaga számára foglalta össze a nyomtatott szöveg egy-egy passzusát.

2. Jelen tudásunk szerint a 16. században mindössze hét magyarországi hallgató iratkozott be a genfi akadémiára, ám további nyolc ifjúról bizonyosan tudjuk, hogy megfordult Kálvin városában.¹³ Utóbbi adatokat elsősorban naplókából, illetve missilisekből ismerjük. Bod Péter a Magyar Athenasban további 16. századi értelmiségekről, Szegedi Mizsér Gergelyről, Károlyi Gáspárról, Ilosvai Benedekről írta, hogy megfordultak Genfben, ám állításait – mint előbb is említettük – a szakma megalapozatlanoknak tartotta.¹⁴

3. Tordai bejegyzésének értelmezéséhez a kulcsot alighanem Skaricza Máté Szegedi Kis István-életrajza jelenti. Ez a sajátos biográfia legalább annyira szól a szerző életéről, mint a Szegediéről. Skaricza részletesen leírja peregrinációját, amely Itáliából Genfbe, majd Zürichen és Bázelen keresztül Wittenbergbe vezetett. Genfben több hóna-

12 A témáról lásd: Ősz Sándor Előd: Szemtanú beszámolója Dávid Ferenc temetéséről, in *Keresztény Magvető* 2023, 460–465.

13 HEGYI ÁDÁM–SZÖGI LÁSZLÓ: Magyarországi diákok svájci egyetemeken és főiskolákon 1526–1919, Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Könyvtára, 2016, 111–112.

14 SZABÓ: *Coetus Ungaricus*, 155. 163. 229.

pot töltött, és rendszeresen találkozott Bézával.¹⁵ Skaricza – legfeljebb másfél évtizeddel későbbi – feljegyzéseit összevetve Tordai margináliájával, valószínűnek látszik, hogy a hazai peregrinusok egy része – anyagi lehetőségeik függvényében – ellátogatott Genfbe, és hosszabb-rövidebb időt töltött ott anélkül, hogy beiratkozott volna az egyetemre. Ennek fényében Bod Péter Károlyi Gáspárra és társaira vonatkozó állításait is komolyabban kellene vennünk.

4. Miért éppen Genf? Tordai Sándor András 1557. szeptember 3-án bejegyezte Eber-kalendáriumába a sákrámentáriusokat korlátozó királyi rendeletet. („Hoc die Reginalis Ma[jes]ttas in Sacramentarios praeceptorias l[itte]ras dat et publico edicto ma[n]dat si qui eorum non redeant eyciantur e consorcio Eccl[esi]ae et bona ipsorum in fiscum regium redeant, Colosvar: Anno 1557.” – Ezen a napon a királyi felség a sacramentariusokról parancslevelet adott ki és határozatot hozott, hogy akik közülük nem térnek vissza [előző felekezetükre], kirekesztetnek az egyházból és javaik a kincstárra szállnak, Kolozsvárott 1557-ben.) A rendelet a helvét úrvacsorátant valló Kálmáncsehi Sánta Márton kolozsvári ténykedésének kontextusában született. Pápai Páriz szerint a Kolozsvári Fodor (Crispus) Bálint tordai lelkész az ő hatására lett sakramentáriussá.¹⁶ A bejegyzésből csak és kizárólag annyi derül ki, hogy az ifjú Tordai Sándor András alaposan odafigyelt az éppen elkezdődő erdélyi felekezetképződés eseményeire. Talán ez kelthette fel a figyelmét a genfi reformáció iránt, amit tovább fokozhatott a Melachthon hatása.

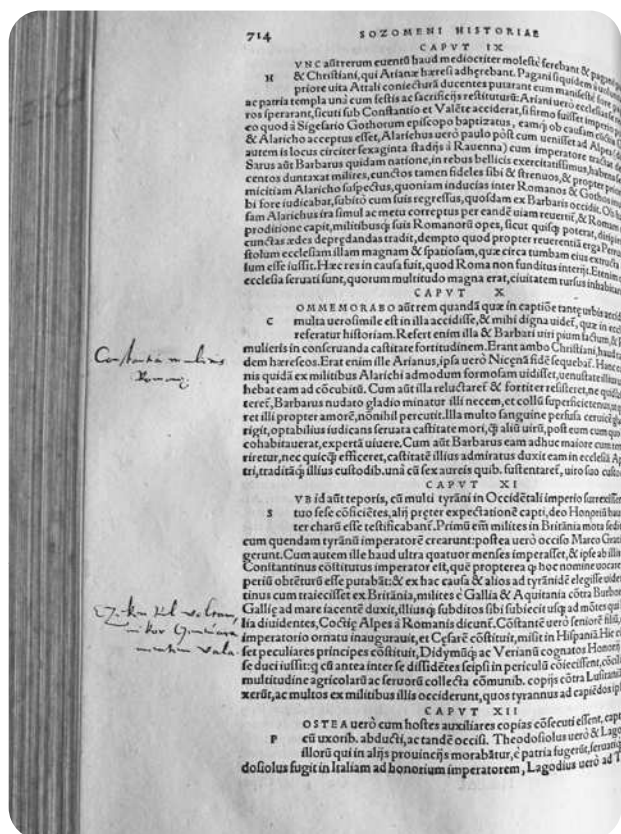
5. Mikor járhatott Tordai Wittenbergben? A 16. században alig van adatunk arra, hogy valaki felszentelése/ordinációja után külföldre utazott volna. A letelepedett lelkészi életformába már nem fért bele a „búdosás”. Az akár két vagy három szakaszra osztott külföldi tanulmányút jelentette a Nyugat-Európára való rácsodálkozás, illetve a kapcsolatépítés idejét. Tordai legkorábban wittenbergi beiratkozása körül (1555), legkésőbb közvetlenül ordinációja (1560. március 17.)

15 SKARICZA Máté: Stephani Szegedini vita, in Szegedi Kis István: Theologiae sincerae loci communes. Basileae, Konrad Waldkirch, 1585. f. 11r-v. Magyarul lásd: Szegedi Kis István: A tiszta teológia főrészei Istenről és emberről, ford. Buzogány Dezső, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület, 2022, XXII–XXIII.

16 Részletesen írtunk róla: Ósz Sándor Előd: Tordai Sándor András, 319–320.

után utazhatott Genfbe. Véleményünk szerint erre inkább 1559 körül kerülhetett sor. (Talán ezen az útnán vásárolta Bázelen a szóban forgó nyomtatványokat is.) Ez az időszak pedig Jean Calvin genfi működésének a fénykorára esik.¹⁷ Nagy valószínűséggel Erdély későbbi püspöke lehetett a harmadik – ma ismert – magyar, aki személyesen találkozott vagy legalább a maga fizikai valójában látta az Institúció szerzőjét.

A fenti széljegyzet ékes bizonyossága annak, hogy a Kárpát-medence könyvtáraiban található 16. századi könyvállomány minél teljesebb körű feltárása elengedhetetlen a magyar reformáció történetének modern kori kutatása számára. Reményeink szerint a nyugalomba vonuló Hörcsik Richárdot is gyakran látjuk majd e kutatói közösségben.



17 McGRATH, Alister E.: Kálvin. A nyugati kutúra formálódása, Budapest, Osiris, 1996, 136–141.

SZATMÁRI EMÍLIA

A FÜGGELÉK, AMIT KI KELLETT TÉPNI A ZOVÁNYI–KÁLVIN-ÜGY TÖRTÉNETE ÉS UTÓÉLETE



1. ZOVÁNYI JENŐ ÉLETRAJZI VÁZLATA

Zoványi (Krausz) Jenő 1865-ben született Szilágyzoványon osztrák-német eredetű, a Magyar Királyság területén a 18. században letelepült katolikus családban.¹ Felme-

női között bányász, erdész szakemberek voltak, akik a magyar földdel, magyar környezettel, magyar néppel hivatalukból kifolyóan is mélyrehatóan foglalkoztak, s akik magyarrá

tették a családot; érzelmileg is magyarrá.² Valószínűleg 1885-ben változtatta meg vezetéknévét Krauszból Zoványira,³ szülőfalujára, Szilágyzoványra utalva, magyarságát hangsúlyozva.

Elemi iskoláit Szilágycsehiben és Nagybocskón végezte,⁴ majd

1 RÉVÉSZ Imre: Zoványi Jenő centenáriuma, in Századok 1965/1–2, 1394.

2 Uo.

3 Első publikációját már Zoványi néven jegyezte 1885-ben a Sárospataki Lapokban (IV/41., 1885. okt. 12., 598.). 1884-ben még Krausz néven szerepelt az SL-ben mint I. évfolyamos teológushallgató, aki felvételt nyert a főiskola tápintézetébe. (SL III/27. 1884. július 7., 478.)

4 ZOVÁNYI Jenő: Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon, Budapest, MRE

a zilahi református kollégiumban tanult, ahol magyar műveltsége⁵ kikristályosodott, és a református hitelvekkel is közelebbről megismerkedett. Családja elvárásainak eleget téve, de tudásszomja okán is 1882-ben beiratkozott a nagyváradi katolikus szemináriumba, ám az ottani „szellemi rabságot” és „tekintélybálványozást”⁶ hamar megelégtelte, és egy hónap múlva elhagyta az intézményt. 18. életéve betöltését szülőfalujában várta ki, ezután áttért a református vallásra, s mivel a papi pálya iránt „legyőzhetetlen vágyat” érzett, 1883-ban beiratkozott a sárospataki református teológiára, ahol kiemelkedő tudású tanároktól kívánt tanulni. Sárospatakon hamar felfigyeltek tehetségére, s az 1887/88. évben már segédtanárként és alkönyvtárosként alkalmazták. Több pataki tanártársához hasonlóan szabadelvű teológiai nézeteket vallott, melyeket az utrechti tanulmányi éve alatt (1888/89) különösen el is mélyített. 1889/90-ben a kolozsvári református kollégium bölcsészeti fakultásán tanult. 1889-ben teológiai tanári képesítést szerzett Patakon, 1901-től az egyháztörténet tanára volt ugyanitt.⁷

Közben káplán volt Kolozsváron, 1891-től a Farkas utcai gyülekezet lelkésze, majd 1894–1901 között Tiszaöldvári lelkész.⁸ Működése nem volt viszályoktól mentes ezeken a szolgálati helyeken (sem).⁹

Sárospataki tanári évei alatt a főiskola anyagi és szellemi fejlődését illetően többször támadt nézeteltérése munkatársaival, melyek nem nélkülözték a személyi ellentéteket sem. Jellemző, hogy konfliktusai általában túlnyúltak a főiskola falain, s tematizálták az egyházkerület vagy az országos egyház közvéleményét is.¹⁰ A *Függetlenség* és annak Kálvinra vonatkozó megállapításai okán 1910-ben elvesztette pataki tanári állását, majd perújítás útján 1912-ben visszanyerte azt, de órákat már nem tarthatott a teológián. 1914-től a

Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1977, 706–707.

5 RÉVÉSZ: Zoványi Jenő centenáriuma, 1394.

6 Uo.

7 KENYERES Ágnes (főszerk.): Magyar Életrajzi Lexikon 1000–1990, elérhető: <https://mek.oszk.hu/00300/00355/html/index.html>, letöltés dátuma: 2023. 03. 29.

8 Uo.

9 vö. ZOVÁNYI Jenő: Válasz a sárospataki főiskolai igazgatótanácshoz 1913. április hó 3-ikán a Zoványi Jenő alkalmaztatása ügyében beterjesztett kisebbségi különvéleményre. Sárospatak, 1913, 8.

10 RÉVÉSZ: Zoványi Jenő centenáriuma.

debreceni egyetem egyháztörténet tanára. 1918–19-es állásfoglalásai miatt utóbb a Konvent megfosztotta lelkeszi jellegétől, s 1922-ben nyugdíjazták. 1927-től Budapesten élt. 1945-ben, a változó politikai viszonyok közepette rehabilitálták: visszaállították egyetemi tanári státuszát, de 80 éves korára tekintettel rögtön újra nyugdíjazták. Az ún. népi demokrácia¹¹ 1957-ben ismerte el tudományos munkásságát a történettudományok doktora címmel.

Budapesten hunyt el 1958-ban, 93 éves korában. Urnasírja a Farkasréti temetőben található.¹²

2. A LIBERÁLIS TEOLÓGUS

Zoványi egyházértelmezésének kiinduló tétele, hogy az egyház nem Krisztus teste, hanem csupán vallásos és erkölcsi társulat;¹³ Jézus követői az egyháztörténelemben kimondottan szabaddá tették magukat és másokat az intézményes egyházzal szemben. Maga csak a láthatatlan egyházat fogadta el, mely felette áll nemcsak a felekezeti, de a vallási határoknak is. Felfogása szerint a keresztyénség „nem abszolút vallás”¹⁴, csak az számít, hogy bármely vallási közösség tagjai higgyenek a megjobbító igazságban, „amelyet az Ész diktál és a Szeretetben teljeseedik ki”¹⁵. Optimista meggyőződése szerint az ész magától képes biztosítani az emberi haladást, a fejlődést a világban, s mindennek végcélja, a tökéletesség elérése egybeesik az „istenországával”¹⁶.

A protestantizmussal, azon belül is kimondottan a kálvinizmussal a legszigorúbb és a legerősebb kritikákat fogalmazta meg. Révész Imre úgy mentette fel Zoványit, hogy illetően viszonyulását a *corruptio optima pessima*¹⁷ elvvel magyarázta: az a protestantizmus, amely a szabad gondolkodás, a lelkiismereti szabadság, a tudományos megújulás igényével és felvállalásával született a 16. században, idővel egyre jobban eltávololo-

11 BUCSAY Mihály: Megemlékezés Zoványi Jenőről, in Theológiai Szemle 1958/8, 365.

12 KISS S.: Farkasrét reformátusai, Reformátusok Lapja LVII/47. (2013. november 3.), 6–7.

13 BUCSAY: Megemlékezés, 363.

14 RÉVÉSZ: Zoványi Jenő centenáriuma, 1396.

15 Uo.

16 Uo.

17 Uo.: 'A legjobb romlása a legrosszabb.'

dott ezektől az értékektől. Zoványi ezt az állapotot „deutero-katolicizmusnak”¹⁸ nevezte, és úgy látta, hogy a protestáns felekezetek „dogmai és hitvallási alapon szervezett, jogilag is kikényszeríthető hitbeli engedelmességre épített, eretneküldöző”¹⁹ intézményekké váltak.

Kálvinról különösen elítélően nyilatkozott „genfi hitrendőrködése” és legfőképp „Servet máglyája miatt”.²⁰ Indulatosan tiltakozott, ha valaki a genfi reformátorról tisztelettel szólt, az ilyen megnyilvánulásokat teljes történelmi tájékozatlanságnak minősítette. Hasonló szenvedéllyel utasította el a kálvinizmus, különösen a magyar kálvinizmus pozitív értékelését, melyet szerinte csupán „mellékterméknek”²¹ lehet tekinteni: egy liberális korszak végén, a kialakuló társadalmi és politikai reakció melléktermékének.²²

A konventi bíróság 1910. évi ítélete után még radikálisabban fogalmazott. Egy cikkében azt írta, hogy a „protestáns egyház” (sic!), amely előszeretettel hivatkozik a gondolati és lelkiismereti szabadságra, valójában gyakran nagyobb hévvel üldözi a tanbéli eltéréseket, mint a katolikus egyház – amely legalább nem rejtí véka alá dogmatikus álláspontját,²³ és „...ennél a protestáns egyháznál, mely a liberalizmus álarca alatt a legsötétebb reakció munkáját végzi, és pusztá frázisegyházzá süllyed, sokkalta rokonszenvet keltőbb a katolikus egyház, mely legalább nyílt kártyákkal játszik...”²⁴

Zoványi tehát nem csupán a „felekezetnélküliség vizein”²⁵ evezett, ahogy a pataki teológiai kar többsége látta és fogalmazta meg 1912-ben, de kimondottan szembefordult saját felekezete hitvallásosságával és kegyességi gyakorlatával. Nem csupán a vallások egyenlő létjogosultságát vallotta, de legkritikusabban a keresztyéniséggel kapcsolatban fogalmazott akár a katolicizmus, akár az általa deutero-katolicizmusnak minősített protestantizmus vonatkozásában.

18 Uo.

19 Uo.

20 Uo.

21 Uo.

22 Uo.

23 ZOVÁNYI Jenő: Vallás és egyház, egyház és állam, állam és iskola, in Egyetértés 1910 karácsonyi száma, és in ZOVÁNYI Jenő: Válasz a sárospataki főiskola igazgatótanácsához, 31.

24 Uo., 31–32.

25 Uo., 11.

3. EGYHÁZTÖRTÉNETESZI ARS POETICÁJA

Zoványi Jenő az egyháztörténetet nem teológiai diszciplínának, hanem az általános művelődéstörténet egyik fontos ágának tartotta.²⁶ Nem többnek, nem kevesebbnek.

Kutatói attitűdjét a „szűk vallásfelekezeti korlátokon állandóan és következetesen felülemelkedő”²⁷ szemlélet jellemezte. Saját felekezete irányában különösen markáns kritikusságát saját maga „az igazság pártatlan kutatásának”²⁸ értékelte, és hangsúlyozta, hogy egyháztörténeteszi munkáját felekezeti elfogultság nélkül, felekezeti szempontoknak és érdekeknek teret nem engedve végzi.²⁹

Kortársai közül sokan egyoldalúnak, elfogultnak³⁰ értékelték egyháztörténeteszi munkájában is. Pataki tanártársai szerint „...egyéni érdekeinek szemüvegén mérlegel mindent: egyházunk történetét, melyből történetietlenül szakgatja (sic!) ki az esetéhez hasonló ügyeket”.³¹

Révész Imre viszont megengedően viszonyult Zoványi „elfogultságához”: úgy látta, hogy bár Zoványi néha megfélekedett a tényekről³² – különösen a vele szemben szervezkedő „sötét erők”³³ hatására –, tudományos tevékenységét mégis az igazság keresése és következetes megkövetelése jellemezte, akár a kíméletlenségig is.³⁴ Írta ezt Révész éppen azzal a súlyos kérdéssel kapcsolatban, miszerint Zoványi Kálvint vádolta Servet halálával, miközben Luthert és Zwinglit magasan a genfi reformátor fölé emelte, nem említve utóbbiakkal kapcsolatban sem a német parasztháborút, sem a zürichi anabaptisták összefüggéseit.³⁵

A teológiai liberalizmusban gyökerező hittudósi attitűdjét, egyháztörténeti ars poeticáját Zoványi így fogalmazta meg 1918-ban a *Nyugatban*:

26 KATHONA Géza: Zoványi Jenő, in Egyháztörténet I. (IV)/3. (1958), 262.

27 RÉVÉSZ: Zoványi Jenő centenáriuma, 1394.

28 KATHONA: Zoványi Jenő, 259.

29 Uo., 258–259.

30 vö. HARNACK válaszlevele Zoványinak, in A Kálvin–Warga–Zoványi ügy felvilágosító iratai, Miskolc, László Nyomda, 1908, 16.

31 ZOVÁNYI: Válasz a sárospataki főiskola igazgatótanácsához, 11.

32 RÉVÉSZ: Zoványi Jenő centenáriuma, 1396.

33 Uo.

34 Uo., 1394.

35 Uo., 1396.

„... egy felekezeti főiskola tanári katedráján is mindenféle csodahittel szemben kizárólag a természeti lehetőség álláspontjára helyezkedtem, irodalmi működésben pedig a gyengébbeknél szinte dogmaszerűvé vált *calvinolatria* ellenében állandóan a történeti tényállást igyekeztem helyreállítani... [...] ... ha sikerült volna egy református egyetemet felállítani, ugyan ki merte volna rajta előírni a matematika tanárának, hogy aztán legfőbb kötelességének tekintse a szentháromság [sic!] tanának igazolását, ~ az élettan tanárának, hogy a Jézus feltámadásának bebizonyítása legyen főgondja, ~ a csillagászat tanárának, hogy a Jézus menyibemenetelének lehetőségét mutassa ki minden áron, s keresse meg a mennyország helyét, ~ a geológia tanárának, hogy a pokol után kutasson, s annak állapotát vizsgálgassa, ~ a szülészet tanárának, hogy a parthogenesis elméletét fejtegesse Máriára alkalmazva. Ilyen elmeficzamodás elvégre megjárja a Kuyper »szabad« (a tudományoktól mindenesetre szabad) egyetemén, de egy ezeket a célzatokat kitűző egyetem felállításához a királyi engedélyt soha egyetlen kormány meg nem próbálta volna kieszközölni.”³⁶

E példákból világosan látszik, hogy Zoványi az egyháztörténetet nem teológiai, hanem természettudományos mércével kívánta művelni. Véleménye szerint az egyháztörténésznek ugyanolyan módszertani szigorral kell dolgoznia, mint egy matematikusnak vagy egy szakorvosnak.

A Kálvin iránti tiszteletet Zoványi a „gyengébbek” sajátosságának tekintette – bár nem derül ki egyértelműen, hogy tudományos, hitbeli vagy intellektuális gyengeségre gondolt. Azt viszont félreérthetetlenül sugallta, hogy Kálvin kritikai vizsgálata az „erősek” kötelessége – mint amilyennek ő magát is tartotta.

4. A FÜGGELÉK

Warga Lajos (1835–1900), a sárospataki teológia egyháztörténet-tanára nagyszabású vállalkozásba kezdett, az egyetemes egyház történetének megírásába. A munka első része 1870-re készült el, s azonnal

36 ZOVÁNYI Jenő: Hittudomány és tanszabadság, in Nyugat 1918. XI/11., 967. 970.

meg is jelent nyomtatásban Sárospatakon. Warga folytatólagosan dolgozott a következő köteten, melyet 1876-ban nyomtattak ki ugyanitt. A monográfia *Keresztyén egyháztörténelem* címmel tehát két kötetben, de kéziratnak minősítve jelent meg. A második (hivatalosan elsőnek nevezett) kiadásukra 1880-ban és 1884-ben került sor. A munka azonban még nem volt befejezve, a szerző három kötetben tervezte megírni az egyház történetét, de a harmadik kötet Warga 1900-ban bekövetkezett halála miatt torzóban maradt. A harmadik (másodiknak nevezett) kiadásra 1905–1908 között került sor: a *Református Egyházi Könyvtár* című sorozat I–III. köteteként újra Sárospatakon jelenhetett meg Warga egyháztörténete. E kiadás előkészítési és korrektúrázási munkáira a tiszáninneri egyházkerület Zoványi Jenő pataki teológiai tanárt kérte fel, aki korábban Warga Lajos tanítványa, később kollégája volt. Zoványi a revideálás munkáján túl, mivel – elmondása alapján – nem volt szabad a főszöveget „a tudomány legújabb eredményei szerint”³⁷ módosítani vagy kiegészíteni, a harmadik kötet végére tízoldalas *Függelék*et írt (1908) *Az egyháztörténelmi tudomány újabb haladása* alcímmel. A Konvent a Zoványi szövegével kiegészített köteteket kinyomatta, s a példányok egy részét már forgalomba hozta, amikor a *Függelék* megállapításai – mindenekelőtt a Kálvinnal kapcsolatos állítások – heves felháborodást váltottak ki az egyházi közvéleményben. Az általános megítélés szerint Zoványi „lekicsinylő kéjjel”³⁸ írt a genfi reformátorról. Történt mindez közvetlenül az 1909-es Kálvin-jubileumi év előtt. A hitújítót ünnepelni készülő református közösséget megdöbbenette Zoványi értékelése, aki szerint „a dicsőített Calvin még nem is tekinthető a szó szokott értelmében reformátornak”,³⁹ munkássága kimerült szervezésben és rendezésben, s működésével egyébként is csak egy nagyon szűk kört ért el, Genf városát. Ráadásul nem az előrehaladás, hanem a visszafelfrödés irányában munkálkodott, hiszen elsősorban a zwinglianizmussal szemben lépett fel,⁴⁰ s bár a libertinusok „tönkretétele”

37 ZOVÁNYI Jenő: *Az egyháztörténelmi tudomány újabb haladása*, in *Theológiai Szaklap* VII. évf. (1909), 24.

38 BOROS György: *A Zoványi-ügy*, *Unitárius Közlöny* XXI/9. (1908), 70.

39 ZOVÁNYI: *Az egyháztörténelmi tudomány*, 27.

40 Uo., 27–28.

az előbbi célnak megfelelt, életműve nem nevezhető „igazi reformátori munkásságnak”.⁴¹ Zoványi – Kálvin helyett – Luthert tekintette ún. világreformátornak. Úgy látta, hogy Kálvinban nem volt meg az „önfeláldozó bátorság”⁴²: kétszer is elmenekült Párizsból, ami ugyan józan ész szerint való volt, de Luther úgy is vállalta a wormsí birodalmi gyűlés elé állást, ha ott annyi ördög lenne is, ahány cserép a háztetőkön van.⁴³ Zoványi Luther mellett Kálvint csupán közvetítőnek értékelte, aki a Luther-féle konzervatív és a Zwingli-féle radikális irányzat között helyezkedett el, s aki „sekélyesebb lelkületével”⁴⁴ az általa képviselt köztes irányelveket végsőnek akarta tekinteni. Ezzel pedig együtt jár, hogy amint a közvetítők általában, úgy „Kálvin sem volt teremítő lélek, alkotó tehetség”,⁴⁵ rendszere *eklektikus*: „praedestinatio-tana Augustinustól, illetőleg Pál apostoltól, úrvacsorai tana Durandus Vilmostól és Wessel Jánostól, presbyteri egyházkormányzata Bucertől, illetőleg a strassburgi egyháztól, szertartási radicalismusa pedig Zwinglitől”⁴⁶ való. Zoványi szerint e tények Kálvin nagyságát eleve csorbítják, de kifejezetten negatív megítélés alá esik hírhedt egyházfegyelme, „a genfi rémuralom”,⁴⁷ ami „szörnyű kegyetlenségek egész sorában nyilatkozott meg”,⁴⁸ s aki ráadásul a Servet-perben is „szörnyű kegyetlenséget”⁴⁹ mutatott. Utóbbit pedig „...ma hiába mentetgetnők a korszellemmel, mert hiszen ugyanabban a korszellemben élt Melanchton is, ... Zwingli is, ... Luther is, és még igen-igen sokan, akiknek emlékéen nem ejtett foltot egyetlen ellenfelők kivégzésének értelmi szerzősége sem.”⁵⁰

1908 tavaszán, a botrány kirobbanása után Zoványi a kiadó illetékesének küldött levelében úgy fogalmazott, hogy ő a *Függelékben* csak történetileg hiteles tényeket írt le, s az azokon nyugvó „tisztá

41 Uo., 28.

42 Uo.

43 Uo.

44 Uo., 29.

45 Uo.

46 Uo.

47 Uo.

48 Uo.

49 MAGYAR Balázs Dávid: Kálvin János a történelem ítélőszéke előtt, in Pálfi József (szerk.): Kálvini vonások a magyarok lelki arcán, Debrecen-Nagyvárad, HITK-DRHE-Partium Kiadó, 2015, 279.

50 ZOVÁNYI: Az egyháztörténelmi tudomány, 29.

meggyőződését”⁵¹ fogalmazta meg a tudományosan már meghaladott Warga-féle nézettel szemben. Ez pedig az egyházkerülettel kötött szerződése értelmében „egyenesen kötelessége”⁵² is volt.

5. REFLEXIÓK A FÜGGELÉKRE

5.1. Egyházi válaszok

Hivatalos formában az 1908. évi tavaszi és őszi egyházmegyei és egyházkerületi közgyűlések, valamint a Kollégium Igazgatótanácsa foglalkoztak először a *Függelék* ügyével. Valamennyien Kálvin emlékének meggyalázásáról beszéltek, s „legmagasabb megbotránkozásukat”⁵³ fejezték ki. Követelték Zoványi szolgálat alóli felmentését, mivel „vésszes és káros hatással” van az ifjúságra és az egész egyházi közéletre,⁵⁴ és mert hivatását nem az iskola és az egyház építésére, „hanem éppen ellenkezőleg, annak rombolására használja fel”.⁵⁵

Az Igazgatótanács mint az iskola szellemi és erkölcsi életének felelőse kifejezetten kötelességének vallotta, hogy megakadályozzon és „megtoroljon”⁵⁶ minden, a „hagyományos kálvinista szellemmel”⁵⁷ ellentétes törekvést; Zoványi írását és egész működését „vallásos érzületbe és hithűségbe”⁵⁸ ütközőnek minősítette és állásából elmozdítását szorgalmazta.⁵⁹

A Tiszáninneni Református Egyházkerület Fegyelmi Bírósága Zoványi munkásságát „országos botrányt okozónak”⁶⁰ értékelte, aki képtelen a főiskola ifjúságát a hagyományos szellemben nevelni, s aki állását többszörösen is lealacsonyította, ezért 1908. szeptember 22-én a fegyelmi eljárást ellene elrendelte. Tanári fizetését azonban meghagyták, hogy családját megkíméljék az anyagi gondoktól.⁶¹

51 A Kálvin–Warga–Zoványi ügy felvilágosító iratai, 3.

52 Uo.

53 Tiszáninneni Református Egyházkerület Tudományos Gyűjteményei (TIREK TGY) D/CXLII/81.698

54 TIREK TGY D/CXLII/81.698. és D/CXLII/81.693

55 Kálvin-függelék, in ZOVÁNYI Jenő: Válasz a sárospataki főiskola igazgatótanácsához, 18.

56 Uo.

57 Uo.

58 Uo., 19.

59 Uo., 18–19.

60 TIREK TGY D/CXLII/81.826

61 Uo.

Az ügyet elsőfokon a dunamelléki egyházkerület bírósága tárgyalta, amely Zoványit felmentette. A tiszáninneri kerület fellebbezése után a másodfokon eljáró konventi bíróság 28-1909. sz. ítéletével Zoványit „sárospataki teológiai akadémiai tanári állásából fél nyugdíj mellett való elmozdításra”⁶² ítélte. A tanúk vallomásaiból a bíróság megállapította, „hogy a vádlott tanár előadásaiiban Kálvin Jánost a világtörténet egyik sötét alakjának, – inquisitorius szellemű egyénnek nevezi”,⁶³ a *Függelékkel* kapcsolatban pedig kimondta, hogy az „minden tudományos színvonalat nélkülöző”⁶⁴ egyoldalú kritika. A bíróság elítélte az egyoldalú állítások igazságként való feltüntetését, akár szándékosságból, akár gondatlanságból, akár feltűnési vágyból eredtek is.⁶⁵ További kifogásként említették a pataki egyháztörténet-tanárral szemben, hogy „... előadásai során, habár az szorosán véve ennek keretébe nem is tartozik, – Krisztusról – annak haláláról és feltámadásáról oly tanokat hirdet, melyek a magyarországi ref. egyháznak tanításával és tanaival homlokegyenest ellenkeznek.”⁶⁶

A bíróság elismerte a gondolat- és szólásszabadság „éltető szellemét”⁶⁷, de hangsúlyozta, hogy a vádlott mint teológiai tanár az egyház tanainak szolgálatában áll.⁶⁸ Működését az egyház romlására vezetőnek minősítették, aki tanári tevékenységével nemcsak a jövő lelkész-nemzedék hitét és egyházhoz való ragaszkodását rombolja, de rajtuk keresztül a gyülekezetek tagjaiban hasonló hatásokat vált ki, s végeredményben „az egyház létalapját támadja meg”.⁶⁹ Zoványinak a gondolat- és tanszabadsággal kapcsolatos védekezésére válaszul a bíróság leszögezte, hogy független emberként kutatásai alapján hirdethet új vallási tanokat, s találhat abban követőket, ha azonban meggyőződése és tanítása szembekerül a református egyház tanaival, akkor állását fel kell adnia, „a szolgálattal járó bilincseket”⁷⁰ le kell ráznia.

62 Kálvin-függelék, 21.

63 Uo., 22.

64 Uo.

65 Uo.

66 Uo., 21.

67 Uo., 22.

68 Uo., 23.

69 Uo.

70 Uo.

Zoványinak arra a védekezésére, miszerint ő nem a helvét hitvallásra is eskető tiszáninneni egyházkerületben, hanem a confessiókat az esküben nem említő erdélyi egyházkerületben „eskettetett fel”, így azokat nem is lehet tőle számonkérni, a Konvent úgy reflektált, hogy „ilyen felfogású és ilyen lelkületű egyént egyházunk jól felfogott érdekei szempontjából egy theol. akadémiai tanszéken nyugodt lelkiismerettel meghagyni nem lehet”.⁷¹ 1910 júniusában a konventi bíróság állásából elmozdította.

Zoványi személyes életútjától szempontunkból fontosabb a *Függelék* további sorsa. A Konvent már 1909 áprilisában annak a kötetből való eltávolításáról határozott.⁷² Gyakorlatilag ez azt jelentette, hogy minden elérhető példányból kivágták vagy kitépték az inkriminált lapokat.

A „kárelhárítás” szándékával, Kálvin „rehabilitálása” céljából Radácsi György, a *Sárospataki Református Lapok* főszerkesztője az évfolyam következő lapszámaiban *Kálvin a történelem ítélőszéke előtt* címmel tizenhét szerző írásaiból kilenc cikkbe rendezett sorozatot közölt. A legelismertebb magyar és külföldi egyháztörténészek, teológusok, történészek, Balogh Ferenc, Révész Imre, Adolf Harnack, Emil Domerque és mások Kálvin emlékét méltató írásait adták sorban közre.⁷³ A nemzetközi kutatók bevonásával azonban a külföldi sajtó is tudomást szerzett a Kálvin-ügyről, ami a magyar református egyházat nehéz helyzetbe hozta, különösen 1909 előestéjén, amikor a Konvent komoly erőfeszítéseket tett annak érdekében, hogy a Genfben készülő reformációs emlékműre felkerüljön egy magyar reformátor vagy magyar (vallás)szabadsághős alakja. Későbbiekben tehát csak magyar szerzők írásai jelentek meg a sorozatban, akik közül Révész Imre volt a legjelentősebb *Kálvin legújabb méltatója*⁷⁴ című írásával.

Kétségtelen, hogy az ügynek jelentős hatásai voltak a teológiai tudományos és az egyházi közéletben. Az ORLE ennek hatására dön-

71 Uo.

72 TUDÓSÍTÓ: Az Egyetemes Konvent ülései, PEIL LII/18. (Új folyam 1909), 277–278.

73 HARNACK, Adolf; TSCHACKERT, Paul; BALOGH Ferenc; GUIZOT, Francois; CHANTEPIE de la Saussaye, Daniel; SIMONS, Eduard; RÉVÉSZ Imre, PFLEIDERER, Otto; STÄHELIN, Rolf; VISSCHER, Hugo; BONET-MAURY, Gaston; Müller, Karl; DOUMERGUE, Emil; ONCKEN, Hermann; HAGENBACH, Karl; VAY Miklós; HEISZLER József.

74 RÉVÉSZ Imre: Kálvin legújabb méltatója, *Sárospataki Református Lapok* IV/32. (1908), 337–339.

tött Révész Imre *Kálvin élete és a kálvinizmus* című munkájának harmadik kiadásáról,⁷⁵ mely egyfajta ortodox hitvallásnak számított⁷⁶ ebben a helyzetben. Aktivizálta továbbá az ún. Kálvin-fordítókat, akik elhatározták, hogy a genfi reformátor valamennyi írását lefordítják magyar nyelvre. Kovács J. István, Páger Imre és Veres Jenő ekkor határozták el, hogy a Servet-per iratait is magyarra fordítják, s az 1909-es jubileumi évben kiadják. Ennek első részletei megjelentek a *Protestáns Egyházi és Iskolai Lapokban*. Kovács J. István még ebben az évben elkészítette a *Servét-pör aktái*⁷⁷ című monografikus művet, melyben egyértelműen kimutatta, hogy Kálvin kizárólag „szakértőként” került a perbe, és az ítélelhozatalban nem volt közvetlen szerepe. E tény feltárása és publikálása fordulatot hozott Kálvin hazai megítélésében.

A viharos állapotok közepette, annak megoldása céljával az egyházi diplomáciának nagy erőfeszítésekkel sikerült elérnie, hogy Magyarországra utazzon a kor kiemelkedő Kálvin-kutatója, Emil Doumergue, a montaubani teológia vezetője. Doumergue magyarországi körútja során azt tapasztalta, hogy Kálvin kritikán felül álló reformatori nagysága megkérdőjelezhetetlen a magyar reformátusság számára; s e megállapításának hangoztatása végül mindenkit megnyugtatót.

5.2. Zoványi-párti aktivitások

A hivatalos eljárások és a *Függetlenség* betiltása ellenére Zoványi nem tett le nézetei publikálásáról. A *Függetlenség* tartalmát, *Az egyháztörténelmi tudomány újabb haladása* című írását a *Theológiai Szaklap* 1909. évfolyamában,⁷⁸ majd a *Kisebb dolgozatok a magyar protestantizmus történetének köréből*⁷⁹ című saját kiadványában végül mégis közölte.⁸⁰

A *Debreceni Protestáns Lap* már 1908. május 30-án megjelenő számában foglalkozott a Zoványi–Kálvin-üggyel. „Kálvinista” álnéven

75 RÉVÉSZ Imre: *Kálvin élete és a kálvinizmus*, Debrecen, 1909.

76 MAGYAR: Kálvin János a történelem ítélőszéke előtt, 293.

77 KOVÁCS J. István: *A Servét-pör aktái*, Pápa, Kálvin-fordítók Társasága, 1909. [A munka része a CZEGLÉDY Sándor szerkesztette Kálvin János művei című sorozatnak. (XIII. kötet)]

78 ZOVÁNYI: *Az egyháztörténelmi tudomány*, 24–34.

79 ZOVÁNYI Jenő: *Kisebb dolgozatok a magyar protestantizmus történetének köréből*, Sárospatak, 1910, 245–255.

80 Vö. ZOVÁNYI Jenő: *A Kálvin-ügyről. Levél Antal Gézához, a paróchiális könyvtár előadója*hoz, *Debreceni Protestáns Lap*, 1908, 295–297.

író szerzője védelmébe vette Zoványit, azzal érvelve, hogy a történeti munka (s benne a *Függelék*) „nem jubiláris díszműnek készült”⁸¹, és csak véletlenül esett egybe a Kálvin-évfordulóval. Az auktor szerint a botrány abból fakadt, hogy sokan ünnepi kiadványként olvasták a kötetet, s így a reformátorról megfogalmazott kritikus megjegyzések különösen sértőnek hatottak. A cikk szerzője azt sem értette, hogy miért a *Függelék* tartalma lett a megütközés tárgya, s miért nem a Warga-féle munka Kálvinra vonatkozó részei, hiszen – szerinte – ő sokkal inkább kidomborította „Kálvin árnyoldalait”.⁸² Idézett is az eredeti, Warga-féle szövegből: „Kálvin, célja elérésére sokszor kicsinyes, néha embertelen eszközöket is mozgásba hozott”⁸³, a „lelkiismereti szabadság, a protestantizmus egyik vezéreszméje ellen nem egyszer kíméletlenül vétséget követett el”,⁸⁴ „Kálvin természettől erős türelmetlenséggel volt megverve.”⁸⁵ Máskor Warga embertelennek, Isten bírói székét bitorlónak, szívtelennek, vakbuzgónak stb. jellemezte a genfi reformátort.⁸⁶ A publicista szerint Zoványi ehhez képest „sokkal szelídebben”⁸⁷ fogalmazott.

A *DPL* cikke azonban nem említette Warga Lajosnak a Kálvinról írt pozitív, méltató megállapításait. Warga ugyanis ebben a munkájában kiemelkedő személynek nevezte Kálvint, akinek bár nagy volt az árnyéka, de nagy volt az erénye is. Felhívta a figyelmet arra, hogy Kálvint nem lehet korának keretéből kiemelve, a jelenkor mértékével méltányosan megítélni, s hogy rendkívüli eredményt csak rendkívüli eszközökkel lehet elérni.⁸⁸ Az álnéven író szerző nem említette azt sem, hogy Warga Kálvint világreformátornak, míg Luthert csupán nemzeti reformátornak tartotta.⁸⁹ Warga úgy látta, hogy Kálvin megvédte az egyház függetlenségét minden idegen befolyástól, Luther azonban nem tudta kiszabadítani vallási közösségét a világi fejedel-

81 KÁLVINISTA: Legyünk igazságosak!, Debreceni Protestáns Lap, XXVIII/22. (1908), 341.

82 Uo., 342.

83 Uo. (és vö. WARGA Lajos: A keresztyén egyház történelme II. kötet. Sárospatak, 1906. 126.)

84 Uo. (és vö. WARGA: i. m., 126.)

85 Uo.

86 Uo.

87 Uo.

88 WARGA: A keresztyén egyház történelme II. kötet, 130.

89 Uo., 128.

mek gyámsága alól. Ugyancsak nem említette azt sem, hogy Warga lángelmének, mély keresztyén érzelműnek, tehetségesnek, demagógiától mentesnek nevezte Kálvint, s „nagy szellemének áldásos hatásairól” beszélt.⁹⁰

A Zoványi-ügy nem csupán az egyházi közéletet, hanem az országos nyilvánosságot is elérte. Több jelentős napilap foglalkozott az üggyel és annak elvi, ideológiai vonatkozásaival.

Az *Egyetértés* című napilap, az ellenzék egyik sajtóorgánuma úgy értékelte, hogy az ügy „nem csupán felekezeti, hanem közéletünket is a legközvetlenebbül érintő”⁹¹ kérdés. A lap szerint Zoványit – a szabad vizsgálódás protestáns elve ellenére – ellenfelei „meg akarják feszíteni”⁹².

A *Pesti Napló* 1908. november 1-i számában Zoványi álláspontjáról tájékoztatott: ügyét a tanítás szabadsága korlátozásának értékelte, az ellene indított vizsgálatot pedig „személyes hajszásnak”⁹³ minősítette. Zoványi a „protestantizmus szelleméhez” fellebbez, mely mindig azonos a gondolatszabadsággal, a vallásalapítót sohasem isteníti s mindig lázad a dogmák ellen.⁹⁴

A *Budapesti Hírlap*, a liberális értelmiség lapja ezzel szemben arról írt, hogy nem lehet szó a vélemény szabadság lábbal tiprásáról, amivel Zoványi és bizonyos körök vádolják a sárospataki főiskolát és az egyházkerületet, hiszen Warga „irodalmi hangú kritikáján senki sem botránkozott meg”⁹⁵. A pataki iskola mindig a szabad szellem képviselője volt, olykor túlságosan is, de a Zoványi-féle „szólásszabadság” nem illeszkedik a pataki szellemiséghez.⁹⁶

6. A REHABILITÁCIÓ FOLYAMATA

A konventi bíróság elmarasztaló ítélete után Zoványi Jenő jogi és politikai úton próbálta elérni rehabilitációját. Apellált a királyhoz és a

90 Uo. 133. 136.

91 Egyetértés XLIII. évf. (1908. nov. 8.)

92 Uo.

93 Pesti Napló LIX/262. (1908), 5.

94 Uo.

95 FINKEY Ferenc: A Zoványi-ügy, Budapesti Hírlap XXVIII/266. (1908), 6–7.

96 Uo.

kultuszminiszterhez, valamint pert indított a tiszáninneri egyházkerület ellen, amiért nem kapta meg szokásos tanári fizetését. 1910-ben benyújtott fellebbezésében „hallatlan abususunak”⁹⁷ minősítette a vele történeteket. Azzal érvelt, hogy a Kálvinról írt véleményének egyetlen szavát sem tudta senki megcáfolni. A konventi bíróságot „eretnek bíróságnak”⁹⁸ aposztrofálta, mely az ítélettel és annak indoklásával csak rosszindulatát és „lelki sötétségét”⁹⁹ árulta el. A református egyház örök szégyenfoltjának nevezte, amiért nem engedte, hogy lelkészei megismerjék az ő „Kálvinról előadott igazságait”¹⁰⁰. Azt is hangsúlyozta, hogy az ítéletet laikusok fogalmazták meg egy szakember munkájáról. Fellebbezésének nem lett következménye, s az egyházkerülettel szemben indított pert is elvesztette.¹⁰¹

1911-ben perújítást kezdeményezett a konventi bíróság ítélete ellen, de az első fokon illetékes dunamelléki egyházkerületi bíróság az adott ítéletet hatályban tartotta a korábbi indokokkal. Ezt követően fellebbezett a Konventhez, amely 1912-ben felmentő ítéletet hozott, s azt tömören indokolta: a vádakat „nem látja fennforogni”.¹⁰²

Bucsay Mihály 1958-ban írt megemlékezésében úgy fogalmazott, hogy Zoványi egy liberális világi vezető pártfogására kapta vissza a sárospataki tanszékét,¹⁰³ Révész Imre 1965-ös tanulmányában pedig meg is nevezte a pártfogót, Tisza Istvánt, aki egyházkerületi főgondnokként, a Konvent tagjaként és 1912-ben éppen a Képviselőház elnökeként védelmébe vette, majd nagy befolyásával visszasegítette pataki állásába, noha Zoványi viszonyulása Tisza személyéhez és politikájához ellentmondásos volt: liberális közéleti gondolkodását dicsérte, konzervatív („reakciós és dualisztikus”¹⁰⁴) politikáját gyűlölte.¹⁰⁵

A tiszáninneri egyházkerület a konventi bíróság felmentő döntése után megbízta a főiskola Igazgatótanácsát, hogy tegyen javasla-

97 Kálvin-függelék, 29.

98 Uo., 30.

99 Uo.

100 Uo.

101 Uo., 27.

102 Uo., 28.

103 BUCSAY: Megemlékezés, 364.

104 RÉVÉSZ: Zoványi Jenő centenáriuma, 1396.

105 Uo.

tot Zoványi alkalmazásával kapcsolatban. Az Igazgatótanács a döntés előtt kikérte az akadémiai szék véleményét, e testület végül a teológiai kar oktatói álláspontját is megkérdezte. A teológiai kar szótöbbséggel három határozatot hozott. Először, hogy Zoványi Jenő tanári alkalmazása a karon személyi okból nem kívánatos. Másodszor, hogy tanügyi szempontból nem szükséges. Harmadszor, hogy a református lelkész-képzés szempontjából „egyenesen lehetetlen”¹⁰⁶. Az akadémiai szék szintén szótöbbséggel elfogadta a kar javaslatait, s továbbította az Igazgatótanácsnak, az pedig az egyházkerületi közgyűlésnek azzal a kiegészítéssel, hogy tanári illetményét fizessék ki a főiskola pénztárából, de ne alkalmazzák tanárként, illetőleg „szabadságoltassák”¹⁰⁷. A teológiai kar többsége fontosnak tartotta leírni azt is, hogy nem személyeskedés áll a döntés hátterében, hanem Zoványi Jenőt személyi tulajdonságai teszik nemkívánatossá oktatóként, mivel „eleme a személyes harc”.¹⁰⁸ Meggyőződésük szerint nem arról van szó, hogy az egyháztörténész valamely nyilatkozatai teológiai szempontból korrektek-e vagy nem, „hanem arról a fontosabb dologról: vajon *alkalmas-e ő arra, hogy anyaszentegyházunknak, a kálvinista egyháznak szellemét a jövőendő papok nemzedékébe beleplántálja, e szellemet bennök erősítse?*”¹⁰⁹ Aggasztónak tartották „egyháziatlan”¹¹⁰ életét, egyenesen „templomkerülést”.¹¹¹ Leírták, hogy tanártársuk éveken át nem vett részt templomi istentiszteleten, Patakon pedig még soha nem látták úrvacsorázni.¹¹² Ha a teológia egy egyetemi szabad fakultás lenne, tudományos érvekkel is cáfolnák Zoványi „állítólagos tudományos meggyőződését”.¹¹³ Mivel azonban nem szabad fakultásról, hanem lelkészképzésről van szó, tanításuk irányát „megszabja az a feladatunk, hogy a kálvinista egyház leendő építőit, papjait kell nevelnünk”¹¹⁴ – fogalmaztak.

106 ZOVÁNYI Jenő: Válasz a sárospataki főiskolai igazgatótanácshoz, 3.

107 Uo.

108 Uo., 9.

109 Uo., 10. A dőlt betűs kifejezések az eredeti dokumentumban is dőlt betűvel és nagyobb betűmérettel vannak kiemelve.

110 Uo., 12.

111 Uo.

112 Uo.

113 Uo., 13.

114 Uo., 13.

7. ÖSSZEGZÉS

Zoványi Jenő megkerülhetetlen alakja a modern kori magyar református teológiának és egyháztörténetírásnak. Hét évtizeden át tartó tudományos és irodalmi munkássága kivételesnek számít a hazai protestáns tudományosság történetében. Első írása 1885-ben, alig húsz éves korában jelent meg,¹¹⁵ utolsó könyvét¹¹⁶ 1943-ban publikálta, fő művén, az *Egyháztörténeti lexikon* kéziratán pedig haláláig dolgozott. A *Pallas Nagylexikon* több száz szócikkének szerzője, folyóiratok szerkesztője, adatbázisok összeállítója, történeti monográfiák írója volt – életműve a protestáns történetírás egyik legnagyobb terjedelmű és legösszetettebb teljesítménye.

Munkássága ugyanakkor megosztó: adatbázis-építése jelentős, idézettségi mutatója kiemelkedő, de történeti értékelései sokszor túlzó következtetésekhez vezettek. Teológiai radikalizmusa, egyházkritikai attitűdje és személyes konfliktusai számos intézményi és közéleti vitát generáltak. Nem csak pataki tanársága volt ellentmondásos, de debreceni tanársága is rövid életűnek bizonyult: a reformáció négyszáz éves évfordulóján tartott beszédében¹¹⁷ Kálvint kihagyta a reformáció „hősei” sorából, sőt munkásságát nem az evangéliumhoz visszavezető, hanem attól elhajló irányként értékelte. Ez a megnyilatkozása Debrecenben is hamarosan állásvesztéshez vezetett.

A református dogmatikához, különösen Kálvin teológiai örökségéhez fűződő viszonya nem csupán a teológiai liberalizmus hatásának tulajdonítható, hanem vallási szocializációjának sajátos alakulása is szerepet játszhat benne. Katolikus háttérből érkezve a református közösségbe, értelmezéseit részben az a várakozás formálhatta, amely a protestáns szellemi szabadságtól túlzott nyitottságot és autonómiát remélt, illetve a protestáns szabadságeszmény iránti elvárásai időnként túlzó értelmezésekhez vezettek.

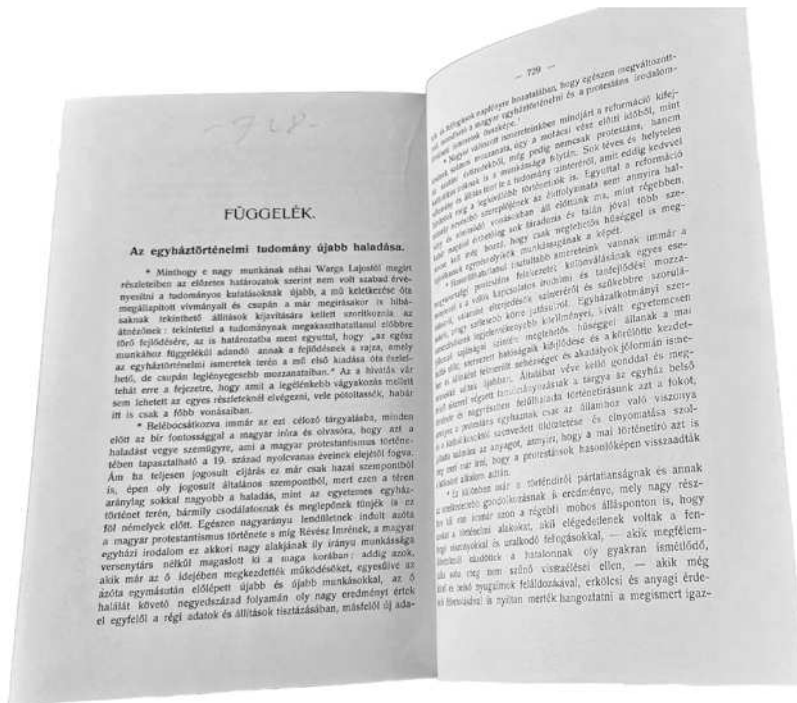
115 ZOVÁNYI Jenő: A magyar prot. egyházi irodalomról, Sárospataki Lapok IV/41. (1885. okt. 12.), 598–694.

116 ZOVÁNYI Jenő: Akadémiai, céhbeli és dilettáns történetírók, Budapest, 1943.

117 ZOVÁNYI Jenő: Az evangéliumi protestantizmus egysége a reformáció különféle írásaiban, Protestáns Szemle XXX/1–3. (1918), 40–51.

Zoványi életműve – akár csak a *Függelék*-ügyre koncentrálna – felveti a kérdést: *hol húzódik a megengedett határ a szabadság és felelősség, a protestáns szabad gondolkodás és a (korlátlan) szubjektivizmus között?* Meddig legitim a kánon kritikai vizsgálata, és mikor válik a történeti értelmezés az egyházi közösség számára elfogadhatatlanná?

Zoványi öröksége nem csupán történeti forrás, hanem teológiai és emlékezetpolitikai sarokpont – a protestáns szellemiség önvizsgálatának történeti esettanulmánya.



1. sz. kép: ZOVÁNYI Jenő: *Függelék*, in WARGA Lajos: *Keresztény egyháztörténelem, III. k., 1908. A TIREK Tudományos Gyűjteményei olyan példányt őriz, amelyből nem tépték ki egykor az inkriminált lapokat.*

BARÁTH BÉLA LEVENTE

A BURSA SACRA LÉTREHOZÁSA ÉS SZEREPE A MAGYAR REFORMÁTUSOK KORA ÚJKORI KÜLFÖLDI EGYETEMJÁRÁSÁNAK TÖRTÉNETÉBEN



Magyarország európai integrációjának egyik speciális eredménye volt az a számottevő előrelépés, mely az utóbbi évtizedekben a külföldi magyar egyetemjárás történetének kutatásában bekövetkezett. Az élénk szakmai-kutatói érdeklődés következtében a teljesség

igényével összeállított peregrinus adattárak, elemzések és feldolgozó munkák sora került publikálásra. Ezek a szakirodalmi eredmények pontosításán túl az általános képet is átformálták, tágabb összefüggésbe helyezték, megerősítet-

tek, vagy éppen korrigáltak korábbi megállapításokat.¹ Ezért, mielőtt figyelmünket a címben jelzett rész-témára összpontosítjuk, a releváns kutatási eredmények alapján célszerű a református kollégiumok diákságának XVI–XVII. századi egyetemjárásával kapcsolatban egy rövid eseménytörténeti rekonstrukciót adnunk.

¹ SZÖGI László: Peregrinatio Academica. A külföldi magyar egyetemjárás története, mérete és irányai 1150–1918, Budapest, ELTE Egyetemi Könyvtár és Levéltár, 2022.

A MAGYAR REFORMÁTUSOK KORA ÚJKORI PEREGRINÁCIÓJA

A kora újkor hajnalán – Mohács után nagymértékben visszaeső beiratkozási szám mellett – a külföldi egyetemjárásra induló magyarországi vándordiakok figyelme a Német-Római Birodalomban működő egyetemek felé fordult. Ezt ösztönözte a felsőfokú tanintézmények növekvő száma, a városi lakosság iskoláztatási igényei és a reformáció erőteljes hatása. Távoli eleink elsősorban az 1506-ban alapított Wittenbergi Egyetemet vették célba. A Magyar Királyságból származó hallgatók 1521-től – a század végéig 1267-en – tanultak itt. 1555-ben külön magyar diáktársaságot is létrehoztak.² Létrejöttében, szellemiségének alakulásában jelentős szerepe volt Philipp Melanchthon professzornak és az általa képviselt műveltségeszménynek. A református reformáció hazai terjedése miatt a wittenbergi magyar bursa teológiai kötődésében kezdettől fogva érvényesült ez az irány. 1671 után Wittenbergben nyílt támadások kezdődtek a lutheránus ortodoxiával szembehelyezkedők ellen, ami oda vezetett, hogy a kálvinistákat 1592-ben kiutasították az egyetemről. A Coetus Ungaricus fokozatosan elhalt, 1613 után anyakönyvét is hazahozták.³ Ebben az utolsó időszakban a magyar hallgatók Wittenberg után gyakran a Heidelbergi Egyetemet is felkeresték.

Ezt a folyamatot az ösztönözte, hogy a pfalzi választófejedelmek támogatásával Heidelbergben megerősödött a református teológiai oktatás. Az itteni tanárok közül szintén fény vetült David Pareusra, aki a református ortodoxia és az irénizmus jeles alakja volt. Bethlen Gábor keresztyén közösségek közötti legszélesebb megbékélést támogató valláspolitikájának fontos eleme volt, hogy az erdélyi és általában a magyar vándordiakok itt tanuljanak. Ez tehát a politikai

2 SZABÓ András (szerk.): *Iter Germanicum. Deutschland und die Ungarländische Reformierte Kirche im 16–17. Jahrhundert*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1999. Uő: *Coetus Ungaricus. A wittenbergi magyar diáktársaság 1555–1613* (Humanizmus és reformáció 37.), Budapest, Balassi Kiadó, 2017. Uő: *Natio Ungarica. Die Mitglieder der ungarischen Studentengemeinschaft in Wittenberg 1555–1613* (Refo500 Academic Studies, 79.), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2021.

3 Ma a Tiszántúli Református Egyházkerület Nagykönyvtára őrzi.

szempontoktól sem mentes folyamat volt, a peregrináció pedig a politikai kapcsolatépítésnek is része volt.⁴

A harmincéves háború egyik szomorú fejezete 1621 után évtizedekre lehetetlenné tette a magyar reformátusok beiratkozását a Heidelbergi Egyetemre. A Németországban hosszú ideig állandósuló háborúskodás észak felé irányította a magyar reformátusok külföldi tanulmányútjait. A holland és velük párhuzamosan az angol felsőoktatási intézmények kerültek előtérbe. Ez viszonylag közismert fejezet. A legnépszerűbb holland intézmények Franeker (1623–1700 – 629 beiratkozó), Leiden (1617–1700 – 483 beiratkozó), Utrecht (1636–1700 – 233 beiratkozó) voltak. Számos jeles tanáregyéniség közül, akik az ott tanuló eleinkre nagy hatást gyakoroltak, itt Amesius és az általa is képviselt puritanizmus meghatározó szerepét emelhetem ki.⁵ Ekkor veszi kezdetét a holland-magyar fordításirodalom.⁶ Talán sokakat meglepő kutatási eredmény, hogy a svájci felsőoktatási intézmények inkább majd csak a XVIII. században zárkóztak fel és vonzóttak nagyszámú magyar református hallgatóságot.⁷

1600 előtt kilenc magyar és erdélyi teológus járt Angliában. Nagyobb számú magyar hallgatóság – a már ismertetett okok miatt

4 HELTAI János: Adattár a heidelbergi egyetemen 1595–1621 között tanult magyarországi diákokról és pártfogóikról, Különnyomat az Országos Széchényi Könyvtár 1980. évi évkönyvéből. Uő: Alvinczi Péter és a heidelbergi peregrinusok (Humanizmus és reformáció 21.), Budapest, Balassi Kiadó, 1994.

5 BOZZAY Réka–LADÁNYI Sándor: Magyarországi diákok holland egyetemeken 1595–1918 (Magyarországi diákok egyetemjárása az újkorban, 15.), Budapest, ELTE Egyetemi Levéltár–MTA Egyetemtörténeti Albizottság, 2007. HOLLANDER, August den–MONOK, István–POSTMA, Ferenc (szerk.): Studiosorum et librorum peregrinatio Hungariae: Dutch cultural relations in the 17th and 18th century, Amsterdam–Budapest, Universiteit van Amsterdam–Országos Széchényi Könyvtár, 2006. BOZZAY Réka: Die Peregrination ungarlandischer Studenten an der Universität Leiden (1598–1796), doktori értekezés, Debrecen, 2007. (Elérhető: <https://dea.lib.unideb.hu/items/e1239c4c-7093-4ab2-b272-75506b549418>, letöltés dátuma: 2025. 11. 11.) BOZZAY Réka: Magyar diákok leideni peregrinációjának előzményei a 17–18. században, in Pusztai Gábor–Bozzay Réka (szerk.): Debrecenről Amszterdamig. Magyarország és Németalföld kapcsolata, Debrecen, Debreceni Egyetem Néderlandisztika Tanszék, 2010.

6 EREDICS Péter: Ungarische Studenten und ihre Übersetzungen aus dem Niederländischen ins Ungarische in der frühen Neuzeit, doktori értekezés, Debrecen, 2005. (Elérhető: <https://dea.lib.unideb.hu/items/f88cf47e-8a07-421b-8387-8f76bd92e9b8>, letöltés dátuma: 2025. 11. 11.)

7 HEGYI Ádám: Magyarországi diákok svájci egyetemeken és akadémiákon 1526–1798 (Magyarországi diákok egyetemjárása az újkorban, 6.), Budapest, ELTE Egyetemi Levéltár, 2003.

– az 1620-as évektől jelent meg. Ott a legtöbb esetben csak rövid ideig, jellemzően egy-egy trimeszter erejéig tartózkodtak a vándordiakok, és sokszor nem iratkoztak be a hallgatók sorába. Ottjártukat az egyes kollégiumok számadáskönyvei alapján lehet igazolni. Ezek feltérképezésével kapcsolatban gondot jelentett, hogy a kutatók sokáig nem, vagy csak rövid ideig kutathattak a helyszínen. Gömöri György tollából jelentek meg sok kiegészítést adó írások. Tőle tudjuk, hogy a XVII. század végén fennálló tizenöt cambridge-i Kollégium közül hét patronált magyarokat, melyek 1616 és 1686 között 117 alkalommal folyósítottak segílyt hungarusoknak vagy transylvanusoknak. Cambridge és Oxford mellett London is fontos szerepet játszott, bár ez utóbbi helyen a korban csak főiskolai szintű oktatás folyt. A puritán tanok megjelenése mellett hazánkban ekkor veszi kezdetét az angol-magyar fordításirodalom. Skóciába csak nagyon kevés, öt-hat peregrinus jutott el.⁸

A DEBRECENI REFORMÁTUS KOLLÉGIUM ÖSSZEKÖTŐ SZEREPE

A bemutatott folyamatban a fogadó külföldi felsőoktatási intézmények és a beiratkozó hallgatók mellett talán hangsúlyosabb figyelmet érdemelnek a református kollégiumok, mint a külföldi egyetemjárást szervező tanintézmények és kapcsolódó forrásaik vizsgálata. A tanulmány címében jelzett Bursa Sacra a Debreceni Református Kollégium 1666-ban létrehozott, az alma mater diákjainak külföldi egyetemjárását támogató külön pénztára volt. Létrejöttére és működésének első szakaszára azért érdemes ismételten felhívni a figyelmet, mert ez a Kollégium oktatástörténetében játszott szerepének növekedése, és az Apafi kor erdélyi művelődés-politikája szempontjából is jelentőséggel bír. Úgy a város, mint iskolája már korábban is a három országrész fontos összekötő kapocsának számított. Erdély és a debreceni iskola 1660 – Várad ostroma – előtti kapcsolatait vizsgálva Péter Katalin állapította

8 GÖMÖRI György: Angol-magyar kapcsolatok a XVI–XVII. században (Irodalomtörténeti Füzetek, 118.), Budapest, Akadémiai Kiadó, 1989. Uő: Erdélyi merítések, Kolozsvár, Komp-Press-Korunk Baráti Társaság, 2004. Uő: Magyarországi diákok angol és skót egyetemeken 1526–1789 (Magyarországi diákok egyetemjárása az újkorban, 14.), Budapest, ELTE Egyetemi Levéltár, 2005.

meg, hogy az iskola törvényeinek addig aláíró mintegy 2500 tógás, tehát felsőfokú tanulmányokat folytató diáknak majd 20%-a érkezett Erdélyből. Kutatásaiból végül azt a megállapítást vonta le: „Mintha Debrecen lett volna a hódoltságot az ország más részeivel összetartó kulturális háló egyik legerősebb csomópontja. Úgy tűnik a Kollégium jelentőségére az mutat rá, ha az Erdélyből érkező diákokat a másik két országrésztől ideseregélőkkel együtt vizsgáljuk”⁹.

A cívisváros és iskolájának sajátos helyzete a Várad eleste utáni kritikus időszakban domborodott ki igazán. Adottságai miatt a Debreceni Református Kollégium e vészterhes időszakban is alkalmas volt az oktatás színvonalának fejlesztésére. Várad, majd Pápa és Sárospatak református iskoláinak megszűnése után a debreceni iskolának ez az összekötő szerepe, pusztán az intézmény stabilitásánál fogva is jelentősen felértékelődött. Hiszen itt nem veszélyeztette a református hit, illetve az eköré építkező iskola helyzetét az ellenreformáció pártjára álló főnemesi patrónus, mint Pápán és Patakon. További előny volt, hogy a város birtoklásának stratégiai szerepe – ellentétben Váraddal – önmagában csekély jelentőséggel bírt. Tény az is, hogy ellenséges erők több próbálkozás ellenére sem voltak képesek igazán tartósan meghatározni Debrecen belső életét.¹⁰ A cívisváros így a korban valóban egyedi helyzetben volt, földrajzi adottságai, jól szervezett belső igazgatása, határozott felekezeti elkötelezettsége nyomán – minden külső veszélyeztetettség ellenére is – stabil pontot jelenthetett a református oktatás számára.¹¹

A tágabb korszak hollandiai peregrinációját a sárospataki és debreceni anyakönyvekkel összevetve vizsgáló dolgozatában – az általánosság szintjén maradva – Kathona Géza számára is feltűnt, hogy a

9 PÉTER Katalin: Papok és nemesek, Budapest, Ráday Gyűjtemény, 1995, 114.

10 Martonfalvi debreceni működésének időszakában a városra zúduló támadások sorozatát szemléletesen foglalta össze MAKKAI László A kuruc kori Debrecen viszontagságai című tanulmányrészletében, in Barcza József (szerk.): A Debreceni Református Kollégium története, Budapest, A Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1988, 43–47. Az, hogy Debrecen városa gyakorlatilag mindhárom irányban tehát a királyi Magyarország, Erdély és a török felé is adózott–amellett, hogy a kereskedői foglalkozáshoz feltétlenül szükséges mozgásszabadságot biztosította –, a kor viszonyaihoz képest nagyfokú függetlenséget is biztosított a város és polgárai számára.

11 A debreceni polgári közösség 1752 előtti református „teokratikus” jellegéről vallott nézetek megerősítését ld. RÁCZ István: Protestáns patronátus, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 1997, 90–94.

korábban vezető szerepet játszó Nagyvárad és Sárospatak kiesésével Debrecen kiválóan betöltötte a rá háruló történelmi szerepet.¹² A debreceni Kollégiumra háruló „történelmi szerep” betöltése – a korszak többi oktatásmódszerűsítő debreceni reformjaihoz hasonlóan – szintén nem valami automatizmus, de komoly intézményvezetők és fenntartók háttérmunka eredménye volt. Martonfalvi György – a váradi Kollégium diákjaival Debrecenbe menekült rektor – ez irányú igyekezete mind a városban, mind azon kívül komoly támogatást talált. Debrecenben az Erdélyi Fejedelemség fénykorában már jelentős előzményei voltak a külföldi továbbtanulás gyakorlatának.

Az egyházkerületi levéltárban őrzött értékes peregrinációtörténeti forrás az a füzetecske, melyben az 1631-es nyírbátori zsinat döntése után az útnak induló diákok aláírták a rájuk vonatkozó szabályokat.¹³ E „kötelezvény irat” tanúsága szerint 1632-től 1659-ig összesen 62-en mentek Debrecenből külföldi tanulmányútra. A forrás tanulmányozása által az is megállapítható, hogy az évenként aláírók száma folyamatosan csökkent. Míg az 1649-től 1658-ig terjedő tíz évben 18-an, az utolsó öt esztendőben már csak öten tettek fogadalmat. Eddigi vizsgálataink alapján ez a csökkenő tendencia érvényesült egészen 1666-ig, amikor Bursa Sacra létrehozásával ugrásszerű fejlődés következett be.¹⁴

A BURSA SACRA ALAPÍTÁSA ÉS MŰKÖDÉSE 1681-IG

A döntő változást a külföldi egyetemjárást támogató külön pénztár felállítása hozta meg. E lépés nélkül a helyi diákok külföldi tanulmányainak lehetősége továbbra is csak nagyon alacsony, számarányát tekintve elhanyagolható szinten maradt volna. Sajnálatos tény, hogy a régebbi intézménytörténeti összefoglalásokból nem volt nyilvánvaló létrehozásának konkrét időpontja, illetve az sem, hogy ez a speciális pénztár mikor vált külön a coetus Bursa Victualisnak nevezett

12 KATHONA Géza: A debreceni és sárospataki tanulók részvétele a hollandiai és angliai peregrinációban 1623-tól 1711-ig, in ThSz 1979, 90.

13 Ld. TtREL I. 1. J jelzet alatt.

14 Az eddigi adataim szerint 1660-tól 66-ig csupán hárman, 1663-ban Debrecen város költségén Diószegi Kis István, 1665-ben pedig Balkányi György és Liszka István mehetett tanulmányútra.

közpénztárától. Az 1666 előtti debreceni peregrináció finanszírozási gyakorlatát a szerzők így összemosták az ez utánival. Ezáltal az is homályban maradt előttük, hogy miként volt képes a Kollégium a nehezebb körülmények ellenére még növelni is a külföldi tanulmányutakra küldhetőek számát.

A külföldi egyetemjárás célját szolgáló pénztár létrehozása kétséget kizáróan Martonfalvi Tóth György nevéhez köthető. Mint az imént már utaltunk rá, a külföldi továbbtanulás fellendítése lényeges részét képezte a Kollégium fejlesztése érdekében végrehajtott reformjainak. E téren elért eredményei a teljes magyar peregrinációtörténet felől nézve is meghatározó személyiséggé tették. Ezt mutatja egyrészt peregrinus diákjainak – a korának többi „bujdosójához” – viszonyított számaránya, másrészt, hogy a Bursa Sacra képes volt hosszabb távon támogatást nyújtani a külföldi tanulmányutakhoz.

Azt, hogy a kortársak szemében kezdeményezése milyen jelentőségű volt, több idézettel is bizonyíthatjuk. Szilágyi Tönkö Márton – aki szintén általa folytatott külföldi egyetemi tanulmányokat – így emlékezett meg róla:

„... sok tudos, és a' Szent írásban jól gyakorlott érzékességű embereket tött, kik közzül sokakat nem csak tudományokban; hanem a' Belgiomi s' Helvéciai híres Academiákban való fel- menetelekben-is kegyes tanácsával, mások előtt való recomendatiojával, s' egyéb Istenes vigyázásával nagy mértékben elő-segillet, nem volt sibi -soli ember; szomjuhozta a' jó reménységű Ifjaknak előmeneteleket s' a' meg említet Academiákban való meneteleket. Illyetén szives indulattyának s' ezaránt-is Istene dicsősségéhez való buzgóságának drágalátos gyűmölcsseit-is elér; ugyan-is a' Magyar-Országi Ecclesiákat s' Scholákat azokkal nagy mértékben gazdagítja.”¹⁵

Ezt Szilágyi Tönkö annyira lényeges eredménynek tartotta, hogy Martonfalvi saját katalógusai alapján összeállította azon diákok névsorát, „kik ez nagy Tanítónak egy általlyában, az az, tanítói bottya alol avagy

¹⁵ RMK I. 1256. bevezető soraiban.

a' Debreceni Oskolából vagy mesterségekről mentek-fel az idegen Országokban”¹⁶.

Martonfalvi másik korabeli értékelője, Debreceni Ember Pál ugyancsak tisztában volt a peregrináció fellendítésében játszott szerepével. Szavai szerint:

*„[Martonfalvi] Az iskola jövedelmét bővítette, sőt ezen túl bizonyos új alapítvánnyal gazdagította, támogatta a kiművelt ifjak külföldi akadémiákra való kijutását. Az adományokat ládába, vagy ahogy általában mondták, a „feketébe” kellett berakni. Miután kijárta egyes főurak bőkezű támogatását, (...) Ennek lett az eredménye, hogy a képzett ifjak évenként csapatostul repülhettek ki a külföldi akadémiákra tanulmányok és tapasztalatszerzés céljából.”*¹⁷

A fent említett névsorban pedig ő is olyan fontos forrást látott, hogy – amint írta – külön is ki kívánta adni.¹⁸ Ezek ismeretében talán furcsának tűnhet, hogy Martonfalvi későbbi értékelőinél eltűnt, vagy teljesen a háttérbe szorult ez irányba kifejtett erőfeszítéseinek méltatása.

A Bursa Sacra jegyző- és pénztárkönyvét ma szintén a Tiszántúli Református Egyházkerület Nagykönyvtára őrzi.¹⁹ Ez alapján szintén értékes peregrinációtörténeti tényekre mutathatunk rá. Martonfalvi működésének időszakára vonatkozóan a forrás azon túl, hogy pontosan tartalmazza az abból felvett pénzösszegeket, a felvevő nevét és

¹⁶ Uo.

¹⁷ DEBRECENI EMBER PÁL: A magyarországi és erdélyi református egyház története (ford. Botos Péter), Sárospatak, SRKTY, 2009. 451–452.

¹⁸ Uo. A névsor alapján elkészített adattár összeállításakor figyeltem arra is, hogy az itteni 80 személyből 34-et említő Zoványi-féle egyháztörténeti lexikonban a Szilágyi Tönkö által szintén megadott 1681-es működési hely folyamatosan visszatérő elem. Ez alapján több mint valószínű, hogy Zoványi – bár forrásmegjelölés nélkül – szintén használta azt műve készítésekor. Bartók István is felhívta a figyelmet a Szilágyi Tönkö Márton-féle névsorra: „Más szempontból is érdekesek lehetnek azok a Martonfalvi posztumusz művének előszavában közölt „catalogusok”, amelyekben felsorolja, kiket küldött mestere külföldi akadémiákra, és kikkel tartotta a kapcsolatot a tanulmányok elvégzése után” – írja. BARTÓK István: Két XVII. századi magyar egyházi retorika, in ItK 87/5 (1983), 447.

¹⁹ TtREK R 490. jelzet alatt található. Érdekes, hogy a kutatás során – ebből az egyébként rendkívül forráshiányos korból – csak itt találkoztam Martonfalvi saját keze írásával, hisz haláláig ő vezette a könyvet, a bevezető sorok után aláírása és gyűrűs pecsétjének lenyomata is megtalálható itt.

természetesen az esetleges tartozásokat, sok esetben közli a pénzfelvétel időpontját és korábbi tartózkodási helyét, hogy az adott diák melyik rectoriáról vagy milyen kollégiumi tisztról ment külföldre. Az ugyancsak rögzített éves számadások segítségével nyomon lehet követni a pénztár évi mérlegét, illetve, hogy kamat fejében kiknek kölcsönöztek belőle.

A korábbi gyakorlathoz képest ekkor bevezetett újítás volt, hogy a külön pénztárból felvett összegek egy meghatározott részét a hazatérés után vissza kellett fizetni. Így gyakorlatilag egy önmagát jelentős részben újratermelő pénzalapot működtettek. Az első években a támogatás igénybevétele időpontjában személyenként – talán önkéntes vállalással – határozták meg a visszafizetendő százalékokat. 1676-tól – egy erre vonatkozó formaszöveg megalkotásától – már mindenkire ugyanazok a visszafizetési feltételek vonatkoztak.²⁰

A felállítás közvetlen előzménye az volt, hogy az alaptőke előteremtéséért 1666-ban Martonfalvi tekintélyes debreceni lelkészekkel együtt Apafi fejedelem, több főúri család és a tiszántúli gyülekezetek támogatását kérte.²¹ Ez a próbálkozás, mint az eredményekből láthatjuk, valóban komoly sikerrel járt, hisz a fejedelem komoly összegnek számító évi 2000 kőst rendelt és mások is bőven adakoztak.²² Így Rhédei Ferenc a szentimrei tizedjövedelmet, Zólyomi Miklós a micskei lakosoktól évenként fizetendő ötven forintot, Lónyai Anna ötven forintot vagy Debrecenbe szállított kőst, „Magyarország Részeinek fényes eklézsiái” mintegy 400 forintot adományoztak.²³ A Bursa Sacra jegyző- és pénztárkönyvének elején olvasható „intőbeszédből” a pénzalap elnevezésére is magyarázatot kapunk. Ezt jelentősége és szépsége miatt itt is érdemes idézni:

²⁰ Uo., 92.

²¹ Ezt a levelet sajnos minden igyekezetem ellenére sem tudtam megtalálni, tartalmára Martonfalvinak a „Bursa sacra könyve” elején leírt tájékoztatásából következtethetünk.

²² A felajánlott összeg jelentős voltát talán jól érzékelteti, hogy az erdélyi püspök fejedelemtől kapott évi javadalma is ugyanennyi volt. Ezt az adatot és a kőso Apafi korabeli értékével-kereskedelmével kapcsolatban ld. KULCSÁR Árpád: Sóbányászat és sókereskedelem I. Apafi Mihály idején, in Századok 125/5–6 (1991), 415–448. Az Apafi-féle sőalapítvány történetével kapcsolatban pedig ld.: id. RÉVÉSZ Imre: A debreceni főiskolát illető Apafi féle sőalapítvány története, TtREL I. 25. d. és Kovács Ida: Apafi Mihály és Debrecen viszonya, TtREL II. 26. c/4.

²³ TtREK R 490.

„Némely javaknak a németországi akadémiákra küldendő debreceni iskolai polgárok használatára való felszerelése.

Mi alulírók látva, hogy a debreceni iskola nemzetünk közromlása miatt megfogyatkozott olyan pártfogókban, kik a külföldi akadémiákra segítenék, mind pedig olyan zsíros rectorságokban, amelyek jó-téteményével a nevezett akadémiákat meglátogathatnák, és hogy emiatt a tisztes tudományokat csak nagyon csüggedt lélekkel karolja fel: küldtünk és mentünk, Nógrádi Mátyás Magyarország Részeinek püspöke, nemkülönb a debreceni egyház lelkipásztorainak Komáromi Csipkés Györgynek, a szent teológia doktorának, Báthori Mihálynak, Krizsbai Györgynek megbízó levelével Erdély nagyságos fejedelméhez, kegyelmes urunk Apafi Mihályhoz, nemkülönb Magyarország Részeinek egyházaihoz, e Részek patrónusaihoz és patrónáihoz, ezen célra segedelemkérés végett. Akik is Isten által indítatva, kinek ezen kegyes igyekezetünk tetsző volt, a legnagyobb örömmel és készséggel adták ezen célra az alább elmondandó javakat.

Mivel azonban ezeket nem azért könyörögtük ki, hogy akár közöttünk, akár utódaink között szétosztassanak vagy iskolánknak más-nemű hasznára fordíttassanak: teljes szívünkben azt akarjuk, hogy ezek a nagy és jó Isten előtt kizárólag ezen célra legyenek szentelve; t. i. a debreceni iskola kitűnő tanulóinak a német akadémiákra való küldésére. Esedezéssel kérve, sőt az élő Istenre esküdve és kényszerítve utódainkat és iskolánknak, mind egyházi gondnokait, hogy míg Debrecen egyháza és iskolája ezen állapotban marad, azon javakat soha az iskola polgárai között szét ne osszák, sem másképpen fel ne használják, és hogy ilyen célnak van szentelve: el ne hanyagolják. Hanem azoknak gyümölcsét bölcsességük szerint az akadémiákra küldendők számára adják és minthogy az idők rosszak, inkább a küldendők, mint a pénz számát iparkodjanak sokszorozni. Komolyan megfontolva mind azt, hogy azon javakat mi erre a célra könyörögtük ki, mind azt, hogy azok a javak Istennek vannak erre a célra felszentelve, mind azt, hogy ez a cél Istennek tetsző és az iskolák és egyházaknak nagyon hasznos és szükséges, mind azt, hogy nem a mi magán érdekünket, hanem a közjót kell keresnünk. Ha ezen javakat Istennek ezen

*célra akarjátok szentelni és azokat meg nem szentségtelenítitek, úgy
cselekszetek legjobban és lesztek mentek az anathémától.*

*Legyetek jó egészségben. Debrecen, 1666. január 21. és következő
napjain. Nektek és a debreceni iskolának buzgó szerelmesei: Marton-
falvi György, a szent teológia doktora és a debreceni iskola rectora.*²⁴

Az aláírásból is kikövetkeztethetően a szöveg Martonfalvi kézírása, rajta kívül Diószegi Kis István, a másik rektor, a coetus vezetői és tagjai közül tizenegyen aláírásukkal hitelesítették a dokumentumot. Az alapító dokumentum folytatása pontosan rögzítette a beérkezett adományokat és rendelkezett kezelésük módjáról.

Befejezésként hadd utaljunk Martonfalvi saját korábbi adattári fel-
táró munkánk²⁵ és az azóta megjelent egyház- és művelődéstörténeti
szakirodalom eredményei alapján jól körülhatárolható külföldi egye-
temet járt tanítványi körének a későbbi tevékenységére is.²⁶ A jelenleg
rendelkezésünkre álló szélesebb adattári kutatások alapján is meg-
erősíthető, hogy az 1666–1681-ig terjedő időszak magyar református
peregrinusainak közel fele köthető Martonfalvihoz. Közülük többen
fontos szerepet vállaltak a református egyházkormányzatban, négyen

24 A TtREK R 490. legelején latinul közölt szöveg ford. ld. GÉRESI Kálmán: A gymnasium története a Debreceni Református Kollégiumban, in A Debr. Ev. Ref. Fő Gymnasium Értesítője az 1894–95. isk. évről, 23–25.

25 BARÁTH Béla Levente: Adattár Martonfalvi György peregrinus diákjairól, Debrecen, Dr. Harsányi András Alapítvány, 2001.

26 A Martonfalvi Tóth Györgyhoz és tanítványi köréhez kapcsolódó 2001 után keletke-
zett szakirodalomból a következőket emelem ki: CSORBA Dávid: A Martonfalvi-tanít-
ványok és a református pietizmus szellemi horizontja, Irodalomtörténet 82/4 (2001),
576–593. FEKETE Csaba: Debreceni könyvtáros deákok 1700 előtt (újabb adalékok),
Könyv és Könyvtár 22–23 (2000–2001), 211–232. GYŐRI L. János: Nagyari József
tábori prédikációi (Csokonai könyvtár. Források [Régi kortársak], 9.), Debrecen, Kos-
suth Egyetemi Kiadó, 2002, 15. 259. SZABÓ András (szerk.), Mezőváros, reformáció
és irodalom (16–18. század) (Historia Litteraria, 18), Budapest, Universitas Kiadó,
2005. CSORBA Dávid: „A’ sovány lelket megszépíteni”. Debreceni prédikátorok (1657–
1711) (Nemzet, egyház, művelődés, 5.), Debrecen, Hernád Kiadó, 2008. TÓVAY NAGY
Péter: Szentpéteri István táncbíráló prédikációja, in Uő. (szerk.): Források a magyar
táncművészet történetéhez, III. Budapest, Magyar Táncművészeti Egyetem, 2018.
HEGYI Ádám: A bázeli egyetem ismeretlen magyar vonatkozású egyleveles nyomtat-
ványai, Magyar Könyvszemle 124/3 (2008), 292–311. ZSENGELLÉR József: Franekei
héber carmina gratulatoria Martonfalvi György és diákjainak tollából, Református
Szemle 114/2 (2021), 125–158. POSTA Anna: Martonfalvi Tóth György és id. Köleséri
Sámuel kapcsolatai a halálukra összeállított versgyűjtemények tükrében, Egyháztör-
téneti Szemle 23/2 (2022), 5–34.

püspöki²⁷, tizennégyen esperesi tisztséget láttak el.²⁸ Tudományos előmenetelük alapján kiemelhető, hogy doktorátust szerzett teológiából kettő²⁹, orvostanból szintén három³⁰, bölcsészetből egy³¹. Három vagy négy lett beidézve a pozsonyi vértörvényszék elé, akik mindannyian a végsőkig kitartottak³². Későbbi működésüket vizsgálva szinte a történelmi Magyarország teljes térképe kirajzolódik elénk. Debrecenben, Pápán egy egész tanárnemzedék került ki belőlük. Egy olyan jól körülhatárolható, együttműködő akadémita kör rajzolódott ki, amely számtalan lelki, szellemi, baráti szállal kötődött egymáshoz, és a maga korának egyik meghatározó értelmiségi csoportjaként azonosítható.



Göttingen

27 Szilágyi Tönkő Márton, Vereasegyházi Tamás, Kocsi Csergő János, Hodosi Sámuel.

28 Itt csupán néhányukat sorolom fel: Mányoki János (a híres festő, Mányoki Ádám édesapja), Körmendi György, Almási Mihály, Bélteki János (Martonfalvi veje volt).

29 Vereasegyházi Tamás, Ifj. Köleséri Sámuel.

30 Szoboszlai Sámuel (?), Ifj. Köleséri Sámuel, Karczag-Ujszállási Márton.

31 Ifj. Köleséri Sámuel.

32 Tatai Sámuel, Körmendi György (?), Kocsi Csergő Bálint, Köpecsi Balázs.

DIENES DÉNES

RÁDAY PÁL ÉS A TISZÁNINNENI REFORMÁTUS PATRÓNUSOK*



* A tanulmány megírását a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal K-145896 számú témapályázata támogatta.

Nem fér hozzá kétség, hogy a Rákóczi-szabadságharcot követő két évtizedben a református nemesi középosztály legmeghatározóbb alakja az egyházigazgatás és egyházvédelem területén Ráday Pál (1677-1733) volt.¹ Tevékenysége abban a tekintetben is kiemelkedő, hogy mintát adott az őt követő nemzedékeknek a Türelmi Rendelet (1781) előtti évtizedekben a református egyház jogainak és érdekeinek védelmében folytatott küzdelemhez.

Ráday egyházpolitikai és egyházközéleti tevékenységi köréből természetesen nem maradhatott ki Tiszáninnen és Sárospatak sem. Az Egyházkerületi Levéltár 18 olyan dokumentumot – főként leveleket – őriz, amely vagy egyenesen tőle származik, vagy vele kapcsolatos, s mindegyik valamilyen aktuális tiszáninnyi kérdést tárgyal.

1 LADÁNYI Sándor: Ráday Pál, az első református egyetemes főgondnok, in Theologiai Szemle, 1978. 21 évf. (új évf.) 48–54. Uő: Ráday Pál vallásügyi tevékenysége a szatmári béke után – Ráday Pál szerepe a magyarországi protestáns egyházak életében, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karának Egyháztörténeti Intézete, 1997.

Az első kapcsolatfelvétel Füleki András pataki professzortól és Aszalay Ferenc patrónustól való, akik a bizonytalan helyzetben lévő sárospataki kollégium ügyében kérték közbenjárását 1712-ben.² A diákközösség – a coetus – ugyanebben az évben megbízólevelet adott Rádaynak, hogy a kollégium érdekeit az országgyűlésben képviselje.³ Ráday két év múlva, 1714. június 7-én tájékoztató levelet küldött Patakra a kollégium ügyeinek állásáról, s hogy mennyire nem volt hiábavaló a közbenjárása, mutatja, hogy az uralkodó, III. Károly 1714. augusztus 14-én kiadta a kollégium zavartalan működését biztosító rendeletét: „Szigorúan meghagyjuk és megparancsoljuk, hogy a helvét hitvallást követő sárospataki iskolai ifjúság közössége és a professzorok, templomuk és iskolájuk birtokában zavartalanul meghagyassanak”.⁴

A kollégium azonban súlyos belső problémákkal is küzdött, ami főként ifj. Csécsi János professzor körül zajlott, aki meghasonlott Füleki András tanártársával és a pataki lelkésszel, Azari Nagy Istvánnal. Az ifj. Csécsi ugyanis elhajlott a református ortodoxiától, s azt tanította, hogy az észnek legalább annyi szerepe van a kijelentés elfogadásában, mint a hitnek. A bolygómozgásról is nagyon modern ismereteket osztott meg tanítványaival, amit Azari szintén kifogásolt.⁵ Ráday, elismerve Csécsi rendkívüli felkészültségét és tanári kvalitásait, 1717-ben Füleki és Azari távozását tanácsolta, ettől remélve a dolgok megoldását.⁶ A későbbiek azt igazolták, hogy elvárásában csalódnia kellett.⁷

A generális főkurátor Ráday nem mulasztotta el a tiszáninneniek tájékoztatását a protestáns vallásügy aktuális helyzetéről sem, olykor egy-egy üldöztetést szenvedett gyülekezet gondjait is megosztotta velük. Előkerül az I. Carolina Resolutio kapcsán a dekretális eskü kér-

2 Tiszáninneri Református Egyházkerület Levéltára (a továbbiakban TIREK Lt.) A. III. 521. TIREK Lt. A. III. 505.

4 TIREK Lt. A. III. 569. Vö. CZEGLE Imre: Ráday Pál és a Sárospataki Református Kollégium, in Esze Tamás (szerk.): Ráday Pál 1677–1733. Előadások és tanulmányok születésének 300. évfordulójára. Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1980.

5 TIREK Lt. A. III. 644. A. III. 647.

6 TIREK Lt. A. III. 649.

7 A Csécsi-ügyről: BENDA Kálmán: A Kollégium története 1703-tól 1849-ig, in A Sárospataki Református Kollégium története, szerk. az egyházkerület elnöksége [Certe: Barcza József], Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1981, 89–90. DIENES Dénes–UGRAI János: A Sárospataki Református Kollégium története, Sárospatak, Hernád Kiadó, 2013, 55–59.

dése, azután a földesurak/nemesek és a vallási kérdések összefüggései foglalkoztatják.⁸ Máskor azt adja hírül, hogy készül az uralkodó elé, emlékirat készítését tervezi, majd az udvari ágens hivatalának megszervezéséről ír lényeges dolgokat, s ugyancsak sürgeti a pesti vallásügyi bizottsággal kapcsolatos ügyek előmozdítását.⁹

A vallásügy borotvaélen táncoló kérdés volt a 18. század első évtizedeiben, az volt a kérdés, hogy lehet-e találni valamilyen modus vivendit a hazai protestáns felekezetek számára. Hogy milyen feszült helyzetben és kiélezett politikai légkörben folyt a protestáns egyházvédelem ügye, azt jól jellemzi az az alapállás, amelyet Timon Sámuel jezsuita szerzetes 1721-ben megjelent munkája kiválóan összegezett. Ebben egyértelműen fogalmazott: „A római katolikus fejedelem, előjáróság, vagy földesúr semmiképpen sem tűrheti meg országában vagy birtokán a protestáns lakosokat, hanem az a kötelessége, hogy azokat akár büntetések, akár száműzetés által a római katolikus vallás felvételére kényszerítse.”¹⁰ Kiegyensúlyozott és okos diplomáciára volt szükség. Ehhez nagyon pontos információk kellettek, ezért lényeges volt, hogy Ráday minden tekintetben megbízhatott-e tiszáninneni informátoraiban, akik egyben küzdőtársai is voltak, illetve, hogy Tiszáninnen milyen következtetéseket vont le a Ráday által vezetett küzdelem eredményeiből vagy kudarcaiból. E küzdelem során érlelődött meg bennük az a felismerés, hogy az eredményesebb egyházvédelmi politika érdekében szükséges a református egyház kormányzatának átalakítása, valamint minden református egyházvidéken, tehát a Tiszán innen is, a kerületi szervezet létrehozása. Szemere László és Vay Ábrahám az uralkodói rendelet (I. Carolina Resolutio, 1731) megjelenését követően már ebben az értelemben vált levelet: „Mint hogy pedig Superintendensek felől való representációnak is most leszen ideje, vékony elmém szerint úgy gondolkodnám, hogy ámbár Abaúji, Zempléni, Borsodi és Ungi Tractusok eddig Superintendentia nélkül, csak magánosan voltak s subsistáltak, nem fogna ártani az négy

8 TIREK Lt. AIII. 600. A. III. 612-613. A. III. 617.

9 TIREK Lt. A. IV. 831. A. IV. 902. A. IV. 910.

10 TIMON, Samuel: *Opusculum theologicum, in quo quaeritur: An et qualiter possit princeps, magistratus, dominus catholicus in ditione sua retinere haereticos; vei contra poenis eos aut exilio ad fidem catholicam aplectendam cogere*, [Nagyszombat], 1721.

Tractust egy Superintendentia alá [vonni] úgy, hogy mindeniknek lenne külön-külön Esperestye ugyan, de egy Superintendenstül lenne az négy Esperesteknek függések, Tiszántúl, Dunán innen és túl, úgy Erdélyben lévő Superintendentiák formája szerint...”.¹¹

Kik voltak tehát a generális főkurátort tájékoztató, hitvallásukhoz és egyházukhoz ragaszkodó, és a közélet terén azért küzdő patrónusok a Tiszáninnyi Egyházkerületben? Amely ugyan szervezeti egységként röviddel Ráday halála után jött létre, de megszületésében ő is szerepet vállalt.¹² A generális főkurátor a világi – ma úgy mondanánk, hogy presbiteri – patrónusokkal tartotta a kapcsolatot, őket vonta be a bizalmas egyházpolitikai ügyek intézésébe, tanácsolta őket és kérte is tanácsait. Közkeletűvé vált kifejezéssel élve, kapcsolati hálójában ők voltak a biztos pontok. Szinte mindegyikükhöz régi – közvetlen vagy közvetett – kapcsolat fűzte, s volt olyan, akivel baráti szálak kötötték össze.

Aszalay Ferenc (1674-1729) Miskolcon élő borsodi birtokos. II. Rákóczi Ferenc kancelláriájának irattárosa, majd a katonai ügyek titkára.¹³ Nem lehetetlen, hogy hegyaljai származású, mindenesetre a szülei Tarcalon éltek, s a családnak szőlőbirtokai voltak a környéken. A szabadságharcot követően Borsod vármegye életében fontos szerepet játszott, helyettes alispán és országgyűlési követ is volt.

Dőry András (+1735. november 11.) szervezte meg az 1734. november 5-én, szüret ürügye alatt ülésező bodrogkeresztúri konventet, ahol őt a Tiszáninnyi Egyházkerület első főkurátorának választották, de már 1731-től a református egyház tiszáninnyi conservátora, azaz pénzkezelője.¹⁴ II. Rákóczi Ferenc hadi pénztárosa, majd országos számvevője. Miskolc leggazdagabb polgára, a vezérlő fejedelem

11 SRKLt. A. V. 942. Közölte ZSOLDOS Benő in Sárospataki Lapok (Spl) 1893, 877–878.

12 DIENES Dénes: Az első püspökválasztás a Tiszáninnyi Református Egyházkerületben, in Uő: Tanulmányok a Tiszáninnyi Református Egyházkerület történetéből, Sárospatak, 1998.

13 GYULAI Éva: A diósgyőri vár és környékének ábrázolása 1719-ből Bél Mátyás kéziratos hagyatékában (Aszalay Ferenc - Adatok a nemesi értelmiség művelődéstörténetéhez), in A Herman Ottó Múzeum évkönyve, XXVIII-XXIX, Miskolc, 1991, 139–150.

14 Tiszáninnyi egyházi tevékenységéről: DIENES: Az első püspökválasztás. ZOVÁNYI Jenő: Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon, Budapest, MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1977, 114.

sokat vendégeskedett miskolci palotájában, ami ma is a borsodi város egyik legszebb épülete. A fia, tudta és beleegyezése nélkül katolizált, s ez a megrázkódtatás hozzájárulhatott hirtelen, valószínűleg agyvérzés miatti halálához.

Patay Sámuel (1679-1749) II. Rákóczi Ferenc tokaji harmincadosa és kapitánya, a fejedelem parancsára leromboltatta a tokaji várat. Ráday Pál 1722-ben többekkel együtt kérte Patayt, hogy vállalja el a kurátorságot a pataki kollégium felett, amit némi halogatást követően 1723-ban meg is tett.¹⁵ Tiszántúli kerületi conservátor 1731-től, majd egyházkerületi főgondnok 1734-től.¹⁶

Szemere László zempléni birtokos, hajdúvárosi főkapitány, a vezérő fejedelemezereskaptánya 1703-tól, 1704-től brigadérosa.¹⁷

Szentimrey Sámuel Gömör-Kishont vármegye jegyzője, II. Rákóczi Ferenc táborában vármegyei követ.¹⁸ Testvéröccse, Zsigmond kuruc tisztt. Az 1712-ben megnyílt országgyűlésen vármegyéjének követe. A tiszáninneni református egyházi ügyekbe ő vonta be Ráday Pált.

A fiatalabb nemzedék két tagját kell még megemlíteni, mindketten az „öregek” halála után lettek fontos szereplői a tiszáninneni egyházi közéletnek. Szathmáry Király Györgyről és Vay Ábrahámról van szó.¹⁹ Előbbi Szathmáry Király Ádám fejedelmi apród testvére, utóbbi Vay Lászlónak, Vay Ádám unokaöccsének fia. Vay László (1674-1733) ezereskaptány majd brigadéros a kuruc seregben. Később országgyűlési követ, s tagja volt az országgyűlés által létrehozott, a felekezeti kérdés tárgyalására hivatott „vallásügyi vegyes bizottságnak” is. A „fiatalok” következetesen járták azt az utat a református egyházpolitikában, amit Ráday Pál kijelölt.

15 TIREK Lt. A. IV. 776.

16 ZOVÁNYI: Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon, 114. 643.

17 Török Péter: Egy zempléni nemes a szabolcsi hajdúvárosok élén: Szemere László, in Mészáros Kálmán– Sere István–Török Péter szerk.: A fejedelem szolgálatában. Életrajzi és családtörténeti tanulmányok a Rákóczi-korból, Budapest, Tarsoly Kiadó, 2018, 102–114.

18 Ifj. REISZIG Ede: Gömör-Kishont vármegye története. A vármegyei tiszti kar, in Borovszky Samu (szerk.): Magyarország vármegyéi és városai, Budapest, Országos Monográfia Társaság, 1904.

19 DIENES Dénes: A Tiszáninneni Református Egyházkerület története I.: A kezdetektől a Türelmi Rendeletig, Sárospatak, Hernád Kiadó, 2017.

Ha már a kapcsolati hálót emlegettem fentebb, első olvasásra is azonnal szembetűnő, hogy mindenki II. Rákóczi Ferenc köreihez kötődik. Részben a katonai elit tagjai, részben pedig a kancellárián betöltött szerep kapcsolja őket össze. Szentimrey Sámuel követjárása során itt ismerte meg közelebbről Ráday Pál kancellárt, Aszalay Ferencsel itt kötött Ráday életre szóló barátságot. A közös „kuruc múlt” a szokásosnál jobban megerősíthette az egymás iránti bizalmat, hiszen nehéz időkben szövődtek a barátságok.

A tiszáninneni református nemesi középosztálynak ezt a körét családi-rokoni szálak is összekötötték. A Vay famíliát igen erős erdélyi kapcsolatrendszer jellemezte. A Telekiek, a Rhédeyek, az 1744-ben grófságra emelkedett cegei Wass család tűnik fel a házassági kapcsolati hálóban.²⁰ Az ő révükön kerülnek közel a Telekiek a Tiszáninneni Református Egyházkerülethez. Ugyanakkor jelen van a tiszáninneni rokonság is a családban: Vay Péter (1611–1662) 1631 körül I. Rákóczi György étekfogója és kamarása volt, majd 1650-ben Szabolcs vármegye másodalispánjaként találkozhatunk vele. Feleségétől, Zoltán Annától két lánya: Erzsébet és Katalin, valamint három fia: Ábrahám, Mihály és Ádám született.²¹ Vay Katalint idősebb Szemere László zempléni alispán vette feleségül. Aszalay Ferenc édesanyja Dőry Zsuzsanna, s találunk olyan Patay-leányt, aki a Dőry családba ment férjhez.²²

Amikor a tiszáninneni református birtokosi középosztálynak az egyházpolitikában kiemelt szerepet vállaló tagjait jellemezzük, feltétlenül figyelmet kell fordítanunk műveltségük gyökereire és annak tartalmi jellemzőire. Ezt a műveltségi erőteret a felső-magyarországi református iskolák, elsősorban a pataki kollégium határozta meg. Idős Szemere László Patakon 1649-ben lépett az iskola törvényeit aláíró „nagydiákok” közé, ugyanabban az évben, amikor az idősebb Patay Sámuel is subscribált. Aszalay Ferencnek az apja is pataki diák volt (1664), ő maga pedig 1693. szeptember 30-án írta alá a bujdosó iskola törvényeit Gyulafehérváron, majd lett később a poétai osztály

20 ANGELOVICS Helga: A vajai Vay család. Vay Miklós báró (1802–1894) ősei, in Zempléni Múzea, 2017. tél, 13–23.

21 ANGELOVICS: A vajai Vay család, 14.

22 NAGY Iván: Magyarország családai czimerekkel és nemzékrendi táblákkal. I–XII, Pest, 1857–1868. passim.

preceptora. Dőry András két évvel később, 1695-ben lépte át a kollégium küszöbét.²³ Mindegyikükre jellemző, amit Szemere neve mellé írt az anyakönyvet vezető iskolai szenior: „Patronus factus Illustrissimi Coetus”. Aszalay Ferenc és Dőry András ragaszkodása a számkivetett kollégiumhoz azt is jelentheti, hogy családjukat erős érzelmi szálak kötötték a nagy múltú tiszáninneni iskolához. Patak szelleme elérte azokat is, akiket családi körülmények között taníttattak, mert többnyire pataki diákok voltak a nevelőik. Ezt például Vay Ábrahámról biztosan tudjuk, mert Miskolci Coriari János pataki diák volt 1707–14 között a „pedagógusa”. A Vay család támogatásával akadémikákra ment, majd több helyen lelkészkedett, végül tályai prédikátorként hunyt el az 1739. évi pestis során.²⁴

Ha a műveltségi helyzetről és tartalmakról gondolkodunk, a felvilágosodás előtti magyar kis- és középbirtokos nemesség állapotáról általában olyan képet találunk, amit sötét színekkel festettek később. Kazinczy Ferenc anyai nagyapjáról úgy beszél, mint aki egysíkú, a napi gazdálkodás és a rendszeres vallásgyakorlás által meghatározott pályán mozog, különös szellemi érdeklődés nélkül. Kármán József ennél is lesújtóbb képet fest a vidéki nemesről: „Az a kis darab föld, melyen lakik, ez az ő egész horizontja. Nem tudja, mi történik faluján kívül, és azt hiszi, hogy megyéjének határdombján túl már ott kezdődik a Fekete-tenger... Sivár üresség uralkodik az ily fejekben.” A felvilágosodás írói persze azért festenek sötét képet, mert mozgósítani akarnak, mintegy harci taktikájuk része, hogy túloznak, noha sok tekintetben igazat írnak.²⁵ A tiszáninneni vezető nemesi patrónusokról pozitívabb kép bontakozik ki, mert noha nyilván nem egyforma mértékben, de mégis jelentős műveltségbeli tartalmakkal rendelkeztek. Tanulmányaik során jól elsajátították a latin nyelvet, Aszalay például meglehetősen magas színvonalon. Levezetésük folyamán magyar nyelvű szövegeikbe is gyakran vegyítettek latin kifejezéseket.

23 HÖRCSIK Richárd: A Sárospataki Református Kollégium diákjai 1617 – 1777, Sárospatak, Sárospataki Református Kollégium, 1998, 137. 170–171. 179. 186.

24 HÖRCSIK: A Sárospataki Református Kollégium, 208.

25 BENDA Kálmán: A magyar köznemesség művelődési törekvései a XVIII. században, in Szvircsek Ferenc (szerk.): Nógrád Megyei Múzeumok Évkönyve, Salgótarján, Nógrád megyei Múzeumok Igazgatósága, 1981, 87–92. A Kazinczy- és a Kármán-idézet is itt.

Hogy egyáltalán rendszeresen leveleztek, ez önmagában is jelentős, az esetek nagy többségében, még a hivatalos kapcsolattartásban is, sajátkezű leveleket írtak. Általános jogi ismeretük is számottevő volt, politikai és közéleti tevékenységükhöz ez a tudásanyag nélkülözhetetlen volt. A vallásgyakorlásuk és kegyességük tekintetében pedig a hagyományos prédikátori műveltség jellemzőit hordozták. Vay Ábrahám sorai ezt elég jól illusztrálják: „Az Istennek mindenféle látogatási környül vettenek, kiáltunk Istenhez, de meg nem hallgattatunk, mert valósággal dicsőségére és dicsősége előmozdítására nem buzgunk. Isten ad erőt és egészséget, mégis fáradságunkat Isten Háza dolgaiban restellyük s áttaljuk.... Vegyük azért szívünkre az Isten dicsőségét, s az új esztendővel újuljunk meg az Isten Házához és dicsőségéhez való munkás buzgóságban is.”²⁶ Ez a vallásos magatartás teológiai szempontból pontosan megegyezett Ráday Pál kegyességével, amennyiben ő is a református ortodoxia talaján állt. Viszont nem követték őt nemesiink a pietizmus érzelmes, bensőséges tartalmainak megélésében, ami különösen Ráday vallásos költészetében érhető tetten.²⁷

Mindezekén túl még azt is megkockáztatom, hogy bizonyos szempontból az értelmiségi magatartás sajátosságait is felmutatták Tiszáninnen vezető református nemesi támogatói. Jellemző volt rájuk a felelősségvállalás, az elemző készség és az értékkeremtő gondolkodás. Aszalay Ferenc barátkozott Bél Mátyással, nem lehetetlen, hogy Ráday Pál ismertette őket össze. Leveleztek, a sokoldalú evangélikus tudós kedvéért Aszalay kiváló rajzot készített a diósgyőri várról és környékéről. Nagyra tartotta barátja tudományos törekvéseit: „...kiváló Uraságod – mint a haza és a tudomány körül érdemeket szerzett polgár – iránt minden igyekezetemmel jóakarattal viseltetek...”.²⁸ Vay Ábrahám gondoskodott arról, hogy Szathmári Paks Pál hollandiai tanulmányútján több évet töltsön el, nemcsak azért, hogy azalatt beszerezze a pataki kollégium számára a fizika oktatásához szükséges kísérleti eszközöket, hanem azért is, hogy tanuljon modern nyelve-

26 TIREK Lt. A. V. 1222.

27 CZEGLÉDY Sándor: Ráday Pál lelki arca, in Esze Tamás (szerk.): Ráday Pál, 235–260.

28 GYULAI: A diósgyőri vár, 139.

ket.²⁹ Szathmáry Király György német egyetemeken tanult, Angliát is meglátogatta. Latinul megírta a pataki kollégium történetét, gazdasági szakkönyveket fordított német nyelvről magyarra.³⁰

Az egyházzvédő tevékenységnek az elsődleges motivációs háttére kétségkívül a konfesszionális hűség volt, a határa pedig a református birtokos nemesség politikai és társadalmi helyzetéből adódó lehetőségek együttese. Ez utóbbi össze sem vethető a római katolikus arisztokrácia cselekvési lehetőségeivel. Annál inkább jelentőséggel bírt a hitvallásos magatartás és az abból fakadó tevékenység, mert kockázatokkal is járt. A dekretális eskü például, amely Máriára és a szentekre is hivatkozott, elzárta a hivatalviselés elől a hithű protestáns nemességet. Hogy azután valóság-e az a feltételezés, hogy a református nemesség ennek pótlásaként társadalmi és politikai súlyának emelkedését várta az egyházban betöltött hivatalától,³¹ az számomra kérdéses, de ha így is volt, az csak a bodrogkeresztúri konvent (1734) után tudatosulhatott a kortárs református nemesi középosztály tagjaiban.

Az egyházzvédő munka nemcsak kifelé, a római katolikus és az államhatalmi elnyomással szemben nyilvánult meg, hanem igyekezett az itt-ott bomlás jeleit mutató belső egyházi élet újjászervezésére és megszilárdítására is. Ugyanakkor meg kellett teremteni a történelmi okoknál fogva hiányzó, de éppen az optimális egyházzvédő tevékenységhez elengedhetetlen külső egységet is. Ezt a komplexitásában meg lehetõsen nehéz feladatot a lelkeszi egyházhatóságok önmagukban képtelenek lettek volna elvégezni, miután össztársadalmi és politikai súlyuk rendkívül csekély volt. Mindent elmond erről a kalocsai érsek vikáriusának gúnyos megjegyzése a református prédikátorokról 1747-ben egy olyan ügy kapcsán, amely során szóba jött a protestáns lelkészeknek a jobbágyokból álló gyülekezetek iránti kiszolgáltatottsága: „Úgy kell nektek! Miért nem hajtottatok fejet a római anyaszen-

29 HÖRCSIK Richárd: Szathmári Paks Pál levelei Franekerből, in Benda Kálmán–Beliczay Angéla–Szabó Julianna–Tar Tamás (szerk.): A Ráday Gyűjtemény Évkönyve II., Budapest, 1982.

30 M. HORVÁTH Mária: Az első fennmaradt magyar méhészeti szakkönyv ismert és ismeretlen kiadásai, in Magyar Könyvszemle, 2024/1, 111–120.

31 RÉVÉSZ Imre: A bodrogkeresztúri konvent történelmi mérlege, in Nagy Sándor Béla (szerk.): A bodrogkeresztúri konvent 200 éves jubileumának emlékkönyve, Sárospatak, 1934, 10.

tegyháznak? Most már süvegeljétek a kanászokat!”³² S lássunk még egy jellemző példát: Az 1733-ban frissen megválasztott tiszáninneni püspök a szuhogyi templom erőszakos elvétele miatt levelet írt az ügyben illetékes gróf Gvadányi Ádámnak, aki megalázóan eldobta azt és „*megmondta mit csinál belé*”,³³ ahogy ezt maga Szentgyörgyi Sámuel panaszolta.

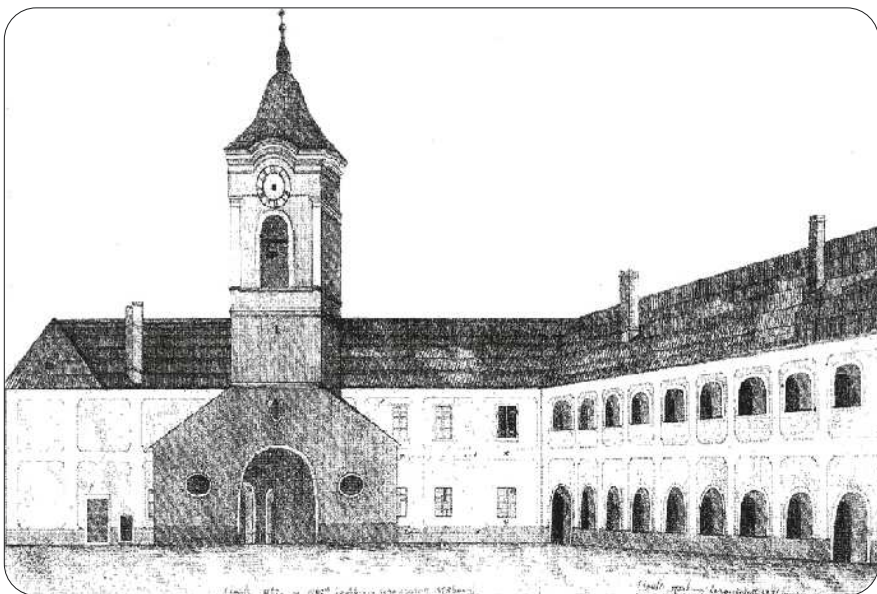
A „nem lelkészi elemnek” – Révész Imre meghatározásával élve – közegyházi tevékenysége nélkülözött minden tételes egyházi törvényi vagy alkotmányi alapot. Előzménye mégis volt, amennyiben már a 17. század országgyűlésein a protestáns nemesség testületileg képviselte egyházának ügyeit. Ugyanakkor a jogszokás alapján is jogosultnak tekinthették a kortársak az egyházi életben való aktív kormányzói jellegű részvételüket, mert a sárospataki kollégiumnak már korábban kialakult a főként zempléni nemesekből álló kurátori testülete, ami legitim mintát jelenthetett számukra. Szóba jöhetett az erdélyi példa is, ahol nemcsak a gyülekezeti és iskolai életben volt meg a gondnoki tisztség, hanem létezett a nemesi tagokból álló főkonzisztórium is a református egyház élén.³⁴ A kegyúri jog gyakorlása – a protestáns patronátus – pedig lényegében a reformáció korától kezdve végigkísérte a református egyházat.³⁵ S ahogy dolgozatom elején részben már utaltam rá, Ráday Pál tevékenysége ezeknek a hagyományos formáknak legitim egyházigazgatási elemmé alakulására jelentős hatást gyakorolt.

32 MÁLYUSZ Elemér: A Türelmi Rendelet. II. József és a magyar protestantizmus, Budapest, Magyar Protestáns Irodalmi Társaság, 1939, 70.

33 DIENES Dénes: Szuhogyi jeremiád, in Laki Lukács László (szerk.): „Talentumomat megőriztem, gyarapítottam”. Három neves szuhogyi, Edelény, 1996, 91–96.

34 SIPOS Gábor: Az erdélyi református főkonzisztórium kialakulása 1668–1713 (–1736) (Erdélyi Tudományos Füzetek 230.), Kolozsvár, 2000.

35 RÁCZ István sajátos összefüggésben mutatja be ezt a kérdéskört: Protestáns patronátus. Debrecen város kegyurasága, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 1997.



Csengettyű-sor, Sárospatak



A régi Debreceni Református Kollégium