
VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

XII. ÉVFOLYAM 2. SZÁM

2016

KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE
VALLÁSTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
MEGJELENIK ÉVENTE NÉGYSZER
Tizenkettedik évfolyam, 2016/2. szám

A folyóirat megjelenését támogatja a Nemzeti Kulturális Alap.



Kiadja: Károli Gáspár Református Egyetem, Budapest,
együttműködésben a Magyar Vallástudományi Társasággal
Alapító főszerkesztő: Bencze Lóránt
Főszerkesztő: S. Szabó Péter
Főszerkesztő-helyettes: Horváth Orsolya

Szerkesztők:

Adamik Tamás (Disputa)
Németh György (Forrás)
Pecsuk Ottó (Tanulmányok)
Kovács Ábrahám (Tudományunk története és műhelyei)
Lovász Irén (Hírek)
Vassányi Miklós (Recenziók)

Szerkesztőbizottság:

Bugár István, Matthew D. Eddy, Fröhlich Ida, Heidl György, Hoppál Mihály,
Kendeffy Gábor, Máté-Tóth András, Mezei Balázs, Ruzsa Ferenc,
Schweitzer József, Sepsi Enikő, Szentpétery Péter, Szigeti Jenő, Török László,
Vassányi Miklós, Voigt Vilmos, Zentai Tünde, Zsengellér József

A Szerkesztőség címe:

Budapest, Reviczky utca 4.
Tel: 1/483-2900
e-mail: vallastudomanyiszemle@kre.hu

Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza.

ISSN 1786-4062

A kiadásért felel: Sepsi Enikő

A sorozat kötetei megrendelhetők, illetve 15% kedvezménnyel
megvásárolhatók: L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14-16.
Tel.: 267-5979

harmattan@harmattan.hu; www.harmattan.hu

A tipográfiai tervet Pintér Zoltán készítette, a nyomdai előkészítést
Csernák Krisztina, a nyomdai munkákat a Robinco Kft. végezte.

Felelős vezető: Kecskeméthy Péter

TARTALOM

HORVÁTH ORSOLYA: Belépő	5
TANULMÁNYOK	
RÁKOS-ZICHY JOHANNA: Jeromos a feltámadt testről	9
HORVÁTH ILLÉS: Ó, micsoda tiszteletreméltó, drága és leírhatatlan ajándék, gyengeség teljes megsegítője, Szent Zsigmond teste	29
UDVARVÖLGYI ZSOLT: Az iszlám mint világvallás (Germanus Gyula hagyatékából)	51
FORRÁS	
SOMOS RÓBERT: Részlet Órigenés: János–evangélium kommentárjának első könyvéből. Fordította, a bevezetőt és a jegyzeteket írta: Somos Róbert	61
DISPUTA	
CSELÉNYI ISTVÁN GÁBOR: Carl Gustav Jung tanúságtétele Szófiáról	81
TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI	
HAUSMANN JUTTA: Egyházi intézmény és tudomány – dupla kihívás: az Evangélikus Hittudományi Egyetem Doktori Iskolája	97
HÍREK	103
RECENZIÓK	117

BELÉPŐ

HORVÁTH ORSOLYA

A Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsészettudományi Karának dékánja mint a Vallástudományi Szemle felelős kiadója, egyetértésben a lap főszerkesztőjével és a L'Harmattan Kiadóval, a 2016-os év tavaszi szemeszterének vége felé kért fel a feladatra, hogy főszerkesztő-helyettesként segítsem a Vallástudományi Szemle munkáját. E megoldással a folyóirat szerkesztősége és szerkesztőbizottsága is egyetértett, amit ezúton is köszönök.

Örömmel, ám némi aggodalommal mondtam igent a megtisztelő felkérésre. Egyrészt mert végső soron nem a több oldalról érkező támogatás, hanem az elkövetkező időszakban a folyóiratért mint vallástudományi műhelyért végzett munkám igazolhatja majd csak jelenlétemet. Másrészt mert a belépésem szakmai szempontból kérdéseket vethet föl. Hiszen ez idáig nem voltam a szó szoros értelmében vett vallástudományi szakmai közösség aktív tagja, és nem voltam felelőse egyik rovatnak sem a Szemlében.

Ezt a helyzetet azonban hadd tekintsem előnynek! Mindezen tényezők reményeim szerint éppen hogy elősegíthetik azt a csodálkozó, gyermekinek nevezhető magatartást, amely magában hordozza a tanulásra és – egyúttal – a cselekvésre való készséget, a régi iránti tiszteletet éppúgy, mint az újra való nyitottságot. Filozófusként és teológusként azonban nem tagadhatom, hogy jómagam a Vallástudományi Szemle arculatának az elméleti vonását igyekszem erősíteni – nem a történeti rovására, hanem a történeti mellett –, amely képes mind határozottabban a jelenre, a kortárs, zajló fejleményekre is fókuszálni.

Nem hiszem, hogy lehetséges elfogulatlan vallástudomány. Abban a vallástudományban hiszek, amely elfogulatlanságra törekszik, és eközben folyamatosan reflektál saját működő előfeltevéseire, amennyire csak tud. Úgy vélem, ebben a beállítódásban lehetséges szólni úgy, hogy mondjunk valamit, ugyanakkor pedig ebben a mondásban toleránsak is legyünk a más mondókhoz.

Sok társamhoz hasonlóan szóérzékeny emberként fuldoklom a gondolatot nélkülöző, sokszor fölösleges szavak terhétől. Azt szeretném, ha a Vallástudományi Szemle a jövőben is olyan orgánus lenne, amelyre a bennünket körülvevő szóáradatban is érdemes figyelni. Ezért egyik feladatomnak tekintem, hogy a

Szemle lektorált folyóiratként való további működését segítsen, többek között a tanulmányok előzetes véleményezésére szolgáló egységes, gördülékenyen használható szempontrendszer bevezetésével, amely ugyanakkor nem gátolja, hanem ellenkezőleg: támogatja az újszerű megközelítéseket és kutatási témákat.

A dialógus jelleget szem előtt tartva szeretném, ha egyre inkább tapasztalhatná az Olvasó, hogy ő is részese a lapnak. Tisztelettel várjuk a véleményeket, hozzászólásokat, minden építő kritikát, és megköszönjük Olvasóinknak, ha beszámolókat küldenek általuk fontosnak vélt, releváns eseményekről, hogy e lap hasábjain tegyék közzé szellemi élményeiket. Hogy az Olvasóinkkal, kutatóközösségünkkel való kapcsolat mind intenzívebb és egyszerűbb legyen, sőt hogy új érdeklődőket vonjunk be szellemi műhelyünkbe, úgy vélem a lap világhálón való megjelenésére különös gondot szükséges fordítani.

A folyóirat működtetésében igyekszem progresszív szemléletet képviselni. Ami azt jelenti, hogy szeretném, ha nem csak befogadni tudnánk írásokat, hanem elébe is tudnánk menni reménybeli szerzőinknek konkrét témafelvetésekkel, akár egy aktuális eseményhez, akár egy évfordulóhoz kapcsolódva.

Sok más gondolat is felmerült bennem a Vallástudományi Szemle kapcsán. Tudjuk, hogy ma a hazai tudományos folyóiratok rendszerint nincsenek könnyű helyzetben. A KRE BTK befogadta a Vallástudományi Szemlét, és ezzel megteremtette a lap működéséhez szükséges alapfeltételeket. Ám egy folyóirat mindig attól igazán jó, ha eleven szellemi műhely is egyben, ehhez pedig több kell az alapfeltételeknél, sőt az egy intézmény égisze alatt működő szakmai közösségnél is. Abban bízom, hogy a Vallástudományi Szemle színvonalas működéséért eddig is fáradozó, intézményi kereteken átívelő alkotóközösségének tagjai között tovább erősödhet a nyílt és – amennyire lehetséges – rendszeres együttgondolkodás, amelynek során egymást is inspirálva formálhatjuk e jeles szakmai műhely arculatát.

Főszerkesztő-helyettesként a lap további kiegyensúlyozott működéséért kívánok dolgozni, egyúttal azonban olyan tartalomért, amely nem hagy nyugtot az olvasónak – ami az Isten-ember viszony kérdését illeti.

TANULMÁNYOK

JEROMOS A FELTÁMADT TESTRŐL

RÁKOS-ZICHY JOHANNA

A feltámadt test problémaköre vissza-visszatérő téma a késő antik keresztény szerzőknél. Hogyan kell elképzelni a testet a feltámadásban? Milyen természetű lesz? Mi lesz a kapcsolat a jelen, földi test és a megdicsőült, öröklétre szánt test közt? Ezek a kérdések nem pusztán teológiai problémát jelentettek; magát az emberi identitás összetevőit és felépítését firtatták. Jelen példánkon, Jeromoson pedig láthatjuk, hogy az ezekre születő válaszok és az azokból fakadó viták eredményét milyen egyéb tényezők befolyásolták. A feltámadt test kérdésköre egyszerre vált teológiai és politikai kérdéssé. Talán egyetlen más késő antik keresztény szerzőnél sem tapasztalhatjuk, hogy valaki olyan szenvedéllyel vesse bele magát ebbe a vitába, mint Jeromos. „*Ugyanazok a testek támadnak fel, vagy mások? Mikor azt mondta, „ugyanazok”, megtudakoltam: „Ugyanazon nemben, vagy másokban?”*” Ezt a kérdést Paula epítáfiumában olvashatjuk; Jeromos ezzel a mozzanattal örökítette meg, az idős hölgy hogy állt ellen az eretnek tanoknak, melyek szerint a feltámadás nem a test hús-vér formájára vonatkozik, hanem szellemi természetű lesz. 400 után Jeromos már szilárdan hitet tett a feltámadt test fizikai, hús-vér mivolta mellett. Mi lehet az oka annak, hogy egy életművön belül ilyen radikálisan eltérő állításokat fogalmazott meg?

Noha Jeromos feltámadással kapcsolatos tanítása elválaszthatatlanul összefonódik az Órigenész nézeteiről szóló vitájával, ez a vita Jeromos számára személyes kérdésekről is szólt. Jeromos legbehatóbban ez alatt a vita alatt fejtette ki a feltámadt testről alkotott nézeteit, így mindenképp szükséges a vita kontextusát is megvizsgálunk, ha meg akarjuk érteni, mi formálta ezeket a nézeteket. Jeromos nézeteinek változása követi a vita dinamikáját, és nézeteit, részvételének intenzitását nagyban befolyásolták a politikai, személyes, és- nem utolsó sorban- financiai kérdések. „Az origenista vita nem csak a személyes rivalizálás, ellenséges gyanúsítások és szóközi agresszió története, hanem látványos példája egy késő antik vita társadalmi felépítésének” fogalmazta meg Stephan Rebenich Jeromosról szóló monográfiájában.²

¹ *Epistola* 108.23. Puskely Mária fordítása. Jeromos leveleinek magyar kiadását I. Szent Jeromos: *Levelek I-II.* Szerk. Takács László. Budapest, Szentár Kiadó, 2005.

² STEFAN REBENICH: *Jerome*. London, Routledge, 2002, 24.

393 előtt Jeromos írásaiban nyoma sincs annak, hogy Órigenész feltámadást illető, vagy bármilyen más tanait elítélte volna, sőt, csodálta és alkalmazta bibliamagyarázó képességeiért. 396-ban Vigilantiushoz írt levelében³ már ugyan elismeri, hogy Órigenész tévedett a test feltámadásával kapcsolatban, ámde ez mit sem von le szemében a Biblia szövegmagyarázatával kapcsolatos érdemeiből. Csak Rufinussal való végleges szakítása idején tagadja meg minden tanítását, és bélyegzi eretneknek. Jeromos feltámadásról szóló tanítása Órigenész ellenében fogalmazódott meg, így ahogy fokozatosan távolodott az origenista tanításoktól, úgy állt ki egyre határozottabban a hús-vér test minden jellegzetességét megtartó feltámadáskép mellett.

Jeromosnál kiemelkedő szerepet kapott a feltámadt testek nemének kérdése, mely más, vizsgálatra érdemes szempontokat is felvet. Mi lehet az oka, hogy Jeromos számára a test anyagi természetének egyik sarokpontja volt, hogy a férfiak férfiak, a nők pedig nők maradnak? Ismerve Jeromos szenvedélyes elkötelezettségét az aszkézis és a szüzesség mellett valószínű, hogy az önmegettartó élet legfőbb propagálója a szűzi testek tisztaságának értékét akarta hangsúlyozni. A feltámadt test az emberi testben létezés lehető legtökéletesebb állapotát mutatja meg. Jeromos, aki az általa rajongva tisztelt római arisztokrata matrónákat és szüzeket egyfajta ikonként ábrázolta,⁴ a női nem megtartásának hangsúlyozásával valójában a szüzek sanyargatott testének érdemeit akarta kidomborítani. Jeromos szempontjából igen fontos volt annak kérdése, hogyan ragadható meg a feltámadt testek tökéletessége. Ha a feltámadt test nem nélküli, szellemi létező lesz, úgy ennek a vértelen vértanúságnak, az askéta életnek jutalma nem lenne olyan szembeszökő. Jeromos az origenista vita során, amikor állást kellett foglalnia abban, hogyan képzelhető el a feltámadt test, hangsúlyozta annak azonosságát a földi életben is birtokolt testtel. Ezzel alátámasztotta, hogy az askéták már az életükben is az angyali ideált képviselő teste áll a legközelebb a tökéletes állapothoz. Elizabeth Clark kutatásai rámutattak,⁵ hogy Jeromos valamiféle hierarchiában képzelte el a mennyei boldogságot is; könnyen lehet, hogy a nemek megtartásának kérdése ebbe a hierarchikus elgondolásba illeszkedik.

Az alábbiakban Jeromos nézeteinek változásával, illetve az origenista vita társadalmi kontextusának figyelembe vételével azt mutatom be, milyen szerepet játszhatott Jeromos asketikus programja ebben. Az origenista vita kirobbanása előtt írt művei sem maradhatnak ki a vizsgálatból, hogy minél átfogóbb képet kapjunk arról, milyen drasztikus változáson mentek át Jeromos nézetei. A szakirodalom ezt

³ Ep. 61.2.

⁴ ANDREW CAIN: „Rethinking Jerome’s Portraits on Holy Women.” in ANDREW CAIN ÉS JOSEF LÖSS (szerk.) *Jerome of Stridon. His Life, Writings and Legacy*, Farnham, Ashgate, 2009, 47-59.

⁵ ELIZABETH A. CLARK: *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton, Princeton University Press, 1992, 121-149.

a vitát két nagy szakaszra bontja; az elsőben Jeruzsálemi Jánossal, a másodikban Rufinussal a főszerepben. Jelen tanulmányunk nem célja, hogy teljes mélységében feltárja Jeromos szerepét az órigenista vitában, annak minden vetületével, hanem a feltámadás, azon belül a testi feltámadás kérdésére koncentrálni mutatja be, milyen átalakuláson ment át Jeromos ez alatt.

ÓRIGENÉSZ NYOMÁN: JEROMOS A FELTÁMADÁSRÓL A 393 ELŐTTI MŰVEIBEN

A 393-as év előtt Jeromosnál nem találunk olyan művet, mely kimerítően foglalkozott volna a test feltámadásának kérdéskörével. Egy 385-ben Asellához írt levelében a római keresztény társaság csípős nyelvű asszonyait ostorozva jegyzi meg, hogy azok, akik rosszindulatúan pletykálnak az aszkézist bátran vállaló nőtársaikról, a jelen élet kényelmét többre becsülik a feltámadás dicsőségénél.⁶ Jeromosnak ekkortájt minden oka megvolt rá, hogy gúnyosan emlékezzen meg a római keresztény társaság pletykálkodó hajlamáról: Asellának már azután írt, hogy kénytelen volt elhagyni Róma kényelmét, és keletre távozni, mert Paulával és Marcellával való kapcsolata miatt helyzete ellehetetlenült az városban.⁷ Ebben a levélben a feltámadás az önmegtartóztató élet indokaként és jutalmaként jelenik meg, szembeállítva a világi élvezetekben tobzódó nők földi elköteleződéseivel. Sőt, ami Jeromos számára a legrosszabb volt, ezek a nők kereszténynek vallották magukat, és mégis az önmegtartóztatást valló társaikon köszörülték a nyelvüket.⁸ Jeromos a női pletykával szemben a feltámadás dicsőségével példálózik; a gyűlölködéssel szembe a szüzek feltámadásbeli örök boldogságát állítja.

Jeromosnak minden oka megvolt rá, hogy keserű szavakkal illesse a római társaság pletykás asszonyait. Amikor bibliai tanulmányokban elmélyülő, önmegtartóztató nőkből álló körének egyik tagja, Blesilla, Paula lánya fiatalon meghalt, a rossz nyelvek szerint a törékeny szervezet nem bírta az önsanyargató életmódot, melyet Jeromos tanácsolt neki.⁹ Jeromos ellen a római klérus vádat emelt¹⁰, azon-

⁶ *Ep.* 45. 5. „Te azt tartod, elveszett, amit a jelenben tudsz meginni, megenni, elnyelni, ők viszont az eljövendők után vágyódnak, és igaznak tartják mindazt, ami meg van írva. Legyen: ostoba és vénasszonyos, akit meggyőz a test feltámadása. Mi közöd hozzá? Nekünk ezzel szemben a te életed visszatetsző”. Puskely Mária fordítása.

⁷ J. N. D. KELLY: *Szent Jeromos élete, írásai és vitái*, Budapest, Kairosz Kiadó, 2003, 175-180.

⁸ *Ep.* 45.4.

⁹ *Ep.* 39. Paulához Blesilla halála után. Jeromos ezt a levelet négy hónappal a lány halála után írta, és arra inti Paulát, hogy tartson mértéket a gyászban.

¹⁰ A Jeromos elleni vádat Rufinus elevenítette fel jóval később, Jeromossal való végleges szakítása idején. Jeromos ellen írt Apológiájában céloz arra, hogy tudja, miért kellett Jeromosnak olyan sietve távoznia.

ban a botrány elkerülése végett Jeromos inkább távozott Rómából, és csatlakozott Paulához, aki már korábban távozott a Szentföldre. Miután bejárták a Szentföldet, Paula és Jeromos monostort alapított Betlehemben. A betlehemi monostor párja az Olajfák hegyén állt, ezt a latin közösséget egy másik dúsgazdag római arisztokrata hölgy, Melánia finanszírozta, akinek kíséretében találhatjuk Jeromos ifjúkori barátját, majd ellenfelét, Rufinust. 393-ig a viszonyuk ha nem is a legbarátságosabb, de szívélyes volt, bár Jeromos szíve mélyén irigyelte Rufinust, akinek Melánia hatalmas vagyona és hírneve miatt jóval kedvezőbb pozíció jutott, mint a római botrány elől menekül Jeromosnak, aki a 390-es évek elején éppen azon fáradozott, hogy helyreállítsa megtépázott hírnevét nyugaton is.¹¹ Jeromos még elkötelezett híve Órigenésznek, sőt, párhuzamot is látott saját helyzete és a nagy alexandriai teológus üldöztetése közt.¹²

Ebben az időszakban íródott két kommentárja Pál apostol leveleihez, közülük a Galatákhöz és az Efezusiakhoz írt levelek kommentárjai számítanak érdekesnek kutatásunk szempontjából. A Galatákhöz írt levélben Jeromos Krisztus testének realitását vetette vizsgálat alá, hogy megcáfolja a markionita eretnokség azon tételét, mi szerint Krisztusnak nem volt valós teste. Jeromos számára a test és lélek kapcsolata volt kulcsfontosságú. A galatákat, írta, Pál apostol azért róttá meg, mert test szerint próbálták elérni a tökéletességet.¹³ Jeromos arra hívta fel a figyelmet, hogy ha a test gonosszá válik, akkor a lélek üdvösségét is veszélybe sodorja.¹⁴ A feltámadt testet illetően pedig azt írja, hogy a mostani, alávetett állapotukból dicsőségesebbe, Jézus testéhez hasonlatos állapotba fognak átalakulni. Az átalakulás lényege az lesz, hogy a test egy magasabb, nemesebb állapotot tükrözzön, de ez nem feltétlenül jelenti azt, hogy a test szubsztanciájának is meg kell változnia.¹⁵ Ugyanakkor Jeromos nem fejt ki, milyen szubsztanciáról van szó, és a feltámadt test minőségéről is hallgat.

Az Efezusiakhoz írt levél kommentárjában, mely körülbelül ugyanekkor keletkezett, Jeromos már jóval többet árult el arról, milyennek képzelte a feltámadt testet. Később nem győzött magyarázkodni emiatt, mikor Rufinus saját Apológiájában rámutatott, hogy Jeromos ebben a művében szorosán követi az órigenészi

¹¹ KELLY: i.m. 298-99

¹² ANDREW CAIN: „Origen, Jerome and the „Senatus Pharisaeorum”, *Latomus* LXV, 2006/3, 727-734.

¹³ „Sic stultus es, ut cum spiritu coeperis, nunc carne consumeris?” *Commentariorum in Epistolam ad Galatas* I.3.3. *Patrologia Cursus Completus, Series Latina* vol. 26, szerk. J. P. MIGNE, Párizs, 1845. col. 350

¹⁴ . *Comm. ad Galatas*. III.6.8 PL 26, col. 430-431.

¹⁵ „Cum de corpore humilitatis transformati fuerimus in corpus gloriae Domini Jesu Christi (..) Non quod alium juxta substantiam sit: sed quod juxta gloriam sit siversum.” *Comm. ad Galatas*. III.6.15. PL vol. 26, col. 436.

tanokat, és szellemi létezőként ábrázolja a férfiak és nők testét.¹⁶ Jeromos a kérdéses szövegrészben¹⁷ a férfi és a nő kapcsolatát a test és lélek kapcsolatához hasonlította, az apostoli intést pedig, ami a férjek asszonyaik iránti szeretetéről beszél, a test és lélek viszonyára vonatkoztatta. Ha az asszonyt – azaz itt Jeromos értelmezésében a testet- a lélek táplálja, ápolja és gondját viseli, akkor az asszonyok a férfiak rangjára emelkedhetnek, ahogy a jelenlegi, bűnbeesett testek is elérhetik a lélek rangját. Majd azzal fejezi be, hogy az eljövendő, romolhatatlan állapotban a testek angyali állapotban lesznek, nemek nélkül, és arra biztatja az olvasót, hogy ezt az angyali állapotot igyekezzék már a földön is elérni. Ennek alapján Jeromos még nem a nemek különbözőségének megtartása mellett foglalt állást, hanem a különbségek eltörlését, és a férfi és nő közti különbség felszámolását tanította.¹⁸ A nők férfiak lesznek, vagyis a két nem közti különbség eltűnik, és a testiség, minden velejárójával együtt, felszámolódik. A hangsúly az angyalokhoz hasonló állapoton volt, melyet a földön az aszkéták tapasztalhatnak meg. Az önmegtartóztatás hasonlatossá teszi őket a nem nélkül létező angyalokhoz. A testük vágyain felülkerekedő aszkéták érhetik el legjobban ezt az állapotot, de maga a feltámadt test nem hús-vér létező lesz, hanem „szintet lép”, és a lélek anyagát fogja felölteni.

Később, amikor ezzel a korai írásával szembesítették, Jeromos azzal mosakodott olvasói előtt, hogy mindössze azt kívánta hangsúlyozni, hogy az eljövendő, tökéletes test leveti minden alantas vágyát, és többé nem lesz sem szüksége, sem indíttatása a nemiségre.¹⁹ Ugyanakkor ez a magyarázat már sokkal később, az origenista vita legparázsbab szakaszában született, amikor Jeromos minden eszközzel igyekezett szabadulni az origenizmus vádjától. Könnyen lehet, hogy a kommentár keletkezésének idején a feltámadt testet szellemi alakban, nem nélküli létezőként képzelte el, s csak visszatekintve próbálta a kérdéses szövegrészt összhangba hozni az anyagi testben való feltámadást hirdető tanításával. Rufinus a kommentár kapcsán azt is Jeromos szemére vetette, hogy kigúnyolta az origenista nőket,²⁰ akik méltatlannak tartották, hogy a feltámadásban ismét gyöngé testük támadna fel, holott nem sokkal korábban még maga Jeromos volt az, aki ezt tanította nekik, sőt, még rosszabbat is. Hiszen ha Jeromos azt írta, hogy a test szellemi létezővé válik, akkor nemcsak a hús-vér test feltámadását tagadta,

¹⁶ Rufinus: *Apologia contra Hieronymum* I. 23-24. Rufinus kritikájának részletes elemzését I. ANDREW CLARK: „The Place of Jerome’s Commentary on Ephesians in the Origenist Controversy: The Apokatastasis and Ascetic Ideals” *Vigiliae Christianae* 41 (1987),154-171.

¹⁷ *Commentariorum in epistolam ad Ephesios* 5.28. PL vol. 26, col. 533.

¹⁸ RONALD E. HEINE kritikái kiadásában (*The Commentaries of Origen and Jerome on St. Paul’s Epistle to the Ephesians*, Oxford, 2002) kiválóan nyomon követhető, milyen viszonyban áll az origenészi szöveg Jeromos kommentárjával.

¹⁹ *Apologia adversus libros Rufini* 1.29.

²⁰ *Ep.* 84. 6.

hanem a magát a test feltámadását is.²¹ Ez a vád és az erre adott válasz azonban sokkal később keletkezett, mint maga a Kommentár az Efezusiakhoz írt levélhez, melyben mindkét fél igyekezett bizonyosságot adni makulátlan ortodoxiájáról. Kétségtelen, hogy Jeromos ekkor még Órigenész befolyása alatt állt, és semmi nem mutatja írásaiban, hogy a test feltámadása alatt ugyanazon hús és vér testet értette, mint amit életünkben is birtoklunk. Az utólag fellángolt vita során ugyan hevesen tagadta, hogy tisztán szellemi létezőkről beszélt volna, de a vita körülményeit ismerve nem meglepő, hogy igyekezett minél jobban elhatárolódni minden, Órigenészhez köthető tanítástól.

Bár Rómából való távozásának egyik oka pont a mértéktelen önsanyargatás propagálása volt, Jeromos mégis megmaradt ennek bajnokának. A közvetlen konfliktus kitörése előtti utolsó áttekintendő munkában ismét ezért emelt szót. 393 első hónapjaiban, a vita kirobbanásának előestéjén a *Jovinianus ellen* írt értekezésében hevesen ostromozta Jovinianus nézeteit, aki a szüzesség és önmegtartóztató élet ellen emelte fel a szavát. Jeromos megsemmisítőnek szánt ellencsapással próbálta teljesen ellehetetleníteni a római közvélemény előtt. Csakhogy a szüzesség védelmében a házasság intézményét olyan heves szavakkal ítélte el, hogy túllőtt a célon.²² A *Jovinianus ellen* megismétli a Galatákhoz írt levél kommentárjának kijelentését: a feltámadásban a test szubsztanciája ugyanaz lesz, mint most, de dicsőségesebb formában fog megmutatkozni.²³ Jeromos ugyanakkor a test anyagi vagy szellemi létéről továbbra sem foglalt állást, hanem a két test – a földi és a feltámadásbeli – identitásának azonosságát hangsúlyozta. A *Jovinianus ellen* szenvedélyes védőbeszéd volt az önmegtartóztató életmód mellett, s ennek érdekében a római olvasóközönség előtt Jeromos a szüzi testet úgy festette le, mint ami már a földi életben elkezdte felölteni azt a tökéletes formát, melyben az angyalok is léteznek, s melyet mindenki más csak a feltámadásban tapasztalhat meg. Aki a szüzi életet választja, már hamarabb megtapasztalhatja ezt az állapotot.²⁴ Ha a feltámadt test szubsztanciája nem változik, azaz az identitás megmarad, akkor az önmegtartóztató életet élők előbbrevalóak lesznek, hiszen ők már hamarabb,

²¹ Rufinus: *Apologia* I. 24.

²² Jeromos úgy érezte, egyedül ő képes arra a feladatra, hogy a földre döngölje Jovinianus tanításait, és csak ő tudja megvédeni a szüzesség intézményét előle. Csakhogy mire indulatoktól lángoló írása elérte Rómát, Jovinianust már Siricius pápa és Ambrus milánói püspök (Jeromos ellenfelei) is elítélte. Jeromost bírálták a miatt, mert elítélően beszél a házasságról; Jeromos igencsak a szívére vette a kritikát. Az írás fogadtatásáról l. a Pammachiusnak írt *Ep.* 49. különösen a 12-14. fejt., illetve ANDREW CAIN: *The Letters of Jerome*, Oxford University Press, Oxford, 2009, 135-141.

²³ *Adversus Jovinianum*, I.36.

²⁴ *Adversus Jovinianum*, I. 36, „quod alii postea in coelis futuri sunt, hoc virgines in terra coeperunt. Si angelorum nobis similitudo promittitur (inter angelos autem non est sexus diversitas), aut sine sexu erimus, quod angeli sunt” *PL* 23, ed. J. P. Migne, Párizs, 1883. col. 237.

a földön megtapasztalták az angyali test természetét. Az angyalok, írja Jeromos, nem nélküli lények; a hozzájuk való hasonlóság tehát vagy azt jelenti, hogy a nemek közti különbség felszámolódik, vagy ha meg is marad, akkor a nemiség tűnik el. A szüzesség nem csak jutalmat érdemlő erény, hanem privilégium; a fogadalmas szüzek életmódja maga a mennyei jutalom, a tökéletes állapot, nemi vágy nélkül. Jeromos úgy tekint a házasságra, mint szükséges rosszra, mely a bűnbeesés előtt nem is létezett.²⁵ A feltámadás során ez az eredeti, tiszta állapot áll helyre. Ezek a kötelékek az aszkétaközösségekben is felülíródnak: a házastársak testvérekként élnek, a szexualitás és az abból adódó alá-fölérendeltségi viszony felszámolódik. Ahogy a földön a nők levetették nemük kötelékeit, úgy fogja elveszteni mindenki a mennyei testben ezeket a kötelékeket.

Jeromos az origenista vita kirobbanása előtt a feltámadt testben a szüzesség dicsőségének beteljesülését látta. Minden hasonlata, leírása és magyarázata arra irányul, hogy igazolja az aszkéták önsanyargatását.²⁶ Ennek kapcsán válik fontossá számára az önazonosság kérdése is: ha az aszkéták már itt a földön a feltámadás előképei lettek, akkor ennek a dicsőségnek csak akkor van számukra értelme, ha megtarthatják identitásukat. Ha az újraalkotott test nem lenne azonos a földi testtel, akkor azok eredeti tulajdonosai nem reménykedhetnének abban, hogy önmegtartóztató életmódjuk tényleges jutalmat jelent számukra a mennyben. Jeromos a korai szövegeiben a dicsőséges, a hús kísértéseit levetett testet egy képpel tette kézzelfoghatóvá: az aszkéták és szüzek makulátlan testével, melyektől idegen a bűnbeesés utáni hús-test nemi aktusa, mely tisztaságában az angyalokhoz hasonlít.

SZAKÍTÁS AZ ORIGENÉSZ TANOKKAL: JEROMOS JERUZSÁLEMI JÁNOS ELLEN

Alighogy kidühöngte magát Jovinianuson, Jeromos ismét egy érzelmekkel és politikával átszótt konfliktus közepében találta magát. A kirobbantó ok Epiphanius szalamiszi püspök 393-as látogatása volt Jánosnál, Jeruzsálem püspökénél. A tiszteletre méltó, idős Epiphanius látogatása során János szószékéről nyíltan felszólalt az Órigenésznek tulajdonított tévtanok ellen, mire János példátlan udvariatlansággal kigúnyolta az öreg püspököt, és egy diakónusa által csendre intette. Később saját beszédében gúnyosan emlékezett meg az együgyű antropomorfistákról, azokról,

²⁵ *Adversus Jovinianum* I. 16. „Ac de Adam quidem et Eva illud dicendum, quod ante offensam in paradiso virgines fuerint: post peccatum autem, et extra paradysum protinus nuptiae.” *PL* 23. col. 246.

²⁶ Jeromos és az aszkéta női test áttranszformálódását l. még PATRICIA COX MILLER: „*The Blazing Body: Ascetic Desire in Jerome’s Letter to Eustochium*”, 21-24.

akik Istent emberi alakban képzelik el – utalva Epiphanius nézeteire.²⁷ Epiphanius a sértés ellenére továbbra is Jeruzsálemben maradt, és megpróbálta rávenni a palesztinai latin közösségeket, hogy csatlakozzanak ügyéhez, és irtsák ki Órigenész káros befolyását.

A latin szerzetesi közösségeket megosztotta Epiphanius kérése. Az idősebb Melánia, akinek kíséretében ott találjuk Rufinust is, Jeromos barátját, elutasította ezt a kérést.²⁸ Meglepő módon azonban Jeromos, aki előtte Órigenész lelkes csodálója volt, hirtelen teljes hátraarcot csinált, és készségesen eretneknek bélyegezte Órigenész teológiai tanításait. Ugyanakkor bibliakommentátori érdemeit továbbra is elismerte, sőt, módszereit felhasználta saját kommentárjaihoz is. Csak találgatni lehet, mi vezetett Jeromos hirtelen pálfordulásához. Elképzelhető, hogy Epiphaniusban erős szövetségést látott, és a kedvében akart járni; illetve lehetséges, hogy attól félt, hogy origenista nézetei miatt eretneknek bélyegzi, ami végzetes csapást mért volna a betlehem-i szerzetesi közösségre.²⁹ Jeromosnak már volt tapasztalata abban, milyen számkivetettnek lenni, és valószínűleg nem akarta megkockáztatni, hogy Palesztinában is nemkívánatos elemnek minősítsék. Ironikus ugyanakkor, hogy korábban pont párhuzamot volt Órigenész ellenségei és a saját helyzete közt.³⁰

A tényleges konfliktus nem a teológiai nézeteken, hanem egy egyházi jogi kérdésen pattant ki. Jeromos kolostora nem tartozott a jeruzsálemi püspök fennhatósága alá, Jeromos pedig nem ápolt jó viszonyt János püspökkel, így a kolostor felszentelt pap nélkül maradt, Jeromos ugyanis megtagadta, hogy papi feladatokat vállaljon. Epiphanius látogatása során megoldotta a paphiányi kérdését: erőszakkal felszentelte Paulinianust, Jeromos jóval fiatalabb öccsét, hogy papként szolgálhasson a betlehem-i monostorban.³¹ János, aki ezt a püspöki joghatóságába való durva beavatkozásnak élte meg, válaszul kiközösítette Jeromos kolostorát. 394 és 396 között az Epiphanius és János közti konfliktus határozta meg Jeromos kapcsolatait is. Rufinussal, aki továbbra is János pártján maradt, már korábban hűvös viszonya a konfliktus idején megfagyott, és a *Vigilantius ellen* kegyetlen, szatirikus hangneme is azzal magyarázható, hogy az átutazóban lévő Vigilantius az udvariasabbnál rövidebb ideig tartózkodott Jeromos monostorában, mivel nem akart sokat időzni a kiátkozott közösségben.³² Jeromosnak nagy csapás volt a kiközösítettség: nem szolgálhatták ki a szentségeket, ráadásul János a világi hatóságoktól kérvényezte

²⁷ A jelenetről l. *Contra Johannem Hierosolymitanum*, 11.

²⁸ A Melánia által irányított közösségről l. FRANCIS X. MURPHY: „Melania the Elder: a Biographical Note.” *Traditio* 5 1947, 59-77.

²⁹ A véleményekről l. KELLY: i.m. 301-303. illetve PETER BROWN: *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York, Columbia University Press, 1988, 373.

³⁰ ANDREW CAIN (2006): 727-734.

³¹ *Ep.* 51.1-2.

³² KELLY: i.m. 394-96.

Jeromos kiutasítását. A terület prefektusa, Flavius Rufinus valóban kiadott egy ilyen értelmű parancsot, melynek végrehajtását csak a hunok betörése akadályozta meg. Jeromos és János szembenállása felveti a lehetőséget, Epiphanius szándékosan ugrasztotta egymásnak őket azzal, hogy felszentelte Paulinianust – aki pappá válásának botrányos körülményei miatt nem is maradt Betlehemben, hanem Ciprusra távozott Epiphanius kíséretében – hogy ezzel biztosítsa, hogy Jeromos kitartson Órigenész elítélése mellett.³³ Az órigenészi tanokról szóló vita nagy nyilvánosságot kapott, köszönhetően annak, hogy Jeromos latinra fordította Epiphanius Jánoshoz írt levelét.³⁴ Ezt állítása szerint nem szánta nyilvános közlésre, de miután fordítása János kezébe került, az megvádolta azzal, hogy Jeromos torzult formában ültette át latinra.³⁵ 395 és 396 közt Jeromos azzal szembesült, hogy hirtelen pálfordulása nem érte el a kívánt hatást: míg megpróbált elhatárolódni az eretneknek bélyegzett tanoktól, Rómában pont az ellenkezője kezd terjedni róla: nevezetesen, hogy titokban Órigenész követője és eretnek, közismert volt ugyanis, milyen elragadtatással nyilatkozott róla még római napjai idejében. Jeromos szemrehányó levelet írt Vigilantiusnak, akit azzal gyanúsított, hogy ő terjeszti róla ezeket a pletykákat.³⁶ Bár a Szentföldön telepedett le, Jeromos mindenk előtt a római körök előtt akarta megtartani reputációját, és roppant kényes volt hírnevére.³⁷

Epiphanius fent említett levelében, melyet Jeromos ültetett át latinra, először az aktuálpolitikai helyzetet magyarázta el a saját szempontjából; az illetéktelen pappá szentelésről azt írta, mivel a monostor nem János joghatósága alá tartozott, ezért nem érezte püspöktársa hatáskörébe avatkozásnak, ha felszenteli Paulinianust, aki erősen tiltakozott ez ellen. Pletykának minősítette azt is, hogy ő nyíltan azért imádkozna, hogy János szíve forduljon el Órigenész eretnekségétől.³⁸ Miután a kettejük közti személyes ellentétet tisztázta, csak utána sorolja fel, miben látja Órigenész tévtanait. Epiphanius szerint az origenista tanok megfosztják a hívőket a feltámadás dicsőségétől, mivel azt tartják, hogy a test alatt azt a bőrruhát kell érteni, melyet Ádám és Éva a bűnbeesés után, büntetésként viseltek magukra, s ezt a büntetésként viselt testi ruhát vetheti le az ember a feltámadásban, hogy

³³ A Jeromosra kirótt tiltásokról l. *Contra Johannem* 42. Epiphanius szándékos provokációjáról l. YOUNG, RICHARD KIM: „Jerome and Paulinian, brothers”, *Vigilia Christianae* 67 (2013) 528-529.

³⁴ *Ep.* 51.

³⁵ *Ep.* 57. Pammachiusnak írt levelében Jeromos leírja, milyen elveket tart a legfontosabbnak a fordításban, és nyilvánosságra hozza a szóban forgó fordítás keletkezési körülményeit: azt szigorúan csak saját használatra készítette egy testvér kérésére, s elképzelése sincs arról, hogyan kerülhetett a fordítás a nyilvánosság elé.

³⁶ *Ep.* 61. 1.

³⁷ FERDINAND CAVALLERA: *Saint Jérôme. Sa vie et son oeuvre*. Louvain, 1922, 223.

³⁸ *Ep.* 51. 3.

lélekként létezzen az örökkévalóságban.³⁹ János elhárította magától az eretnokség vádját, és *Apológiájában*, melyet Rómába is eljuttatott, nem csak Epiphaniust, de Jeromost is megvádolta azzal, hogy viszályt szítanak. Ez az írás nem maradt ránk, tartalmát csak Jeromos reakciójából ismerjük.⁴⁰ Jeromos Vigilantiushoz szóló levelében négy nagy tévedést ró fel Órigenésznek.⁴¹ A teológiai szempontok azonban ebben a levélben is másodlagosak Jeromos személyes sérelmei mellett, ti. hogy Vigilantius jóval több időt töltött szentföldi tartózkodása idején Melánia és Rufinus társaságában, és sértettségének hangot is ad.⁴² Rómában maradt barátja, Pammachius érdeklődésére kifejtette saját nézőpontját az ügyről, és *Jeruzsálemi János ellen* című művében ismerteti saját gondolatait Órigenész hibás tanairól. Ez a Pammachiushoz szóló levél 397 után keletkezett, és a nyolc pont, melyet kifogásol Órigenésznél, nagyrészt megegyezik Epiphanius gondolataival. Jeromos szerint János nem adott kielégítő válaszokat, a nyolc kifogásolt origenészi tanítás közül csak hármat ítélt el, a többiről hallgatott.⁴³

Az origenészi tanokról szóló vitában kiemelt témaként szerepelt a test feltámadásának kérdése. Ezzel kapcsolatban Jeromos központi kérdése az, vajon mit kell érteni a testen: vajon ugyanazt a húst és vért, mint amit a halandó testben hordozunk, vagy a testet?⁴⁴ Utóbbi megfogalmazás ugyanis megengedi, hogy a test szellemi létező legyen. Jeromos leszögezi, hogy nem minden test hús és vér, de minden, amit hús és vér alkot, testnek számít. János hitvallását ebben tartja hibásnak: mert a test feltámadásáról csak az egyszerű emberek gondolják, hogy a test alatt a húsból alkotott testet kell érteni, de János annál műveltebb, minthogy ezt vallja, hiszen tisztában van a két fogalom közti különbséggel. Mégis, amikor a feltámadásról beszél, kilencszer említi a testet, de egyszer sem az anyagi testet.⁴⁵ A helyes keresztény tanítás az, mely a test feltámadása alatt a hús és vér, kézzel fogható, anyagi test feltámadását érti, méghozzá ugyanazon hús-vér testét, melyet életünkben viseltünk. Ez a test azonban nem lesz kiteve a természet és az ösztönök nyomásának. Órigenész a test anyagi természete ellen hozza fel ennek problémáját: ha a feltámadás anyagi testben történik, a férfiak ugyanúgy szőrösök lesznek, a nők pedig gyengék; ha nemüket megtartják, akkor a nemi ösztönök ugyanúgy működni fognak, és ha a nem megmarad, akkor a kor is: hogyan tekinthetnénk

³⁹ *Ep.* 51. 5.

⁴⁰ PIERRE NAUTIN: „Études de chronologie hiéronymienne (393-397)” 1. *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques* 19 (1973), 211.

⁴¹ *Ep.* 61. 2.

⁴² *Pl. Ep.* 61. 3-4.. „Miután hajóra szálltál, s agyad legbelsejébe bejutott a hajófenék szennyese, rothadó vize, egyből úgy emlékszel ránk, hogy eretnekek vagyunk”, „Ki kellene vágni a nyelvedet, és apró darabokra és szeletkékre kellene szabdalni”. Takács László fordítása.

⁴³ *Contra Johannem* 8.

⁴⁴ *Contra Johannem* 23.

⁴⁵ *Contra Johannem* 28.

azonban tökéletesnek egy testet, ha az egy gondozásra szoruló kisgyereké, vagy egy ápolást igénylő öregé?⁴⁶

Az eddigi munkáiban Jeromos, mint láthattuk, nem foglalt egyértelműen állást abban, hogy a feltámadt test anyagi, vagy szellemi természetű lesz-e. Ugyanakkor, ahogy eddig is, ismét az aszketikus életideálból vett képekhez folyamodott: a nemek különbözőek lehetnek, mert a különböző nemű emberek nem szükségszerűen kell, hogy házaseletet éljenek, hiszen vannak, akik már életükben is lemondtak erről. Hasonlóan védelmezi azt is, hogy miért lesz lehetséges, hogy minden szerv birtokában az ember mégse érezzen éhséget: Istennek nem lehetetlen az emberi szükségletektől megszabadítani a testet, hiszen Mózes is negyven napig böjtölt a pusztában, mely isteni beavatkozás nélkül az emberi természet határait meghaladná.⁴⁷ A különbség az eddigi érveléséhez képest, hogy míg a 397 előtti műveiben a földi test és a feltámadt test identitása volt fókuszban, és a szubsztancia azonosságát helyezte középpontba, most a hús-vér test megmaradását, és annak megdicsőülését hangsúlyozta. A kézzel fogható test realitása hirtelen előtérbe került. Jeromos számára az önmegtartóztató test fókuszot váltott: már nem az eljövendő örök élet megelőlegezését láttatta benne, hanem annak bizonyítékát, hogy nem lehetetlen az embernek házaseletet élni akkor, ha megvan hozzá minden adottsága. A szűzi test, mely eddig az átlényegült test jelképe volt, földön járó angyal, ebben a nézőpontban a hús-vér, nagyon is földi test realitásának alátámasztásaként jelenik meg. Hangsúlyozta, hogy míg a szellemi természetű feltámadt testben a nemek közti különbség elmosódna, a hús-vér, teljes testi valóban történő feltámadás megőrzi a két nem különbözőségét. A feltámadt testről szóló tanításának központi eleme a nemek különbségének megtartása az örök életben is.

Yves-Marie Duval hívta fel rá a figyelmet, hogy Jeromos a hús-vér test és a test megkülönböztetésekor nagyban támaszkodott egy másik patrisztikus szerző, Tertullianus feltámadt testről szóló tanítására.⁴⁸ Tertullianus szintén a hús-vér test feltámadásának tényét hangsúlyozta, és Jeromos bőven kölcsönöz az ő metaforáiból, hogy érzékeltesse a test mostani esendő, és majdani dicsőséges állapota közti különbséget.⁴⁹ Jeromos nem csak felhasználta Tertullianus gondolatait, hanem tovább is gondolta őket: míg Tertullianus az étkezés problémáját azzal üti el, hogy Isten kegyelme majd lehetővé teszi, hogy a test ne érezzen éhséget, Jeromos inkább rámutat, hogy ez már megtörtént, Mózes esetében.⁵⁰ Jeromos, akinek korábbi írásai sokat merítettek Órigenész gondolataiból, most hirtelen más szerzők gondolatait

⁴⁶ *Contra Johannem* 23.

⁴⁷ *Contra Johannem* 34.

⁴⁸ YVES-MARIE DUVAL: „Tertullien contre Origène sur la résurrection de la chair” *Revue d’Études Augustiniennes et Patristiques* 17 (1971), 227-278.

⁴⁹ Pl. *Contra Johannem* 29, vö. Tertullianus: *De resurrectione carnis* 54.

⁵⁰ DUVAL: i.m. 266.

vette kölcsön, hogy bizonygassa igazát, de érdekes módon későbbi bírálója, Rufinus nem csapott le erre a párhuzamra.⁵¹ Bár Jeromos vitathatatlanul számos elemet Tertullianustól vett át érvelésében, mégsem pusztán lemásolta elődje technikáját, hanem oly módon dolgozta át, hogy illeszkedjen a negyedik század végének teológiai nyelvezetéhez. Tertullianus számára a test egyet jelentett a hús-vér test materializmusával, és a mártírok megdicsőülése lebegett a szeme előtt, mikor azzal bízta az afrikai keresztényeket, hogy minden hajuk szálát hiánytalanul visszakapják majd a feltámadásban.⁵² Ha a mártírok más testet kapnának vissza, mint amit megkínóztak és elpusztítottak hóhéraik Krisztus megvallásáért, akkor más test nyerné el a vértanúság koronáját, nem az, ami Krisztusért szenvedett. Tertullianus szemében az identitás és önazonosság sérülne, ha nem teljes integritásában támadna fel újra az ember.

Az ebben az időszakban született *Jónás kommentár* is Tertullianus nézeteire támaszkodik. Ezt a művet 396-ban írta, amikor őt már az fenyegette, hogy el kell hagynia Palesztinát.⁵³ Érdekes megvizsgálni, hogyan tükrözi ez a kommentár a Jeromos nézeteiben beállt változást a feltámadt test természetét illetően. Jónás csodás túlélése a hal gyomrában, majd szabadulása három nap után Krisztus halálának és feltámadásának közismert parabolája volt. Jeromos Jónás háromnapos fogságát a hal gyomrában, majd csodálatos megmenekülését úgy interpretálja, mint az isteni hatalom bizonyítékát arra, hogy a test képes új életre támadni. A természet törvényei szerint, érvel Jeromos, Jónásnak fel kellett volna oldódnia a hal gyomornedveiben, és részévé lennie a hal testének, mégis épen és elevenen került elő onnan.⁵⁴ A fizikai test feltámadásának fontossága hirtelen előtérbe került. Jeromos, aki eddig az aszkézis bajnokaként a szüzek paradicsomi elsőbbségével példálózott, és arra biztatott mindenkit, hogy testét szigorú önfegyelmel tartsa kordában, hogy megelőlegezzék az anyagi léteezést, most a hús-vér test realitását kezdte védelmezni, és hangsúlyozta, hogy a feltámadt test teljesen azonos lesz az életben birtokolt testtel- szükségszerűen tehát a nemi különbségek is megmaradnak.

A Jánossal való konfliktusa előtt Jeromos a mennyei testeket nem és nemi vágy nélküli lényeknek láttatta, most hirtelen pont ezzel ellentétesen a nemek megmaradását bizonygatta. Eddig a szüzek abban előzték meg a többi közönséges embert, hogy önmegtartóztatásuk megelőlegezte a mennyei tisztaságot. A továbbiakban az

⁵¹ DUVAL: i.m. 278.

⁵² Tertullianus: *De resurrectione carnis*, 56.

⁵³ A vitában, érdekes módon, mielőtt az egyházi közvetítők megjelentek volna, a világi tisztviselők léptek közbe. 396 tavaszán egy birodalmi tisztviselő, Aurelianus próbált közvetíteni a két fél között, és csak az kudarca után fordult János az alexandriai püspökhöz, hogy lépjen fel békítőként. NORMAN RUSSELL: *Theophilus of Alexandria. The Early Church Fathers*. London, Routledge, 2007, 15-16.

⁵⁴ *Commentariorum in Jonam Prophetam II.2.7b.*, PL 25, col. 1136.

vált Jeromos számára központi kérdéssé, hogyan tudja ezt a privilégiumot átmen-
teni az új modellbe. Hogyan őrizhető meg az általa felvázolt hierarchia úgy, hogy
a nemek közti minden különbség megmarad? Jeromos a nők fizikai adottságaiból
származó alárendeltségét azzal oldotta fel, hogy hangsúlyozta az aszkézis nemi
szerepeket felszámoló erejét.⁵⁵ A baráti körébe tartozó nőket arra biztatta, hogy az
önmegtartóztatással írják felül azokat a hagyományos kötelekeket, melyek a szülés
és gyereknevelés által családjukhoz kötötte őket.⁵⁶ A továbbiakban Jeromos számára
kiemelten fontossá vált, hogy áthidalja azt a kérdést, hogyan tarthatják meg a nők
ezt az egyenlőséget a férfakkal, ha a hús-test feltámadása által az öröklétben is
konzerválódnak a nemi szerepek alá- és fölé rendelését jelentő testi különbségek.

A 390-es évek végén az origenista vita csitulni látszott. Mikor a vita elmér-
gesedett, Teophilus, Alexandria püspöke lépett fel mediátorként a két fél között.
A püspök először bizalmasát, Izidort küldte, aki először kudarcot vallott. A Jeru-
zsálemi János ellen a fiókban maradt, Jeromos nem hozta nyilvánosságra. János
és Epiphanius konfliktusát végül Theophilus, az alexandriai egyház vezetőjének
közbenjárása oldotta fel. A két püspök 397 húsvétján kölcsönösen kiengesztelődött
a másikkkal.⁵⁷ Jeromos Teophilushoz szóló levelében a megbékélést szorgalmazta:
„Krisztus békéjét óhajtom, valódi egyetértésre vágyom, és arra kérlek, figyelmez-
tesd, ne kényszerítse a békességet, hanem akarja ő is”.⁵⁸ Ez a békülékeny hangnem
Rufinusra is kiterjedt, bár kettejük barátsága nagyon megszenvedte ezt a törést, és
soha sem sikerült újra helyreállítani, és Órigenész eretnekségének kérdése később
véglegesen elidegenítette őket egymástól.

RUFINUS ELLEN

A konfliktus első hulláma lecsillapodott, Rufinus visszatért Itáliába, és megmaradt
Órigenész tisztelőjének. Ugyanebben az évben⁵⁹ Rómában nekilátott, hogy lefordítsa
a *Peri Archónt*, melynek *A Princípiumokról* címet adta. Ennek előszavában Jeromos
korábbi Órigenész-fordításait hozta fel példaképének, ezzel Órigenész csodalójának
állítva be. Tisztában van vele, írta Rufinus, hogy ez a fordítás nagy vitát válthat ki,
ezért bevallottan módosított a szövegrészen ott, ahol az ellentmondott az orto-
doxiának, ebben is Jeromost követve. Így Jeromos számára az előszó kétszeresen
is kínossá vált: egyrészt úgy tűnt, mintha még mindig Órigenész tanait követné,

⁵⁵ ELIZABETH CLARK: *Jerome, Chrysostom, and Friends. Essays and Translations*. New York, 1979, 46-59.

⁵⁶ L. Paula dicsérete, aki hátrahagyta családját és gyermekét, hogy kolostort alapítson Keleten.

⁵⁷ NAUTIN: i.m. 213.

⁵⁸ *Ep.* 82. 11.

⁵⁹ 397-ben.

másrészt pedig Rufinus burkoltan arra célzott, hogy a fordításoknál módosítani szokta az eredeti szöveg tartalmát. Ez a fordítás nagy zavart váltott ki a római hívők körében. Pammachius és Oceanus, Jeromos római aszkéta körének két tagja elküldte Jeromosnak a fordítás egy példányát, és levélben kértek magyarázatot, ugyanis Rufinus Órigenész csodálójának állította be Jeromost, aki az elmúlt években mást sem tett, mint azt bizonygatta, hogy tanításai eretnekek.

Jeromos válaszlevelében⁶⁰ védekezni kényszerült: elismerte, hogy volt, hogy dicsőően szolt róla, de akkor csak fordítási tudományát magasztalta, és a hit-tételek szóba sem kerültek. Azt pedig senki sem vetheti a szemére, hogy az eretnekségeket olvasva maga is eretnökké vált volna, hiszen a téves hitet vallók művei is értékesek. Erre egyik példája Tertullianus, akitől, mint láttuk, a feltámadt test anyagi természetének védelmében nagyban támaszkodott a *Jeruzsálemi János ellen* írt művében, most mégis Montanus követése miatt eretnekek állítja be.⁶¹ Majd sértetten védekezésből támadásba csap át, és képzeletbeli origenista ellenfeivel kezd vitatkozni. Ebben a vitában a testi, jobban mondva a hús-vér testi feltámadás védelme már első helyen szerepel, és hasonló ravasz kétértelműséget tulajdonít a képzeletbeli origenista ellenfélnek, mint Jánosnak: hogy bár szájukkal a hitvallást ismételtetik a hús feltámadásáról, de valójában szívükben megtagadják azt. Mivel a képzeletbeli origenista kimondatlanul is, de Rufinusra és körére vonatkozott, Jeromos burkoltan eretnekséggel vádolta meg.⁶²

Jeromos ki is fejti, miben áll az origenisták hamissága: test alatt nem a tagok összességét értik. Szemléletesen demonstrálja a levél olvasóinak, mit kell az azonos testben feltámadáson érteni: öszecsippenti saját bőrét, és megkérdezi a képzeletbeli ellenfelét, vajon azt vallja-e, hogy az támad fel, amit látunk, ami jár és beszél, mire azok csak gúnyosan bólogatnak. Azonban a részletekről érdeklődve már előtűnik tévedésük: a haj, köröm, fog, vagyis az egyes testrészek már nem szerepelnek az általuk elképzelt feltámadt testen, hiszen ezek sérülékenyek, és egy érzéki vágyaink nélküli állapotban funkciójukat is veszítik- vagy ha nem, úgy felcserekre és borbélyokra is szükség lesz, majd ezután tüstént az eltérő női és férfi testfelépítésre és a nemi szervek jövődő funkciójára kérdeznek rá.⁶³ Jeromos a levélben nem ad választ ezekre a kérdésekre, csak bemutatja, miben áll a tévedésük. „*Mi hasznunkra van, ha a gyöngye test föltámad? Leendő angyalokként az angyalokhoz hasonló természetünk lesz*”, idézi az origenista tévtant valló nőket.⁶⁴ Ezt tartja Jeromos a legnagyobb hibának: hogy tanításuk szerint a testi különbségek el fognak mosódní. Mivel ezt a levelet a római aszkéta kör megnyugtatóására írta, ezért különösen fontosnak

⁶⁰ Ep. 84.

⁶¹ Ep. 84.2.

⁶² KELLY: i.m. 362.

⁶³ Ep. 84. 5. Ugyanez a példa szerepel a Jónás-kommentárban is (2.7b).

⁶⁴ Ep. 84. 6.

tartotta hangsúlyozni számukra, hogy szó sincs erről, ő pedig soha nem hirdette ezt. A levélforma tömörségére hivatkozva azonban saját értelmezését nem fejtí ki bővebben. Számára ebben a pillanatban az volt a legfontosabb, hogy Rómában maradt pártfogói előtt tisztázza magát a vélt vád alól, hogy az eretnek Órigenészt tanítja, és biztosítsa őket arról, hogy önmegtartóztató életmódjuk megfelelő jutalomban fog részesülni a túlvilágon. Jeromos érvelésének problémája, hogy, mint láttuk, Rufinus bebizonyította, hogy ő maga is hirdette azokat a tanokat, amiket most az origenizmussal vádolt nők szájába ad. Ezzel a levéllel párhuzamosan Rómába küldte saját fordítását is. Azonban tekintettel frissen helyreállított barátságukra, Rufinusnak is írt egy magánlevelet, melyben igyekezett tompítani a Pammachiuséknak írt levél támadó hangnemét, és azt ígérte, csendben fog maradni a továbbiakban.⁶⁵ Csakhogy ez a levél nem jutott el időben a címzetthez, Jeromos barátai ugyanis elkobozták.⁶⁶

Ebben az időszakban fejezte be Jeromos a Máté evangéliumához írt kommentárját, mely aztán a latin kereszténységben belül széles körben elterjedt.⁶⁷ A művet meglehetősen hamar megírta egy barátja kérésére, aki rövid elmélkedést kért tőle úti olvasmányának, míg hazafele tart Rómába. Jeromos megtette, és két hét alatt befejezte a kommentárt. Bár ebben az időszakban már hivatalosan elítélte Órigenész, a kommentár mégis az ő interpretációs módszerét követi, sőt, mivel Órigenész maga is írt egy kommentárt Máté evangéliumához, mely töredékesen ránk maradt, ebből kitűnik, hogy Jeromos merített ebből a műből.⁶⁸ Ugyanakkor, bár a módszerét alkalmazta, de tanaiban már elhatárolódott tőle. A feltámadt testet illetően ismét a test anyagi valósága került előtérbe nála. A test minden részének meg kell jelennie a feltámadt testen, hiszen a sírás és fogak csikorgatása nehezen lehetne elképzelhető szem és fogak nélkül.⁶⁹ A hús-vér test feltámadását igazolja Jeromos azon magyarázata is, hogy azok a holtak, akik Jézus halála után támadtak fel, nem a menyeyi, hanem a földi Jeruzsálem utcáin tűntek fel a feltá-

⁶⁵ Ep. 81.1

⁶⁶ KELLY: i.m. 366, *Apologia contra Rufinus* I. 12.

⁶⁷ L. SHACK előszavát az angol fordításhoz, in: *Theodoret, Jerome, Gennadius, and Rufinus: Historical Writings*. Nicene- and Post Nicene Fathers of the Christian Church, Second series, vol. III. Edinburgh, 1892.

⁶⁸ Jeromos maga is elismeri, hogy régebben ezt olvasta, illetve megemlíti még többek közt Antiókhiai Theophilus és a latinok közül Hilariust.

⁶⁹ „Si fletus oculorum est, et stridor dentium ossa demonstrat: vera est ergo corporum et eorumdem membrorum quae ceciderant, resurrectio.” *Commentariorum in Evangelium Matthaei* 8.12. PL vol. 2 col. 52. Ugyanez az érv található Terullianusnál is; l. *De resurrectione carnis*, 35.

madás után.⁷⁰ Hasonlóképpen megjegyzi, hogy Jézust azért is temették olyan sírba, amelybe előtte még senkit, hogy a feltámadás után ne hogy azt gondolhassák, hogy valaki más támadt fel helyette.⁷¹ Ez az érvelés már egyértelműen arra mutat, hogy a feltámadt test minden részecskéje meg fog egyezni a földi testével; ugyanakkor ebben a szövegrészben is felbukkan a feltámadás utáni hierarchia fontossága. Nem minden halott támadt fel ugyanis Jézus után, hanem csak a kitüntetettek. A földi élet érdemei tehát valamiképpen megmutatkoznak majd a feltámadt testen is, és bár mindenki anyagi testben fog feltámadni, az igazán kiválóak valamiféle megkülönböztetésben részesülhetnek ebben a formában is.

Eközben két esemény is történt, mely az anti-origenista római párt helyzetének kedvezett: Theophilus, Alexandria püspöke, aki az előző konfliktus idején döntőbíróként lépett fel, 399-ben szintén az origenészi tanok ellen fordult, és kiűzte püspöksége területéről a nitriai remetéket, akik ezeket vallották.⁷² Ugyanebben az évben Rómában a Jeromossal ellenséges Siricius pápa halála után a szélsőséges aszkézist jobban elfogadó Anastasius pápa foglalta el Róma püspöki székét. Miután az új pápa értesült róla, hogy Alexandria nagyhatalmú pátriárkája elítélte Órigenész tanait, engedett Jeromos római körének legtekintélyesebb tagjának, Marcellának, és egyházi átok alá helyezte Órigenész műveit.⁷³ Ez a lépés arculcsapásként érte Rufinust. A Rómába épphogy visszatért, nagy tekintélyű, az idősebb Melánia párfogását élvező tudós nem tűrhette, hogy ortodoxiáját kétségbe vonják. Hogy tisztázza magát az eretnesség burkolt vádjai alól, egy Anastasius pápának címzett rövid, apologikus írásműben tett hitet az ortodox hit mellett.⁷⁴ Mivel Jeromos békítő levele nem jutott el hozzá, csak a Pammachiushoz címzett levél, mely őt origenista eretneknek festette le, úgy érezte, egy hasonlóan nyilvános írásműben kell megvédenie magát.

Az *Apológia Jeromos ellen* két könyvben védte saját becsületét, és mutatta be az esetet a saját szemszögéből. Ortodoxiájának védelmében az aquieai egyház hitvallására hivatkozik, mely különösen hangsúlyozza a test anyagi mivoltában való feltámadását. Rufinus rámutat, hogy Jeromos kifogása, mi szerint csak akkor vallja meg valaki a hús feltámadásába vetett hitét, ha egyenként megnevezi az

⁷⁰ *Commentariorum in Evangelium Matthaei*. 27.52-53.

Virginia Burrus rámutatott, hogy ennek a szakasznak az értelmezésénél Jeromos nem csak a fizikai test feltámadását védte meg, hanem Jeruzsálemet is dicsőítette, ezzel mintegy reklámozva azt a keresztény közvélemény előtt. BROUIA BITTON-ASHKELONY: *Encountering the Sacred. The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*. University of California Press, Berkeley, 2005, 80-81.

⁷¹ *Commentariorum in Evangelium Matthaei*. 27.60.

⁷² Ep. 87. Theophilus döntéséről I. Massey Hamilton: „The Anthropomorphic Controversy in the Time of Theophilus of Alexandria”, *Church History* VII. 1938/3. 263-273.

⁷³ KELLY: i.m. 376.

⁷⁴ *Apológia ad Anastasium*, CCSL 20, .25-28.

összes testrészt, milyen képtelen és életszerűtlen.⁷⁵ Majd hitet tesz amellett, hogy azt vallja, hogy Krisztus testének példájára minden testrészünkkel együtt, azonos testben fogunk feltámadni. Jeromos, szokása szerint, a komoly dolgokat eltúlozza és nevetségessé teszi, mikor a nők anyagi testben való feltámadását idézi.⁷⁶ Rufinus különösen bántotta ez a nőket ért vád, és válaszában nem mulasztott el finoman utalni arra, hogy Jeromos tudhatja, milyen érzés az ártatlanságát védeni hamis vádakkal szemben- finom emlékeztetőként egykori barátja botrányára. Rufinus szerint nem ők, hanem Jeromos hiszi azt, hogy a feltámadt testben ugyanúgy lehetnek érzéki vágyak, és kéri őt, ne hitesse el az emberekkel, hogy a feltámadt hús-testet tökéletlennek és érzéki vágyakra hajlamosnak képzelik el, mikor ehhez a témához amúgy is mindig Jeromos ragaszkodik.⁷⁷

Rufinus utalásai érthetően felbőszítették Jeromost, aki még azelőtt nekiállt válaszában, mielőtt kézhez vette volna az elkészült írást. Az ő *Apológiája* olyan dühödten esett neki és szedte ízekre Rufinus írásművét, hogy ezután a régi barátság megőrzésére már nem sok remény maradhatott. Először csak két könyvét küldte el Rufinusnak, majd 402-ben egy harmadikat is szerkesztett hozzá. E műve végképp leszámolt Órigenész tanításaival; a korábban még elismert fordítói és bibliamagyarázói érdemeiből már semmi sem maradt, és azt javasolja Rufinusnak is, hogy miután Anastasius és Theophilus már elítélte Órigenészt, adja fel végre ő is védelő álláspontját. A Rufinus reakcióját tükröző levél nem maradt ránk, de Jeromos *Apológiájának* harmadik kötetéből nagyjából rekonstruálni tudjuk, mi állhatott benne. A felháborodott Rufinus egyszerűen koholmánynak minősítette Jeromos állítólagos békéltető levelét, melyet a *Principiumokról* fordítása mellékelte volna, azzal fenyegetőzött, hogy nyilvánosságra hozza Jeromos egykori római botrányainak minden részletét, valamint mellékelte saját elkészült *Apológiáját*, azzal a gúnyos kommentárral, hogy Jeromos most már teljes terjedelmében olvashatja, és nem kell a titkárát megvesztegetve ellopnia a kéziratot.⁷⁸ Jeromos ezen felbőszülve fogalmazta meg mindennél maróbb stílusú harmadik könyvét. A mélyen megbántott Rufinus viszont erre nem válaszolt, sőt, ezután sem. Egyszerűen kitörölte Jeromost az életéből.

Jeromos az *Apológia* második könyvében támadja Rufinus feltámadással kapcsolatos nézeteit, de nem az ellene, hanem az Anastasius pápához írt műve alapján, és azt firtatja, vajon Rufinus hisz-e a nemek megkülönböztetésében a feltámadt testben, vagy Órigenészhez hasonlóan tagadja-e, ugyanolyan hévvel, mint amit Rufinus már a szemére vetett. Ez a szemrehányás és Jeromos szenvedélyes hangneme nem hagy kétséget afelől, hogy a feltámadást illetően a két nem különbözősége

⁷⁵ Rufinus: *Apologiae contra Hieronymum*. I. 5 PL vol. 21, J. P. MIGNÉ (ed.) Párizs, 1849.

⁷⁶ *Apologiae contra Hieronymum* 7.

⁷⁷ *Apologiae contra Hieronymum*. 8.

⁷⁸ KELLY: i.m. 387-388.

központi szerepet töltött be Jeromos teológiájában.⁷⁹ Jeromos azzal, hogy ismét erre hegyezte ki kritikáját, igazolja Rufinus kíméletlen jellemzését, mi szerint sokkal jobban érdekli a „gyomor alatti testrészek” helyreállításának gondolata, mint az illendő lenne.⁸⁰ Peter Brown hívta fel a figyelmet arra, hogy Jeromos programja, melynek célja az volt, hogy egyértelműen leszögezze, hogy a férfiak férfiak, a nők pedig nők maradnak, elképzelhető, hogy a korszak politikai törekvéséhez igazodott, ami előírta, hogy a férfiak ne lépjenek ki férfias szerepükből; ennek a programnak a keretében több férfitprostituáltat nyilvánosan kivégeztek.⁸¹ Szintén ő világított rá Jeromos törekvésének egy másik vonatkozására, mi szerint azzal, hogy hangsúlyozta, hogy a nemi különbségek olyannyira részei az emberi természetnek, hogy azt a feltámadásban visszakapott, immár tökéletes test is meg fogja mutatni, saját hitelességét ásta alá. Római tartózkodása idején hogyan lehetett volna elfogulatlan mentora a nemes hölgyeknek, ha ennyire kitart amellett, hogy a női természet a halálon túl is megmarad?⁸² Rufinus dühében arra is tett célzást, hogy Jeromos ténylegesen visszaélt ezzel, és volt alapja azoknak a vádaknak, ami miatt egykor távoznia kellett Rómából, amit Jeromos felháborodottan utasított vissza.⁸³

Ez a dühös acsarkodás azonban már nem csak két egykori barát veszekedéséről szólt, hanem két egymással rivalizáló római arisztokrata csoportról. A római elit kezdettől fogva aktív szerepet játszott az origenista vitában, aminek része volt a megvesztegetett titkárokkal kicsempésztetni el nem készült, nem közlésre szánt leveleket vagy műveket. Jeromos a Marcella köré tömörült csoport lelki vezetője volt, így szembenállását Rufinussal úgy is tekinthetjük, mint a Marcella és Melánia közti vetélkedést. Jeromos, akinek betlehemi kolostorát Paula és Eurtochium vagyona finanszírozta, irigyelte Rufinustól Melánia pártfogását. A római nemes hölgyek hatalmas vagyonok felett rendelkeztek, és Jeromos rossz hírét részben annak is köszönhette Rómában, hogy állítólag előszeretettel tette rá a kezét a gazdag örökös nők pénzére, és Paula családja sem nézte jó szemmel, hogy az asszony kiskorú gyermekét hátrahagyva elindul a Szentföldre egy rossz hírbe keveredett örökségvadással. Jeromos szüzességet mindenek fölé helyező programja azzal fenyegette a római arisztokraták családjait, hogy gyermekeik nem viszik majd tovább a nevüket, ennél fogva Jeromosban a családi élet ellenfelét látták.⁸⁴ Jeromosnak nagy szüksége volt tehát arra, hogy pártfogói támogatásukról biztosítsák. Az origenista vita idején Jeromosnak nem csak hírneve, de teljes anyagi biztonsága forgott kockán.

⁷⁹ *Apologia adversus libros Rufini* II. 5.

⁸⁰ L. Rufinus: *Apologiae contra Hieronymum*. I. 8.

⁸¹ BROWN: i.m. 383.

⁸² BROWN: i.m. 381-382.

⁸³ *Apologia adversus libros Rufini* III. 22.

⁸⁴ ANDREW CAIN (2009): 110-114.

A vitát végül megnyerte abból a szempontból, hogy nyugaton az origenista tanok kérelmelhetetlen ellenfeleként tartották számon ezen túl, és amikor 420-ban elhunyt, az utókor szemében semmi sem csorbította fordítói és kommentátori hírnevét.

Jeromos, bár a feltámadt test természetéről szóló nézetei az origenista vita kibontakozásával párhuzamosan megváltoztak, egy dolgot mindig következetesen igyekezett hangsúlyozni: az aszkéták teste valamilyen módon különb, mint a többi emberé, és ennek a feltámadásban is meg kell mutatkoznia. A vita kirobbanása előtti műveiben még arról írt, hogy a feltámadt test nem szükségszerűen tartja meg saját nemét, és a nők és férfiak közti különbség így eltűnhet- akár csak az aszkéták esetében, akik önmegtartóztatásuk által ennek az állapotnak a földön járó előképei. Amikor a fizikai test feltámadása mellett állt azonban ki, akkor át kellett értékelnie, milyen előnyt jelent az aszketikus test a feltámadásban. Ha szigorúan ugyanaz a test támad fel, úgy a nemi különbségek és ebből adódóan a nemi szerepek is megmaradnak. Ennek alapján a nem visszavonhatatlan és elidegeníthetetlen része az emberi identitásnak. Ahogy a mártírok áldozatának csak akkor van valódi értéke, ha ugyanaz a test támad fel, ami a kínzásokat elszenvedte, úgy az aszkéták sem az angyalok nem nélküli állapotában kell, hogy feltámadjanak. Ezek a szentéletű nők a női szerepet beteljesítve az öröklétben Krisztus menyasszonyai lesznek. Jeromos hűséges társnője és tanítványa, Paula példáján mutatta be, milyen jutalomra számíthatnak azok a nők, akik saját testi gyengeségükön felülkerekedve az önmegtartóztató életet választják⁸⁵. Paula epitáfiumában Jeromos ezt a nőideált vázolja fel. Jeromos elbeszéli, hogyan sanyargatta magát Paula, de a testi gyengeség után vizsgálatásul a feltámadásra tér át, a test esendősége után az eljövendő test dicsőségét ecsetelve.⁸⁶ Paula gyengesége és önsanyargatása értelmet nyer abban, hogy ugyanaz a test, melyet meggyötör, jutalmul mindennél erősebb, romolhatatlan és dicsőséges formában fog újraalakulni.

Összegzésül elmondhatjuk, hogy Jeromos számára a feltámadt test tökéletességét földi szem számára legjobban megragadhatóan az aszkéták teste jelentette. Csak-hogy, ahogy az origenista vita alakulásának megfelelően változtak a nézetei, úgy változott az önmegtartóztató test jelentősége is a feltámadt testek bemutatásában. Míg a kezdeti műveiben a tökéletes állapotot az anyagi testek nemtelenségében látta, és ezt szellemi létezőként képzelte el, addig a késői műveiben már az anyagi test megőrzésének fontosságát hangsúlyozta.

Csak-hogy ez éles váltást jelentett az aszkéta test jelentőségének megítélésében. A szellemi test ideájának, a nem nélküli testek hirdetésével Jeromos azt hangsúlyozta, hogy a test legtökéletesebb, halhatatlan állapotában felszámolódik a

⁸⁵ Paula családi kötelekeket felülíró ragaszkodását Krisztus iránt Virginia Burrus: „Praising Paula” c. tanulmánya mutatta be, In: VIRGINIA BURRUS: *The Sex Lives of Saints. An Erotics of Ancient Hagiography*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2004, 60-69.

⁸⁶ *Ep.* 108. 21-23.

hagyományos férfi-női alárendelődés, a nemi szerepek, és mindenki testvér lehet Krisztusban. Az aszkéták, mint ennek földi megtestesítői, azzal tűntek ki, hogy itt a földön látható és kézzel fogható mintát nyújtottak a híveknek; az üdvösség letéteményeseiként járhattak köztük Jeromos szemében. A feltámadt test nem nélkülösége azt is jelentette egyszerűsége, hogy sem az anyagi test, sem a biológiai nem nem elidegeníthetetlen része az emberi identitásnak. Az origenista vita hatására azonban Jeromos a szellemi test helyett az anyagi test megmaradása mellett kezdett kampányolni. A fizikai testhez való ragaszkodás azonban más megvilágításba helyezte az aszkétákat. Az önmegtartóztatás jutalma és kivételes érdemének hangsúlyozása mindvégig kiemelt maradt, de a földön járó angyalok helyét átvette az egyéni példaképek, a kiemelkedő egyéni teljesítmények dicsérete. A feltámadt testben élők már nem homogén tömegként jelennek meg, hanem saját testükben, melynek megtartása magával vonta a név, rang, érdem megtartását is. Ha az aszketikus közösségek felszámolták az olyan társadalmi kereteket, mint a család, akkor a saját testben való feltámadás ezzel ellentétben megerősítette azokat. Az aszkéták ugyanúgy kitüntetetteként szerepelnek a feltámadásban, de Jeromos 397 utáni műveiben a biológiai nem megtartása mellett kampányolva a női aszkétákat Krisztus menyasszonyaiként ábrázolta. Ezzel egyrészt biztosította tanítványait, hogy a hús-vér test sanyargatása által megbecsült helyet nyerhetnek a mennyben. Jeromos nézeteinek változása mögött ugyanakkor politikai indokok is álltak; így azzal, hogy az identitás részének nyilvánította a fizikai testet, gyaníthatóan az egyéni érdekeknek és a kiemelkedő teljesítményeknek is kedvezni akart, szeretett szerzetesközösségének tagjait pedig biztosítani róla, hogy áldozatos életük jutalmaként mindenkinél előkelőbb helyet foglalhatnak el a mennyi trónus mellett.

„Ó, MICSODA TISZTELETREMÉLTÓ, DRÁGA ÉS LEÍRHHATATLAN AJÁNDÉK, GYENGESÉG TELJES MEGSEGÍTŐJE, SZENT ZSIGMOND TESTE!”

HORVÁTH ILLÉS

A családjával együtt vértanúhalált halt Zsigmond burgund király (†523/524) volt az első olyan nyugati uralkodó, akit szent királyként (*rex sanctus*) tiszteltek,¹ s kultusza mintáját képezte az Európában 8. és 11. század körül hatalomra kerülő uralkodóházak dinasztikus reprezentációjának. Noha Zsigmond annak ellenére, hogy népét az ariánus tanok megtagadására kényszerítette, gyermekeit az ortodoxia melletti helyállásra ösztönözte, törvénykezett,² és kolostort alapított Szent Móricz és a thébai légió mártírjainak tiszteletére mégsem hitvalló, hanem bűnbánó szent királyként vált ismertté. Miután Zsigmond meggyilkoltatta Sigéric nevű fiát, Illés próféta példáját követve remeteségbe vonult, és szenvedélyesen keresni kezdte az érdekében imádkozó szerzetesek segítségével a bűnbocsánatot és a mártírhalált. 523-ban a frankok háborút indítottak Burgundia ellen. A váratlan támadástól meglepett burgund sereg vereséget szenvedett Lyonnál. Majd miután a frankok elfoglalták és kifosztották az egész országot számos burgund a frankokhoz szegődött. Zsigmond ezt látva egy elhagyatott helyre menekült, hogy kikerülje ellenségeit, ám azok a burgundok, akik alávetették magukat a frankoknak a keresésére indultak, hogy elfogják és átadják őt a frank királynak. Az árulás hírére Zsigmond levágta a haját, és szerzetesi ruhát öltött. Nem sokkal később néhány híve felkereste, hogy elvezessék az általa alapított agaune-i Szent Móricz apátság azilumába, ám útközben burgund és frank harcosok családjával együtt elfogták, Orléans-ba vitték, ahol feleségével és két fiával együtt megölték, testüket pedig kútba dobták.³ A tragédia után, három évvel később egy éjszaka fény gyulladt a kút fölött, amelybe a burgund királyt és gyermekei tetemét vetették. Az est folyamán Venerandust a Szent Móricz apátság apátját egy angyal látogatta meg álmában, aki értesítette őt a csodáról, ezért az apát tüstént a királyhoz fordult, hogy engedélyezze Zsigmond testének

¹ Fedeles Tamás: „Isten nevében utazunk” – Zarándokok, búcsújárás, kegyhelyek a középkorban. Kronosz Kiadó, 2015. 23.

² Monumenta Germaniae Historica: *Leges Alamannorum. Leges Baiuvariorum. Leges Burgundionum. Lex Frisionum.* Legum Tomus III. Hannoverae, 1863. 497-578.

³ Klaniczay Gábor: *Az uralkodók szentsége a középkorban. Magyar dinasztikus szentkultuszok és európai modellek.* Balassi Kiadó, 2000. 75.

kiemelését és a kolostor falai közé temetését. A király kegyes volt az apáttal, és hozzájárult a testek kiemeléséhez, amelyeket Venerandus azonnal átszállított az apátságba. Szent Zsigmond testének elevációja után a sírjánál rövid idő alatt komoly helyi kultusz fejlődött ki, és csaknem két évszázaddal később a nyughelye mellett feljegyzett csodás gyógyulások tanúsága szerint a szent király már a lázas megbetegedésekben szenvedők segítójeként tűnt fel.⁴ A 9. és 10. század során a burgund szent király tisztelete fokozatos népszerűségnek örvendett, votív miséi pedig széles körben elterjedtek Nyugat-Közép-Európában.⁵ Szent Zsigmond kultuszának terjedésével ereklyéi hamarosan az einsiedelni bencés apátságban, valamint bambergi dóm kincsei között is megjelentek, azonban tisztelete szigorú egyházi keretek közé szorult.⁶ Tanulmányomban azt kívánom megvizsgálni, hogy Szent Zsigmond kultusza miképp került ki e szoros egyházi keretek közül, és hogyan vált IV. Károly német-római császár uralkodása alatt Csehország egyik legfontosabb védőszentjévé. Továbbá azt, hogy Luxemburgi Zsigmond magyar király hogyan kívánta elterjeszteni a burgund szent király kultuszát Magyarországon.

„S. SIGISMUNDUS MARTYR, REX BURGUNDIAE
ET PATRONUS BOHEMIAE REGNI CHRISTI
PROPUGNATOR PERENNIS”

Az 1306-ban kihalt Přemysl-dinasztiát a Habsburgokkal szemben diadalmaskodó Luxemburgi-ház váltotta fel a cseh trónon.⁷ Miután Luxemburgi Henriket 1308-ban német királlyá választották legidősebb fiát, Luxemburgi Jánost tette meg cseh királynak. Henrik, hogy János királyi hatalmát megerősítse 1310-ben eljegyeztette II. Vencel cseh király lányával Přemysl Erzsébettel (†1330).⁸ Az újonnan jött Luxemburgi-dinasztiának – hasonlóan a magyarországi Anjoukhoz – hangsúlyozniuk kellett a helyi ősök szent tradícióival való kapcsolatukat, valamint új

⁴ *Passio Sancti Sigismundi regis*. Monumenta Germaniae Historica Scriptorum Rerum Merovingicarum. II. 339.; Don C. Skemer: *Binding Words. Textual Amulets in the Middle Ages*. Pennsylvania State University Press. Pennsylvania, 2006. 188, 253. p.; *Libri miraculorum of Gregory of Tours*. Patrologia Latina. Vol. 71. 1183.

⁵ Paxton, Fredrick: *Liturgy and Healing in an Early Medieval Saint's Cult. The Mass in honor sancti Sigismundi for the cure of Fevers*. Traditio 49, 1994. 23-43.

⁶ Folz, Robert: *Zur Frage der heiligen Könige: Heiligkeit und Mittelalter*. Freiburg, 1932. 167.

⁷ Bagi Dániel: *Csehország 1204-1389*. In: Sashalmi Endre (szerk.): „Kelet-Európa” és a „Balkán” 1000-1800. *Intellektuális-történeti konstrukciók vagy valós történeti régiók*. Kelet-Európa és Balkán Tanulmányok, 4. Pécs, 2008. 24-36., 70-80.

⁸ Kristó Gyula – Makk Ferenc – Katona Tamás: *Károly Róbert emlékezete*. Európa Könyvkiadó, 1988. 5.

dinasztiájuk megalapozásánál saját presztízszükre is támaszkodniuk kellett.⁹ János király „jövevény”¹⁰ (*advena*) szerepe a kezdetektől fogva rányomta a bélyegét az uralkodásra, és ez jelentősen korlátozta őt abban, hogy saját dinasztikus szentjeit reprezentálhassa. Ezt különösen jól mutatja János és Erzsébet 1316-ban született első gyermekének névadása is, aki a Vencel nevet kapta. A névválasztásban a helyi dinasztikus tradíciók mellett kétségtelenül nagy szerepet játszott Erzsébet királyné döntése, valamint a cseh nemesség befolyása, emiatt Jánosnak ideiglenesen le kellett mondania a nagyapai névadás gyakorlatáról. Ugyanez az elv érvényesült a királyi pár második gyermekének, Ottokárnak (1318) születésekor, ahol szintén Erzsébet királyné családjának névadási gyakorlata volt a meghatározó. János király csupán harmadik gyermekük esetében, János Henrik (1322) születésekor tudta érvényre juttatni a Luxemburgi-dinasztia tradicionális névadási gyakorlatát. A Přemysl-dinasztia reprezentációjának szükségessége a király részéről olyannyira meghatározó volt, hogy Bourbon Beatrixsal kötött házasságából származó negyedik gyermeke szintén a Vencel (1337) nevet kapta, pedig benne már egyáltalán nem folyt Přemysl-vér.¹¹

Erzsébet királyné és János király házassága korántsem volt felhőtlen. János növekvő politikai befolyása miatt 1322-ben a királyné száműzetésbe vonult Bajorországba, ahol figyelmét nagyrészt ereklyegyűjtő szenvedélyével kötötte le. 1326-ban a királyné birtokába került Jézus töviskoronája, melynek a fővárosba szállítása véget a prágai klérus 1327. október 28-án grandiózus ünnepséget rendezett.¹² A királyné ezen ünnepély után határozta el, hogy visszaszerzi azokat a családi ereklyéket, amelyeket még korábban apja, II. Vencel király birtokolt. Erzsébet törekvését XXII. János pápa is támogatta, aki 1327-ben utasításba adta Třebíč és Louka apátjának, valamint Kounice prépostjának, hogy legyenek a királyné segítségére, továbbá járjanak közbe az olmützi Szent Vencel székesegyházban található ereklyék visszaszerzésében, amelyek korábban a zbraslavi királyi kincstár tulajdonát képezték.¹³ Ugyanebben az évben Erzsébet sikeresen visszaszerezte az olmützi Szent Vencel

⁹ Klaniczay: *Az uralkodók szentsége a középkorban*, 262-263.

¹⁰ IV. Károly önéletrajzában beszámol az úgynevezett gonosz tanácsosokról, akik próbálták elhíttetni János királlyal, hogy fia Károly félre akarja állítani. Ezek a főurak azzal hitetgették János királyt, hogy a kíséretében sok olyan katona van, akik Károlynak hűségesegek, és a herceget támogatják, János királyra pedig csupán „jövevényként” tekintenek. *Karoli IV Imperatoris Romanorum Vita ab Eo Ipso Conscripta*. (ford.): Nagy Balázs. Eötvös University Press, Budapest, 2010. 101. (A továbbiakban: *Vita Karoli IV.*)

¹¹ *Vita Karoli IV*, 101.

¹² A töviskoronát a királyné 1330-ban a halálos ágyán Jan Volek Vyšehradi prépostnak ajándékozta. Barbara Drake Boehm - Jiri Fajt (szerk.): *Prague, The Crown of Bohemia, 1347-1437*. Metropolitan Museum Of Art Series, 2005. 141.

¹³ Emler, Josef (szerk.): *Regesta diplomatica nec non epistolaria Bohemiae et Moraviae*. Vol. III. annorum 1311-1333. 1369, 1370, 1371, 1372. sz.

székesegyházból Szent Anna koponyáját, és Szent Margit fejereklýjét, melyeket korábban még II. Přemysl Ottokár adományozott a prágai Szent Vitus székesegyháznak.¹⁴ A királyné 1322 és 1330 között óriási ereklyegyűjteményt halmozott fel. E tekintélyes kollekción egy részéről végrendeletében is említést tett. Hagyatéka szerint nem kevesebb, mint 102 darab ereklyét adományozott a waldsasseni ciszterci apátságnak, melyek közt Szent Bertalan, Szent György, Szent Bálint, Keresztelő Szent János, és Szent Péter különböző ereklyéi is megtalálhatóak voltak. Továbbá olyan relikviák, mint Krisztus bölcsője, az oszlop melýnél megkorbácsolták, kövek az olajfák hegyérők, valamint tej és hajsza Szűz Máriától.¹⁵

Přemysl Erzsébet ájtosságát fia Vencel is követte. A herceget 1323-ban János király küldte Párizsba, ahol a francia király bérmáltatta és a Károly nevet ruházta rá, ezzel jelképezve Vencel és Nagy Károly közötti dinasztikus köteléket. Luxemburgi Károly herceg 1333-ban tért vissza Franciaországból, majd hamarosan hozzá látott a hazai tradíciók ápolásához.¹⁶ Miután 1346-ban apja halála követően cseh királlyá koronázták Prágát két szempontból is kitüntette: egyrészlől a várost választotta királyi székhelyének, másrészlől pedig itt tartotta személyes ereklyegyűjteményének egy jelentős részét. Károly a királyság szentségének eszméjét¹⁷ felhasználva arra törekedett, hogy Prágát, - Róma után - Közép-Európa második legnagyobb vallási és zarándokközpontjává tegye.¹⁸ Amikor az uralkodó egy újabb ereklyével bővítette kollekciónját, általában a pápához folyamodott búcsúengedélyéért, hogy az alattvalói is megcsodálhassák az újonnan szerzett ereklyéket. Károly hitt abban, hogy ezen alkalmakkor az ereklyék kifejtik hatásukat, és csodákat produkálnak, ezért ebből célból bevezette az *Allacio reliquiariumot*, a Szent Lándzsa és az Úr szögének ünnepét (*festum lanceae et clavorum Domini*),¹⁹ valamint a Szűz Mária

¹⁴ *Regesta diplomatica nec non epistolaria Bohemiae et Moraviae*. Vol. III. 538, 133.; *Fontes rerum Bohemicarum*, series nova, tomus 1. IV. 374. (A továbbiakban: FRB)

¹⁵ Zdenka Hledíková: *Závět Elišky Přemyslovny (Das Vermächtnis Eliška Přemyslovnas)* In: Královsky Vyšehrad 3. 2007. 128-143; Horníčková, Kateřina: *My Saints: 'Personal' Relic Collection in Bohemian before Charles IV*, In: *Medium Aevum Quotidianum* 64. 2012, 52.

¹⁶ IV. Károly császár önéletrajza. *Vita Karoli IV*, 35-45.; Nagy Balázs: *Saints, Names, and Identities. Promoting The Saints*. In: *Essays in Honor Of Gábor Klaniczay for His 60th Birthday*. Central European Press, Budapest, 2010. 169.; Nagy Balázs: *Luxemburgi IV. Károly önéletrajza: szövegtani és forráskritikai megközelítések*. 347-357. In: *Archivarium historicorumque magistra. Történeti tanulmányok Bak Borbála tanárnól 70. születésnapjára*. Magyar Levéltárosok Egyesülete, Budapest, 2013. 347-357.

¹⁷ Kantorowicz, H. Ernst: *The King Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*. Princeton University Press, Princeton, 1957. 43-52.

¹⁸ Kühne, Hartmut: *Ostensio reliquiarium. Untersuchungen über Entstehung, Ausbreitung, Gestalt und Funktion der Heiltumsweisungen im römisch-deutschen Regnum*. De Gruyter, Berlin, 2000. 32-106.

¹⁹ Jan Bendrich Novák (szerk.): *In redemptoris nostri, Monumenta vaticana res gestas Bohemicas illustrantia*. Vol. II. Acta Innocentii VI. Pont. Rom. 1352-62. Prague, 1907. 89, 90, 209.

fátylához kapcsolódó, hétévente tartandó prágai bűnbocsánatot.²⁰ Miután Károly felismerte az ereklyék tiszteletében rejlő politikai és gazdasági lehetőséget, 1350-ben bevezette az évenkénti piacot, és az ereklyék felmutatásának ünnepét az *Ostensio reliquiarumot*.²¹

Az 1350-es évektől Károly figyelme a burgund korona megszerzésére irányult, melynek következtében hozzálátott a Luxemburgi-ház dinasztikus szentjének, Szent Zsigmond kultuszának reprezentációjához. A burgund szent király tisztelete Károly uralkodása előtt teljesen ismeretlen volt a Cseh Királyságban. A 14. század közepéig tulajdonképpen egyetlen templomot, vagy oltárt sem ismerünk, amelyet Szent Zsigmond titulusára szenteltek volna. Az első alapításokról Čáslavban²² és Budweisban²³ csak 1362-től számolnak be a források, ám ezek feltehetőleg már az uralkodó dinasztikus reprezentációjával mutatnak valamiféle párhuzamot. E két oltárral kapcsolatban feltétlen meg kell jegyezni, hogy Szent Zsigmond valamennyi oltár és templom esetében mindig valamilyen más szent vagy szentek társaságában jelenik meg titulusként így például Čáslav esetében Szent Zsigmond, Szent Márk és Szent Márton oltárról van forrásunk.

1354-ben Károly az einsiedelni bencés apátság látogatása során került kapcsolatba Szent Zsigmond ereklyéivel. Az apátság kincstárának feljegyzése szerint az uralkodó látogatása során számos ereklyét magával vitt Prágába, melyek közt Szent

²⁰ Emler, Josef (szerk.): *Cronica ecclesie Pragensis*. In: *FRB. IV*. 1884. 519, 522, 538.

²¹ „[...] Eodem anno in die pamarum reliquie et sanctuariorum imperii, videlicet magnas ars de ligno sante crucis; item lancea Domini; item unus clavus, item corona sancti Caroli; item gladius eidem contra paganos per angelum missus; item branchium sante Anne, et alia, que imperatores siliti sunt habere, pertata sunt Pragam de Bavaria, et processionaliter recepta cum magna solempnitate in Wissegrado et ducta ad ecclesiam Pragensem. Unde dictus Carolus accensus speciali devocione, obtinuit a sede apostolica, ut specialis dies pro veneracione illarum in Bohemie et Almanie partibus deputaretur, et solempniter sub speciali officio quod idem dominus Karolus cum aliis theologis exposuit celebraretur singulis annis perpetuis temporibus VI feria post dominicam Quasimodo geniti proxima. Et dominus papa ad instanciam domini regis predicti omnibus Pragam ad dictam solempnitatem et arundem reliquiarum ostensionem venientibus largitus est magnas indulgencias, que in bullis ipsius evidencius continentur. Et vera hiis temporibus quando huiusmodi insignia in dicta solempnitate ostendebantur conveniebat Pragam de omnibus mundi partibus tanta multitudo hominum quod nullus crederet, nisi qui oculis suis videret. Propter hunc maximum concursus factum est et positum ecundum annuale forum eo tempore in Nova civitate Pragensi. [...]” *FRB IV*. 519

²² „[...] altare S. Martini, Marchi et Zygmundi. [...] Emler, Josef (szerk.): *Libri confirmationum ad beneficia ecclesiastica Pragensem per archidiecesim*, Vol. 1.2. Prague, 1874. 190.

²³ Borovy, Clemens (szerk.): *Libri erectionum archidiecesis Pragensis*. Lib. 1. Prague, 1875. 47, 91.

Zsigmond koponyája, valamint Szent Móric egy karcsontja is megtalálható volt.²⁴ A mártírok ereklyéi 1355-ben már a prágai Szent Vítus székesegyházban láthatóak viszont, azonban a korábbiakhoz képest az uralkodó és prágai egyház semmilyen ünnepséget nem rendezett az ereklyék fogadására. Szent Zsigmond ereklyéinek Prágába hozatalával Károlynak kettős szándéka volt. Egyrészt az uralkodó a burgund szent király ereklyéivel kívánta megalapozni saját uralkodói reprezentációját, másrészt a relikviái segítségével szimbolikusan megerősíthette Szent Zsigmondtól való származását, így pedig igényt formálhatott Burgundia trónjára. A király törekvései idővel eredményesnek bizonyultak, hiszen 1365-ben Arlesben burgund királlyá koronázták. Ez volt Károly hatodik és egyben utolsó koronázása. A ceremónia szimbolikus elemeként az uralkodó megerősítette a birodalom befolyását Burgundia felett, ezzel felelevenítve azt a régi hagyományt, amely Barbarossa Frigyes 1178-as koronázása óta már szinte teljesen feledésbe merült.²⁵ A koronázási ceremónia után Károly hűbéresei társaságában ellátogatott az agaunei Szent Móric apátságba, hogy felkeresse patrónusának, Szent Zsigmondnak a sírját.²⁶ Az agaunei apátság Szent Móric és Szent Zsigmond kultuszának is a központja volt, ám Szent Móric kultuszának népszerűsége, valamint a hozzátapadó birodalmi ideológia²⁷ beárnyékolta Szent Zsigmond kultuszát. Szent Móric árnyékában Szent Zsigmond sosem válhatott olyan nemzeti patrónussá, mint Szent István, Szent László, Szent Vencel, Szent Ludmilla, vagy Szent Dénes, emiatt tisztelete csupán helyi keretek között folyt. Károly azzal a nem titkolt szándékkal látogatott el a Szent Móric apátságba, hogy onnan ereklyéket vigyen magával Prágába. Az uralkodó látogatásról a mintegy fél évszázaddal később készült *Chronique de Savoie* (1417 k.) arról számol be, hogy az apát vonakodva mutatta meg az uralkodónak azt a kápolnát, amelybe a burgund szent király testét temették, hiszen ismerte a királyok ereklyegyűjtő szokásait, azonban Károllyal mégis kivételt tett. A narráció szerint a király egy

²⁴ Folz, Robert: „Zur Frage der heiligen Könige”. Deutsches Archiv 14, 1953. 338.; Wyss, von Georg: *König Karl's IV. Besuch in Einsiedeln*. In: Anzeiger für schweizerische Geschichte 7. 1876. 222.

²⁵ Klaniczay: *Az uralkodók szentsége a középkorban*, 273.; Ferdinand Siebt: *Karl IV. Ein Kaiser in Europa, 1346-1378*. München, 1994. 350-359.

²⁶ „[...] venit in Aganum causa devocionis visitandi limina sanctorum martirum Thebeorum [...]” *Cronica ecclesie Pragensis*. FRB. IV. 533.

²⁷ Kovács László: *A Szent István-i lándzsa*. In: Szerk. Bende Livia – Lőrinczy Gábor (szerk.): *Koronák, koronázási jelvények*. Ópusztaszer, 2001. 99-136. Gericz József – Ladányi Erzsébet: *A szentszék és a magyar állam a 11. században*. In: Zombori István (szerk.): *Magyarország és a Szentszék kapcsolatának ezer éve*. Budapest, 1996. 9-20; Szovák Kornél: *Pápai-Magyar kapcsolatok a 12. században*. In: Zombori István (szerk.): *Magyarország és a Szentszék kapcsolatának ezer éve*. Budapest, 1996. 21-46.; Gericz József – Ladányi Erzsébet: „*Sem ingyen, sem ellenszolgáltatásért*”: az invesztitúra és kánoni választás fogalmának történetéhez. In: Turul. 72, 1999. 84-86.

csoda folytán talált rá a Szent Zsigmond kápolnában egy kőfal mögött a burgund szent király maradványaira, melyeket összeszedett és magával vitt Prágába. Az apátság egy feljegyzése szerint Károly nem csupán Szent Zsigmond ereklyéit vitte magával, hanem még számos más ereklyét is, melyek közt megtalálhatóak voltak Szent Móric és a thébai légió mártírjainak maradványai is. Ezenfelül még azt is megemlíti, hogy az apát csak azzal a feltétellel engedélyezte az uralkodónak, hogy elvigye Szent Zsigmond csontjait, ha azokat Prágában „felemeli”.²⁸

Szent Zsigmond teste 1365. szeptember végén hatalmas ünnepek közepette érkezett meg a Cseh Királyság fővárosába. Az ereklyék megérkezésekor Szent Zsigmond kápolnája már feltételezhetően elkészült a prágai székesegyházban, azonban ennek felszentelését minden bizonnyal a szent testének megérkezéséhez igazították.²⁹ Károly uralkodása alatt számos ereklyét hozott Prágába, ám egyetlen egy relikvia sem produkált annyi csodát, mint a burgund szent király ereklyéi. Szent Zsigmond első prágai csodáit a szent miraculumai szerint néhány nappal a szent relikviáinak megérkezése után, 1365. szeptember 27-én Szent Vencel napján rögzítették:

„[...] Nemrégiben, Szent Vencel ünnepén, a mondott hónap 28-án, miközben a reggeli zsolozsmát végeztek Prága templomában, hatalmas fény ragyogott fel és ereszkedett alá, amely csodás és nagyszerű módon világította meg szinte egész Csehországot és más, szomszédos tartományokat, ahogyan azt megbízható tanúságtételekből tudjuk. De leginkább Prága templomát világította meg, olyannyira, hogy a jelenlévők felismerhették, hogy a fény ennek a szentnek az érdemei miatt ereszkedett alá, és hogy jövőbeni események misztikus előjelezőjének és prófé-tájának tekinthető, valamint felfedi az említett Szent Zsigmond érdemeit. [...]”³⁰

²⁸ *“Miracula sancti Sigismondi martyris, per ipsum in sanctam Pragensem ecclesiam manifeste demonstrare.”* In: *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum antiquorum saeculo XVI qui asservantur in Bibliotheca Nationali Parisiensi.* ed. Bollandists. Vol. III. Brussels, 1893. 62-69.

²⁹ *Cronica ecclesie Pragensis. In: FRB. IV. 534.*

³⁰ „[...] Nuper siquidem in die festi sancti Wenceslai, XXVIII dicti mensis, dum matutia in ipsa Pragensi ecclesia agerentur officia, lux magna de caelo resplenduit et descendit, quae quasi totam terram Boemiae et non nullas alias provincias ei vicinas, sicuti sufficienti testimonio sumus edocti, et signanter Pragensem ecclesiam, illuminavit more mirabili atque magno ut hii qui ibi tunc aderant aperte cognoscerent eam lucem descendisse per merita hujus sancti, et ut cognoscerentur mystica futurorum praenuntia ac praesaga nec non relevatrix meritorum sancti Sigismondi praefati. [...]” *Miracula sancti Sigismondi martyris, per ipsum in sanctam Pragensem ecclesiam manifeste demonstrata.* BHL 7720. *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum antiquorum saeculo XVI. qui asservantur in Bibliotheca Nationali Parisiensi.* Vol. 4. Brussels, 1889. 463.

Jan Očko z Vlašim érsek maga is hozzájárult az új szent reprezentációjához, ezért a félévente megrendezett egyházkerületi zsinaton arra utasította a Cseh Királyság plébánosait, hogy szószékről hirdessék ki Szent Zsigmond *translatio*ját, és csodáit.³¹ A *translatio* szövegét Szent Zsigmond csodagyűjteménye is megőrizte, mely igen gondos teológiai konstrukciónak tekinthető, hiszen a burgund szent király testének megérkezését, és helyét Csehország védőszentjei között, úgy prezentálja, mintha maga Szent Vencel választotta volna maga mellé kísérről a burgund szent királyt:

„[...] Ó, micsoda tiszteletreméltó, drága és leírhatatlan ajándék, a gyengeség teljes megsegítője, Szent Zsigmond teste! Ki kételkedne abban, hogy a legszentebb patrónusunk, Vencel - aki még életében szent lakot készített magának - most, Isten színe előtt megszerezte magának Szent Zsigmondot kísérről. Ó, micsoda szent és hűséges szövetség ez, amelyet semmiféle versengés nem törhetett meg, és amely egységben ellensúlyozza az emberek testi és lelki hiányosságait. Ó, Prága boldog és szent egyháza, aki kiérdemelted, hogy oly sokat mondhassál magadénak annyi szent drága kincseiből. Örvendj te is, boldog Csehország, hogy megpróbáltatásaid után még több közbenjáród van Istennél. [...]”³²

A szent ereklyéi ezután további csodákat produkáltak. Szent Vencel napján történt fénycsoda után három nappal később egy törött lábú asszony és egy bénult hölgy járult Szent Zsigmond sírjához, hogy gyógyulást nyerjenek, a szent pedig ismét közbenjárt, és meggyógyította a hozzá fohászkozókat. Nem kevesebb, mint három hét leforgása alatt összesen 35 csodát jegyeztek fel a szent sírjánál, és Prága közelében, amelyeket kizárólag a burgund szent király érdemeinek tulajdonítottak. A csodák középpontjában általában Szent Zsigmond ereklyetartója állt. Kifejezetten érdekes adalék, hogy míg Agaunében a magas láz csillapítása érdekében fohászkoztak a szenthez, Prágában csupán egy feljegyzés számol be a szent e különös erejéről, mely szerint Szent Zsigmond egy alkalommal a magas lázban szenvedő Jan Očko z Vlašim érsek gyógyulását segítette elő. A burgund szent király prágai miraculumai általában olyan történetekről számolnak be, mint; a sánta, a béna, és a vak meggyógyítása, ördögűzésben való segítségnyújtás, istenítélet, aminek

³¹ C. Mengel: *Remembering Bohemia's Forgotten Patron Saint*. In: *The Bohemian Reformation and Religious Practice*, vol. 6. ed. Zdenek V. David and David R. Holton. Prague, 2007. 26

³² „[...] O venerandum, pretiosum et ineffabile donum, omne infirmitatis auxilium sancti Sigismundo corpus. Quis dubilet sanctissimum patronum nostrum Wenczeslaum apud Deum sanctum Sigismundum sibi obtinuisse in socium, qui adhuc positus in humanis sanctum sibi impetravit et vicum. O sancta et fidelis societas, quae nullo potuit violari certamine, quaeque adunata corpibus pro delictis popolorum staret et mente. O felix et sancta Pragensis ecclesia, quae tantum tot sanctorum pretiosus meruisti possidere thesarius. Gaude et ti felix Boemia, quae habes afflicta multiplicatos pro te intercessores ad Dominum. [...]” *Miracula sancti Sigismundi martyris*. 463.

hatására Szent Zsigmond egy kivégzésre váró férfi szabadságáért járt közbe, a kabócák kiirtása, illetve egy halott csecsemő feltámasztása.³³

A források tanúsága szerint Szent Zsigmond ereklyéinek nem volt szükségük pápai búcsúkra, hiszen a zarándokokat elsősorban a szent király csodái vonzották Prágába. A *Miracula sancti Sigismondi martyris* leírásait tekintve megállapítható, hogy Szent Zsigmond kultusza a korabeli cseh társadalom egésze számára elérhető volt. A csodaleírások szerint a szent király prágai ereklyéit olyanok keresték fel, mint: nemes (*dominus*), katona (*militis*), szolga (*famulus*), pék (*pannifex*), kőműves (*murator*), kovács (*faber*), szabó (*sutores*) plébános (*presbyter plebanus*). A társadalmi rétegek mellett a csodaleírások további utalásokat tartalmaznak egyes fohászok szarmazási helyéről is, így például: Katalin Čáslavból, Nicholaus Kutna Horából, Lothar Řevnicéből, Stanek Mníšeből, Nicholaus Framus Česká Lípából, Nicholaus Prágából kereste fel a szent király oltárát.³⁴ Kifejezetten érdekes adalékkul szolgál a zarándokok szarmazásához a székesegyház inventáriumának egy bejegyzése, amely szerint Mazóvia fejedelme, akit nem nevez meg, és egy magyar nemes, akinek kiléte ugyancsak ismeretlen, látogatása során egy Szent Zsigmondot ábrázoló képet adományozott a kápolnának.³⁵ Ezen forrásokból arra következtethetünk, hogy a burgund szent király ereklyéit nem csupán cseh zarándokok, hanem nagyrészt külföldi fejedelmek, és nemesek is egyaránt látogatták.

Miután a szent még ugyanezen év októberében is számos csodát árasztott, ezért Jan Očko z Vlašim érsek az októberi zsinaton Szent Zsigmond ünnepét május 2-ra hirdette ki, és ünnepét felvette a Prágai érsekség ünnepei közé.³⁶ A burgund szent király kultusza idővel annyira népszerű lett, hogy az isteni közbenjárás legfőbb tárgyává és forrásává vált. Az alattvalók gyakran látogatták kápolnáját, hogy esküt tegyenek vagy, hogy megtapasztalják csodáit. Ennek következtében 1366-ban a prágai zsinaton a „csodák nagy sokasága miatt” Szent Zsigmondot Csehország patrónusává léptették elő.³⁷

1368-ban a királyi család is tovább gazdagította a csodák számát. Luxemburgi Zsigmond magyar király születéskor Károly úgy kívánta enyhíteni a gyermekével vajúdó Erzsébet királyné szülési fájdalmait, hogy a palotába vitette Szent Zsigmond fejereklyéjét, amelyet a királyné fejére helyezett. A szent ismételt közbenjárása

³³ C. Mengel: *Remembering Bohemia's Forgotten Patron Saint*, 21.

³⁴ *Catalogus Codicum Hagiographicorum Latinorum Antiquiorum Saeculo XVI Qui Asservantur In Bibliotheca Nationali Parisiensi*, Volume IV... Bollandist, Bibliothèque nationale. Département des manuscrits. 1889. 463-469.

³⁵ Polc, Jaroslav: *Zapomenutý český patron*, In: *Se znamením kříže*, Řím 1967. 130.; Jaroslav Polc: *Svatý Zikmund, in: Bohemia sancta*, Praha 1989, 191 – 193.

³⁶ *Liber ordinarius* – National Library of the Czech Republic, Prague. NK. Cod. IV. D9.

³⁷ „[...] Quia cum per miraculorum magnitudinem sit factus patronus Bohemiae. [...]” ASS *Mai* (1680) 89B.

miatt, Károly tisztelete jeléül a gyermekét Szent Zsigmond után Zsigmondra kereszteltette.³⁸ Három évvel később, 1371-ben maga Károly köszönhette csodás gyógyulását a szent király közbejárásának. A történet szerint Károly éppen Karlsteinben tartózkodott, amikor erőt vett rajta a gyengeség. Az orvosok szerint semmi remény nem volt a király felépülésére, ezért Erzsébet királyné félve, hogy férjét elragadja a halál azonnal Prágába sietett a Szent Vitus székesegyházba, hogy fogadalmat tegyen Szent Zsigmond hermájánál, és könyörögjön a szent közbenjárásért, hogy férje újra felépüljön. Miután Erzsébet ajándékaival bőségesen elhalmozta a szent király oltárát Karlsteinbe visszatérve Szent Zsigmond érdemeinek köszönhetően a királyt újra egészségesen találta.³⁹

Károly uralkodása alatt nagy hangsúlyt fektetett arra, hogy különös kapcsolatát a dinasztikus szentjeivel műalkotásokon is megjelenítse. 1370 és 1371 között az uralkodó elkészíttette az *Utolsó ítélet* című mozaik képet a Szent Vitus székesegyház déli kapuja fölél.⁴⁰ A mozaikképen Károly a Cseh Királyság védőszentjeit: Szent Adalbertet, Szent Prokopot, Szent Ludmillát, Szent Vencelt, Szent Zsigmondot, és Szent Vitust ábrázoltatta, ahogy a trónoló Krisztus alatt imádkoznak.⁴¹ A zarándokok így Prágában nemcsak a grandiózus székesegyházat és a dinasztia ereklyéit csodálhatták meg, hanem a művészetben és az építészetben testet öltött birodalmat is.⁴² Ugyanebben az évben készült el Jan Očko z Vlašim votív képe is, amelyen a donátor az alsó sorban maga mellett; Szent Adalbertet, Szent Prokopot, Szent Vitust, és Szent Ludmillát ábrázoltatta. Fölöttük pedig a gyermekével trónoló

³⁸ ASS *Mai* (1680) 89F-90A.

³⁹ „[...] Eodem tempore dominus imperator, dum esset in castro suo Carlstein, incidit in maximam infirmitatem, ita ut medici de eius convalescencia omnio desperarent. Videns autem dimona imperatrix, sua coniunx, ipsum constitutum in mortis articulo et nullum sibi prodesse solamen medicorum, fidenti corde confugit ad auxilium beati martiris Sigismundi. Votum vovit transire pedes de Karlstein Pragam ad sepulchrum sancti Sigismundi et offere ibi pro salute domini sui octo scutellas, puri auri, aliter XXIII marcas auri et V lot. continentes in valore sedecim centena et quinquaginta florenos auri puri, pro capite sancti Zigismundi. Quo expleto viti et oblato auro pro fiendo capite santi Zigismundi, per gratiam Dei et sancti Zigismundi merita restitutus est dominus imperator pristinae sanitati. [...]” *FRB. IV.* 543-544.

⁴⁰ Alexander Belohlavek: *Die böhmischen Krönungsinsignien. In: Zeitschrift für Kunstgeschichte*, 53. Bd. H2. 1992. 214.

⁴¹ Francesca Piqué - Dusan Stulik: *Conservation of the Last Judgment Mosaic, St. Vitus Cathedral, Prague*. Getty Publications, 2004. 28.

⁴² Crossley, Paul: *The Politics of Presentation: The Architecture of Charles IV of Bohemia*. In: *Courts and Religions in Medieval Europe*, ed. Sarah Rees Jones, Richard Marks. York, 2000. 99-172.

Szűz Máriát, aki mellett balról Szent Zsigmond prezentálja Károlyt, jobbról pedig Szent Vencel a majdani trónörökös, IV. Vencelt.⁴³

Károly halála után Szent Zsigmond csehországi kultusza lassan halványulni kezdett, majd szinte teljesen feledésbe merült. A 15. század elején már alig találunk néhány említést Szent Zsigmond tiszteletéről. A szent király kultuszának sorsát feltételezhetően a század elején kibontakozó huszita felkelés pecsételte meg, ugyanis a cseh eretnekek John Wycliffe, és Husz János tanai alapján alapvetően elutasították az ereklyék tiszteletét, és a hozzájuk kapcsolódó liturgikus hagyományokat.⁴⁴ A felkelésnek számos ereklye és műalkotás is áldozatul esett, ezért Zsigmond a prágai Szent Vítus székesegyház ereklyéit ideiglenesen Karlsteinbe szállította. Noha Szent Zsigmond csehországi kultusza jóformán örökre eltűnt, - emlékei csupán a főúri névadási gyakorlatban maradt csak meg - Luxemburgi Zsigmond Magyarországon kísérelte meg elterjeszteni a burgundi szent király kultuszát.

„ACCEDENS AD PRAELIBATI FOELICISSIAME MEMORIAE AUGUSTI SUI GENITORI DEVOTIONEM”

Zsigmond 1387-es magyar királlyá koronázástól kezdve éppen olyan *advena* szerepben találta magát, mint egykoron nagyapja, Luxemburgi János cseh király. Újonnan jött idegen dinasztiából származó királyként hatalma megszilárdítása érdekében neki is nagyban támaszkodnia kellett a helyi dinasztikus szentek tradícióira. Noha uralkodásának kezdetétől nagy figyelmet fordított a magyar szent királyok kultuszának ápolására – különösképpen eszményképének Szent László kultuszának reprezentációjára⁴⁵ – a századforduló után kibontakozó hatalmi harcok⁴⁶ szinte teljesen megakadályozták abban, hogy presztízsének növelése érdekében saját dinasztikus szentjeinek kultuszát reprezentálhassa. 1408-ban Zsigmond és a bárók kiegyezésével, valamint ennek szimbolikus jelképeként a Sárkányos társaság

⁴³ „[...] Item post hec die XV mensis eiusdem consecravit capellam novam in magna turri in castro suo Rudnicz in honore beate Marie Virginis et sanctorum patronorum ecclesie Pragensis: Viti, Wenceslai, Adalberti atque Zigismundi. [...]” *Monumenta Historica Boemiae*, tom IV. 1779. 53.; Klaniczay: *Az uralkodók szentsége a középkorban*, 265.; *Prague: The Crown of Bohemia, 1347-1437*, 93.

⁴⁴ Palacky, Frantisek: *A huszitizmus története. Fejezetek a cseh nemzet történetéből*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984. 16-18.; Jeanne E. Grant: *For the Common Good. The Boheian Land Law and the Beginning of the Hussite Revolution*. Brill, Leiden, 2015.

⁴⁵ Fedeles Tamás: „*Ad visitandumque sepulchrum sanctissimi regis Ladislai*”. Várad kegyhelye a késő középkorban. In: Bagi Dániel - Fedeles Tamás – Kiss Gergely (szerk.): „Köztes-Európa” vonzásában. Ünnepi tanulmányok Font Márta tiszteletére. Pécs, 2012. 163-182.

⁴⁶ Mályusz Elemér: *Zsigmond király uralma Magyarországon*. Gondolat Kiadó, 1984. 22-75.

alapításával⁴⁷ a király hatalma valamelyest megszilárdult, s ennek következtében hozzáláthatott patrónusának, Szent Zsigmond kultuszának terjesztéséhez.

1408-ban Zsigmond nagyszabású építkezésekbe kezdett Budán.⁴⁸ Ezen építkezések keretében Zsigmond 1410-ben a budai vár Friss palotájának szomszédságában egy új társaskáptalan építésébe kezdett. Egy 1410. augusztus 3-án keltezett oklevél szerint Zsigmond Ozorai Pipo temesi ispánt küldte XXIII. János pápához, akinél előadta, hogy a király Budán Szűz Mária tiszteletére egy prépostból, és néhány kanonokból álló társaskáptalan alapításhoz látott, erre a célra pedig sok ezer forintot költött.⁴⁹ A templomnak kezdetben egy titulusa volt, ám a források idővel csak Szent Zsigmond prépostságként említik.⁵⁰ A társaskáptalan alapításában Zsigmond minden bizonnyal atyja példáját követte, aki már 1357-ben társaskáptalanná szervezte karlsteini várának Mária-kápolnáját, 1349. november 16-án pedig a nürnbergi városi tanács számára kiadott rendeletében engedélyezte a zsidó negyed házainak lerombolását, hogy piacteret hozzanak létre. Emellett elrendelte, hogy a helyi zsinagóga helyére, Mária tiszteletére templomot építsenek.⁵¹ A *Frauenkapelle* építése

⁴⁷ Baranyai Béla: *Zsigmond király ú.n. Sárkány-rendje. Adalék a magyar trónöröklési kérdés történetéhez. Századok*, 1926. 59-60.; Az eredeti oklevél: Magyar Országos Levéltár, Diplomatikai Levéltár. 1408. XII. 12. DL - DF 65 843 (A továbbiakban MOL)

⁴⁸ Végh András: *Adatok a budai kisebb Szűz Mária, más néven a Szent Zsigmond templom alapításának történetéhez*. Budapest Régiségei. 33. szám. 1999. 25.

⁴⁹ „[...] quod, prout idem Pipo nobis exposuit, [...] in honorem et sub vocabolo beate virgins Marie decrevisti collegiatam ecclesiam pro uno presbitero et certis canonicis. in civitate Bude erigere et sufficienter dotare et iam tandem fundari feceris et exponi multa millia florenorum et ad consummationem et prosecutionem intendere salutarem.[...]” Augustin Theiner: *Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia maximam partem nondum edita ex tabulariis Vaticanis deprompta collecta ac serie chronologica disposita*. 1859, 187.; Mályusz Elemér: *Zsigmondkori Oklevéltár II*. Akadémia Kiadó, 1958. 7807. sz.

⁵⁰ Székely György: *A Budai Szent Zsigmond Templom kutatástörténetéhez*. In: Budapest régiségei. 33. szám. 1999. 15-17.; Kumorovitz L. Bernát: *A budai várkápolna és a Szent Zsigmond-prépostság történetéhez*. In: Tanulmányok Budapest múltjából. 15. szám. 1963. 113-114.

⁵¹ „[...] Wir Karl von Gots gnaden Romischer kung ze allen zelten merer des Reichs und kung ze Beheim variehen und tun kunt offenlich an diesem brief allen den, di in sehent oder horent lesen, dass wir angesehen haben solchen gebrechen der gemeinlich ist untz her gewesen in der Stadt ze Nürnberg, bei namen dar an, dass in der selben stat kein grosser platz nicht en ist, dar an di leut gemeinlich an gedienge kaufen und vorkaufen mugen, und andirr Iren nutz schaffen. Dar umb wann wir bedacht haben, dass es uns, dem Reich, der Stat un den Burgeren da selbst nutz und gut ist, haben wir den ratleuten un der bürgeren da selbst ze Nuremberg irlaubet und erlauben auch mit diesem brief dass si alle di Judenhauser zu Nuremberg, di gelegen sint zwischen Frantzen des Hallers und Fritzen des Beheims heuser, und dar zu di Juden schul und di vier Judenheuser, di czu mittelst zwischen den zwein Strassen und gegen Ulriches des Stromayrs haus gelegen sint, brechen mugen und sullen darauz zwene pletzze machen, dy ewiclichen also bleiben und zu der Stat gemeintlich gehören, und also, dass

1352-ben kezdődött meg, és feltételezhetően 1355-re már készen is állt, ugyanis Károly a császárrá koronázásáról visszatérve ekkor rendezte el kápolna testületét. Az alapítólevél tanúsága szerint Károly Nürnberg császári városban, császársága dicsőségére, az Istenszüdő Mária és Jézus Krisztus tiszteletére, valamint maga és felmenői lelki üdvére új kápolnát épített és alapított, amelybe egy vikáriust és két szerpapot rendelt, akik a prágai székesegyház Szűz-Mária kápolnájának voltak alárendelve. Károly egyúttal kijelölte a testület feladatköreit is, pontosan megszabta, hogy mely zsolozsmákat kell énekelniük Szűz Mária tiszteletére. 1358-ban, amikor a templombelső művészi kiképzése is elkészült második oltárát Johannes de Marignola bisignanói címzetes püspök szentelte fel Szent Vencel ereklyéivel, Szent Vencel, Szent Vince, Szent Vitus, Szent Mária Magdolna, Szent Borbála, Szent Katalin, Szent Margit, Szent Ilona, valamint a 10 000 mártír, és 11 000 szűz tiszteletére.⁵² Ettől pillanattól kezdve a templomnak kettős titulusa lett: Szűz Mária és Szent Vencel. Károly ezt követően Szent Péter, Szent Pál, Szent Jakab, és Szent Miklós ereklyéivel is elhalmozta a templomot, a társaskáptalan harmadik oltárát pedig az apostolok tiszteletére szenteltette fel. Stephan Schuler, a templom néhai gondnokának egy 1442-es feljegyzése szerint Károly számos más ereklyét is a templomnak adományozott: egy darabot a szentkeresztből, két tuskét Jézus töviskoszorújából, egy darabot Mária övéből, Mária fátylából, követ a Golgotáról, annak a jászolnak – valójában bölcsőnek – egy darabját melyben Krisztus feküdt, annak a szivacsnak egy darabját, mellyel Jézusnak vizet adtak a kereszten, Szent Péter egy fogát, Szent Antal, Szent Márton, Szent István, Szent Lőrinc, Szent Vince, Szent Katalin, Szent Ilona és más szentek ereklyéit.⁵³ Kifejezetten érdekes adalék, hogy Károly nürnbergi királyi kápolnája a számos liturgikus funkció mellett az udvari reprezentáció igényeit is kiszolgálta. A templom nyugati karzatán elhelyezett *Michaelischor* karzattal nyílt a templomtérbe, ahonnan a császár az istentiszteletet követte. Sőt Michaelischorból lehetett kilépni az előcsarnok feletti erkélyre, amely kifejezetten a birodalmi koronázási jelvények és ereklyék ünnepi bemutatására

furbass nymmermer dar auf kein haus sol gemachet werden, auzgenommen duz man aus der Judenschul sol machen eine kirchen in sant Marien ere da ez di burger aller peste dunket. Und dar umb wann wir wollen gentzlich, dass dise unser erlubung. furgang hab, wollen wir, dass alle gab, Verleihung, brief und hantfesten, di wirandern leuten geben und getan habrn oder noch ieman anders teten oder geben umb di vorgeant(en) Judenhauser und Judenschul, wizzent oder unwizzent, weder craft noch mact haben sullen, und widerrufen.[...]” Regesta Imperii. VIII. *Regesten Karls IV. 1346-1378.* 1192 sz. – MGH. *Legum sectio IV. Constitutiones et acta publica imperatorum et regum.* Tom IX. Weimar, 1977. 616, 481.

⁵² Machilek, Franz: *Privatfrömgkeit und Staatsfrömgkeit.* In: Seibt, Ferdinand (Szerk): *Kaiser Karl IV Staatsman und Mäzen.* München, 1978. 99-100.

⁵³ Machilek: *Privatfrömgkeit und Staatsfrömgkeit*, 100.

készült.⁵⁴ Ha megfigyeljük a Zsigmond által építtetett Szent Zsigmond-prépostság, és a IV. Károly német-római császár által alapított nürnbergi Szűz Mária és Szent Vencel-templom alapításának történetét, komoly párhuzamokat találunk. Először is mindkét templom testülete káptalant alkot, másodszer pedig, mindkét egyház udvari rangjukból kifolyólag *exemt.* Titulusukat tekintve mindkettőnél észrevehető, hogy idővel Szűz Mária titulusa kibővül az alapítójuk névadószentjének titulusával, így Szűz Mária és Szent Vencel kápolna esetében Károlyéval (született: Vencel), a Szűz Mária és Szent Zsigmond társaskáptalan pedig Zsigmond névadószentjének, és patrónusának titulusával, Szent Zsigmonddal. Habár forrásaink nincsenek a budai Szent Zsigmond prépostság oltárszenteléseiről, feltételezhető, hogy a társaskáptalan második oltárát 1423 körül szentelhatték fel a burgundi szent király ereklyéivel, amikor Zsigmond Karlsteinből Váradra menekítette a burgund szent király ereklyéit.

Noha korántsem korabeli forrás, ellenben érdekes történetet mesél el a társaskáptalan alapításáról Tinódi Lantos Sebestyén, aki 1552-ben Zsigmond királyról írt énekes históriájában a népi hagyományokat alapul véve, arról számolt be, hogy Tar Lőrincz pokoljárásának⁵⁵ alkalmával (1411) egy tüzes kádban látta Zsigmondot, ahogy Mária királyné lányával forgolódott. Tinódi által lefestett kép szerint a lovag nem késlekedett ezt közölni a királyával, aki ennek hatására elzalogosított tizenhárom várost (1412), hogy azok árából templomot építhessen Szent Zsigmondnak, ezáltal pedig „az ő ágyát pokolból kiiktassa, és hogy mennyországba igazgathassa”.⁵⁶ Habár kétségtelen, hogy az énekes história tartalmaz néhány valós elemet, mint például a szepesi városok elzalogosítását, az viszont igen valószínűtlen, hogy Zsigmond így próbálta volna megváltani a lelki üdvösségét. Tinódi Lantos Sebestyén művében megjelenő viszolygás a burgund szent király kultuszától feltehetően a király pénzügyi politikája, valamint a kultusz eddigi ismeretlensége miatt jelenik meg. A cseh előzményekhez hasonlóan Szent Zsigmond tisztelete korábban szinte teljesen ismeretlen volt Magyarországon. 1391-ig mindössze egyetlen oltára ismeretes a körmöcbányai Szent Katalin templomban,⁵⁷ azonban legendája a 15. század elején már megjelenik a magyar szentekkel kibővített *Legenda Aurea* kéziratai között, majd a század végén a magyar szentek hivatalos listájában, a *Legendae Sanctorum*

⁵⁴ Bräutigam, Günther: *Die Nürnberger Frauenkirche. Idee und Herkunft ihrer Architektur.* In: Festschrift für Peter Metz. Berlin, 1965, 170-197.

⁵⁵ Bálint Sándor: *Ünnepi kalendárium I.* Neumann Kht, Budapest. 2004. Máj. 1.; Kropf Lajos: *Pászthói Rátholdi Lőrincz zarándoklása 1411.* In: Századok 30, 1896. 716-730.

⁵⁶ Tar Lőrincz pokoljárása. Középkori magyar víziók, szerk. V. Kovács Sándor. Budapest, 1985. 251-252; Tinódi Lantos Sebestyén énekei. Régi magyar költők tára. 3. Bp. 1881.358.

⁵⁷ Mező András: *Patrocíniumok a középkori Magyarországon.* Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközössége, Budapest, 2003. 496.

Regni Hungariae gyűjteményben is, mely minden bizonnyal már a Szent Zsigmond-kápolna működésével mutat némi párhuzamot.⁵⁸

A Szent Zsigmond prépostság építése feltételezhetően 1417-ben már befejeződött, azonban művészi kiképzése csak 1422 és 1423 körül készülhetett el. A templom személyzetéről meglehetősen kevés információnk van. Első kanonokjával Szirmai Péterrel egy 1417. június 27-én Konstanzban keltezett oklevélben találkozhatunk először, mely szerint Zsigmond Szirmai György szolgálataiért neki, és a felsorolt Szirmaiaknak köztük Péternek, aki a királyi kápolna *custosa* címert adományozott.⁵⁹ A kápolnaispáni tisztséget Alcsebi Miklós töltötte be, aki egyúttal váci püspök is volt.⁶⁰ Zsigmond történetírója Eberhard Windecke beszámolt arról, hogy miután Salgai Miklóst a királyi tanács főbenjáró ítélettel (*capitali sententia*) sújtotta és örökös hűtlenség gyalázatával (*sub perpetuo infidelitatis labe*) száműzetésbe küldték, Zsigmond valamennyi várát és birtokát lefoglalta,⁶¹ ezek javadalmait a Szent Zsigmond prépostágnak adományozta.⁶² Habár Salgai Miklós vagyont csakugyan elkobozta Zsigmond, Engel Pál szerint ez a vagyon valójában sosem került a prépostsághoz. Ettől független a társaskáptalan minden bizonnyal kellően el volt látva javakkal, hiszen a királyi kápolna megszűnéséig ennek stallumai szolgálták a káplánok javadalmazására.

1423-ban Zsigmond apja karlsteini várából, a huszita veszedelem miatt Visegrádra menekítette Német-Római Birodalom szent kincseit, majd ugyanebben az évben a karácsony előtti napon ünnepélyesen a budai Szent Zsigmond prépostságba szállította tovább az ereklyéket.⁶³ Joseph Aschbach kutatásai szerint a Szent Zsigmond prépostságba átszállítottatott relikviák a következők voltak: 1. Nagy Károly kardja, 2. Szent Mór kardja, 3. a birodalmi korona, 4. egy barna, egy fekete, és egy fehér dalmatika. 5. hosszú stóla egyszerű sasokkal és gyöngyökkel kirakva, 6. pluviálé, császári karing, 7. Nagy Károly két öve, 8. két ezüst jogar, 9. három országalma, 10. a Szent Lándzsa, 11. Nagy Károly kucsmája, hét fekete sassal, 12. Nagy Károly aransarkantyúi, 13. Nagy Károly drágakövekkel kirakott kesztyűi, 14. két pár cipője arannyal és gyöngyökkel hímezve, 15. birodalmi klenódiumok, vagy ereklyék: a szent jászolból származó szilánk drágakövekkel díszített aranytartóban, három

⁵⁸ MGH SS Rer. Mer. II. 331-332.

⁵⁹ „[...] Petrus filius Petri de Scirma custos capelle nostre [...]” 1417. VI. 27. MOL DL-DF 67 416

⁶⁰ Lukcsics Pál: *A XV. századi pápák oklevelei*. I. Budapest, 1931. 29, 33, 36. sz.; C. Tóth Norbert: *A székes- és társaskáptalanok prépostjainak archontológiája 1387-1437*. Budapest, 2013. 26.

⁶¹ Engel Pál: *Salgai Miklós*. In: *Levéltári közlemények*. 63. 1992. 15-26.

⁶² *Eberhard Windecke emlékiratai Zsigmond királyról és koráról*. Ford. Skorka Renáta. História könyvtár. Elbeszélő források. Budapest, 2008. 201. sz.

⁶³ Wilhelm Altmann: *Denkwürdigkeiten zur Geschichte des Zeitalters Kaiser Sigismunds*. Berlin 1893, 179.

szem Szent Péter, Pál, és János láncából aranyozott ezüstládában, Szent Anna karcsonjtja, evangélista Szent János kabátjának egy darabja, Keresztelő Szent János foga, a szentkeresztől származó szilánk drágakövekkel és gyöngyökkel kirakott aranyozott ezüstkeresztben.⁶⁴ Pontos információink nincsenek arról, hogy a Szent Zsigmond prépostság meddig őrizte az ereklyétet, de gyanítható, hogy Zsigmond még a következő évben azonnal továbbszállította a relikviákat, hogy „azok mindenidőkre visszavonhatatlanul és elvitathatatlanul Nürnbergben őriztessenek.”⁶⁵

Zsigmond Buda mellett Váradon is megkísérelte elterjeszteni Szent Zsigmond kultuszát. 1424-ben szintén a cseh husziták fenyegetései miatt az uralkodó kimenekítette Prágából Szent Zsigmond ereklyéit és Karlsteinben helyezte biztonságba, majd onnét Váradra szállította őket.⁶⁶ A forrásokból ismeretes, hogy ez alkalommal a király oltárt is alapított Szent Zsigmond tiszteletére,⁶⁷ valamint ismét megerősítette korábbi óhaját, hogy halála esetén Szent László sírja mellett jelöli meg nyughelyét. Ezek alapján kézenfekvő lenne azt gondolni, hogy Zsigmondnak ezzel az volt a célja, hogy Szent László és Szent Zsigmond kultuszának tiszteletét összekapcsolja leendő nyughelyén, azonban ezt semmilyen írásos emlék nem támasztja alá. 1711-ben Pray György Szent László váradi ereklyéiről megjegyezte, ha „előkerülnének, nagyon kell vigyázni, nehogy összekeveredjenek Szent Zsigmond Váradra hozott ereklyéivel, melyekről Arnpekhius is beszél.”⁶⁸ Pray feltételezte, hogy a burgund szent király ereklyéi Váradon maradtak, azonban inkább valószínűbb, hogy a források azért hallgatnak róluk, mert ezeket később visszazállították Prágába, és onnét pedig Lengyelországba kerültek, ahol III. Zsigmond lengyel király bazilikát építtetett a tiszteletükre.⁶⁹

⁶⁴ Aschbach Joseph: Die Geschichte Kaiser Siegmunds. IV. Hamburg, 1838-1841. 441. sz.

⁶⁵ Frank Matthias Kammel: *Zsigmond Császár és Nürnberg*. In: Sigismundus Rex Et Imperator – Művészet és kultúra Luxemburgi Zsigmond korában. Budapest: Szépművészeti Múzeum, 2006. március 18 – július 18. 480.

⁶⁶ „[...] Postea anno Christi 1424 Sigismundus Romanus rex et Hungariae filius eius [sc. Caroli] ob Hussitarum metum in Hungariam in civitatem Baradiensem deferri fecit, ubi ipse Imperator postea sepultus est. [...]” Georg Leidinger. Veit Arnpeck. *Sämtliche Chroniken*. München 1915. IV. Lib. Cap. 7. 200.

⁶⁷ Hipotetikus feltételezés, hogy mivel a források több ereklyéről adnak számot úgy elképzelhető az is, hogy Szent Zsigmond ereklyéinek egy része került csak Váradra, és Zsigmond ezeknek szentelt oltárt. Az ereklyéknek egy másik része feltételezhetően a budai Szűz Mária és Szent Zsigmond társaskáptalanba került, amelyekkel a templom második oltárát szentelheték fel. Ezáltal magyarázható lenne a társaskáptalan címének kibővülése Szent Zsigmond titulusával.

⁶⁸ „[...] Si aliquando has, propitio Deo, repenn contingeret, diligenter esset cavendum, ne cum reliquis S. Sigismundi regis et martyris confundantur; de quibus Arnpekhius in Chron. Bajoar. Lib. IV cap. 7.[...]” Georgius Pray: *Epistolae exegeticae*. Pestíni 1784. 116.

⁶⁹ Napjainkban itt található Szent Zsigmond fejereklyéje. Putanicz, Joannes: *Vita Sancti Sigismundi*. Tyrnaviae, 1711. 35, 66, 73-74, 79-80

2005-ben Tóth Péter kutatásai alapján egy harmadik helyszínre is rávilágított, ahol Zsigmond megkísérelte elterjeszteni patrónusa tiszteletét. Az általa publikált 1414. június 30-án keltezett agaune-i oklevél beszámolója szerint Zsigmond, boldog emlékű atyja példáját követve azért kereste fel a Szent Móric apátságot, hogy onnét ereklyéket vigyen magával Magyarországra.⁷⁰ Az oklevél narrációja továbbá arról is beszámol, hogy Zsigmond látogatása alkalmával egy csoda is történt a Szent Móric apátság falain belül. Volt ugyanis egy ereklyetartó, amelyet még Zsigmond dicsőemlékű fenséges apja csináltatott (*capsella argentea, quam fabricari et fieri fecit in clytae memoriae dominus dominus Carolus Augustus*), azonban a szerzetesek valami oknál fogva nem tudták felnyitni. Miután Zsigmond a közelébe lépett, az ereklyetartó csodálatos módon megnyílt, amelyben Szent Zsigmond karjának egy apró darabja egy kisebb csonttal, valamint a burgund szent király egyik fiának koponyaereklyéje rejtőzött. A feljegyzés szerint Zsigmond ezen ereklyéket Magyarországra szállította, hiszen elmondása szerint korábban a váci egyházmegye területén fekvő Maros és Verőce városok között, egy dunai sziget mellett található elhagyatott síkságon kolostort alapított Szent Zsigmond tiszteletére⁷¹, amelyet a pálosokra kíván majd bízni, hogy Krisztus katonái felügyelete alatt az istenfélelem még buzgóbb legyen (*ut in dicto loco devotio ardentior per Christi incolas habeatur*). Fontos azonban megjegyezni, hogy 1414 és 1418 között egyetlen forrás sem említi, hogy Zsigmond kolostort alapított volna a Maros és Verőce közt fekvő területeken, ellenben ismeretes egy 1433. július 21-én keltezett levél, amelyben Zsigmond azt kérvényezte IV. Jenő pápától, hogy Szent Zsigmond tiszteletére templomot alapíthasson a váci egyházmegye területén, a kolostort pedig oly bőséges adományokkal látná el, amelyből a szomszédos Torony monostor testvéreinek is jutna.⁷² Romhányi Beatrix kutatásai szerint Zsigmond a kolostort a toronyaljai pálosok fiúházába tette, ellenben a király által adományozott birtokokon osztozniuk kellett. Zsigmond halála után a pálosok minden bizonnyal feladták a kolostorukat. 1452-ben pedig V. Miklós pápa a karmelitáknak akarta átadni az épületeket, sőt még a kolostor

⁷⁰ Tóth Péter: „Szent Zsigmondnak azt felnevezteté” Zsigmond és a magyarországi dinasztikus kultusz. In: Századok. 139. szám. 2005. 367-383.

⁷¹ „[...]quandam capellam per dictum regem in clytum constructam sub vocabulo Sancti Sigismundi in Regno Ungariae, cis flumen Danubii, prope quandam insulam insulatos vocatam in quodam ibidem existente loco deserto [...] pertinenti ad dioecesim Vbachiensem, et inter villám regálém Marus et villám dicti Vbachiensis Episcopi Voarentza vocatam existente [...]” *Copiae Henrici de Macognino de Petra canonici Agaunenis*, f. 37r.

⁷² „[...] pro licentia fundandi quoddam monasterium coenobiale fratribus heremitis S. Pauli primi heremitae in loco et terra ecclesiae Vaciensis, ubi ecclesia S. Sigismundi sit constructa [...] Praedictum monasterium bene dotatum erit, ut etiam ex hoc fratribus alterius monasterii eidem loco propinqui Toron nominati satis possit subveniri. [...]” Lukács Pál: *XV századi pápák oklevelei II.* Bp. 1938. 262.; 263. sz.

előjáróját is kijelölte Tamás szerzetes személyében, ők azonban nem költöztek be.⁷³ Laszlovszky József a kolostor kutatástörténetéhez 2014-ben a konstanzi zsinat 600. évfordulója alkalmából megrendezett konferencián hozzátette, hogy a verőcei Szent Zsigmond kolostort feltehetően azért építtette az uralkodó, mert betegsége miatt sok időt töltött a kisoroszihoz közeli fürdőknél. A források pedig azért hallgatnak a kolostorról, mert Zsigmond nem a Maros–Verőce között elterülő síkságra, hanem a kisoroszi mellett található dunai szigetcsúcsra építtette, amit nem sokkal később egy dunai ár elpusztított.⁷⁴

Szent Zsigmond magyarországi tiszteletével kapcsolatban szembetűnő, hogy kultusza nem érintette meg a társadalom alacsonyabb rétegeit, mindvégig udvari keretek között maradt így nem véletlen, hogy a burgund szent király kultuszának továbbélését is itt figyelhetjük meg a leginkább. Az uralkodó halála után a Szent Zsigmond kultusza jelentősen halványulni kezdett, majd idővel feledésbe merült. Emléke csupán a főúri réteg névadási gyakorlatában figyelhető meg,⁷⁵ ugyanis 1437 után jelentős mértékben jelennek meg a „Zsigmond” keresztnévű személyek, ami minden bizonnyal az uralkodó reprezentációjának hatását mutatja. A 16. században a burgund szent király kultusza egy rövid időre ismét népszerűvé vált Erdélyben, Csehországban és Lengyelországban. Erdélyben éppen Báthory Zsigmond fejedelemsége alatt értesülünk arról, hogy Szent Zsigmond ünnepnapján (okt. 17.)⁷⁶ kevéssel hajnal előtt egy fénylő fáklyához hasonló jelenség tűnt fel az égen, és amint ezt a jelet őfelsége meglátta, azonnal magához hívatta a pápai nunciust, hogy megmutassa neki.⁷⁷ Báthory Zsigmond olyannyira tisztelte névadó szentjét

⁷³ F. Romhányi Beatrix: *Kolostorok és társaskáptalanok a középkori Magyarországon*. Budapest: Pytheas Kiadó, 2000. 106.

⁷⁴ Laszlovszky József: *A Konstanzi zsinat 600. évfordulója alkalmából megrendezett konferencián elhangzott előadása*. 2014. november. 5-7.

⁷⁵ Gájaljai Miklós fia Zsigmond allovázmester (ZsO. III. 2278) Gyömrői László fia, Zsigmond altárnokmester (MOL DF 270 157), Szentgyörgyi Zsigmond (MOL DL 15 085), Frangepán Zsigmond (Engel Pál: *Magyarországi világi archontológia 1301-1457*. CD, Episcopus Jauriensis), Lapispataki Zsigmond, pozsonyi alvárnagy (*Óváry-regeszták I.* 300. sz.1423.03.19), Homonnai Zsigmond az udvar tagja (Lukacsics Pál: *A XV. századi pápák oklevelei*. II, 262. sz.), Bakolcai Zsigmond az udvar tagja Csire Zsigmond szekszárdi apát.

⁷⁶ *A Breviarium strigoniense* (1502) II. 305v. Október 17-vel rögzítette Szent Zsigmond ünnepnapját.

⁷⁷ „[...]In festo Sancti Sigismundi mane ante auroram apparuit quasi fax quadam ardens in coelo... Et serenissimus, ubi hoc signum vidit, plurimum exhilaratus est, et statim illustrissimum nuntium apostolicum ad idem videndum vocari curavit.[...]” *Monumenta Antiquae Hungariae* IV. (1594– 1600). Romae, 1987. 162–163.

és patrónusát, hogy ünnepnapjait mindig nagy pompával rendezte meg, végső nyughelyét pedig a prágai székesegyház Szent Zsigmond kápolnájában jelölte meg.⁷⁸

A burgund szent király falképeken való megjelenítése rendkívül fontos szerepet játszott Zsigmond uralkodói reprezentációjában. Szent Zsigmond templomi falképei az 1410-es évektől jelennek meg Magyarországon. Az ábrázolások különös jellegzetességei, hogy a burgund szent királyt általában Szent László, Szent Imre, és Szent István társaságában ábrázolták. Szent Zsigmond profilját tekintve gyakorlatilag valamennyi esetben az látható, hogy a burgund szent király arcvonásai Luxemburgi Zsigmond profiljának vonásait követik. Ugyanez a hasonlóság Zsigmond eszményképének, Szent László ábrázolástípusairól is elmondható. A burgund szent király attribútumait tekintve szembetűnő, hogy szülő ábrázolásban Szent Zsigmondot abroncskoronával, joggal és az országalmával ábrázolták, mint Szent Lászlót. Az első olyan műalkotás, amelyen Zsigmondot Szent Zsigmond ikonográfiája szerint ábrázolták egy 1390 körül készült cseh tollrajz, mely a Két királyszent címet viseli. A tollrajz készítőjéről semmilyen információnk nem maradt fenn, azonban annyit biztosan tudunk, hogy az alkotó Zsigmondot, és IV. Vencel cseh királyt kívánta megörökíteni. A két uralkodó felismerhetőségét a műalkotás készítője a figurák alá írt „S. Sigismundus” illetve „S. Wenczeslawus” névalakokkal kívánta biztosítani.⁷⁹ A két szent király attribútumait megvizsgálva észrevehető, hogy a kép közvetlen mintáját minden bizonnyal a három magyar szent király ábrázolásmódja ihlette. A műalkotáson Vencel király hercegi koronát visel, kezében lándzsa és pajzs látható. Mellette Zsigmond szintén koronát visel, kezében pedig alabárdot tart, mely szokatlannak tűnik, de egyértelműen Szent László ikonográfiáját tükrözi vissza. A két figura alatt a talapzat láthatóan megszakad, így feltételezhető, hogy valaha egy harmadik alak is a rajz részét alkotta, aki vélhetőleg Szent Imre herceg lehetett, ő azonban nyilvánvalóan nem illett bele a kép koncepciójába, ezért alkotója eltávolíthatta a képről. Kéry Bertalan szerint az idős király szentek IV. Károly fiainak arcvonásait viselik,⁸⁰ ám ennek az elméletnek némileg ellentmond az, hogy a tollrajz készítésének idejében Zsigmond még csak húsz éves volt. Tehát valószínű, hogy a kép Szent Zsigmond – Szent László alakját az alkotó erősen stilizálta annak érdekében, hogy a rokon vonásokat mutasson fel IV. Károly fiaival. Amennyiben elfogadható az az álláspont miszerint a tollrajz ténylegesen 1390 körül készült, abban az esetben ez az első olyan ábrázolás, amelyen Szent László és Szent Zsigmond ikonográfiája összekapcsolódott Zsigmond

⁷⁸ Kruppa Tamás: *A Báthoryak szentkultusza és a pietas Bathoriana*. Magyar könyvszemle. 126. évf. 3. sz. 2010. 348-349.

⁷⁹ Benesch, Otto: *Österreichische Handzeichnungen des XV. und XVI. Jahrhunderts*. Freiburg i. Br. 1936. 30.

⁸⁰ Kéry Bertalan: *Kaiser Sigismund Ikonographie*. Wien, 1972. 42-43.

uralkodói reprezentációjában. Azonfelül a műalkotás arra enged következtetni, hogy a király közel két évtizeddel korábban a budai Szent Zsigmond prépostság alapítása (1410) előtt megkezdte saját dinasztikus szentje kultuszának ápolását és reprezentációját.⁸¹

1417-ben Zsigmond egy Szent Zsigmondot és Szent Lászlót ábrázoló freskóképet készíttetett a konstanzi Ágoston-rendi remeték templomának hálából, amiért a konstanzi zsinat ideje alatt szállást nyújtottak számára. A freskókat Caspar Sünder, Johan Ledeshoser, és Heinrich Grübel készítették el, akik a munkájukért 1300 forintot kaptak a királyi kincstárból. Napjainkra Szent László alakja szinte már teljesen elkopott a festményről, azonban Szent Zsigmond tökéletes állapotban maradt fenn. A kép különlegessége, hogy a burgund szent király alakjába Zsigmond profilját ismerhetjük fel.⁸²

Az 1420 évek végén készülhetett az Erdélyben található almakeréki Szent Vér kápolna három magyar szent királyt és egy püspökszentet szentet ábrázoló falképe is, amelynek donátora minden bizonnyal Apafi Miklós udvari lovag⁸³ volt. Noha a kép kapcsán három magyar szent királyról, és egy püspökszentről beszélünk valójában a képen nem négy, hanem öt alak látható (jobbról balra): Szent Imre herceg, burgund Szent Zsigmond, Szent István, Szent László, és Szent Gellért püspök a maguk sajátos attribútumaikkal. A kép különös érdekessége, hogy Szent Imre alakjában a már megszokott donátort ismerhetjük fel, Szent Zsigmond és Szent László alakjában pedig Zsigmondot. Szent István és Szent Gellért alakján ugyancsak jól kivehető, hogy a freskó készítője e figurákat Szent László és Szent Zsigmond profiljához igazította, így a kép összességében azt a benyomást kelti, mintha mind a négy alak Zsigmondot ábrázolná.

⁸¹ „[...] quod, prout idem Pipo nobis exposuit, [...] in honorem et sub vocabolo beate virgins Marie decrevistis collegiatam ecclesiam pro uno presbitero et certis canonicis.. [...] in civitate Bude erigere et sufficienter dotare et iam tandem fundari feceris et exponi multa millia florenorum et ad consummationem et prosecutionem intendere salutarem. [...]” ZsO. 7807; Székely György: *A budai Szent Zsigmond templom kutatástörténetéhez*. Budapest régiségei. 33. sz. 1999. 15-17.; Kumorovitz L. Bernát: *A budai várkápolna és a Szent Zsigmond-prépostság történetéhez*. In: *Tanulmányok Budapest múltjából*. 15. szám. 1963. 113-114.; Végh András: *Adatok a budai kisebb Szűz Mária, más néven a Szent Zsigmond templom alapításának történetéhez*. Budapest Régiségei. 33. szám. 1999. 25.; Kubinyi András: *A budavári Szent Zsigmond káptalan a késő középkorban*. Budapest Régiségei. 33. szám. 1999. 19-23.

⁸² Altgraf zu Salm: *Die Wandgemälde der Augusenkirche in Konstanz. Studien zur Kunst des Oberrheins, Festschrift für Werner Noack*. Konstanz-Freiburg, 1958. 5.

⁸³ MOL DL 13 612; ZsO II. 7289

A Gömör megyei csetneki templom három magyar szent királyt ábrázoló freskói 1420 körül készültek. A források alapján ismert, hogy a képeket Csetneki László esztergomi kanonok rendelt meg a királyi kápolna ispánjának megbízásából.⁸⁴ A három magyar szent király alakja templom főhajóhoz kapcsolódó keleti félköríves béléletében lett megfestve, ám alattuk egy negyedik királyszent is helyet kapott szintén Zsigmond alakjában, aki nem más, mint az uralkodó patrónusa, Szent Zsigmond. A kép különös érdekessége, hogy szinte tökéletes másolata annak a falképnek, amelyet 1417-ben Zsigmond Caspar Sünderrel, Johan Ledeshoserrel, és Heinrich Grübelel készítettett Konstanzban. Mindkét képen szembetűnő a profil tökéletes egyezése mellett az uralkodó öltözetének aprólékos, még színeiben is tökéletesen megegyező megjelenése. A hasonlóság miatt felmerül a kérdés, hogy a csetneki Szent Zsigmond falkép felett található Szent László ábrázolás, amelynek ikonográfiája némileg eltér a korban megszokott ábrázolásmódtól azonosítható-e konstanzi Augustenkirchéből Szent Zsigmond mellől hiányzó Szent László falkép másolatának? Tekintettel Szent László szokatlan attribútumaira, melyeket az alatta található Szent Zsigmond alakja birtokol, elképzelhető, hogy a konstanzi Ágoston-rendi templomban a magyar szent királyt lándzsával, és pajzzsal ábrázoltatta Zsigmond.

Zsigmond halála után további Szent Zsigmond ábrázolások készültek a király rejtett profiljával. Ezek közt meg kell említeni Pierro della Francesca: Sigismondo Pandolfo Malatesta Szent Zsigmond előtt című 1451-ben készült falképét, amelyen Zsigmond királyt kucsmával a fején, Szent Zsigmond alakjában ábrázoltatta a donátor. A szent király előtt térdelő Sigismondo Pandolfo Malatesta ezzel a képpel kívánta kifejezni hódolatát Zsigmond iránt, aki - mint 1347-ben a szintén magyar király Nagy Lajos, Galetto Malatestát - 1433-ban Rómából visszatérve, elismerte őt Rimini urának majd lovaggá ütötte, és ezzel együtt elindította a pápát szolgáló condottiere-pályafutását.⁸⁵

Összegezve a tanulmányban vizsgált kérdéseket elmondható, hogy Szent Zsigmond kultusza IV. Károly német-római császár uralkodói reprezentációja, és politikai törekvései által lépett ki a thébai légió mártírjainak árnyékából. Csehországban korábban szinte teljesen ismeretlen volt a burgund szent király kultusza, oltára csupán két városban volt, ám ezek Szent Zsigmond mellett más titulusokat is viseltek. A burgund szent király kultuszának terjedését alapvetően négy tényező segítette elő: a király reprezentációja, a számos csoda, amelyet a szent ereklyéi árasztottak, a

⁸⁴ C. Tóth Nobert: *A székes- és társaskáptalanok prépostjainak archontológiája 1387-1437* (Subsidia ad historiam medii aevi Hungarie inquirendam 4.) Budapest, 2013. 39.

⁸⁵ Lavin Aronberg: *Pierro della Francesca's Fresco of Sigismondo Pandolfo Malatesta before St. Sigismund*. In: *The Art Bulletin*, 56, 1974. 354-356.

prágai klérus támogatása, és az, hogy a kultusz a korabeli cseh társadalom minden rétege számára elérhető volt. E négy tényező segítségével válthatott Szent Zsigmond Csehország patrónusává. A század forduló után a huszita eretnekség miatt a kultusz újra halványulni kezdett, majd lassacskán feledésbe merült. 1410-ben Luxemburgi Zsigmond komoly erőfeszítéseket tett, hogy a burgund szent király kultuszát Magyarországon is elterjessze. Budán a Friss palota szomszédságában egy új társaskáptalant építtetett a Frauenkapelle mintájára, majd rövid ideig Váradon őriztette patrónusa relikviáit, ahol tiszteletére oltárt is alapított. Apjához hasonlóan maga is felkereste a Szent Móric apátságot, ahonnan ereklyéket hozott magával az általa Maros – Verőce között elterülő szigeten emelt Szent Zsigmond kolostorba, amelyet későbbiekben a pálosokra bízott. Zsigmond halála után a kultusz elhalványult. Ennek oka minden bizonnyal az lehetett, hogy a király nem az alattvalók számára reprezentálta saját patrónusának tiszteletét, hanem a főurak számára. Így magyarázható az, hogy Szent Zsigmond kultuszának emlékei csupán a főúri réteg névadási gyakorlatában maradt meg.

AZ ISZLÁM MINT VILÁGVALLÁS

Germanus Gyula hagyatékából

UDVARVÖLGYI ZSOLT

Úgy véljük talán nem szükséges bővebben megindokolnunk forrásközlésünk aktualitását. Az iszlám vallás történetét, irányzatainak fejlődését és a muszlim országok társadalmát egyre többen tanulmányozzák szerte a nagyvilágban, de hazánkban is. A ötvenes-hatvanas évektől kezdve folyamatosan nő a nyugat-európai muszlim közösségek létszáma, viszonylag sok a –főként vegyes házasság kapcsán – iszlám hitre áttérő európai is. A mecsetekben, tanfolyamokon, iskolákban és az egyetemek kurzusain is sok muszlim és nem-muszlim ismerkedik a vallás alapjaival, a Koránnal, a Szunnával, ill. az arab nyelvel. Magyarországon is hagyománya van az iszlám tanulmányozásának. Az iszlamológiát megteremtő és művelő – méltán világhírű – nagy elődök (Vámbéry Ármin, Goldziher Ignác) magasra tették a lécet életművükkel. Őket követte Germanus Gyula (1884-1979) orientalista, író, nyelvész, irodalomtörténész, egyetemi tanár, akinek fordulatokban gazdag, kontinenseken átívelő, szinte egy teljes évszázadot felölelő élete számos – eddig kevésbé ismert és figyelemre méltó – ténnyel¹ örvendezteti meg az életmű kutatóját.² Az orientalista hagyatékát az érdi Magyar Földrajzi Múzeum őrzi és gondozza. A terjedelmes, 37 dobozban őrzött iratanyag számos kéziratban maradt tanulmány, cikk, fordítás lelőhelye. Itt olvasható „Az iszlám mint világvallás” c. gépelt kézirat,³ amelyet Hajji Abdul Karim Germanus, „az iszlám kultúrtörténetének professzora a budapesti egyetemen” készített 1970. december 9-én. Germanus ekkor már negyven éve muszlimként élte életét. Még indiai tartózkodása alatt, 1930-ban tért át iszlám hitre Delhiben, a Nagymecsetben. Innentől kezdve írásaiban sajátosan keveredik

¹ A névumok szempontjából a fő forrás az érdi Magyar Földrajzi Múzeumban őrzött Germanus Gyula-hagyaték. Ezúton is szeretném megköszönni a Múzeum munkatársainak, Puskás Katalinnak, Lendvai Timár Editnek és Dr. Kubassek János igazgató úrnak korábbi kutatásaimhoz nyújtott több hónapos segítségét és rendkívül készséges hozzáállását.

² Ezúton is szeretném megköszönni a Nemzeti Kulturális Alap Szépirodalom és Ismeretterjesztés Kollégiuma, majd Balog Zoltán miniszter úr, Emberi Erőforrások Minisztériuma (NKA miniszteri keret) életrajzi monográfia elkészítésére „*Ex oriente lux. Germanus Gyula keletkutató élete és munkássága*”, ill. „*Germanus Gyula orientalista életművének kutatásához*” címmel beadott pályázataimra 2012-ben, ill. 2014-ben megítélt alkotói támogatását.

³ Magyar Földrajzi Múzeum – Érd, Germanus Gyula hagyaték 1. doboz

a belülről fakadó hit és meggyőződés a tudományos szemlélet és igényesség objektivitásra való törekvésével. Bízunk benne, hogy az írás eredeti formában való közreadása figyelemreméltónak bizonyul majd, különösen az iszlámot érintő, Magyarországon is tapasztalható – sőt az elmúlt hónapokban még inkább előtérbe kerülő, a politikai diskurzus és a mindennapi közbeszéd részévé váló – felfokozott érdeklődésre tekintettel:⁴

„Nagy megtiszteltetés számomra, hogy Algéria vallásügyi minisztere Rachid Benaissa⁵ tanulmányt kért tőlem az iszlám alapvető gondolatáról, egyben meghívott feleségem kíséretében, hogy kormánya vendégeként személyesen látogassak el Algierba. Hálásan köszönöm ezt a kitüntető meghívást, amit legnagyobb sajnálatomra jelen állapotomban nem tudok élvezni, ezért csupán arra kell szorítkoznom, hogy a konferencia részére egy tanulmányt írjak, felolvasás és közlés céljára.⁶

Évtizedek tanulmányai alapján összehasonlítottam az emberiség vallási rendszereit, társadalmi berendezéseit és a filozófusok elméleti gondolatait. Az emberiség társadalmait természeti törvények, földrajzi adottságok és azok gazdasági kihatásai befolyásolták, és részben irányították. Ha a részletekbe merülünk, az ókor görögjeinek szűk és kevésbé termékeny hazája a tengerre utalta őket. Messze földön gyarmatokat létesítettek és megismerkedtek idegen területek termékeivel, népeivel és azok tudásanyagát elsajátítva, saját gondolataikat bővítették. Az ókori világ tudásanyagát a mozgékony szellemű görögység a maga képzeleterejével filozófiai magaslatra emelte. Megalkotta a maga gyakorlati életének és szellemi elképzelésének világát. Platón az elvont ideákban látta az ember világának eredetét, Aristotelés szigorúbb osztályokba szorította a gondolkozást. Minden tüneményt osztályozott, kategóriákat állított fel, külső megjelenése, sajátága és belső lényege szerint. Pythagoras a számok nagysága szerint rendezte el a világ tüneményeit. Mindkét gondolkodó úttörő volt, mert az elképzelést szabályokba szorította. Aristotelés megalkotta a logikát. A terminus technikust a *logos*, azaz a „szó” fogalmából vette, mintegy meghatározta, hogy a gondolat csupán a szó által válik felfogható valósággá. Az arabok a görög logikát hűségesen fordították *mantiq-ra*⁷ a *nataqa* igéből. A logika szabályain épültek fel a tudományok; az emberi gondolkodás törvényszerű korlátok közé került, és eme korlátok kizárták a „felfoghatatlan” létezését, de kifejlesztették a tünemények helyes

⁴ Az íráson csak a legszükségesebbnek ítélt változtatásokat eszközöltük (nyilvánvaló helyesírási hibák, elütések, elírások javítása).

⁵ Rachid Benaissa (1942 –) algériai filozófus, szociológus, irodalomtörténész, iszlám-kutató. 1969-ben az Oktatási Minisztérium főtitkárává nevezték ki. Később az UNESCO-ban dolgozott, majd egyetemi tanárként, íróként tevékenykedett.

⁶ A muszlim hitre tért Germanus – bár többször törekedett rá – hosszú élete során nem jutott el Algériába. Jelen tanulmány – információink szerint – még nem jelent meg magyarul.

⁷ Az eredeti gépiratban Germanus arabul, kézírással is odaírta a szót.

elrendezését az emberi elmében. A logikai gondolkodás létrehozta a természettudományokat, és az ember számára biztosította azok gyakorlati felhasználását. A filozófus a logikai gondolkodást teljesen érvényesítheti a természettudományokban, de el kell ismernie, hogy van létezés, ami az emberi elmén túl van és Aristotelész ezt a „fizikai tudás mögötti” ténynek ismerte el és metafizikának nevezte. Ez olyan ismereteket foglal magában, amelyek nem szoríthatók sem a pythagorasi szám-elméletbe, sem az aristotelési kategóriákba, de hatásai tagadhatatlanok.

A logika a természettudományokban abszolúte uralkodó, de a szellemtudományokra, főképpen a biológiára, élettanra nem alkalmazható. Nem alkalmazható a történelemre, amely biológiai folyamat, amellet a materiális erők is érvényesülnek kialakulásában, mozgásában. A történelem alanya és tárgya az élő ember, aki a maga sokrétű egyéniségével, átöröklött természetével, érzéseivel, külső anyagi és társadalmi hatásaival biológiai lény. Ezért nem szorítható be szigorú minősítésbe, vagy matematikai rendszerbe. Az ember mégis valóság, ahogy, mint egyén, vagy a társadalom tagja formálódik, fejlődik, átalakul. Ez a valóság az ember érzelmi világa, az öröm, és a fájdalom, a vágy a szép után, a Jónak keresése és a veszteség utáni vigasz és megnyugvás óhaja.

Ebből a meglévő, de pontosan körül nem írható valóságérzetből erednek a vallások. Emberi társadalom a földön sohasem létezett valamely vallási képzet nélkül. A számos vallási rendszer mind természetfeletti csodákból, inspirációkból ered. Minden vallási rendszer szükségszerűen az emberi érzésen épül és az élet nehézségein akarja átsegíteni a bukdácsoló embert; segíteni akarja, hogy embertársaival békén élhessen, hogy rokonait, barátait, embertársait szerethesse és ha természeti áldásban, egészségben sikerben része van, annak örülhessen és ha veszteség éri, vigaszt találjon.

Minden vallási rendszer kényszerül elfogadni azt az erkölcsi alapot, amely uralkodik a világegyetemen és azt irányítja. Mivel ezt az erkölcsi alapot az emberi elme teljesen meg nem ismerheti, egy symbolumot állított fel, amely az emberi értelmén túl tökéletes, sem térben, sem időben nincs korlátozva, felül áll emberi tulajdonságokon, tehát örök és mindenható. A különböző nyelvek más és más néven illették ezt a symbolumot: Jupiter, Deus, Brahma, God, Dieu, Eloah, – és Allah, de mind tagadhatatlan valóságnak érzi, amelyet a bölcs lángesze sem ér fel.

Minden történelmi vallás isteni kinyilatkoztatás letéteménye. A legutolsó isteni kinyilatkoztatás Allah ihlete volt Mohamed próféta számára, aki a próféták utolsója és pecsétje.

Ez az isteni kinyilatkoztatás az utolsója és pecsétje minden előzőnek és elfogad minden előző vallást, de azokat kiegészíti és az egész emberiségnek, nyelvre, színre, fajra való tekintet nélkül vezetőül szolgál élete útján és megkönnyebbülést nyújt a halál ijedelmében. Ez az Iszlám, ami azt jelenti, hogy az ember az isteni akaratnak, tehát a világ rendjének, erkölcsi erejének aláveti magát és ezáltal részesévé válik a világot összetartó erkölcsi törvénynek. Az iszlám nem csupán egy kiváltságos osztály-

nak, a papságnak ad vezető szerepet, hanem minden egyede, amely eszével felfogja tanítását és szívével érzi embertársai iránti kötelességeit, közvetlenül áll Allah előtt, akit imáival dicsőít, mint a mindenség urát, és cselekedeteivel az erkölcsi rendet szolgálja az emberi társadalomban. Ezért az Iszlám a megismerés, a tudás, a szív, és a kötelesség vallása. E tekintetben tökéletes társadalmi rendszer, mert nem csupán az emberi tapasztalatra épít, amely lehet téves, hanem a gondolkodás mellett nem téveszti szem elől, hogy a vallás célja az emberi társadalomnak a helyes útra való vezetése, tehát az emberi tévedéseken, és szenvedélyeken felül az erkölcsi törvényt teszi uralkodó tényezővé.

Ez az erkölcsi törvény pedig abban csúcsosodik ki, hogy senki sem követhet olyan tettet felebarátja ellen, amit nem tűrne el, ha azt vele szemben elkövetne valaki.

Az emberi jog az iszlám tana szerint az erkölcsnek árnyékában született és fejlődött. Az embereket a jog irányítja és védi, és ennek felismerése egy erkölcsi, tehát metafizikai forrásból ered, azaz isteni kinyilatkoztatás az alapja, ahogy az a Koránban van letéve és a próféta hagyományaiban folytatódott. A Próféta halála utáni századokban a tudósok erre a két jogforrásra és az emberi értelemre való támaszkodással, egy olyan jogi rendszert hoztak létre, amely az emberi ész legkimagaslóbb bámulatos teljesítménye. A shari'at a négy elismert vallási iskola: a hanefi, a sháfi'i, máliki és hanbali rendszeren épült hatalmas alkotás, amely az emberi tevékenykedés minden mozzanatát szabályozza. Míg az európai jogi rendszerek csupán az állam és a társadalom fizikai életét szabályozzák, de az embernek, mint egyénnek a lelki és testi magatartásába nem avatkoznak be, addig az iszlám jogrendszere a shari'at kiterjed az egyéni ember minden élet-funkciójára és ezért erkölcsi szempontból magasabb és tökéletesebb, mint az európai jogi rendszerek.

Mohamedán testvéreim⁸előtt felesleges a shari'at ismertetése, mert az köztudomású; egyetemi óráim alatt magyaroknak, németeknek, indusoknak éveken át tanítottam és külföldön előadássorozatokban ismertettem a shari'atot. Az, ami moszlim testvéreim számára fontos, az, az a tudat, hogy a shari'at, amely századokon át az Iszlám kultúra gerince és alaptámasza volt, ma is élő valóság, annak ellenére, hogy számos moszlim vallású országban részben európai jogszolgáltatást vezettek be és a shari'atnak csupán egyes intézkedéseit, az örökjogot, a magánjogot tartották meg, és azt egyes törvényerejű világi rendeletekkel, kánunokkal bővítették.

A nyugati jogrendszerek emberi alkotások, tisztára az emberi gondolkodás forrásából táplálkoznak. Az emberi gondolkodás időről-időre változik, magán hordja az emberi szenvedélyek, a társadalmi élet hullámzásának bélyegét. Valóban ideiglenes érvényű, változó és ezért más és más viszonyok részére ellentmondó. A shari'at szelleme, ha azt logikusan felismerjük és magyarázzuk, tökéletes életszabályt nyújt az

⁸ A muszlim a helyes és elfogadott elnevezés. A Germanus korában használt „mohamedán” kifejezés sérti az iszlám híveit. A hívők muszlimok, akik Allahot imádják.

embernek. A shari'at rendszerének alapelve az a meggyőződés, hogy a világegyetemnek van Teremtője. Ez egy sark-igazság (axióma), hasonló a természettudományok axiómáihoz, amelyeket sem bizonyítani, sem cáfolni az emberi elme nem képes, de amelyeknek megtagadásával a természettudományok egész rendszere összeomlik.

A Teremtő az első ok, *al-musabbib al-Awwal*, amiből folyt a világ egyetem. De ezt az első okot (prima causa) emberi értelem nem képes sem felfogni, sem meghatározni, de ható ereje a világegyetem minden jelenségében jelen van. Ez az emberi értelem által felfoghatatlan istenség, a világ erkölcsi rendje.

Ezt állapították meg az arab gondolkodók, a Mutazila⁹ tudósai, Abu Hudhail Muhammad al-Allaf (meghalt 226 h.),¹⁰ an-Nazzám (megh. 231 h.),¹¹ Bishr ibn al-Mu'tamir¹², Ma'mar ibn 'Abbad¹³ és Thumama ibn Ashras (megh. 213 h.).¹⁴ Mindezek a gondolkodók az aristotelési logika segítségével igyekeztek megközelíteni az istenség fogalmát, tulajdonságát, hatását a világegyetem működésére és az emberi akaratra és gondolkodására. Kísérletük arra az eredményre vezetett, hogy az istenség emberi értelem által felismerhetetlen, de létezése tagadhatatlan.

A shari'at a jogtudósok századok aprólékos munkájából adódott össze és ma mint a *Fiqh al-madhábib al-arba'a*¹⁵ szilárd törvénykönyv alakjában fekszik előttünk. Alapelve, hogy a világegyetemet erkölcsi erő kormányozza és ennek az erkölcsi erőnek a megismerése a Korán és a Próféta hagyományának az emberi ész által való magyarázatán keresztül lehetséges. Így a shari'at vezeti az embert abban, hogyan kell testével bánni, hogy egészséges maradjon, hogyan kell lelkileg megtisztulni ima által, ami nem pusztá szájmozgás és külső mutogatás, hanem őszinte belemerülés abba a meggyőződésbe, hogy minden tettünkért és gondolatunkért az emberek előtt, és az istenség – azaz a világot összetartó erő előtt felelősek vagyunk. Ez az útmutatás minden időre a történelem minden alakulására és társadalmi mozgalmaira érvényes.

⁹ A mutaziliták sajátos, szunnita eredetű jogi-teológiai irányzathoz tartozó filozófusok, bölcselek voltak a VIII-IX. században.

¹⁰ Mutazilita teológus, filozófus, meghalt 841-ben. (Germanus a muszlim időszámítás – 622, a Hidzsra – szerint adja meg a halálzási adatokat.)

¹¹ Mutazilita teológus, filozófus, meghalt 846-ban. Bászrában született, Bagdadban tevékenykedett. (Germanus a muszlim időszámítás – 622, a Hidzsra – szerint adja meg a halálzási adatokat.)

¹² Mutazilita teológus, filozófus, meghalt 825-ben. Bagdadban tevékenykedett. (Germanus a muszlim időszámítás – 622, a Hidzsra – szerint adja meg a halálzási adatokat.)

¹³ Mutazilita teológus, filozófus. (Germanus a muszlim időszámítás – 622, a Hidzsra – szerint adja meg a halálzási adatokat.)

¹⁴ Mutazilita teológus, filozófus, meghalt 935-ben vagy 936-ban. (Germanus a muszlim időszámítás – 622, a Hidzsra – szerint adja meg a halálzási adatokat.)

¹⁵ A szunnita iszlám egységes, mind a 4 jogtudományi iskola tanítását/értelmezését tartalmazó törvénykönyve/jogszabálygyűjteménye. Lásd bővebben:

<http://www.azharacademy.com/scripts/prodView.asp?idproduct=2433>

Letöltés ideje: 2015. november 25.

Ez magában foglalja az emberi magatartást embertársaival szemben és mint testi tisztaság a lélekre is hat. Az Iszlám tanítja, hogy a tahárat min al-imán. Az Iszlám erkölcsi tanítása mint ihlet megvédi a társadalmat a szabadosság, a féktelenség okozta bűnöktől. Szigorúan eltiltja az alkohol és minden kábító szer használatát, mert az az emberi értelem ellen elkövetett merénylet. Az iszlámnak ebbeli tilalmát minden nép minden társadalmának példaképpen törvénybe kellene foglalni és végrehajtani, hogy megelőzze a kábító szerek hatása alatt elkövetett bűnöket. Az iszlám szigorúan öröködik a család tisztasága felett, a házasságtörést és a nemi kicsapongást szigorúan bünteti. A családi élet az iszlám szellemében szent és haram-nak, azaz érinthetetlennek nyilvánítja a feleséget, aki mint anya, gyermekei előtt mint őrangyal áll férje oldalán. Az iszlám a ruházkozásban is az erkölcsi szempontot érvényesíti és megköveteli a szemérmességet. A fátyol (hidsáb) szimbólum és azt jelenti, hogy a nőnek nem szabad frivol magatartásával érzéki vágyaknak helytelen módon való felkeltésével a társadalom tisztaságát megfertőzni. A nyugati divat nőnél és férfinél egyaránt elfajzott szekszualitást¹⁶ hozott létre a mentalitásban, amely megtámadta a család egyensúlyát és rombolólag hat a társadalomra és az államra.

Az Iszlám szigorúan tiltja és erőlyesen bünteti a lopást, a rablást és az útonállást, ezért moszlim országokban ezek a bűnök ritkán fordulnak elő.

Az Iszlám mint vallás, amiben a hívőknek feltétlenül hinni kell, nem korlátozza a hívőt abban, hogy a természet törvényeit, azoknak működését saját tapasztalata és kísérletei alapján gondolkodásával fel ne ismerje, életére érvényesítse és felhasználja. Amikor a középkorban Európa népei a tudatlanság erdőjében botorkáltak, arabul író moszlimok a természettudományokat: az algebra, a geometria, kémia, csillagászat, orvostudomány, és filozófia titkait szabadon kutatták és tanították. A moszlim mecsetiskolák az írástól a legmagasabb tudományágakig tanítómesterei voltak a szellemileg későbbben ébredő Európának. Az Iszlám nem ismer különbséget emberi rangok között. Nem a gazdag, nem az erős a legkiválóbb isten előtt, hanem a gondolkodó tudós, aki szabad kutatásaival megtalálja az utat az erkölcsi törvény felismeréséhez; és azt összhangba hozza a gyakorlati élet követelményeivel.

Az Iszlám nem ismer felszentelt kiváltságos papi osztályt, hanem minden hívő köteles ismerni az iszlám törvényeit és erkölcsi irányát és önmaga áll szemben istennel, minden közvetítő nélkül.

Az Iszlám a fent említett természettudományok mellett hatalmas irodalmat teremtett, amely prózai és költői termékeivel példaképpül szolgált a múltban és szolgál ma is a világ művelt népeinek.

Az iszlám keretében megszületett a lélek vágyódása a világszellem után, amelyből eredetileg kiröppent. Aszketikus hajlamú emberek, akik visszavonultak a világi élet hiúságaitól, külsőségeitől, igyekeztek megszabadulni a test béklyóitól. Ezek voltak

¹⁶ (sic!)

a misztikus szúfik, akik lélekben egyesülni akartak az istenséggel. Révületükben felismerték, hogy a szeretet a világegyetem összetartó ereje, és ezáltal műveikben költői magaslatokra emelkedtek.

A legrégebb misztikus mű Abul Tálib al-Makki (megh. 996)¹⁷ „Qút al – Qulúb”-ja és Abdul-Haqq Szab‘in (megh. 1269)¹⁸ „Aszrar al – hikmat al – musriqiya.” Omar ibn al – Fáridh (megh. 1235)¹⁹ „Nazm asz – Szulúk” és „Hamriya” szimbolikus verseit révületben írta, amikor Mekkában megjelent előtte a próféta szelleme. Ibn al – ‘Arabi (megh. 1240)²⁰ „Futuhát al – Makkiya” és „Fuszús al – Hikam” c. művében misztikus látomásait írja le.

A szúfi misztikusokat az ortodoxia eleinte üldözte, amíg Ghazali (megh. 1111)²¹ az „Ihya‘ ulúm ad – din” c. művében a lelki átélés felsőbbségét hirdette és hidat vert az ortodoxia és a tasawwuf²² között. Ghazali elmélete az érzések filozófiája, amelyben kifejezésre jut az ember félelme, egyedüliségének érzete és az a tudat, hogy valamely ésszerű és szerető Lénytől függ, akihez felkiálthat a kétségbeesés mélységéből, és akinek irgalma földfelettien végtelen.

Ibn Khaldún (megh. 1406)²³ az iszlám egyik legnagyobb lángesze, Muqaddimájában lefektette azt az igazságot, hogy miként a magból a fa, a fán gyümölcs érik, az emberi társadalom is a fejlődés törvényeinek van alá vetve. A fejlődésnek eme törvényei az egész világegyetemre érvényesek: a naprendszerre, a föld geológiai szerkezetére, és az emberi társadalom életére is. Semmi sem áll fenn előzmény nélkül és semmi sincs következmény nélkül. De ez a láncolat nem mechanikus, nem önműködő, hanem az emberi öntudat és emberi akarat által vezetett folyamat.

¹⁷ Hadisz-tudós, jogász, szúfi misztikus gondolkodó. Bagdadban hunyt el 996-ban.

¹⁸ Szúfi filozófus, vallástudós, misztikus szerző. 1217-ben született a Pireneusi-félszigeten és Ceutában élt. 1269-ben hunyt el Mekkában.

¹⁹ Szúfi misztikus költő (1181-1235). Kairóban született, sokáig élt Mekkában, majd szülővárosában hunyt el. A legnagyobb arab költők közt tartják számon.

²⁰ Vallástudós, filozófus, szúfi misztikus költő (1165-1240). Murcia-ban született, Sevillában tanult, 3 évig Mekkában élt, majd – többek közt – Szíriában, Palesztinában, Irakban, Anatóliában tartózkodott, Damaszkuszban hunyt el.

²¹ Perzsa származású vallástudós, filozófus, jogász, szúfi misztikus költő (1058-1111). Az egyik legnagyobb hatású, legtekintélyesebb muszlim szerző. A horaszáni Tús városában született, Bagdadban tanított, járt Mekkában, Jeruzsálemben, Damaszkuszban. A „szkepticista” Al-Gazáli egyaránt volt szunnita teológus (sáfita) és szúfi misztikus.

²² A szúfizmus erkölcsi tanításának lényegi eleme, az „iszlám lelke”, a muszlimok spirituális fejlődésére koncentrál. Lásd bővebben: <http://tasawwuf.org/tasawwuf/>
http://www.albalagh.net/general/what_is_tasawwuf.shtml
Letöltés ideje: 2015. november 25.

²³ Történész, filozófus, az egyik legjelentősebb muszlim szerző (1332-1406). Tuniszban született, Algériában, Granandában, Egyiptomban élt és alkotott. Damaszkuszban találkozott Timur Lenk-kel. Megírta Észak-Afrika történetét, történetfilozófiai elméleteit az al-Mukaddima c. művében foglalta össze.

Minden moszlimnak öntudatában kell, hogy jelen legyen elődeinek élete, alkotása, és kötelességének érezze, hogy méltó legyen a dicső elődök örökségére. Az iszlám a jogok és kötelességek erkölcsi tanítása.

Ibn Khaldún a társadalom fenntartó erejét ebben az erkölcsi tanításban találta, és azt 'aszabiya-nak nevezte. Ha ez a kötelességen és önérzeten nyugvó meggyőződéssé meglazul, a társadalom ereje meggyöngyül. Legyünk büszkék moszlim elődeink munkájára és folytassuk minden erőnkkel azt, hogy az 'aszabiya önérzetét ápoljuk, hogy egy új iszlám-aranykor részeseivé válhassunk.

*wa'tt – taufiq min Alláh*²⁴

Hajji Abdul Karim Germanus

az iszlám kultúrtörténetének a professzora a budapesti egyetemen

Budapest, 1970. december 9.

²⁴ Wa min Allah at-tawfiq. Jelentése: „És Allahtól jön/lesz a siker.” („A siker csak Allahtól ered.”)

FORRÁS

RÉSZLET ÓRIGENÉS: JÁNOS-EVANGÉLIUM KOMMENTÁRJÁNAK ELSŐ KÖNYVÉBŐL

FORDÍTOTTA, A BEVEZETŐT ÉS A JEGYZETEKET ÍRTA:
SOMOS RÓBERT

Szemelvényünk Órigenés (186-253), a híres alexandriai keresztény teológus *János-evangélium kommentárjának* első könyvéből való, amely az evangélista prológusának első mondatát magyarázza. Ez a mű – eredetileg szerzőnk egyik legterjedelmesebb munkája – befejezetlen, amennyiben az alexandriai mester nem kommentálta végig a vizsgált szöveget. Jeromos és Rufinus még 32 könyvet tartottak számon belőle, Eusebios már csak 22 könyvet tudhatott belőle caesareai könyvtárában. Ma kilenc egész könyv görög szövegével rendelkezünk, és további kötetekből maradtak fenn rövidebb-hosszabb töredékek.

Órigenés az előszóban a következőket írja:

„Mivel a legnagyobb javakra törekszünk, bizony összes cselekedetünket és egész életünket Istennek szenteljük, és szeretnénk, ha mindez a számos zsenge zsengéje legyen számunkra – legalábbis, ha nem tévedünk, midőn ezt gondoljuk. Milyen más életet kellene élnünk, miután testileg el vagyunk különülve egymástól, ha nem az evangéliumokat magyarázó életet? Bátran állíthatjuk ugyanis, hogy az összes írás zsengéje az evangélium. Miután visszatértünk Alexandriába, működésünk zsengéje tehát mi más is lehetne, mint az írások zsengéjével való foglalkozás?”

Ez a visszatérés Alexandriába minden valószínűség szerint az antiokhiai tartózkodás végét jelenti. Eusebios az *Egyháztörténet* VI. könyvében, a 21. fejezetben beszél arról, hogy Julia Mamaea, Alexander Severus császár (222-235) vallási kérdések iránt igen érdeklődő anyja látni kívánta az akkor már messzeföldön – és nem csak keresztény körökben – ismert Órigenést, és Antiokhiába hívta, ahol a keresztény tanító számos dolgot kifejtett számára a Krisztus-hívók tanításáról. A Hippolytosról szóló 22. – egészen rövid – fejezet után Eusebios nyilván korábbi beszámolóját folytatva mondja, hogy ekkortól kezdte Órigenés kommentálni az Írásokat. Ennek megfelelően, ha Julia Mamaeánál 218-ban járt teológusunk, akkor az azt követő esztendőkre datálhatjuk a János-evangélium magyarázatának kezdetét – természetesen a munka sok-sok évig elhúzódott. Több értekezéshez ha-

sonlóan a megvalósítás fő kezdeményezője az előszóban is megemlített Ambrosios, a valentiniánus gnózisból hithű kereszténnyé tért gazdag alexandriai mecénás volt, aki pénzt, infrastruktúrát, gyorsírókat és másolókat biztosított Órigenés publikációs tevékenységéhez.

Órigenés a kommentáló magyarázaton felül polemikus indítatásból is foglalkozik a János-evangéliummal, az első kommentárt az evangéliumhoz ugyanis Hérakleón, a Valentinus-tanítvány gnósztikus gondolkodó készítette el. Órigenés ezt a magyarázatot is szisztematikusan bírálja, főleg tudományos szempontból való elégtelenségét hangsúlyozza. Hérakleón idézett szövegeiben csak nyomaiban lelhetők fel utalások Valentinus eszméire, amelyek élesen szembeállítják egymással az Ószövetség gyatra produktumot előállító teremtő és rossz bíróként ténykedő istenét az igazi, születetlen és megismerhetetlen Atyával. Ez az alapbeállítás azonban kritikai szemszögből alapvetően meghatározta Órigenés gondolatvezetését annyiban, hogy az alexandriai mester a mű egészében folyamatosan hangsúlyozza az Ó- és Újszövetség egységét. Ennek lehetünk tanúi már a mű előszavában is, holott itt Hérakleón neve és munkája még említésre sem kerül.

Órigenés az egész Újszövetséget evangéliumnak mondja, s az előszóban az „evangélium” fogalmát körbejárva hangsúlyozza, hogy egy speciális értelemben az Ószövetség is evangélium, az evangélium kezdete, mert az Újszövetség révén fölfedjük a benne lévő isteni üzenetet, sőt, isteni teremtő erőt. De evangélium a Jelenések könyve 14, 6 versében említett, az ég kőtáblájába írt *örök evangélium* is, amit, mint Órigenés mondja, „... joggal nevezhetünk szellemi evangéliumnak.” Ez a földi létén túli állapotba kerülő értelmes létezők evangéliuma „... nyilvánvalóan azokra tartozik, akik mindent közvetlenül tudnak magáról Isten Fiáról, s ezek az ő szavaiban feltáruló misztériumok, és azok a valóságok, amelyekre az ő cselekedetei utaltak.” Ezekben a misztériumokban, a földi lét utáni szellemi létezésben tárul fel tehát az isteni üzenet teljessége.

Szemelvényünk a János evangélium híres első mondatának órigenési kommentárját tartalmazza: *En arkhé én ho logos*. Az Ószövetségi utalás az evangéliumban magában is nyilvánvaló. Amíg a Teremtés könyve akként kezdődik, hogy *kezdetben teremtette az Isten az eget és a földet*, a szinoptikus evangéliumokhoz képest elvontabb teológiai tanítást adni kívánó jánosi prológus a *kezdetben volt az Ige* fordulattal él. A Teremtés könyvének görög fordítása ugyanazzal a kifejezéssel kezdődik, mint János evangéliuma: *en arkhé* – kezdetben.

Az *arkhé* kifejezés mind a keresztény teológiai irodalomban, mind a görög filozófiai szövegekben sokrétű jelentést hordozó szakterminusként van jelen. A két fő jelentés „kezdet” és „princípium.” A *logos* (szó, beszéd, Ige, értelem) kapcsán is épít teológusunk mind a biblikus és zsidó, illetve keresztény teológiai elképzelésekre, mind a különböző filozófiai elgondolásokra akkor, amikor magyarázni kívánja a

Fiú természetét. Az *Evangelium János szerint* későbbi ókori értelmezői majdnem mindnyájan Órigenés kommentárja eredményeiből merítenek.*

ÓRIGENÉS: KOMMENTÁR JÁNOS EVANGÉLIUMÁHOZ. ELSŐ KÖNYV.

*Kezdetben volt az Ige.*¹

XVI. 90. Nem csak a görögök mondják, hogy az „*arkhé*” kifejezésnek sok jelentése van.² Hiszen ha valaki mindenünnen összegyűjtené és megvizsgálná ezt a megnevezést, és alaposan megvizsgálva át kívánná gondolni, az Írás minden egyes helyén mire is vonatkozik, azt találná, hogy az isteni tanítás szerint is számos jelentése van ennek a szónak.

91. Az egyik lehetne ugyanis mintegy a helyváltoztatás kezdete, azaz az út és a hosszúság kezdete, amint kiviláglik ebből a szövegből: *a jó út kezdete a jogos cselekedet.*³ Mivel a *jó út* a legfontosabb, ezt úgy kell értenünk, elsőként van a gyakorlat, amit a *jogos cselekedet* jelez, és ezt követi a szemlélődés, amelyben – szerintem – a *jó út* vége végződik, az úgynevezett helyreállításban,⁴ mert ekkor már egyetlen ellenség sem marad fenn, legalábbis, ha ez igaz: *mert addig kell neki uralkodnia, amíg ellenségeit mind a lábai alá nem veti. Utolsó ellenségként a halált semmisíti meg.*⁵ 92. Ekkor ugyanis egyetlen cselekvése lesz az Istennél lévő Ige révén az Istenhez sietve érkezőknek: az Isten megértése, hogy így az Atya ismeretében mindegyikük teljesen fiúvá formálódjon át úgy,⁶ ahogyan most csak a Fiú ismeri

* A fordítás Erwin PREUSCHEN (szerk.) görög szövegén alapul (*Der Johanneskommentar. Origenes Werke IV. Band. Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte* 10. Lipcse, 1903.), figyelembe véve a későbbi kiadások és fordítások szövegkritikai megjegyzéseit és javaslatait. A fordítás a K 81278 számú OTKA-projekt keretében készült. Az előszó magyar szövege korábban már megjelent: *Katekhón Új folyam* I/1. 2013. 77-97. Az órigenési mű teljes fordítása várhatóan a közeljövőben fog megjelenni.

¹ Jn 1, 1.

² Az *arkhé* alapjelentése „kezdet”, és a következőkben Órigenés szótárában is ez a legfontosabb jelentésaspektus, a későbbiekben azonban teológusunk egyéb, magyarul „kezdet”-ként nehezen interpretálható szójelentést is fölvonultat. Az *arkhé* különböző jelentéseit először Aristotelés gyűjti össze a *Metafizika* Delta könyvének első fejezetében. Végző soron Órigenés is ennek nyomán halad.

³ Péld 16, 7.

⁴ Görögül *apokatastasis*. Órigenés teológiai elgondolásai közül az egyik leghíresebb eszme, hogy az isteni jószág minden erőnél hatalmasabb, így a mindenség az isteni helyreállítás során a teremtés kezdeti, szellemi természetű és tökéletes állapotába tér vissza.

⁵ 1Kor 15, 25, vö. Zsolt 110, 1.

⁶ Vö. Gal 4, 19.

az Atyát. 93. Ha tehát valaki figyelmesen megvizsgálná, hogy mikor is fogják megismerni az Atyát azok, akiknek kinyilatkoztatja ezt az Atyát ismerő Fiú, és akik most *tükör által és homályosan*⁷ látják, amit látnak, mert még *nem* ismerték fel, *hogyan kell felismerni*,⁸ talán nem tévedne, ha azt mondaná, hogy senki sem ismeri az Atyát, még az apostolok és a próféták sem, csak akkor, ha majd egyik lesznek, amint az Atya és a Fiú egyek.⁹

94. Ha pedig valaki úgy vélné, eltértünk a tárgytól, az „*arkhé*” szó egy jelentésének magyarázatával, amikor mindezt elmondtuk, akkor rá kell mutatni, hogy ez a kitérő a szóban forgó dolgok szempontjából szükséges volt és hasznos is. Ha ugyanis „*arkhéje*” lehet a helyváltoztatásnak, útnak és hosszúságnak, és *a jó út kezdete a jogos cselekedet*, tudható, hogy minden jó útnak valahogy kezdete a jogos cselekvés, és ez után a kezdet után jön a szemlélődés, a bizonyos módon való szemlélődés.

XVII. 95. „*Arkhé*” lehet a teremtés kezdete is, ami kitűnhet ebből is: *Kezdetben teremtette az Isten az eget és a földet*.¹⁰ Úgy vélem, ezt a jelentést még világosabban hozza tudomásunkra Jób könyvében a következő: *az Úr alkotásainak ő a kezdete, akit angyalai szórakoztatására teremtett*.¹¹

96. Feltételezhetné azonban valaki, hogy a világ teremtésében a kezdeti dolog az ég és a föld teremtésére vonatkozik. A második idézet kapcsán azonban helyesebb úgy gondolni, hogy a testben lévő számos lény közül első az a testi lény, amelyet sárkánynak hívnak, némely helyen pedig „nagy cetnek” neveznek, s akit az Úr leigázott.¹² 97. Azt is szükséges megtudakolni, vajon a szentek a boldogságukban teljesen anyagtalan és testetlen életet élnek-e, a sárkánynak nevezett lény pedig a tiszta életből kihullva megérdemelte-e, hogy mindenkinél korábban öltözzön anyagba és testbe, s ezért szól így az Úr, kinyilatkoztatást nyújtva a fergetegből és a felhőkbe: *az Úr alkotásainak ő a kezdete, akit angyalai szórakoztatására teremtett*.

98. Bizony az is igencsak lehetséges, hogy a sárkány nem abszolút értelemben *az Úr alkotásainak ő a kezdete*, hanem sok, az angyalok *szórakoztatására* testbe *teremtett* lény kezdete ő, mert lehetnek olyanok is, amik nem efféle testben léteznek, hiszen a Nap lelke is testben van és minden teremtményé, amelyről ezt mondja az apostol: *minden teremtmény együtt sóhajtozik és vajúdik mind ez ideig*.¹³ 99. És talán ennek kapcsán mondja: *Hiszen a teremtés hiábavalóságnak van alávetve, nem*

⁷ 1 Kor 13, 12.

⁸ 1 Kor 8, 2.

⁹ Vö. Jn 17, 21.

¹⁰ Ter 1, 1.

¹¹ Jób 40, 19.

¹² Vö. Jób 3, 8; 2Pét 2, 4.

¹³ Róm 8, 22.

önként, hanem az által, aki alávetette [mégpedig] azzal a reménységgel,¹⁴ hogy a testek, illetve a testi dolgok teremtése hiábavalóság, ami szükséges a testben létezés [...]¹⁵ A testben lévő nem önként cselekszi a testi dolgokat. Ezért nem önként van alávetve a teremtés a hiábavalóságnak. 100. És aki nem önként téve teszi a testi dolgokat, hanem a remény miatt teszi, ez olyan, mintha ezt mondanánk: „Pál nem önként akar hús-testben maradni, hanem a remény miatt. Magában véve ugyanis többre tartja az elköltözést és a Krisztussal levést, de a többiek haszna és a remélt dolgokban való előrehaladás miatt – nem csupán a maga, hanem az általa a többieknek nyújtott haszon miatt is – nem értelmetlenség a hús-testben maradás.”¹⁶

101. Ez alapján pedig képesek leszünk megérteni, miképpen jelenti az „arkhé” a teremtés kezdetét és a Bölcsesség által a Példabeszédekben mondottakat: *Az Isten hozott létre engem útjai kezdeteként munkáihoz.*¹⁷ Minthogy azt mondja, *az Isten hozott létre engem útjai kezdeteként*, az elsőként megadott jelentésre, azaz az „útra” is visszavezethető ez a szöveg. 102. Nem helytelen azonban, ha valaki a mindenség Istenét is „kezdetnek” mondja, mert az Atya nyilvánvalóan a Fiú kezdete, a teremtmények kezdete a Teremtő, és egyáltalán, a létezők kezdete az Isten. Ha megértjük, hogy az Ige a Fiú, ezt igazolni fogják a *kezdetben volt az Ige* szavak is, mert amiről azt mondják, „az Atyában van,” az a kezdetben van. 103. Harmadsorban „arkhé” az, amiből mint alapul szolgáló anyagból valók a dolgok, legalábbis azok szerint, akik teremtetlennek gondolják ezt, de nem mi szerintünk, akik meg vagyunk róla győződve, hogy az Isten a nem létezőkből teremtette a létezőket, ahogyan azt a hét mártír anyja tanította a Makkabeusok könyvében¹⁸ és a megbánás anygala a *Pásztorban*.¹⁹

104. Ezeken felül „arkhé” még az, „ami szerint” valók a dolgok, forma szerint, mégpedig a következőképen. Például, ha a láthatatlan Isten képmása minden teremtmény elsőszülöttje, az ő kezdete az Atya. Hasonlóképpen, Krisztus is az Isten képmására lett teremtmények kezdete. 105. Ha ugyanis az emberek képmás szerinti, a képmás pedig az Atya szerinti, egyfelől Krisztus „mi szerinti” kezdete az Atya, másfelől pedig az emberek „mi szerinti” kezdete Krisztus, mert nem a

¹⁴ Róm 8, 20

¹⁵ A szövegben itt a korábbi Róm 8, 20 idézetében lévő hiányon túl két további *lacuna* található.

¹⁶ Vö. Fil 1, 24 és 1, 23.

¹⁷ Péld 8, 22.

¹⁸ 2Makk 7, 28.

¹⁹ Vö. Hermas: *Pásztor, Mand.* I, 1, *Vis.* I, 1, 16. Órigenés többször is hivatkozva ezekre a szöveg helyekre a semmiből való teremtés gondolatát képviseli, és úgy gondolja, a görög filozófiai iskolák az isteni tökéletességet és mindenhatóságot sértő módon vallják a teremtetlen anyag koncepcióját. Vö. *A princípiumokról* II, 1, 4. Aristotelés szerint az ok (*aitia, aition*) egyben *arkhé*, és a négy ok elméletét az *arkhé*-tannal kapcsolja össze. Szerinte a princípiumok közül az első filozófusok az anyagi okot ismerték fel. (*Metafizika* I, 3, vö. V, 2.)

szerint lettek, aminek a képmása, hanem a képmás szerint.²⁰ *A kezdetben volt az Ige* vers ugyanezzel az érveléssel lesz összhangban.

XVIII. 106. „*Arkhé*” még a tanulás kezdete is, aminél fogva az ábécé betűit az írás kezdetének mondjuk. Ennek megfelelően mondja ezt az apostol: *ez idő szerint már tanítóknak kellene lennetek, de ismét arra van szükségetek, hogy valaki tanítson titeket Isten tanítása kezdetének elemeire.*²¹ 107. A tanulás kezdete értelmében vett „*arkhé*” kettős, egyrészt természet szerint, másrészt hozzánk viszonyítva kezdet. Így azután ha mondhatjuk Krisztusról, természet szerint kezdete az istenség, hozzánk viszonyítva pedig, akik a vele kapcsolatos igazságból az ő nagysága miatt nem vagyunk képesek kiindulni, ember mivolta a kezdet.²² Ebben az értelemben hirdetik Jézus Krisztust a kisgyermeknek, és így Jézus Krisztust, a megfeszítettet.²³ Így azután ennek megfelelően mondják Krisztust a tanulás kezdetének természet szerint, amennyiben *Isten bölcsessége és ereje*,²⁴ hozzánk viszonyítva pedig, amennyiben *az Ige testté lett*, hogy közöttünk lakozzon,²⁵ mert először csak így vagyunk képesek befogadni őt. 108. És talán ezért nem csupán minden teremtmény elsősülöttje, hanem Ádám is, azaz jelentése szerint „ember.” Azt, hogy Ádám, Pál mondja: *az utolsó Ádám éltető szellemmé.*²⁶ „*Arkhé*” a cselekvés kezdete is, amely cselekvésben van valami vég is a kezdet után. És vizsgálj meg, vajon nem értelmezhető-e így a kezdet, ha az Isten cselekedeteinek kezdete a Bölcsesség.

XIX. 109. Minthogy jelenleg az „*arkhé*” szó ilyen sok jelentésére bukkantunk, vizsgáljuk meg, melyikre kell érteni itt: *Kezdetben volt az Ige.*

Az is világos, hogy nem a helyváltoztatás kezdete, azaz az út és a hosszúság kezdete értelmében. Abban sincs kétség, hogy nem a teremtés kezdetéről van szó. 110. Legfeljebb abban az értelemben lehetséges ez, hogy ez az, „aki révén,” ami a létrehozó, mert *Isten parancsolt, és létrejöttek.*²⁷ Ugyanis valamiféleképpen Krisztus teremtő,

²⁰ Ez az aristotelési formai ok. Az *eidos* nem csak „forma,” hanem „idea” is lehet, így a részesezés platóni elgondolása fölhasználható az értelmezés során.

²¹ Zsid 5, 12. Az itt is szereplő *stoikheion* kifejezés egyszerre jelenti az abécé betűit és az elemeket, mind az elemi dolgokat, mind pedig a természeti elemeket, mint a föld, tűz, víz és levegő.

²² Órigenés itt Aristotelés tudományelméletét alkalmazza, amelynek egyik tétele szerint az ismeretszerzés kezdete kettős: „Kétféle értelemben korábbi és ismertebb valami. Hiszen nem ugyanaz a természettől fogva korábbi és a hozzánk képest korábbi, s nem ugyanaz az ismert és a számunkra ismert. Hozzánk képest korábbinak és ismertebbnek mondom azt, ami az érzékeléshez közelebb van, abszolút értelemben pedig a távolabbi a korábbi és ismertebb. Ami a legtávolabb van, az a legáltalánosabb, míg ami legközelebb, az az egyes dolog.” (Aristotelés, *Második analitika* 71 a1; 71 b33-72 a5, vö. *Metafizika* V, 1.)

²³ Vö. 1Kor 2, 2.

²⁴ 1Kor 1, 24.

²⁵ Jn 1, 14.

²⁶ 1Kor 15, 45.

²⁷ Zsolt 148, 5.

akihez az Atya szól: *Legyen világosság,*²⁸ *és legyen boltozat.*²⁹ 111. Arkhéként pedig Krisztus teremtő, amennyiben Bölcsesség, s lévén Bölcsesség, „kezdetnek” hívják.³⁰ A Bölcsesség ugyanis így szól Salamonnál: *Az Úr hozott engem létre útjai kezdeteként,*³¹ hogy *kezdetben*, azaz a Bölcsességben legyen az Ige: mert egyfelől a Bölcsességet tekintjük a mindenségre és a fogalmakra vonatkozó belátás eredetének egyfelől, másfelől az Igén az eme belátásoknak az értelmi létezők felé való közvetítését értjük.

112. Amint mondtuk, az Üdvözítő javak sokaságaként gondolható el, és nem csoda, ha vannak benne elsők, másodikak és harmadikok. Mindenesetre János az Igéről szólva ezt állítja: *Ami benne volt, az élet volt.*³² Az élet tehát az Igében volt, és sem Krisztustól nem különbözik az Ige, az Isten Ige, aki az Atyánál volt, és aki által minden lett, sem pedig az élet nem különbözik Isten Fiától, aki így szól: *Én vagyok az út, az igazság és az élet.*³³ Ahogyan tehát az élet az Igében lett, úgy volt az Ige kezdetben.

113. És figyelj csak meg; vajon lehetséges-e, hogy a *kezdetben volt az Ige* mondat ezt jelentse: minden dolog bölcsesség szerint az Igében, és a benne lévő gondolatok rendszerének terve szerint jön létre.¹¹⁴ Úgy vélem ugyanis, hogy amint építészeti tervek szerint építik fel a házat és ácsolják a hajót, és a ház, illetve hajó kezdetét a mester tervei és gondolatai tartalmazzák, ugyanúgy az egész jövőbeli mindenség is benne van Isten révén a Bölcsességben, előképszerű gondolatokként, mert *mindent Bölcsességben teremtett.*³⁴

115. És azt is ki kell jelentenünk, hogy Isten létrehozván – hogy úgy mondjam – egy lelkes Bölcsességet, reá bízta, hogy a Bölcsességben benne lévő tervek alapján a dolgok létehez és anyagához hozzáadja az alakot és formákat, viszont nem sorolnám ide a létezésüket.

116. Nem nehéz tehát egyfelől egy kissé durva értelemben a létezők kezdetének mondani Isten Fiát, aki így szól: *Én vagyok a kezdet és a vég, az Alfa és az Ómega, az első és az utolsó.*³⁵ Szükséges másfelől tudni, hogy nem minden viszonylatban nevezhető kezdetnek a Fiú. 117. Hiszen hogyan is lehet életként kezdet, ha ez az élet az Igében jött létre, aki nyilvánvaló módon az élet kezdete? És még világosabb, hogy amennyiben *elsőszülött a halottak között,*³⁶ nem lehet kezdet. 118. És ha gondosan

²⁸ Ter 1, 3.

²⁹ Ter 1, 6.

³⁰ Ez az arisztotelési mozgató oknak felel meg. Vö. *Metafizika* V, 2.

³¹ Péld 8, 22.

³² Jn 1, 4.

³³ Jn 14, 6.

³⁴ Zsolt 103 (104), 24. „Tehát amint az építészen előre megtervezett városnak nincs rajta kívüli helye, hanem a mester lelkében rajzolódott ki, ugyanígy az ideákból álló világnak sem lehet más helye, mint az isteni értelem (*logos*), amely elrendezte ezeket.” Philón: *A világ teremtéséről* 20.

³⁵ Jel 22, 13.

³⁶ Kol 1, 18.

megvizsgáljuk az összes megnevezését, csak mint Bölcsesség kezdet, és már mint Ige sem kezdet, ha egyszer *az Ige kezdetben* volt. Így azután bátran mondhatjuk, hogy az összes teremtés elsősülöttét megjelölő minden megnevezésnél ősbibb a „bölcsesség.”

XX. 119. Az Isten tehát teljességgel egy és egyszerű. Az Üdvözítőnk azonban a sokaság miatt – hiszen *az Isten rendelte engesztelésül*³⁷ és minden teremtmény zsenyéjéül őt, – sok lett, sőt talán mindaz, amit tőle vár az összes, megszabadulni képes teremtmény. 120. És azért lett az emberek világossága, mert a bűntől elvakultak számára szükség volt a sötétségben fénylő világosságra, és hogy a sötétség ne értse meg őt. Hiszen ha nem lettek volna a sötétségben az emberek, talán nem is lett volna az emberek világossága.

121. Hasonlót kell gondolni arról is, hogy ő *az elsősülött a halottak közül*.³⁸ Tegyük fel ugyanis, hogy az asszonyt nem sikerült félrevezetni, Ádám nem bukott el, és a romlatlanságra teremtett ember megőrizte a romlatlanságot. És akkor talán nem ereszkedett volna le Üdvözítőnk sem *a halál porába*,³⁹ és mivel nem volt vétkes, talán meg sem halt volna, hiszen emberszeretete miatt kellett meghalnia. Ha azonban nem tette volna meg ezt, nem lenne *elsősülött a halottak közül*. 122. Azt is meg kell vizsgálni, vajon lett volna-e pásztor, ha az ember nem lenne *értelem nélküli jószágokkal* egybevethető és *hosszújuk hasonló*.⁴⁰ Ha ugyanis *Isten megóvja az embereket és a jószágokat*,⁴¹ megóvja őket, és a jószágokat pásztorként óvja meg, így lévén hasznukra, hiszen képtelenek királyi hatalom alatt élni. 123. Meg kell tehát vizsgálni, összegyűjtve a Fiú elnevezéseit, melyek maradnak meg közülük, és vajon nem lesznek-e kevésbé nagyszámúak, ha a szentek megmaradtak volna eredeti boldog állapotukban. Talán csak a Bölcsesség maradt meg, az Ige, az Élet, és nyilván az Igazság is, viszont egyetlen sem az összes többi közül, amelyeket ezeken felül alkalmazunk. 124. És bizony boldogok azok, akiknek Isten Fiára úgy van szükségük, hogy sohase akként szoruljanak rá, mint bűnökben leledzők gyógyítását végző orvosra, sem pedig pásztorra vagy Megváltóra, hanem Bölcsességre, Igére és Igazságosságra és azokra az egyéb, legszebb dolgokra, amiket tökéletességük folytán képesek befogadni belőle. Ennyit arról, hogy *kezdetben*.

XXI. 125. Most pedig nézzük meg közelebbről, mi is a benne lévő Ige.⁴² Mikor

³⁷ Róm 3, 25.

³⁸ Kol 1, 18.

³⁹ Zsolt 21 (22), 16.

⁴⁰ Zsolt 48 (49), 13.

⁴¹ Zsolt 35 (36) 7.

⁴² A görög *logos* kifejezés főbb jelentései: szó, beszéd, a beszédben lévő értelem, tanítás, döntés, parancs, értekezés, a beszéd tárgya, számítás, arány, érték, valaminek a fogalma, viszony, arány. A zsidó és keresztény hagyományban mindenekelőtt az isteni közvetítő. Órigenés itt nem a *logos* kifejezés különböző jelentéseivel foglalkozik, hanem a Fiú különböző megnevezéseivel a *logosból* kiindulva.

megvizsgáltam egyes Krisztusban hívők róla szóló megnyilatkozásait, gyakran elcsodálkoztam azon, hogy miért is hallgatnak a legtöbb, Üdvözítőnkhez kapcsolt számtalan elnevezésről, és még ha esetenként meg is emlékeznek róluk, akkor sem szoros, hanem átvitt értelemben tulajdonítják ezeket a neveket neki, mert csak az Ige elnevezés köti le a figyelmüket, mintha Isten Krisztusa kizárólag Ige lenne, ráadásul az egyéb elnevezésektől eltérően a *logos* szó által kifejezett jelentést sem vizsgálják.

126. Hogy világosabban szóljak, mit is mondok azzal, hogy csodálkozom sokakon, nézzük a következőket: Isten Fia valahol ezt mondja: *Én vagyok a világ világossága,*⁴³ máshol ezt: *Én vagyok a föltámadás,*⁴⁴ és ismét máshol: *Én vagyok az út, az igazság és az élet.*⁴⁵ Írva van az is, hogy *én vagyok az ajtó,*⁴⁶ és azt is mondja, hogy *én vagyok a jó pásztor.*⁴⁷ A szamaritánus asszonynak, aki ekként szól: *tudjuk, hogy eljön majd a Messiás, akit Krisztusnak neveznek, és amikor eljön, kijelent majd nekünk mindent,* így válaszolt: *Én vagyok az, aki veled beszélek.*⁴⁸ 127. A tanítványokat, akiknek lábát megmosta, ekképpen biztosította arról, hogy ő az uruk és tanítójuk: *Ti úgy hívtok engem „Mester” és „Úr”, és jól mondjátok, mert az vagyok.*⁴⁹ 128. Azonban azt is világosan hírül adja magáról, hogy ő Isten Fia, mikor így szól: *miképp mondhatjátok arról, akit az Atya megszentelt és a világra küldött: „Káromkodszt!” mivel azt mondtam: „Isten Fia vagyok”?*⁵⁰ És: *Atyám, eljött az óra: dicsőítsd meg Fiadat, hogy a Fiú is megdicsőítsen téged.*⁵¹ 129. Azt találjuk, hogy királynak is hirdeti magát, legalábbis amikor Pilátusnak arra a kérdésére, hogy *te vagy a zsidók királya,* ezt válaszolja: *Az én országom nem ebből a világból való. Ha az én országom ebből a világból való volna, szolgálaim harcra kelnének, hogy a zsidók kezébe ne kerüljek.. De az én országom nem innen való.*⁵² 130. Ezt is olvastuk: *én vagyok az igazi szőlőtő, Atyám pedig a szőlőműves,*⁵³ és azután pedig: *én vagyok a szőlőtő, ti pedig a szőlővesszők.*⁵⁴ 131. Mindezekhez hozzászámálhatjuk a következőt: *én vagyok az élet kenyere,*⁵⁵ sőt ezt is: *én vagyok az éltető kenyér, amely a mennyből szállt le és életet ad a világnak.*⁵⁶

⁴³ Jn 8, 12.

⁴⁴ Jn 11, 25.

⁴⁵ Jn 14, 6.

⁴⁶ Jn 10, 9.

⁴⁷ Jn 10, 11.

⁴⁸ Jn 4, 25-26.

⁴⁹ Jn 13, 13.

⁵⁰ Jn 10, 36.

⁵¹ Jn 17, 1.

⁵² Jn 18, 33 és 36.

⁵³ Jn 15, 1.

⁵⁴ Jn 15, 5.

⁵⁵ Jn 6, 35 és 51.

⁵⁶ Jn 6, 33.

Íme, jelenleg ezek az evangéliumi idézetek jutottak eszünkbe, s mindezt Isten Fia mondja önmagáról.

XXII. 132. János Jelenéseiben azonban ezt is mondja: *én vagyok az első és az utolsó, az élő, bár halott voltam; de íme élek örökkön-örökké,*⁵⁷ és ismét: *Én vagyok az Alfa és az Ómega, az első és az utolsó, a kezdet és a vég.*⁵⁸

133. Nem kevés hasonló szöveget talál a figyelmes olvasó a szent Írásokban a prófétáktól is. Ilyen például az, hogy *anyaméhtől fogva nyílnak, Isten szolgájának és nemzetek világosságának* nevezi magát. 134. Hiszen Izajás így szól: *Anyám méhétől fogva nevémen hívtott, és olyanná tette számat, mint az éles kard, keze árnyékában rejtett el engem. Olyanná tett, mint a kiválasztott nyíl, tegzébe dugott engem, és így szólt hozzám: „Szolgám vagy, Izrael, benned fogok megdicsőülni.”*⁵⁹

135. Kevéssel később: *És az Istenem lesz az én erőm. Ezt mondta nekem: „Nagy dolog az számodra, hogy hogy fiamnak lettél kiválasztva, hogy helyreállítsd Jákob törzseit és Izrael maradékát visszatérítsd. Íme, nemzetek világosságává teszek, hogy eljusson üdvösségem a föld végéig.”*⁶⁰ Sőt, Jeremiásnál is ekként hasonlítja magát báránnyhoz: *Én olyan vagyok, mint az ártatlan bárány, melyet levágni visznek.*⁶¹

Tehát ezeket és ezekhez hasonlókat mond magáról. Össze lehet gyűjteni az evangéliumokból és az apostolokból a próféták révén az Isten Fiáról szóló ezernyi megnevezést, legyen az az evangéliumokat írók saját elgondolása arról, miképpen kell Isten Fiáról nyilatkozni, vagy az apostoloktól tanult, róla szóló dicsőítésekéről, vagy éppen arról, hogy miképpen jövendöltek a próféták a jövőbeli eljövételéről és különféle nevekkkel hirdették őt.

137. János például *Isten bárányának* hívja, mikor így szól: *Íme az Isten báránnya, aki elveszi a világ bűnét.*⁶² Ezekkel a szavakkal pedig *férfinek* mondja: *Ő az, akiről mondtam: Utánam jön egy férfi, aki megelőz engem, mert előbb volt, mint én, és én nem ismertem őt.*⁶³

138. János a katolikus levelében a lelkeinkért az Atyánál szószólónak mondja őt, mikor így szól: *De ha valaki vétkezett is, van szószólónk az Atyánál, Jézus Krisztus az igaz.*⁶⁴ 139. És ezt is hozzáteszi: *Ő az engesztelés a mi bűneinkért,*⁶⁵ ami teljesen hasonló ahhoz, amikor Pál *engesztelésnek* mondja Krisztust: *Őt rendelte az Isten*

⁵⁷ Jel 1, 17-18.

⁵⁸ Jel 22, 13.

⁵⁹ Iz 49, 1-3.

⁶⁰ Iz 49, 5-6.

⁶¹ Jer 11, 19.

⁶² Jn 1, 29. Origenés nem jelzi külön, hogy Keresztelő Jánosról van szó, de természetesen a „János” megnevezés itt reá utal, míg a következő mondatban már János apostolt idézi.

⁶³ Jn 1, 30-31.

⁶⁴ 1 Jn 2, 1.

⁶⁵ 1 Jn 2, 2.

vére által történő engesztelésül, a hit révén, miután eltúrte az előző idő bűneit Isten béketúrásával.⁶⁶

140. Pál Isten Bölcsességének és Erejének is hirdeti; így például a Korintusiakhoz írt levélben, amelyben *Krisztus Isten Ereje és Bölcsessége*,⁶⁷ továbbá, *megszentelődés, és megváltás*. Mint mondja: *Ő, aki Istentől bölcsességgé, igazságossággá, megszentelődéssé és megváltássá vált számunkra.*⁶⁸ 141. Sőt, a zsidókhoz írva azt tanítja nekünk, hogy ő a kiváló főpap: *Mivel tehát olyan kiváló főpapunk van, aki áthatolt az egeken, Jézus, az Isten Fia, tartsunk ki a hitvallás mellett.*⁶⁹

XXIII. 142. Mindezekén túl a próféták még egyéb neveken is hívják. Jákob ekként részesíti áldásban fiát, Júdát: *Júda: téged dicsőítenek majd testvéreid; ellenségeid hátán lesz a kezed; Júda, fiatal oroszlán; mint egy rügyfakadás, jössz elő, fiam, lefekszel és elalszol, mint egy oroszlán, mint egy oroszlánköllyök. Ki kelti fel?*⁷⁰ Nem alkalmas most az idő annak szövegszerű bemutatására, hogyan vonatkoznak Krisztusra a Júdáról mondottak. 143. Azt a jogosan ellenünk fölvethető szöveget viszont, miszerint *nem vétetik el a fejedelemség Júdától sem pedig a vezetés combjaitól*,⁷¹ majd egy másik, alkalmasabb helyen fogjuk megmagyarázni.

144. Izajás tudta, hogy Krisztust Jákobnak és Izraelnek is nevezik. Így szól: *Íme az én gyermekem, akit támogatok, Izrael, az én választottam, akiben lelkem kedvét leli. Ő hirdeti az ítéletet a nemzeteknek. Nem fog vitatkozni, nem fog kiabálni, és senki sem fogja megérteni szavát az utcákon. A megroppant nádszálat nem töri össze, a még füstölő mécsbelet nem oltja el, míg győzelemre nem juttatja az igazságos ítéletet, és a nemzetek az ő nevébe vetik reményüket.*⁷² 145. Azt, hogy ezek a próféciák Krisztusról szólnak, Máté világosan jelzi evangéliumában, s részletesen idézi ezt a szakaszt, ekként szólva: *hogy beteljesedjenek a mondottak. Nem fog vitatkozni, nem fog kiabálni*,⁷³ és így tovább.

146. Dávidnak is nevezik Krisztust, midőn Ezékiel a pásztoroknak jövendölve a következőképpen nyilatkozik, Istent megszólaltatva: *Fiamat, Dávidot állítom föléljük, hogy pásztoruk legyen.*⁷⁴ Hiszen nem Dávid pátriárkát kívánja a szentek pásztorává emelni, hanem Krisztust.

147. Ezen felül Izaiás „vesszőnek” és „hajtásnak” is nevezi Krisztust: *Vessző kétél majd Jessze törzsökéből, és hajtás sarjad gyökereiből. Rajta nyugszik az Isten lelke:*

⁶⁶ Róm 3, 25.

⁶⁷ 1 Kor 1, 24.

⁶⁸ 1 Kor 1, 30.

⁶⁹ Zsid 4, 14.

⁷⁰ Ter 49, 8-9.

⁷¹ Ter 49, 10.

⁷² Iz 42, 1-4 (LXX); vö. Mt 12, 18-21.

⁷³ Mt 12, 17, 19.

⁷⁴ Ez 34, 23.

*a bölcsesség és az értelem lelke, a tanács és az erősség lelke, a tudás és a vallásosság lelke, és az istenfélelem lelke tölti be őt.*⁷⁵

148. Urunkat a zsolnárokban „kőnek” is nevezik a következőképpen: *A kő, amelyet az építők elvetettek, szegletkövé lett. Az Úr műve ez, csodálatos a mi szemünkben.*⁷⁶ 149. Az evangélium és Lukács az *Apostolok cselekedeteiben* nyilvánvalóvá teszi, hogy ez a kő nem más, mint Krisztus. Egyfelől az evangélium így: *Sohasem olvassátok: „A kő, amelyet az építők elvetettek, szegletkövé lett? Aki ráesik erre a kőre, összezúzza magát, akire pedig ez ráesik, azt szét fogja zúzni.”*⁷⁷ 150. Másfelől Lukács az *Apostolok cselekedeteiben* ezt írja: *Ez az a kő, amelyet ti, az építők elvetettetek, s amely szegletkövé lett.*⁷⁸

Ez pedig az Üdvözítőre utaló, bár ő általa önmagára nem alkalmazott, hanem Jánosnál följegyzett megnevezés: *A kezdetben lévő Ige Istennél Isten Ige.*

XXIV. 151. Érdemes szemügyre vennünk azokat is, akik oly sok megnevezést figyelmen kívül hagynak, és ezt választják ki és használják fel. Ha pedig valaki a többire is felhívja a figyelmüket, és ezek magyarázatát kísérlik meg, azt képzelik, hogy nyilvánvaló, miért is nevezik egyáltalán Isten Fiát Igének. Ez leginkább azért van, mert folyton ezt idézik: *szívem jó igét hirdet,*⁷⁹ s úgy vélik, Isten Fia mintegy az Atyának szótagokban kimondott szava.⁸⁰ Ha pedig pontos választ várunk tőlük a valóságára nézve, nem adnak világos feleletet létezése vonatkozásában, és most még nincs szó arról, hogy ilyen vagy olyan, hanem pusztán arról, egyáltalán létezik-e. 152. Első hallásra ugyanis lehetetlen megérteni azt, hogy a Fiú kimondott Ige. Mondják csak ki nekünk az Isten Igéről, hogy vajon az ilyen, magától élő Ige, nem különbözik-e az Atyától, és ennek következtében nincs-e létezése és nem is Fiú, vagy pedig különbözik és szubsztanciális valóság.

153. Azt kell tehát mondanunk, hogy amint minden egyes, korábban felsorolt nevek esetében a névadás alapján kell kibontani az elnevezések értelmét, és bizonyítással kell beláttatni azt, hogy milyen értelemben állítjuk ezeket Isten Fiáról, úgy az „Ige” elnevezés esetében is ezt kell tenni. 154. Hát nem lenne önkényes döntés minden egyes szó vizsgálata nyomán az egyiknél felhagyni vele, és, mondjuk, megvizsgálni, miképpen mondható a Fiúról, hogy *ajtó*, mi módon *szőlőtő*, milyen alapon *út*, és egyedül akkor nem tenni meg ugyanezt, amikor *Igeként* írják le?

155. Hogy mármost jobban elfogadhassuk azt, ami nehezebben belátható, jelesül, hogy miképpen is mondják Igének az Isten Fiát, azokkal az elnevezésekkel

⁷⁵ Iz 11, 1-3.

⁷⁶ Zsolt 118 (117), 22-23.

⁷⁷ Mt 21, 42.44; Lk 20, 18.

⁷⁸ ApCsel 4, 11.

⁷⁹ Zsolt 45 (44), 2.

⁸⁰ Feltehetően a valentiniánus gnósztikusokról beszél itt Órigenés. Iraeneus hasonlót állít róluk (*Adv. Haer.* II, 42, 3-4.)

kell kezdeni, amelyek kezdettől fogva adottak voltak számunkra. 156. Tudatában vagyunk annak, hogy egyesek úgy fogják vélni, az ilyesmi túlságosan nagy kiterő. Mégis, a figyelmes vizsgáló számára a szóban forgó dolog hasznos lesz ahhoz, hogy megvizsgálja a fogalmakat, amelyeket az elnevezések takarnak, és a dolgok megismerése előnyös lesz az elkövetkezendőkre nézve is.

157. Ha már egyszer belevágtunk az Üdvözítő teológiájának kérdésébe, amennyire lehet, a róla szóló kutatás során szükségképpen teljesebbnek ismerjük meg őt, ha nem csak mint Igét gondoljuk el, hanem a többi megnevezés szerint is.

XXV. 158. Ő tehát azt mondja magáról, hogy ő *a világ világossága*.⁸¹ Meg kell vizsgálnunk az ehhez az elnevezéshez hasonlókat is, valaki ugyanis azt gondolhatná, hogy ezek nem csupán hasonlóak, hanem azonosak. 159. *Az emberek világossága* is, *igazi világosság és nemzetek világossága*. *Az emberek világossága* jelen evangélium elején: *Benne élet volt, és az élet volt az emberek világossága. És a világosság a sötétségben világít, de a sötétség nem fogta fel őt*.⁸² Ugyanezen szövegben később az szerepel, hogy *igazi világosság: Az igazi világosság volt, aki eljön a világba, és minden embert megvilágosít*.⁸³ *Nemzetek világossága* Izaiásnál, ahogyan korábban ezt idéztük is: *Íme, nemzetek világosságává teszlek, hogy eljusson üdvösségem a föld végéig*.⁸⁴

160. A világ érzékelhető világossága mármost a Nap, ezen felül pedig nem helytelenül nevezik ugyanezen megjelöléssel a Holdat és a csillagokat. 161. Minthogy azonban az érzékelhető világosság kapcsán – amik megvilágosítják a földlakókat – Mózesnél arról van szó, hogy a negyedik napon lettek,⁸⁵ ez nem az *igazi világosság*. Az Üdvözítő ellenben az értelmes lények és vezérlő lélekreszek számára ragyog föl, hogy értelmük meglássa a nekik való látványokat. Ez az érzékelhető világban lévő értelmes lelkek és egyéb más, ezt a világot beteljesítő lények világossága, amely világosságról Üdvözítőnk azt tanítja, hogy létezik és talán ő a világ legmagasabb rendű és legnemesebb része, amely – hogy úgy mondjam – az Úr nagy napját⁸⁶ teremtő Nap. 162. Eme nap miatt szól az ő világosságát befogadókhöz: *Munkálkodjatok, míg nappal van. Eljön az éjszaka, amikor senki sem munkálkodhat. Amíg a világban vagyok, világossága vagyok a világnak*.⁸⁷

Továbbá, a tanítványoknak ezt is mondja: *ti vagytok a világ világossága*,⁸⁸ és ezt is: *világítsa a ti világosságotok az emberek előtt*.⁸⁹ 163. Hasonlóképpen a *Holdon* a

⁸¹ Jn 8, 12; 9, 5.

⁸² Jn 1, 4-5.

⁸³ Jn 1, 9.

⁸⁴ Iz 49, 5-6.

⁸⁵ Vö. Ter 1, 14-16.

⁸⁶ Vö. Jel 16, 14.

⁸⁷ Jn 9, 4-5.

⁸⁸ Mt 5, 14.

⁸⁹ Mt 5, 16

Menyasszony Egyházat, a *csillagokon* pedig a tanítványokat értjük, amelyek saját világossággal rendelkeznek vagy az igazi Naptól nyerik a világosságot, hogy megvilágosítsák azokat, akik önmagukban képtelenek létrehozni a világosság forrását. Így aztán Pált és Pétert a *világ világosságának* hívjuk, az általuk tanítottakat viszont, akiket ugyan ők megvilágosítanak, de akik nem képesek másokat megvilágosítani, *világnak* nevezzük, amely világ világossága az apostolok voltak.

164. Az Üdvözítő pedig, aki a *világ világossága*, nem a testeket világítja meg, hanem testetlen erővel a testetlen ész, hogy így mindegyikünk, megvilágosodva a Naptól, képes legyen a többi szellemi valóságokat megpillantani. 165. Ahogyan a világosságot adó Nap elhomályosítja a Hold és a csillagok világító erejét, ugyanúgy a Krisztus révén megvilágosodattaknak és sugara befogadóinak sincs szükségük az apostolok és próféták semmiféle segítségére sem, sőt – merjük csak kimondani az igazságot – az angyalok, ráadásul, tegyük hozzá, még a náluknál is kiválóbb erők segítségére sem, mert magától az elsőszülött világosságtól nyerik a tanítást. 166. Azoknak pedig, akik nem képesek befogadni Krisztus napsugarait, a szolgáló szentek adják meg a főtebbieknél sokkal gyengébb sugarat, s még ezt is alig képesek befogadni és eltelítődnek tőle.

XXVI. 167. Krisztus, a világ világossága, tehát igazi világosság, szemben az érzékelhető világossággal, hiszen egyetlen érzékelhető sem igazi. Azért azonban, mert az érzékelhető valóság nem igazi, még nem hamis, hiszen fönnállhat egy párhuzamosság az érzékelhető és a gondolati között, tehát nem helyes mindazt, ami nem igazi, hamisnak állítani.

168. Meg kell vizsgálnom azt is, vajon azonos-e egymással a *világ világossága* és az *emberek világossága*. Úgy vélem, a *világ világossága* a világosság nagyobb erejére utal, mint az *emberek világossága* megnevezés, hiszen a *világ* egyértelműen nem csak az *embereket* jelenti. 169. Pál pedig, a Korintusiakhoz írt első levelében be fogja bizonyítani, hogy a „világ” több, mint az „emberek,” illetve nem azonos az „emberekkel,” amikor így szól: *a világ látványossága lettünk, az angyaloknak is és az embereknek is.*⁹⁰

170. De vizsgálj csak meg, vajon egy másik értelemben a „világ” nem az *Isten fiai dicsőségének szabadságára a romlandóság szolgaságából felszabaduló*⁹¹ teremtmény-e, amely sóvárogva várja, *hogy Isten fiai megnyilvánuljanak.*⁹² 171. Így mondtuk: „vizsgálj csak meg,” mert amellet, hogy *én vagyok a világ világossága,*⁹³ ott van Jézusnak a tanítványokhoz szóló eme mondása is, amit szintén mérlegelni lehet: *Ti vagytok a világ világossága.*⁹⁴ 172. Vannak ugyanis olyanok, akik úgy

⁹⁰ 1Kor 4, 9.

⁹¹ Róm 8, 21.

⁹² Róm 8, 19.

⁹³ Jn 8, 12.

⁹⁴ Mt 5, 14.

gondolják, hogy azok, akik Jézus tanítását hiteles módon megtanulták, kiválóbbak a többi teremtménynél, és egyesek természettől fogva lettek ilyenek, mások pedig még elméjükben is igen nehéz küzdelmet folytatnak. 173. A hús-testben és vérben élők élete ugyanis több fáradsággal és kockázattal jár, mint az éteri testben való élet, és még a földi testet fölvevő égi világítók sem mennek át veszélytelenül és teljességgel büntelenül az itteni életen. Ennek a tanításnak a képviselői az Írások szavaira fognak hivatkozni: az emberek számára adott felülmúlhatatlan ígéret sem ugyanaz, mint a világ teremtésével kapcsolatos ígéret, amint kimutattuk. 174. Hiszen a következő ígéretek nyilvánvaló módon az emberekről szólnak: *ahogyan én és te egyek vagyunk, úgy ők is egy legyenek mibennünk*,⁹⁵ és: *ahol én vagyok, ott lesz a segítőm is*.⁹⁶ Viszont a teremtményről van írva, hogy megszabadul az *Isten fiai dicsőségének szabadságára a romlandóság szolgaságából*.⁹⁷ És hozzáteszik, hogy ha megszabadul, már nem is *Isten fiai dicsőségéből* részesedik. 175. Nem haboznak azt is mondani, hogy minden teremtmény elsősülöttje az ember iránti mindenek fölötti nagybecsülése folytán lett emberré, nem pedig valamiféle égi lényért. Az viszont, aki másodikként, segítőként és Jézus megismerésének szolgájaként teremtettet meg, a hajnalban fölragyogó csillag, amely hasonló a többi csillaghoz vagy talán még magasabb rendű, mivel a mindeneknél kiválóbb jele lett.

176. És ha a szentek dicséretre méltó volta a szorongatásban van, mert tudják, *hogy a szorongatás türelmet eredményez, a türelem kipróbáltságot, a kipróbáltság reményt, a remény pedig nem engedi a megszegyenülést*,⁹⁸ azok a teremtmények, amelyek nem kerülnek szorongatásba, nem rendelkeznek majd ugyanazzal a türelemmel, kipróbáltsággal és reménnyel, hanem egy másikkal, mert *a teremtmény hiábavalóságnak van alávetve, nem önként, hanem az által, aki alávetette, reménységgel*.⁹⁹ 177. Az azonban, aki nem merészeli ennyire kitüntetni az embert, ezzel a problémával szembesülve azt fogja mondani, hogy a hiábavalóságnak alávetett teremtmény is szorongattatik, és még inkább sóhajtozik, mint a sátorban sóhajtozók,¹⁰⁰ mert az emberi küzdelemnél sokkal tovább és sokkal többször szolgál a hiábavalóságnak. 178. Hiszen miért is *nem önként* teszi ezt, ha nem azért, mert természete ellenére van az, hogy a hiábavalósághoz rendeltetett, és nem élete korábbi helyzetébe, amit akkor szerez majd vissza, ha megszabadul a világ pusztulásakor és elszakad a testek hiábavalóságától.

179. Mivel azonban úgy tűnik, hogy egy igen nagy és jelenlegi tárgyunkhoz nem tartozó problémáról szóltunk, térjünk vissza a kiindulópontához, arra emlékeztetve,

⁹⁵ Jn 17, 21.

⁹⁶ Jn 12, 26.

⁹⁷ Róm 8, 21.

⁹⁸ Róm 5, 3-5.

⁹⁹ Róm 8, 20.

¹⁰⁰ A 2Kor 5, 4 alapján ezek az emberek.

miért is mondják az Üdvözítőt *igazi világosságnak* és az *emberek világosságának*.¹⁰¹ Már megmagyaráztuk ugyanis, hogy miért mondják az érzékelhető világ világossága folytán *igazi világosságnak*, és hogy vagy azonos a *világ világossága az emberek világosságával*, vagy meg kell vizsgálni, miképpen nem azonos. 180. Azok miatt, akik semmit sem értenek abból, hogy az Ige azonos az Üdvözítővel, szükséges kutatni egyfelől azt, hogy nem kényszerülünk véletlenszerűen megállni az „Ige” elnevezésnél és fogalomnál, mintha a másik szó figyelembevétele nélkül is képesek lennének megérteni, másfelől pedig elő kell vezetni és átvitt értelemben elmagyarázni a *világ világossága* szavakat és a többi, számos kifejezést is, amelyet idéztünk.

XXVII. 181. Ahogyan ő az *emberek világossága, az igazi világosság és világ világossága*, mivel megvilágítja és beragyogja az emberek, és egyáltalán, az értelmes lények vezérlő lélekrészét, úgy *feltámadásnak* is hívják, mert működése folytán mindaz, ami holt, elvételik, és kinő az, amit elsődlegesen életnek mondunk, mert akik valóban részesednek őbenne, föltámadnak a halottak közül. 182. És ezt nem csupán jelenleg teszi azokkal, akik képesek így szólni: *eltemettek minket Krisztussal együtt a keresztség által*, és föltámadtunk vele, hanem sokkal inkább bárkivel, aki teljességgel elvet mindent, ami holt, tartozék az bár magához a Fiúhoz is, és az új életben jár,¹⁰² azaz, amikor oly megfontolásra méltó módon van segítségünkre, hogy *állandóan testünkben hordozzuk Jézus halálát, hogy Jézus élete is nyilvánvaló legyen testünkben*.¹⁰³

183. Ezen felül a Bölcsességben való vándorlás és az üdvözülteknek őbenne megvalósuló tevékeny – azaz az igazságnak az isteni tanításban való kifejtései és a valódi igazságosság szerinti cselekedetek révén történő – előrehaladása hozzásegítenek minket, hogy elgondolhassuk, miképpen út ő, mégpedig olyan út, amelyhez semmit sem kell vinni, sem tarisznyát, sem köpenyt, de még botra sincs szükség a járáshoz, és nem kell sarut húzni a lábunkra. 184. Ez az út ugyanis minden útravalóval szemben önmagának elégséges, és senkinek sincs szüksége másra, aki rajta jár, mert olyan díszes ruhája van, ami a menyegzőre bejövőhöz illik,¹⁰⁴ és ezen az úton semmilyen baj sem érheti. Hiszen Salamon szerint lehetetlen a kígyó útjait megtalálni a sziklán,¹⁰⁵ én viszont hozzáfűzöm, hogy egyetlen vadállat útjait sem. 185. Ezért nincsen szükség botra az úton, amelyen nincs rajta az ellenség lábnyoma, mert keménysége folytán – amiért is sziklának nevezik – a gonoszak számára járhatatlan.

186. Az Egyszülött igazság,¹⁰⁶ mert az Atya akarata szerint teljességgel magába

¹⁰¹ Lásd fentebb, I, 167.

¹⁰² Róm 6, 4.

¹⁰³ 2Kor 4, 10.

¹⁰⁴ Vö. Mt 22, 10-11.

¹⁰⁵ Vö. Péld 24, 54 (LXX).

¹⁰⁶ Vö. Jn 14, 6.

foglalja tökéletes világossággal a mindenség értelmét, és mint igazság, mindenkit érdeme szerint részesít benne. 187. Ha pedig valaki azt vizsgálja, vajon mindazt, amit az Atya ismer az ő *gazdagságának, bölcsességének és tudásának mélysége*¹⁰⁷ szerint, ismeri-e a mi Üdvözítőnk is, és az Atya dicsőségéről fantáziálva az illető azt állítja, hogy bizonyos dolgokat, amiket ismer az Atya, nem ismer a Fiú, mert tartózkodik attól, hogy egyenlő legyen a születetlen Istenről szóló elgondolások tekintetében, az ilyennek figyelnie kell arra, hogy a Fiú az Igazság, és el kell ismernie, hogy ha az Igazság teljes, akkor semmi sem ismeretlen számára, ami igaz, különben csak botorkáló maradna az Igazság azok vonatkozásában, amiket nem ismer, és amik – öszerintük – egyedül az Atyában vannak. Vagy mutassa meg valaki, hogy van valami ismert, de az igazság megnevezése alá nem sorolható, mert igazság fölötti dolog!

188. Világos, hogy szoros értelemben véve a tiszta, és semmi másához sem keveredő élet¹⁰⁸ kezdete megvan minden teremtmények Elsősülöttjében. A Krisztusban részesedők ebből a kezdetből nyerik az igaz élethez az életet, míg azok, akikről azt tartják, nélküle élnek, minthogy nem birtokolják az igazi világosságot, nem is élnek igazi életet.

189. És mivel nem lehetséges az Atyában és az Atyánál lenni anélkül, hogy innen letről elindulva ne érkeznénk el először a Fiú istenségéhez, akinek a támogatásával eljuthatunk az atyai boldogsághoz, ezért az Üdvözítőről azt írják, „ajtó.”¹⁰⁹ 190. Mivel emberszerető, és mert elfogadja az értelemhez szorosan még nem kötődő lelkeknek bármilyen, a jobb irányába történő fordulását, legyenek bár ezek a juhokhoz hasonlóan képzetlenek, ám esztelenül is békés és szelíd természetűek, ezért az Üdvözítő pásztor,¹¹⁰ *hiszen az embereket és a nyáját megóvjá az Úr.*¹¹¹ Izrael és Júda sem csak az emberek magjait vetik el, hanem a nyájakéit is.¹¹²

XXVIII. 191. Mindezek után vizsgáljuk meg először a „Krisztus” elnevezést és vegyük hozzá a „király” megjelölést, hogy az összehasonlítás révén világossá váljon a különbségük. A negyvennegyedik zsoltárban arról van szó, hogy az, aki inkább szerette az igazságosságot és gyűlölte a törvényteleniséget, mint a társai, az igazságosság mellett eme kiállásával és a törvénytelenység gyűlöletével kiérdemelte a felkenést, úgy, hogy nem a létezésével együtt kapta a felkenést, mintha az vele egyszerre létesült és teremtetett volna. A felkenés a halandók esetében királyi, olykor pedig papi szimbólum. Vajon tehát Isten Fiának királysága szerzett-e s nem veleszületett? 192. És egyáltalán, hogyan is lehet az, hogy minden teremtés Első-

¹⁰⁷ Róm 11, 33.

¹⁰⁸ Vö. Jn 14, 6.

¹⁰⁹ Vö. Jn 10, 7.

¹¹⁰ Vö. Jn 10, 11.

¹¹¹ Zsolt 36(35), 7.

¹¹² Vö. Jer 38, 27 (LXX).

szülöttje, nem lévén király, az igazságosság szeretete révén, és eme igazságossággá válva, később lett király? Soha ne kerülje el a figyelmünket azonban, hogy Krisztus egyfelől ember, főleg ha arra gondolunk, hogy lelkében ott volt a nyugtalanság és a szomorúság, mivel emberi lény volt, másfelől istensége folytán király. 193. Ez a hetvenegyedik zsoltár szavával igazolható: *Ó Isten, add ítéletedet a királynak és igazságosságodat a király fiának, hogy igazságossággal ítéljék meg népedet és elesettjeidet.*¹¹³ Hiszen ez a Salomonnak tulajdonított zsoltár nyilvánvalóan Krisztusról jövedöl. 194. Érdemes megnézni azt is, milyen király számára kéri a prófécia, hogy Isten adja meg neki az ítéletet, továbbá milyen királynak miféle király-fia számára az igazságosságot. 195. Úgy vélem, a „király” minden teremtmény Elsőszülöttjének irányító természetét jelöli, mert magasabb rendű volta miatt neki adatik az ítélet, a „király fia” pedig a fölvetett emberét, mert ez az irányító természettől fogva az igazságosságnak megfelelően formálódott és alakult. 196. Azért is jutok ahhoz az állításhoz, hogy ez így van, mert egy Igévé egyesült ez a kettő, és a továbbiakban már nincs is szó a szövegben kettőről, csak egyről. 197. Az Üdvözítő ugyanis a kettőt eggyé tette, mindkettő zsenge-áldozatának megfelelően,¹¹⁴ mert minden előtt önmagában eggyé alkotta őket. A „kettőből” szót azokra az emberekre is alkalmazom, akik esetében az egyes lélek összevegyült a Szentlélekkel, és mindegyik, aki üdvözült, szellemivé lett.

198. Ahogyan tehát vannak olyanok, akiknek Krisztus a pásztoruk, amint azt fõntebb mondtuk, mégpedig szelíd, békés, ám eléggé oktalan természetük miatt, úgy olyanok is vannak, akiken királyként uralkodik, s ezek értelmesebben közelednek a vallásossághoz. 199. Azok között, akiken királyként uralkodik, szintén vannak különbségek, mert vagy inkább vagy kevésbé misztikus, titkos és isteni módon uralkodik felettük. 200. Azt mondhatnám, hogy azok felett, akik a testeken kívüli valóságokat szemlélték, amiket Pál *láthatatlanoknak* és *nem látottaknak* nevez,¹¹⁵ s amik minden érzékelhetõn kívül az értelemtõl fogva lettek, az Egyszülött irányító természete uralkodik. Azok felett pedig, akik az érzékelhetõ dolgok értelméig jutottak el, és ezek révén dicsõítik a Teremtõt, s akiken szintén értelem uralkodik, felettük Krisztus uralkodik.

Senki se ütközzön meg azonban az Üdvözítõre alkalmazott fogalmak általunk nyújtott megkülönböztetései miatt, úgy véelve, hogy ugyanezt tesszük létezése vonatkozásában is.

¹¹³ Zsolt 72(71), 1-2.

¹¹⁴ Cécile Blanc, az Órigenési János evangélium-kommentár Sources Chrétiennes-féle kiadás elkészítõje, ezen a helyen C. Mondésert tanácsát elfogadva *takha* javított olvasatot javasol Preuschen szövege helyett, amelyben a *kata* szó szerepel. Megtartom a *kata* változatot, összhangban Heine angol fordításával, mert nem tûnik indokoltnak a változtatás.

¹¹⁵ Vö. Kol 1, 16; Róm 1, 20; 2Kor 4, 18.

DISPUTA

CARL GUSTAV JUNG TANÚSÁGTÉTELE SZÓFIÁRÓL

CSELÉNYI ISTVÁN GÁBOR

A Vallástudományi Szemle disputa-rovata néhány éve (2012/2. számában) teret szentelt annak a kérdésnek, *beszélhetünk-e Isten anyai arcáról*. Ezt a vitatott kérdést szeretném most kiterjeszteni Jungnak erről szóló tanítására, amely új, pszichológiai irányba tereli ezt a problémát.

PSZICHOLÓGIAI FORRÁSOK

Teológusok, misztikusok, természettudósok mellett most a modern pszichológiát, elsősorban *Carl Gustav Jungot* szeretném ide szólítani a tanúk padjára. *A nyugati és keleti vallások lélektanáról* c. művében újra és újra szól a Szophia (saját átírásomban: Szófia) alakjáról, és hitet tesz arról, hogy jelen van a női princípium a kereszténység forrásaiban és hitrendszerében is.¹ Magyarán szólva, sajátos szofiológiája van.

Jung szofiológiájának megértéséhez tudnunk kell, hogy nem teológus és nem filozófus. Nem vizsgálja a vallási fogalmak teológiai vagy ontológiai tartalmát, csak *pszichológiai mondanivalóját*. Mindaz, amit az isteni lét női oldaláról mond, tágabb összefüggésben, az emberre vonatkoztatva, az *animus-anima fogalompár kérdésében* vetődik fel nála először. Így ír erről: „(Férfiak álmaiban szerepel) az a nő-alak, aki szaknyelven az *anima* megjelölést viseli, tekintettel arra, hogy az ember mítoszaiban ősidők óta mindig kifejezésre jut a férfi és nő egyazon testben való létezésének eszméje. Az ilyen pszichológiai intuíciók többnyire az isteni *szüxügia*, az isteni pár vagy a Teremtő hermafrodita természetének eszméjében projiciálódtak.”² Példaként a *Corpus hermeticum*-ot említi: „Ott van a hermetikus filozófia a *homo Adamicus*-szal, a maga hermafrodita és androgün belső emberével, aki a *Tractatus aureus* egyik középkori kommentárírójának megfogalmazásában,

¹ JUNG, Carl Gustav: *A nyugati és keleti vallások lélektanáról*, Budapest, Scolar Kiadó, 2005. i. m.

² JUNG (2005): 44.

'noha férfi alakjában jelenik meg, testébe rejtve még mindig magában hordja Évát, vagyis asszonyát.'³

Így lép színre Jung tanításában egyik legismertebb fogalompárja, az *animus-anima* „Az anima valószínűleg a kisebbségben lévő női-anyai géneket képviseli a férfiak testében. Ez annál is valószínűbb, mert a női tudattalan képi világában nem találjuk meg ugyanezt az alakot, viszont náluk is megvan egy megfelelő alak, aki ezzel egyenértékű szerepet játszik, ez azonban nem nő, hanem férfi képében jelenik meg. Ezt a nő lélektanában előforduló férfi alakot *animusnak* neveztük el.”⁴ A távolkeleti vallások *jang-jin* fogalompárját is ebbe a keretbe helyezi Jung.

Ennek nyomán úgy látja, hogy a vallásokban megmutatkozó *férfi- és női istenségek*, illetve egységük ennek az emberre jellemző kettőségnak a vetülete (amit jómagam szívesebben mondanék úgy, hogy ezeknek forrása). De (számomra túlzó módon) afféle androgunitást, sőt szinte hermafroditizmust vél fölfedezni ezekben a kettőségekben. „Az ember mint a mennyei atya és a mennyei anya fia – írja – (és ennek megfelelően a férfi- és női istenek rendszere. Cs. I.) ősrégi elképzelés, amely egészen a primitív korig nyúlik vissza... Pogány formában félreérthetetlenül isten(ek)ről és istennő(k)ről van szó, amint ezt számtalan párhuzamuk is mutatja. A misztikus tapasztalásra jellemző az isten, mint őseredeti ok androgunitása. Az indiai tantrizmusban pl. a tulajdonság nélküli brahmanból egy férfi Siva és egy női Sakti keletkezik..., ahol Siva Saktija... az isten transzcendens aspektusa és teremtő ereje.”⁵

Jung úgy véli, hogy már a zsidó, de később a keresztény Isten-képben is megjelenik Isten Sakti-ja, anima-ja. „Isten lelke, vagy más szóval, az *anima mundi* Isten ereje, egy szerv vagy istent körülvevő szféra, amelyről Mylius ezt mondja: (Istennek volt) maga körül egy bizonyos szeretetereje, melyről egyesek azt állítják, hogy tisztán szellemi és tüzes szelleme, amelynek nincs alakja, hanem azzá alakul át, amivé csak akar, és bármihez képes hasonulni. Ez valahogy sokféle módon kapcsolódhat teremtményeihez. Az (isteni) anima által körülfogott Istennek ez a képe megfelel Nagy Szent Gergely Krisztus és az egyház viszonyára vonatkozó hasonlatának: 'Az asszony körülveszi a férfit'⁶. Ráadásul – teszi hozzá – „ez pontos párhuzama a Sívára vonatkozó tantrikus elképzelésnek, amely Saktija ölelésében ábrázolja őt. A középpontban egyesített férfi-nő ellentétel ezen alapértelmezéséből fakad a *lapis hermaphroditus*-ként történő megjelenése, egyszersmind ugyanez az elképzelés a mandala-motívum alapja is. Isten '*anima media natura*' formájában történő kiterjedése minden egyes egyéni létezőre azt jelenti, hogy még a

³ JUNG (2005): 45.

⁴ JUNG: *Die Beziehungen zwischen Ich und dem Entbewussten*, Wien, 1936. 296.

⁵ JUNG (1936): 333.

⁶ GREGORIUS MAGNUS: *Expositiones in librum primum regum*, PL LXXIX, 23.

holt anyagban, tehát a legszélsőséesebb sötétségben is benne lakozik Isten egy szikrája, a *scintilla*.⁷

Már az eddigiekből is kitűnt, Jung egészen *sajátos vallás-értelmezéssel* áll elő. Tanítása megértéséhez ezt a kulcsot adja, történetesen éppen a Szentlélek fogalma alapján: „Isten az ember önmagára visszatekintő (reflexiós) műveletében nyilatkozik meg. Ahogy a Szentlélek az ember számára hátrahagyott örökség, úgy megfordítva, annak fogalma emberi vajúdás eredménye, és magán viseli emberi alkotója vonásait. Ahogy Krisztus fölvetta a testi ember természetét, úgy a Szentlélek az embert, mint szellemi potenciát foglalja bele észrevétlenül a háromság-titokba, és ezáltal magát a Szentháromságot messze a hármasság pusztá természetisége fölé emeli. Ezáltal a Szentháromság egy olyan szimbólumként tárul fel, amely az isteni és emberi lényeket egyaránt magába foglalja. Mint Koepgen mondja, a Szentháromság 'nemcsak Isten kinyilatkoztatása, hanem egyszersmind az emberé is'”.⁸ Mindezt természetesen a teológia – az ember, mint „Isten képmása” elve alapján – épp a másik irányból közelíti meg. De hogy legbelső összefüggés van *az isteni és az emberi létszféra* között, ez számunkra, keresztények számára is alapelv.

SZENTÍRÁSI FORRÁSOK

Ami most számunkra legfontosabb, az, hogy Jung kísérletet tesz arra, hogy leírja a *szentírási szófia-fogalom genezisé*t. Négy fő forrást jelöl meg: ószövetségi bölcsességi irodalmat, a hellenizmus bölcséletét, az indiai hatásokat és a gnoszticizmust. Ami a *bölcsességi irodalmat* illeti, itt egyik forrás a *Pélbabeszédek könyve* (Kr. e. IV-III. sz.). De már ebben is ott látja a görög szellem hatását. Mint írja, ebben „a görög befolyás egy jellegzetes tünetével találkozunk, amely korábbi ráarakódás esetén Kis-Ázsián, későbbi befolyásnál pedig Alexandrián keresztül érte el a zsidó területeket. Ez a Szófia vagy *Sapientia Dei* eszméje, ami egy (Jáhvéhoz hasonlóan, Cs. I.) szintén örökkévaló, már a teremtést megelőzően is létező, csaknem hiposztaziált (önálló létezőként felfogott, Cs. I.) *női természetű pneuma*.⁹

Ezt az elsődleges szentírási szofiológiai forrást Jung legtömörebb megfogalmazásában (Péld 8,22-31, a Teremtő bölcsességéről) idézi, és ez azért is jelentős, mert ez a szöveg nemcsak a katolikus ószövetségi, hanem a zsidó és protestáns kánonnak is része.

Ennek a *szofiológiai alapszövegnek* Jung ezt az értelmezését nyújtja: „Ez a Szófia, aki már a későbbi jánosi Logosz lényegi tulajdonságait is osztja, egyfelől ugyan a

⁷ JUNG (2005): 106.

⁸ JUNG (2005): 174.

⁹ JUNG (2005): 389.

héber hokmához kapcsolódik, másfelől viszont olyannyira túl is megy azon, hogy óhatatlanul az indiai Saktit juttatja eszünkbe¹⁰. Nem más, mint a megszemélyesített teremő isteni energieia.¹¹ És ezen a ponton rögtön utal újabb hipotézisére, a Szófia-fogalom további forrására: „Akkoriban (a ptolemaioszi korban) már léteztek indiai kapcsolatok.”

A *Példbeszédék könyvében* további fontos fogódzópontokat talál szerzőnk. Hokma „a teremőnyek elsőszülötte„ (8,22), mint a Logosz az Újszövetségben, ugyanakkor „idők előtti”, örök (8,22-23), mintegy maga a *résít*, az *arché*, mindennek a kezdete (vö. Ter 1,1), a Teremő alkotótársa, és mint Jahve kiegészítő elve, mint Amon Jahve, női princípium!¹²

A bölcsességről szóló további forrás Jung meglátása szerint *Jézus, Sirák fia könyve*, amely kb. Kr. e. 200 körül keletkezett.¹³ És itt teljes egészében idézi a szofiológia másik legjelentősebb lelőhelyét, amelyet felfoghatunk úgy, hogy ez a *Bölcsesség önvallomása*, sőt a Jahve és a Szófia közötti belső párbeszéd, akárcsak a János-evangélium prológusában az Atya és a Logosz párbeszéde, és ez Jézus, Sirák fia könyvének egész 24. fejezete.

De Jung nemcsak idézi a textust, hanem beható *pszichológiai elemzésére* is vállalkozik: „Érdemes ezt a szöveget közelebbről szemügyre venni. A Bölcsesség úgy határozza meg magát, mint Logoszt, mint Isten igéjét.”¹⁴ Ennyiben jogosnak tekinti az Újszövetség vagy a patrisztika eljárását, hogy a bölcsességet (vagy annak egyik árnyalatát) az Ige fogalmára alkalmazza: „A János evangélista evangéliuma 1. fejezetében szereplő Logosz mondhatni minden vonatkozásban megfelel ennek (ti. a hokma-fogalomnak).”¹⁵

Jung azonban nemcsak a Logoszhoz kapcsolja a Bölcsesség fogalmát, hanem *Isten Lelkéhez* is. Szinte a legjobb teológusokat is megszégyenítő éleslátással ezen a ponton észreveszi a *hokma és a ruach fogalma közötti belső kötést* is: „Mint Ruach, az Isten Lelke, ő lebegett kezdetben a vizek felett (Ter 1,2),¹⁶ és az isteni szférákba helyezi, valamint feltárja a teremőben, a világ létrejöttében betöltött szerepét: „Az égben van trónusa, mint magának Istennek. Kozmogónikus pneumaként áthatja az eget és a földet, s minden teremőnyet.”¹⁷

Gyönyörűen foglalja össze Hokma-Szófia fogalmának *további tartalmi bővüléseit* is, persze, mindig a maga pszichológiai és vallástörténeti párhuzamainak fényében:

¹⁰ Épp a Péld 8,30-ban megrajzolt *Amon Jahve*, Isten kedvence, szerelme alakjában.

¹¹ JUNG (2005): 390.

¹² Uo.

¹³ Uo.

¹⁴ JUNG (2005): 391.

¹⁵ Uo.

¹⁶ Uo.

¹⁷ Uo.

„Ő a par excellence metropolisz, az anyaváros Jeruzsálem női numenje; ő az anyai szerető, a pogány város-istennő, Istár képmása. Ezt igazolja az olyan fákhöz történő részletes hasonlítás, mint amilyen a cédrus, pálma, terebint, olajfa, ciprus stb. Mindezek a fák ősidők óta a sémi szerelem- és anyaistennő szimbólumai.¹⁸

Itt aztán Jung valósággal tobzódik a *természeti szimbólumok* ecsetelésében: Hokma „oltára mellett, melyet magasasan fekvő helyeken állítottak fel, mindig ott állott egy szent fa. Az Ószövetségben a tölgyek és a terebintek orákulumfák. Isten vagy az angyalok fában vagy fáknál jelennek meg. Dávid is egy szederfa-orákulumtól kér tanácsot Jáhvétől (vö. 2Sám 5,23 kk).¹⁹

Nem késekedik Jung itt sem a *vallástörténeti párhuzamok* felállításával: „A görög mitológiában a fa a (baliloni) Tammúzt jeleníti meg, a fiú-szeretőt, mint amilyen Ozirisz, Adónisz, Attisz és Dionüsziosz, akik Elő-Ázsia korai halált szenvedő istenei voltak.” És azonnal megadja e szimbólumvilág *ószövetségi megfelelőjét*: „E szimbolikus attribútumok megjelennek az Énekek Énekében is, ahol mindketőt: a völegényt és a menyasszonyát is egyformán jellemzik. A szőlőtőke, a fürt, a szőlővirág és a szőlőhegy is jelentős szerepet játszanak. A szeretett lény olyan, mint egy almafa. A kedvesnek a hegyekből (vö. más vallásokban: az anyaistennő kultikus helyeiről) kell alászállnia, az oroszlánok és párducok lakóhelyeiről (Ám 4,8 nyomán).” A kedves öle „gránátalmás kert, édes gyümölcsökkel tele, körülötte ciprusok..., nárdus és sáfrány, jóillatú nád és hófahéj..., mirha, áloé és mindenféle drága fűszer (Én 4,13-14), kezeiről mirha csepeg (Én 5,5)”, és Jung azonnal hozzát teszi: lásd, „Adonisz mirhából született!”²⁰ Mindezekkel Szófia egyértelműen *női mivoltát* bizonyítja.

A bölcsességi irodalom kiteljesedését, a *Bölcsesség könyvét* is szem előtt tartja, még akkor is, ha protestáns szóhasználattal jelöli meg ezt a könyvet: „Egy még későbbi apokrifben, a Salamon bölcsességeiben (Kr. e. 100 és 50 között) még világosabban lép elénk Szófia pneumatikus természete éppúgy, mint világformáló jellege”. Ezeket az alapvonásait emeli ki: emberbarát lélek a bölcsesség (Bölcs 1,6 és 7,23), mindennek szülőanyja (pántón technítisz, 7,12), benne lélek van, mely értelmes és szent, Isten erejének lehelete, a mindenható dicsőségének tiszta kicsordulása, ezért nem érheti soha semmi folt; finom anyagi lény, mely minden dolgot átjár (7,22-26), bizalmas kapcsolatban áll Istennel, és a mindenség Ura szereti őt (8,3), nincs nagyobb művész nála az egész világon (8,6), az Úr őt küldi ki szent lélekként az égből és a dicsőség trónusáról (9,10 és 17), lélekvezetőként ő vezet el Istenhez és biztosítja a halhatatlanságot (6,18 és 8,13).²¹ Jól látja Jung, van a Szófiának olyan szerepe is, amely a Szentlélek, mint Vigasztaló szerepét vetíti előre: „A Bölcsességet

¹⁸ JUNG (2005): 392.

¹⁹ Uo.

²⁰ Uo.

²¹ JUNG (2005): 393.

ajándékba kapja Isten minden választottja, akár a Szentlelket, erre nyúlik vissza a keresztény Paraklétosz tana is.”²²

Jung számára tehát teljesen egyértelmű a Hokma és a Ruach Jahve fogalmának egybekapcsolódása, a *Lélek anyai-női jellege*, s hogy e fogalom megjelenése már az Ószövetségben is szétfeszíti a hagyományos monoteizmus kereteit. „A Ruach Elohim, az Isten lelke nemcsak női természetű, hanem Isten mellett viszonylagos önállósággal is rendelkezik... Jahvének már jóval az Izraellel kötött házassága előtt bensőséges kapcsolata volt Szófiával... Nem tudjuk annak okát, miért veszett ki az erre az első szövetségre vonatkozó tudás.”²³ 397

Hogy mennyire *nem vált általánossá* az Ószövetség népében ez a szófia-fogalom, ezt Jung szerint mutatja, hogy pl. „Jób szemmel láthatólag nem tud eleget az Istennel együtt örököző Szófiáról”, „pedig ő maga is a föllehetetlen bölcsességre vágyik (vö. Jób 28,12), és mindennél jobban hiányolja azt az emberszeretetet, emberbarátságot, melyet Szófia képvisel.”²⁴

Jung szerint Jób esete is mutatja, hogy *kétféle irányba* vezetett az Ószövetség utolsó szakaszában a hívők felfogása. Voltak, akik – talán épp azért, mert nem jutottak el a Septuaginta forrásaihoz, így az utolsó bölcsességi könyvekhez –, *figyelmen kívül hagyták* a Bölcsesség eszméjét. Ezt a felfogást (mintegy Isten szemzögéből nézve) így értelmezi Jung: „Jahve szem elől tévesztette a Szófiával való, a teremtés napjától fennálló pleromatikus együttlétezését. Helyébe a *kiválasztott néppel kötött szövetség* lépett, mely ezáltal a női szerepet foglalta el”, ti. Izrael lett Isten jegyese. Ez az irányzat pszichológiailag azt jelentette: ez az „Istennel kötött isteni frigy lényegében *férfiügy volt*, hasonlóan, mint a görög polisz (kb. ezzel egy időben történt) alapítása. A nő alárendeltsége eldöntött ügy volt. A tökéletesség férfiúi kíváncsalom, míg a nő természetéből adódóan a lelki teljességre hajlik.”²⁵

A másik, mondjam így, *szofiológiai irány* figyelembe vette a Szófia-eszmény legfrissebb hajtásait. A Krisztus előtti utolsó időre Szófia fogalmában összpontosult a Tórán, a törvényen való túllépés eszméje: Érdemes idéznünk részletesebben is, szerzőnk szerint hogyan kristályosodott Szófia-Ruach alakja köré egy *mélyreható vallási átalakulás távlata*.

„Az utolsó Krisztus előtti évszázad embere lett az, aki a teremtést megelőzően is létező Szófia könnyű érintésére – Jahvét és annak attitűdjét is ellensúlyozandó – egyúttal a *bölcsesség anamnészisét* is végrehajtja. A nagymértékben megszemélyesített és ezáltal önállóságát nyilvánító bölcsesség segítő barátként és ügyük

²² JUNG (2005): 392.

²³ JUNG (2005): 397.

²⁴ JUNG (2005): 399.

²⁵ Uo.

védőjeként nyilatkozik meg számukra. Jahvéval szemben, és az Isten világos, jószágos, igazságos és szeretetre méltó arcát mutatja számunkra.”²⁶

Jung számára tehát világos, hogy Szófia – bár az addig is ismert Jáhvétól származik –, mégis valamiképpen önálló személy, *kiegészítő elv Jahve mellett*, netán sokszor ellenpólus az Isten hatalmi oldalával szemben. Így látja Jung a Hokma személyéhez fűzhető fordulatot: „Szófia újbóli megjelenése az isteni térben eljövendő teremtési eseményekre utal. Hiszen ő a világ ’mesterasszonya’, ő valósítja meg Isten gondolatait azáltal, hogy anyagi formát kölcsönöz azoknak, s ez a női lény tulajdonképpen előjoga. Jahvéval való együttléte jelenti az örök *hierosz gamoszt*, amelyből a világok teremtetnek és születnek. Nagy fordulat előtt állunk: Isten meg akar újulni a menyegzői misztériumban (amint azt az egyiptomi főistenek kezdettől tették), és emberré akar válni.”²⁷

E fordulat folytatásának látja tehát Jung az *Ige megtestesülését*, amely, a legelső hitvallások szerint is, a „Szentlélektől és Szűz Máriától” történik majd. És itt Jung eljut a hokma-eszme *mariológiai dimenziójához*. „Szófia közeledése új teremtést jelent. Ezúttal azonban nem a világ megváltoztatása van napirenden, hanem Isten saját lényét kívánja átalakítani. Az emberiséget nem megsemmisíteni kell, mint korábban, hanem megmenteni. Ebben is a Szófia emberbaráti befolyását ismerhetjük fel: nem új emberi fajt kell teremteni, hanem csak egyetlen újat: az istenembert. Ebből a célból fordított eljárást kell alkalmazni. A férfi második Ádám nem elsőként, közvetlenül a Teremtő keze által jön majd létre, hanem a nőnemű embertől (az asszonytól, Cs. I.) kell majd megszületnie. Az elsőség ezúttal a második Évának jut osztályrészül, mégpedig nemcsak időbeli, hanem lényegi értelemben is. Az ún. ősevangéliumra, pontosabban a Ter 3,15 versére utalva ez az *Eva secunda* felel meg annak az ’asszonynak és az ő magvának’, ’aki majd ‘a kígyó fejére tapos’... Így kerül kiválasztásra Mária, a szűz, a küszöbön álló istenszületés tiszta edényeként.”²⁸

És ez a vallástörténeti-pszichológiai folyamat Jung szerint végbe is ment az Újszövetségben. Mintegy beletekint az ószövetségi Isten belső életébe, és így írja le a *Szentháromság felé vezető nyomokat*, indításokat: „Minél inkább közeledik a történelem időszámításunk fordulópontjához, az istenek annál inkább elvontabbakká válnak, vagyis spiritualizálódnak. Még magának Jahvénak is el kell viselnie ezt a változást. A Krisztus születése előtti utolsó évszázad alexandriai filozófiájában nemcsak saját lényé változik meg, hanem két másik isteni alak is feltűnik a közelében, mégpedig a Logosz és Szófia. Sőt, e kettő az Istennel együtt olyan hármasságot képez, amely a Krisztus utáni Szentháromság egyértelmű előképét jelenti.”²⁹ Következtetése hasonló ahhoz, mint ahová a görög gondolkodás jutott el.

²⁶ JUNG (2005): 400.

²⁷ Uo.

²⁸ JUNG (2005): 401.

²⁹ JUNG (2005): 143.

Mint tudjuk, teológiai síkon *Krisztus kettős természetének és a Szentháromságnak a titka* legszorosabban egybefonódott az első századok hitvitáiban és így van ez számunkra is. Jung ezt az egész folyamatot pszichológiai alapon próbálja megragadni: „A *homousziosz* eszme, melynek teljes elismertetéséhez oly sok küzdelemre volt szükség, lélektanilag abszolút szükséges. Mert... a Fiú egylényegűsége és a *filioque* együtt azt mondja ki, hogy Krisztus, akit pszichológiailag a *selbst* szimbólumaként kell felfognunk, valamint a Szentlélek, akit – ha megadatik az embernek – a *selbst* gyakorlati megvalósulásaként kell értenünk, mindketten az Atya lényegéből (*ouszia*) valók, ez pedig az jelenti, hogy a sebst is valamilyen, az Atyáéval egylényegűt képvisel.”³⁰

Pszichológiailag döntőnek tartja Jung a *perichorészis* (az isteni személyek átjárhatósága) fogalmát is, amely megjelent a Szentháromság-hitben. „A tulajdonságok és tartalmak egymást áthatása nemcsak a szimbólumokra jellemző, hanem a hasonló lényegű szimbolizált tartalmakra is. Utóbbi hiányában nem is volna lehetséges egymás kölcsönös áthatása. Ezért találjuk meg a keresztény Szentháromság-fogalomban is az egymásba hatolást (a *perichorészisz*), ahol az Atya megjelenik a Fiúban, a Fiú az Atyában, a Szentlélek az Atyában és a Fiúban, vagy e kettő az előbbiben, mint Paraklétozban. Az a lépés, amely az Atyától a Fiúig és annak egy meghatározott pillanatban történő megjelenéséig vezet, egy idői elemet képvisel, míg a téri elemet a *Mater Dei* személyesíti meg. Az anyai elem eredetileg a Szentlélek tulajdonsága volt, és ezért őt egyes korai keresztények Szófia-Sapientianak is nevezték.”³¹

A SZENTLÉLEK ANYAI JELLEGE

A mariológiai kiágazást most még tegyük félre. Perdöntő, hogy Jung szerint a Szentléleknek az őskereszténység szemlélete szerint *anyai jellege van*. Forrásként a Tamás-aktákra utal, ahol a hívők a Szentlélekhez, mint anyához fordulnak.³² Hozzá teszi: „Ezt a női jelleget (ti. a Szentlélekre vonatkozóan, Cs. I.) nem sikerült teljesen kiirtani, s legalábbis a Szentlélek szimbóluma, a *columba Spiritus Sancti* még ma is magán viseli.”³³

Megpróbál Jung arra is feleletet keresni pszichológiája segítségével: annak ellenére, hogy a *pneuma hagon* görögben semlegesnemű szó, latinban pedig a

³⁰ JUNG (2005): 206.

³¹ JUNG (2005): 87. Jung tehát tudott a szír kereszténység hármasságáról: Atya – Fiú – Szófia.

³² HENNECKE, Heinrich: *Neutestamentliche Apokryphen*, Berlin 1987, 266., magyarul: *Tamás apostol cselekedetei, Az apostolok csodálatos cselekedetei*, Budapest 1966. Telosz kiadó, 129. Itt Szófia, aki gyakran a Szentleket képviseli, ugyancsak női jellegű.

³³ JUNG (2005): 87.

Spiritus Sanctus, ez a hímnemű szó vált uralkodóvá, miért tapadt mégis valamilyen női jelleg az újszövetségi Szentlélek fogalmához. Így ír: „Amikor tudattalan tevékenység közvetíti a tudat számára gondolatokat. ..., akkor szembetűnő gyakorisággal használja ehhez egy bizonyos női alak, nevezetesen az *anima* vagy anyaszerető archetipusát. Ilyenkor úgy tűnik, mintha az inspiráció az anyától vagy a kedvestől, a 'femme inspiratrice'-től származna. Innen a Szentlélek hajlama, hogy semleges nemű alakját (*to penuma*) nőnemű alakra cserélje. NB Az Isten lelkének megjelölésére használt héber szó, a Ruach egyébként is túlnyomóan nőnemű.”³⁴

Szófia emberbaráti szerepének folytatását látja Jung mind Jézus emberszeretetében, mind Mária közbenjárásában: „Ami Krisztus emberi oldalát illeti. ..., különösen az emberszeretet lép világosan előtérbe. Ez a vonás Máriának már Szófiával való kapcsolatában is előrevetül, majd még nagyobb mértékben a Szentlélektől való fogantatásában, melynek női természetét Szófia személyesíti meg.” Ehhez Jung hozzá teszi sajátos látásmódján: Ugyanis Szófia a szerelemistennő madarával, a galambbal szimbolizált *pneuma hagian* közvetlen történelmi előképe.”³⁵

Úgy véli Jung, egyenes út vezet Szófia alakjától Szűz Máriához. „Állapotának isteni hibátlanóságából minden további nélkül felismerhető, hogy nemcsak az *imago Dei* makulátlan tisztaságú hordozója ő, hanem Isten jegyeseként utóbbi őstípusa, a Szófia is testet ölt benne. Emberbarátságának részletes ábrázolása az ősi iratokban sejtetni engedi, hogy Jahve e legújabb teremtése során több lényeges körülmény tekintetében hagyta magát Szófiától befolyásolni. Mária ui., a Boldogságos Szűz, a bűnösök barátja és szószólója (akik nem mások, mint az 'összes ember'), mindeztől Szófiához hasonló”³⁶

Hogy Mária a testet öltött Szófia, erre bizonyíték Jung szerint a Lorettói litánia epiteton ornansa, a *sedes sapientiae*, amely egyértelműen Máriára utal, és emlékeztet arra, hogy a katolikus egyház (korábban) Mária-ünnepeken a Példabeszédek könyvéből vette olvasmányait (mint korábban már ezt jeleztük), ami azt sugallja, hogy Szófia alakja Mária üdvtörténeti szerepe felé mutat.

A jungi szofiológiának van még egy fontos összetevője. Jung szerint a Lélek némileg női karakterét a *gnoszticizmus* is befolyásolhatta, amely telis-teli volt Szófiáról szótt elképzelésekkel. Nos, a „Szófia (bölcesség) gnosztikus fogalma... csakúgy, mint a középkori természetfilozófiában használt *Sapientia*, amelyről ez a szólás járta: *'In gremio matris sedet sapientia Patris'*” (Az Atya bölcessége az Anya ölében nyugszik, Cs. I.)..., megkönnyítették a Szentlélek anyaként történő értelmezését, mégsem járultak hozzá a Szentlélek alakjának megértéséhez, amennyiben nem látható be, miképpen lehetett volna az anya a harmadik, amikor pedig annak

³⁴ Uo.

³⁵ JUNG (2005): 410.

³⁶ Uo.

inkább a másodiknak kellett volna lennie.³⁷ És itt mintha Jung ennek a sokat ígérő szofiológiának a megtorpanását is megmagyarázná...

KVATERNITÁS?

A gnosztikus hatás tápot ad azonban Jungnak ahhoz is, hogy Máriára vonatkozó „kvaternitás”-elképzeléseit kialakítsa (tehát, hogy Mária a Szentháromság személyei mellett negyedikként bekerült volna az isteni létszférába): „A Szentlélek anyaként történő, gnosztikus értelmezésének annyiban van némi valóságmagva, hogy Mária volt az istenszületés eszköze, és ezáltal ember létére bevonódott a háromság drámájába... Az Istenanya alakja az emberiség Szentháromságban való részesedésének szimbólumául szolgálhat.”³⁸ Természetesen, Jung e következtetéseit a teológia oldaláról nem fogadhatjuk el...

Jung sajátos mariológiájához tartozik, hogy a katolikus dogmafejlődésnek Máriára vonatkozó újabb állításaiban (szeplőtelen fogantatás, testi mennybevétel, vagy a végül dogmaként ki nem mondott tétel, hogy társ-megváltó) is kvaternitás-eszméje igazolását látja: „Maga is *Mediatrix*, aki elvezet Istenhez, és ezáltal biztosítja az emberek számára a halhatatlanság üdvét. *Assumptiója* az ember testi föltámadásának előképe... Isten jegyeseként és az Ég Királynőjeként egyaránt az ószövetségi Szófia helyét tölti be.”³⁹

Sőt még ezeken a megállapításokon is túlmegy: „Mária különleges óvintézkedések alkalmazása révén (szeplőtelen fogantatás, mennybevétel) mintegy *istennői rangra emelkedik*, és ezzel teljesen elveszíti ember mivoltát: az összes többi nőtől eltérően gyermeke nem bűnben fogan, és ezért nem is lesz belőle ember, hanem isten lesz... Anya és fia mindketten istenek, s nem valóságos emberek.”⁴⁰ Természetesen ezekkel a (Máriára vonatkozó) következtetésekkel nem értek egyet, mint ahogy egyetlen komoly teológus sem, hiszen ha csak a görög liturgia imádságára gondolok, világos, hogy Máriáért ugyanúgy könyörgünk, mint „mindnyájunkért és mindenekért”, tehát sem Kelet, sem Nyugat sohasem tekintette istennőnek. Az más kérdés, hogy részesedés (*methexisz*, és kegyelem) révén Mária (és minden üdvözült) „átistenül”, de nem válunk istennékké, csak részt kapunk a végtelen életből...

³⁷ Uo.

³⁸ Uo.

³⁹ JUNG (2005): 402.

⁴⁰ Uo.

SZÓFIA ÉS AZ INDIVIDUÁCIÓ

De talán lépünk túl ezen a vita-ponton. Jung szemében az Újszövetség legjelentősebb szofiológiai forrása a *Jelenések könyve*. Így ír erről: „Jeruzsálem pusztulása után megjelenik az égen a Napba öltözött asszony, akinek lábai alatt a hold, és fején tizenkét csillagból álló koronát visel (vö. Jel 12,o). Szülési fájdalmak gyötrik, és ott van előtte egy nagy vörös sárkány, aki el akarja nyelni gyermekét. Ez a látomás elűt a korábbiaktól... Ennél a résznél olyan érzésünk van, hogy eredeti képpel állunk szemben... A látomást a mennybéli templom megnyilatkozása és a szövetség ládájának láthatóvá válása vezeti be (Jel 11,9). Ez valószínűleg az égi menyasszony, Jeruzsálem alászállásának előjátéka, aki a Szófia egyik ekvivalense, mert a mennyei *hierosz gamosz* megjelenítéséről van szó, melynek egy isteni fiúmagzat a gyümölcse. Őt Apollónak, Létó fiának a sorsa fenyegeti, akit ugyancsak egy sárkány üldözött. Itt meg kell, hogy álljunk egy pillanatra az anya alakjánál. Ő egy asszony, aki a napba volt felöltözve”.⁴¹ – Ki is ő?

Jung szerint „mintaként a kozmikus Szófia jöhet szóba, akire János is hivatkozik néhányszor. Ő könnyen lehet az isteni gyermek anyja. A Fiú ebben az esetben a középkori alkímiában is szereplő *filius sapientiae*, a bölcsesség fia megfelelője. Miután égi asszonyról, istennőről vagy az Isten társnőjéről van szó, Szófia megfelel ennek a meghatározásnak, éppúgy, mint a fölmagasztosult Mária.”⁴²

Pszichológiai eszközeivel pedig így közelít Jung a Napba öltözött asszony és az újjá születő Fiú szimbólumához: „Minden átmenet nélkül jelenik meg a Napba öltözött asszony gyermekével együtt az apokaliptikus látomások áradatában, mintha csak nem is tartozna oda. E kép már egy másik, eljövendő világhoz tartozik... Emiatt zárul az Apokalipszis a klasszikus individuációs folyamathoz hasonlóan a *hierosz gamosz* szimbólumával, a Fiú és az anya-menyasszony menyegzőjével. Az esküvőre azonban már fenn, a mennyekben kerül sor, túl az elpusztított világon, ahová nem hatol be 'semmi tisztátalan'. Világosság egyesül a világossággal... A Napba öltözött asszony látomása csak az idők végén fog majd valóra válni.”⁴³

Jung szerint ez a szimbólum-rendszer megfelel „a Szófia ószövetségi anamnézisében foglalt előképnek is. A *thalamosz*ban végbemenő menyegzői nász a *hierosz gamoszt* jelenti...; azt a vágyat fejezi ki, hogy bárcsak megszületne már egy üdvözítő, békéltető mediator *pacem faciens inter inimicos* (közvetítő, aki békét teremt az ellenségek között, Cs. I.). Habár a plérómában (az idők teljességében, Cs. I.) ez az üdvözítő már megszületett, *időbeli születése* csak azáltal tud megvalósulni, hogy az ember észreveszi, fölismeri és kinyilvánítja (*declaratio*)...” És Jung kissé csalódottan

⁴¹ JUNG (2005):, 441.

⁴² JUNG (2005): 444.

⁴³ JUNG (2005): 259.

hozza teszi: „Aggasztó, ha valaki nem érti meg a tényt, hogy az *Isten örökké emberré akar válni*, és ezért a Szentlelken keresztül az időben folytatólagosan testet is ölt.”⁴⁴

Jung tehát az Apokalipszisben szereplő Fiú születésében annak a folyamatnak a betetőződését látja, amely a Szófia öszövétségi alakjában vetült előre: „Amióta János, az Apokalipszis szerzője első ízben élte át (talán még tudatlanul) azt a konfliktust, amelybe a kereszténység közvetlenül beletorkollik, azóta terheli az emberiség lelkét, hogy az isten emberré akart és akar válni. Valószínűleg ezért élte át látomásában János egy második fiú születését Szófia anyától... egy olyan istenszületést, amely anticipálja a *filius sapientiae*-t, egy individualizációs folyamat foglatát.”⁴⁵

Jung tehát saját központi fogalmának, az emberi személy kiteljesedésének, az *individuációnak a megvalósulását* véli felfedezni ebben a születésben: „Az Atya nemzi és a sapientia szüli meg azt a magasabbrendű és tökéletes (*teleiosz*) embert, aki a tudatot meghaladó teljességünket a *Puer aeternus* alakjában képviseli.”⁴⁶ A teológia szívesebben beszél ezen a ponton üdvösségről, átistenülésről, *theósziszről*. Ez már nézőpont kérdése...

A *Jelenések záró képéhez* ezt az értelmezést fűzi Jung, persze, pszichológiája fogalomkészletével: „A zárólátomás – amelyet, mint ismeretes, az egyház Krisztushoz való viszonyára szoktak vonatkoztatni – egy ’egyesítő szimbólum’ jelentőségével bír, és ezért a teljességet és tökéletességet képviseli... Az ég férfias, a föld viszont nőies. Ezért trónol Isten a mennyekben, a bölcsesség pedig a földön, ahogy Jézus Sirák fia mondja: ’letelepedtem a szeretett városban, amelyet (Isten) éppúgy szeretett, mint engem, s Jeruzsálemben van uralmam székhelye’. (Szófia) ’a szent reménység anyja’ (Sir 24,11.18), és amikor János Jeruzsálemet menyasszonyként ábrázolja, akkor minden bizonnyal Jézus Sirák fia könyvére támaszkodik. A város a Szófia, aki már az idők kezdete előtt is az Istennél volt, és az idők végén a szent nászon keresztül ismét egybekel Istennel. A Szófia, mint női elem, egybeesik a földdel, melyből – egy egyházatya szavaival – a Krisztus támadt.”⁴⁷

Természetesen, nem hallgathatom el, hogy Jung az iméntiekből azt a következtetést vonja le, hogy az egyház szemléletében Szűz Mária negyedikként bekerült az isteni létszférába. Ennek kifejeződését látja az *assumptio Mariae* (Mária mennybevétele) dogmájában, mert ezzel szerinte „a mennyei nászszobában Mária egyesül menyasszonyként a Fiúval és Szófiaként az istenséggel.”⁴⁸ Bizonyítékként hozza fel a dogmát kimondó bulla szövegét: „Megilleté a menyasszonyt, amit az Atya ígért, hogy a mennyei hajlékokban lakozzék”.⁴⁹ Mint patrisztikus szövegre, hivatkozik

⁴⁴ JUNG (2005): 463.

⁴⁵ JUNG (2005): 456.

⁴⁶ JUNG (2005): 458.

⁴⁷ JUNG (2005): 449, vö. TERTULLIANUS: *Adversus Ioudaeos*, XIII. PL II. 635.

⁴⁸ Jung 2005, 462.

⁴⁹ *Constitutio Apostolica* „Munificentissimus Deus”, AAS (1950):

arra, hogy már Damaszkuszi Szent János is az Énekek éneke menyasszonyához hasonlítja Máriát, valamint Páduai Szent Antalra, aki szerint ez a „fölemelkedés egyúttal a láda is, melyet az Úr szentelt meg, amikor e napon a Szűzanyát mennyei nászszobájába felvette”.⁵⁰

Különösen foglalkoztatja Jungot Mária *testi mennybevétele*nek hittitka. „Korunk számára pszichológiai jelentősége van annak, hogy az 1950-es években az égi menyasszony egyesült a vőlegénnyel. Ennek az eseménynek az értelmezésénél természetesen nemcsak az jön tekintetbe, hogy a bulla milyen érvekre hivatkozik, hanem a Barány apokaliptikus menyegzőjének képe (Jel 22,17) is”⁵¹.

Mindezek a titkok természetesen kitűnően értelmezhetők anélkül is, ha Máriát valamiféle isteni négyesség részesének tekintenénk. Logikátlanak tűnik, hogy az a Jung, aki elemzett nézeteivel lényegében a Szentlélek női jellegét állítja, most negyedikként beemelve az isteni létbe *egy újabb női létet*vet. A kétezer éves hit Máriát teremtménynek tekinti, mennybevitele a *teremtmény üdvözülése* titkán belül is elegendően megoldható...

Mindenesetre, Carl Gustav Jung számos ponton *gazdagította a modern szofiológiát*; még ha nézőpontja tisztán pszichológiai volt is. Erősítette a Szófia és a Szentlélek fogalma közti kötést és folytonosságot, határozottan képviselte, hogy a női elem és a *hierosz gamosz* az isteni életen belül is megtalálható. *A lét nászdala* zengett pszichológiájában.

⁵⁰ Páduai Szent Antal: *Sermones Dominicales*.

⁵¹ Uo.

TUDOMÁNYUNK
TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

EGYHÁZI INTÉZMÉNY ÉS TUDOMÁNY – DUPLA KIHÍVÁS: AZ EVANGÉLIKUS HITTUDOMÁNYI EGYETEM DOKTORI ISKOLÁJA

HAUSMANN JUTTA

Az rendszerváltás után az egyházi hittudományi képzések sokáig elsősorban lelkes, illetve pap utánpótlásra orientáltak maradtak. Csak lassan fektettek nagyobb energiákat saját teológiai kutatásba. Ennek része volt az Evangélikus Hittudományi Egyetem is. Persze ennek különös sajátossága van, mivel nem csak egykarú egyetemről van szó, hanem egyedüli evangélikus teológiai képzésről Magyarországon. Ezt a hiányt pedig gyorsan sikerült orvosolni egyre több nemzetközi kapcsolattal. A Doktori Iskola létrehozásával változtak a hangsúlyok. A képzési feladatok mellé követelményé vált a kutatás is, mind a tanárok mind a PhD hallgatók részére. A tanárok számára ez részben felüdülést jelentett, mert az, ami addig inkább más feladatok mellett zajlott, most önálló súlypontot kapott, ami lehetővé tette a munkabeosztás más rendszerét. Ennek hatására érezhetően erősödött a tudományos kutatás, amit nem csak a folyamatosan növekvő publikációk száma – belföldön és külföldön egyaránt – mutat, hanem az oktatók és a doktoranduszok aktív együttműködése különböző konferenciákon, belföldön és külföldön. Az interdiszciplináris nyitás más szakok felé egyre nagyobb érdeklődésre talál mindkét oldalról; a teológiát és más szakokat, legyen ez például irodalomtudomány, történelem, közgazdaság, bioetika, pszichológia, filozófia, lehet említeni.

Az EHE Doktori Iskolájába évente átlagosan 2-3 fő nyer felvételt. 2003 óta 19 doktorandusz szerzett doktori fokozatot. A tendencia jó irányba mutat. Jelentkezni lehet hittudományi végzettséggel, illetve vallástudományi MA-val. Az EHE Doktori Iskolája nyitott nem evangélikusok előtt is tanításban és tanulásban egyaránt. Sőt, inspirálónak is tekinthető ez a nyitottság.

A Doktori Iskola tematikailag „A Biblia és hatástörténete napjainkig” című program alatt fut. A kurzuskínálat nem rendszeres, hanem a kis létszámra nézve a mindenkori doktoranduszok igényét figyelembe véve félévente a következő témakörökből áll össze:

Egyháztörténet:

1. Antijudaizmus és zsidómisszió az évszázadokon keresztül;
2. Középkor és spiritualitás;
3. Protestáns irodalom és kulturális intézmények a 16-17. században;
4. Koraujkori hálózatosodás: peregrináció, emigráció, külmisszió;
5. Újkori meg-

újulási mozgalmak: pietizmus, belmisszió, ébredés; 6. Diktatúrák szorításában: ellenállás és alkalmazkodás között

Gyakorlati teológia

1. Megújulási törekvések a modern homiletikában; 2. A *life long learning* mint kihívás és a valláspedagógia reflexiói; 3. Igehirdetés és tanítás a rendszeres és a gyakorlati teológia metszéspontjában; 4. Vezetési modellek és a gyülekezetépítés; 5. A lelkigondozói irányzatok összehasonlító elemzése; 6. Az egyház küldetésének (misszió) mai értelmezése és társadalmi beágyazottsága

Ószövetség:

1. Hermeneutika; 2. Újabb módszertani kérdések; 3. Régészet és ókortörténet; 4. Etika; 5. Hatástörténetet; 6. Ószövetségi teológiai témák szűkebb értelemben

Újszövetség:

1. Az Újszövetség korának életvilága; 2. Újszövetség és hermeneutika; 3. Újszövetség és kultúrakutatás; 4. Újszövetség és etika; 5. A Jézus-mozgalom társadalomtörténete; 6. Társadalomtudományok és Újszövetség

Rendszeres teológia:

1. A teológia megalapozásának (kiindulópontjának) kérdése a legújabb korban (vallás, kinyilatkoztatás, Szentírás) [prolegomena]; 2. Az evangélium (a megigazulásról szóló tan) a ma embere számára [krisztológia, szótériológia]; 3. Az egyház fogalma, tekintettel a ma társadalmára és az ökumenikus párbeszédre [ekkléziológia, egyháztan]; 4. A reformátori teológia hangja az ökumenikus párbeszédben [az evangélikus teológia sajátosságai]

5. Az ökumenikus dialógusok eredményei, recepciója és kérdései [ökumené]; 6. Keresztyén etika a globalizáció és pluralizmus világában [etika]

Vallástudomány:

1. Vallásfenomenológia; 2. Vallásfilozófia; 3. Vallások közötti párbeszéd; 4. Iszlám; 5. Keleti vallások; 6. Ökumené (lásd: Rendszeres teológia)

A kurzuskínálat az évek során egyre sokszínűbb lett, ez részben belföldi és külföldi vendégoktatóknak köszönhető. A kínált témák is tükrözik, hogy az EHE doktoranduszainak nagy része aktív lelkészi szolgálatból jön és ebbe is tér vissza, illetve a PhD hallgatói években sem hagy fel a lelkészi feladatokkal. Így párosul az egyház igénye a teológiai tudomány igényeivel.

Az EHE Doktori Iskolája kapcsolatot ápol főleg a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi és Bölcsészettudományi Karával, amellyel az EHE közösen alapította és tartja fenn a Hermeneutikai Kutató Intézetet, és a Debreceni Református Hittudományi Egyetemmél. Az Eötvös Loránd Tudományegyetem BTK egyes tanszékeivel, illetve tanszékcsoportjaival, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karával, valamint az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetemmél szintén van munkakapcsolatunk oktatásban, vizsgáztatásban, kutatásban.

A DI és az egyetem folyamatosan támogatta és támogatja a doktoranduszok külföldi tanulmányútjait, részben az Erasmus program keretében, részben bilaterális kapcsolatok révén. Ezek a tanulmányutak külföldi doktori képzésben való féléves vagy éves részvételt tettek lehetővé, ezen túlmenően idegen nyelven történő konzultációs lehetőségekre és jobban felszerelt könyvtárak használatára adtak alkalmat. Alkalmanként a DI anyagi segítséget nyújt a PhD hallgatók külföldi konferenciákon való részvételéhez. Ezek a lehetőségek segítenek abban, hogy a doktoranduszaink egyre jobban bekerüljenek a tudományos vérkeringésbe és találjanak egyensúlyt az egyházi és a tudományos kihívások között.

HÍREK

DOKTORI SZIGORLATOK AZ EVANGÉLIKUS HITTUDOMÁNYI EGYETEM DOKTORI ISKOLÁJÁBAN

VARGA GYÖNGYI

GÁNCS TAMÁS

DOKTORI SZIGORLAT, 2016. 02. 15.

Gáncs Tamás doktori disszertációjának címe: **Jézus és a periféria magánya**
Témavezető: Dr. Cserhádi Márta

A doktori szigorlat keretén belül a szigorlati bizottság tagjai a doktorjelölt doktori témájával kapcsolatban is tettek föl kérdéseket.

A jelölt amerikai ösztöndíjas tanulmányai idején ismerkedett meg a Bibliai szövegek „posztkoloniális” olvasatának módszerével, vagyis azzal a hermeneutikával, amely az elnyomottak, marginalizáltak szemszögéből igyekszik reflektálni szentírási textusokra. A magányosság alapvetően posztmodern fogalom, ám például a nők Jézus korabeli társadalmi helyzete jól mutatja ezt a perifériára „sodródottságot”, magányt, ellehetetlenülést.

Mária Magdolna e tekintetben különös reprezentánsa e marginalizáltaknak, aki, mint Jézus közvetlen tanítványi körének tagja – személyének ellentmondásos megítélése nyomán is – az Újszövetség kanonizációs folyamata során tulajdonképpen teljesen a perifériára szorult. A vele kapcsolatos hagyomány hatástörténete elsősorban az apokrif iratokban követhető nyomon, ám mind a mai napig széles körben reflektált, illetve számos találgatásra is alapot ad (például: Da Vinci-kód; Grál-legenda). Fontos, hogy az évszázadok során napvilágot látott feltételezések, a Mária Magdolna személyéhez kötődő megannyi legendás elem, illetve a kanonikus hagyomány szűkszavú információi között megkíséreljünk józanul mérlegelni: ehhez minden bizonnyal segítséget adhat az a hermeneutikai megközelítés is, amelyet a doktorjelölt vizsgálódásához választott.

Doktori disszertációjában a jelölt annak a kérdésnek is igyekszik utána járni, hogy vajon mi lehet az oka annak, hogy az evangéliumi szövegek szándékosan és tudatosan egy olyan szereplőt állítanak a kereszt alá és Krisztus feltámadásának tanújául (egészen kitüntetett helyzetben), aki valójában a periférián élt? Magdalai Mária kulcsszerepet kap a húsvéti örömhír továbbadásában: vajon ez

csupán a vele kapcsolatos történeti emlékezet megőrzése, vagy ennél itt sokkal többről van szó?

DR. LÁSZLÓ VIRGIL

DOKTORI SZIGORLAT, 2016. 02. 15.

Dr. László Virgil doktori disszertációjának címe: **A keresztény ember istengyermekségének értelmezési formái az Újszövetségben**

Témavezető: Dr. Cserháti Márta

A doktori szigorlat keretén belül a szigorlati bizottság tagjai kérdéseket intéztek a doktorjelölthöz doktori témájával összefüggésben is.

A jelölt választott témája az istengyermekség teológiai metaforájának vizsgálata, amely, mint relációt jelölő fogalom, különféle árnyalatokban és hangsúlyokkal kerül elének az Újszövetségben. A jelöltnek sikerült feltérképeznie az istengyermekséggel összefüggésben a legfontosabb teológiai koncepciókat: Máté és János evangéliumában, a páli hagyományban, továbbá Péter első levelében más-más hangsúlyokkal, látásmódokkal találkozhatunk. Pál koncepciója a legkidolgozottabb: az örökbefogadás általa megfogalmazott teológiai koncepciója szinte egyeduralkodó szemléletté vált, amely mögött a római jog teológiai adaptációja is meghúzódik. Míg Krisztus „született” Isten Fia, addig a keresztény ember örökbefogadás révén lesz Isten gyermekévé: ám ilyen módon egyben örököstársává válik Krisztusnak.

A jánoszi tradícióban nagyon hangsúlyos a felülről és újonnan születés gondolata, vagyis az istengyermekség minőségének létrejötte a kérdés. A Római Birodalomnak a hellenizmus hatását hordozó kulturális-vallási világában igen lényegesnek tartották a családi kultusz folytonosságának megőrzését. Ez a látásmód áll annak a koncepciónak háttérében, miszerint a betérő (pogány) keresztény Istenben egy új „Pater Familias” hatalma alá kerül: éppen ezért meg kell tagadnia az előző „Pater”-t.

A jelölt disszertációjában arra is kitér majd, hogy míg a zsidóság körében elsősorban a kollektív istengyermekség gondolatával találkozunk, addig Jézus igehirdetésében mindez még bővül Isten „Atyaságának” speciális elemével, amelyből az is következik, hogy Isten a tanítványok atyjává is lesz - kollektív és individuális értelemben is.

„SZEGÉNY EGYHÁZAT A SZEGÉNYEKÉRT! – FERENC PÁPA ÉS A FELSZABADÍTÁS TEOLÓGIÁJA

HROTKÓ LARISSZA – PERINTFALVI RITA

Prof.Dr.Dr. Hans Schelkshorn, a teológia doktora és a filozófia professzora, a Bécsi Egyetem Katolikus Fakultásának tanára tartott 2016. május 9-én vendégelőadást a Progresszív Teológiai Fórum meghívására Budapesten. Előadásának címe: „Szegény egyházat a szegényekért! – Ferenc pápa és a felszabadítás teológiája” volt. Ez a rövid tartalmi összefoglaló az előadás főbb gondolatait kívánja bemutatni öt alfejezetre bontva.

A FELSZABADÍTÁS TEOLÓGIA A TÁRSADALMI DISKURZUS TEOLÓGIÁJA

Bevezetőjében az előadó arról ejtett néhány szót, hogy milyen személyes kapcsolat fűzi a felszabadítás teológiájához. Szimpatikus és közvetlen beszédstílusával valamint az akadémiai tárgy iránti őszinte lelkesedésével hamar megnyerte magának a hallgatóságot.

Professzor Schelkshorn rögtön az elején kitért arra, hogy a felszabadítás-teológiát több teológiai irányzat alkotja, ezért helyesebb inkább felszabadítás teológiákról beszélni. Az irányzatok közötti együttgondolkodás és útkeresés pedig a mai napig folytatódik. A felszabadítás-teológia soha nem lehet pusztán elvont akadémia tárgy, hanem a mindennapi tapasztalatból kell, hogy merítkezzen és arra kell, hogy reflektáljon. Ezért volt az előadás meghatározó eleme, mikor a professzor személyes megtapasztalásairól is beszélt. Miközben ő maga is rajong a felszabadítás-teológusokért, mint pl. Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino vagy Óscar Romero, mégis tisztán és kritikusan látja gyenge pontjait is. Éppen ezért világosan tudtul adta, hogy a felszabadítás teológusok sem „birtokolják a bölcsek követ,” sőt tévedhetnek is. Ezért az irányzat követőinek sem kell mindennel egyetérteni, bátran gondolkodhatnak a felvetett kérdésekről differenciáltan és nyugodtan gyakorolhatnak kritikát is.

A felszabadítás-teológia kontextuális teológia, azaz soha nem elvont diszciplína, hanem mindig arra a történelmi, kulturális és társadalmi kontextusra reagál, amely körülveszi. Ezért természetesen nem lehet egy az egyben európai kontextusba

átültetni a latin-amerikai gondolkodók víziót, hanem ezeket megfelelő módon adaptálni kell. A felszabadítás teológia egyik fontos deklarált célja a társadalmi diskurzus elősegítése. Egyébként pontosan ezért is lett a Progresszív Teológiai Fórum egyik központi témájává éppen a felszabadítás teológiája.

Ferenc pápa gondolatain keresztül végre teret kaphat ez a teológiai irányzat Európában is. Jellemző például az, hogy amíg az előző pápák – II. János Pál és XVI. Benedek – folyton Európa szekularizálódásáról, mint legfőbb veszélyforrásról beszéltek, amivel szemben az egyháznak harcolnia kell, addig Ferenc pápa felfedezte az európaiak hitét is, és ezért nem harcolni, hanem tanítani kíván. A felszabadítás teológiájából kiindulva új utat akar mutatni a szolidáris Európa boldogulásához. És ebben az útkeresésben az új pápa már nem egy hierarchikus, önmagát pusztán rigid intézményi struktúraként definiáló egyházzól, hanem akárcsak a II. Vatikáni Zsinat az Isten népe élő egyházáról beszél.

TÖRTÉNETI HÁTTÉR

Előadása második részében Hans Schelkshorn a felszabadítás teológiájának történeti hátterét mutatta be, kezdve annak latin-amerikai gyökereitől. Kialakulásában a kontinens népének mély szegénysége, bizonyos politikai események és néhány egészen karizmatikus személyiség játszott meghatározó szerepet. További érdekessége a felszabadítás teológiájának, hogy kezdettől fogva szorosan összekapcsolódott az etnológiával és az irodalommal. Amihez hozzátehetjük még azt is, hogy Argentínában a tangó is szerepet játszott a sajátos helyi teológiai irányzat arculatának megformálásában.

„A felszabadítás teológia” fogalom a perui Gustavo Gutiérrez fő művére (1971) vezethető vissza, amelyben a szegénység kérdéskörét bibliai aspektusból járta körül. Az 1960-as években Chilében, Argentínában és Nicaraguában jöttek létre olyan forradalmi szerveződések, amelyek különböző eszközökkel harcoltak az elnyomó diktatórikus rezsimek ellen. A felkelők a baloldali népmozgalomhoz tartoztak, amelyben értelmiségiek vezetésével vallásos bázisközösségek jöttek létre. Ezek az értelmiségiek olyan teológiát és olyan egyházat álmodtak meg maguknak, amely a szegények érdekeit védi és az Isten népére (valamint a népiességre!) koncentrálna. Ezt a gondolatot teológiailag az 1968-ban Medellinben (Kolumbia) és 1979-ben Pueblán (Mexikó) megtartott püspöki tanácskozásokon fogalmazták meg. Az újonnan létrejött teológia a latin-amerikai rezsimek ellenségeként deklarálna magát, amit a diktátorok komolyan is vettek és minden eszközzel – beleértve a fizikai megsemmisítést is – igyekeztek megakadályozni annak terjedését. Ez az új teológia ugyanis nemcsak új egyház létrehozását, hanem új világviszonyok lehetőségét is jelentette.

III. BALOLDALI TEOLÓGIA – A NÉP EGYHÁZÁNAK GONDOLATA ÉS A VATIKÁN ÉRTETLENSÉGE

Az új teológia képviselőinek azonban nemcsak külső, hanem belső ellenségei is akadtak bőven. Ilyen volt maga a hivatalos egyház, a Vatikán is. Az előző két pápa és kancellárjaik hallani sem akartak a felszabadítás teológiájáról, vagy ha a téma mégis előkerült akkor az új teológiát különböző bűnökkel vádolták. Például az evilági élet pozitív szemléletével, hiszen a felszabadítás-teológia a földi életet nem tekinti a bűn potenciális forrásának. Az igazi bűn sokkal inkább a bálványimádás sokféle fajtája, amelyről később még szó lesz.

A felszabadítás-teológiát vádolták és vádolják ma is azzal, hogy összefüggésben áll a marxista ideológiával. Bár kezdetekben a felszabadítás teológiája kétségtelesen a marxista gondolkodás hatása alatt állt, a kettőt közel sem lehet összemenni egymással. Már csak azért sem, mert a felszabadítás teológiájának több irányzata van, amelyeket külön-külön kell vizsgálni ebből a szempontból is és semmiképpen sem lehet általánosító kijelentést tenni róluk.

II. János Pál pápa valószínűleg azért is ellenezte az új (baloldali) teológiát, mint a marxista ideológia képződményét, mert átélte a kommunista rezsim egyházellenes üldözéseit. Holott a felszabadítás teológiája soha sem fogadta be a marxizmus ateista tételét, ezért ez az azonosítás és félelem ilyen szempontból alaptalan volt. A latin-amerikai országokban a felszabadítás teológia és a szegényekre koncentráló pasztorálteológiai gyakorlat legfőbb kritikusi pedig az Opus Dei katolikus egyházi szervezet soraiból származtak elsősorban.

A 90-es években a felszabadítás-teológusok egészen új kérdéseket is felvetettek, mint pl. a világgazdasági válság, a homoszexualitás, a környezetvédelem, a földtulajdon, az ásványi kincsek és az ebből származó nyereség igazságos elosztása. Ezek az új kérdések persze újabb és újabb konfliktusokat szültek az egyházban, főként ott, ahol a hatalom és a vagyon halmozottan érzékenyen érintette az egyházi érdekeket.

Ezen kívül nagy problémát okozott/okoz a polgári kormányoknak, de a klaszikus teológia művelőinek és magának az egyháznak is, hogy a felszabadítás-teológia nem marad semleges a kormányok imperialista politikájával szemben és egyértelműen fellépett/fellép a szegények és az áldozatok kizsákmányolása és elnyomása ellen. A felszabadítás teológia legfőbb sajátossága a szegények melletti opció (kiállítás), aminek jellemzője, hogy a szegényeket nem egyfajta tárgyként kezeli, hanem az egyházi élet legfőbb alanyaként tekint rájuk. És az ő szeméiken keresztül akarja az egyházat és a világot is szemlélni.

Így alakult ki a Népi egyház, avagy a Nép egyházának a gondolata. A teológusok sokat vitatkoztak/vitatkoznak a nép fogalmáról, hogyan is kell ezt érteni. Ha visszatérünk a latin-amerikai példákra, akkor a nép ott magukat az indiánokat jelenti, akik az ország földjének lakói voltak, mielőtt a fehér gyarmatosítók a földet

és annak minden kincsét elvették tőlük. A klasszikus hierarchikus egyház viszont a fehérbőrű középosztályt tekintette népnek. Éppen a nép fogalmának értelmezése kapcsán (pro vagy kontra indiánok) merültek fel nagy ellentmondások a felszabadítás teológián belül is. Például az új teológia egyik költője José Martí üdvözölte az argentin kormány indiánok elleni brutális fellépését.

És ezen a ponton vonhatunk párhuzamot az új pápával is, hiszen Ferenc pápa felszabadítás teológiájának központjában is éppen a Nép egyházának gondolata áll, amelyet José Martí a „Nuestra Americában” és Rudolfo Kusch az „America profunda” c. művében már korábban megfogalmaztak. A Nép egyházának gondolata így tehát a pápával együtt végre megérkezett Rómába és hovatovább Európába is. Feltehetnénk a kérdést, hogy vajon az európai egyház ennek hatására megírja-e a saját „Europa profunda” (Mély Európa) nyilatkozatát? Alkot-e saját európai felszabadítási teológiát? Ennek persze az lenne a feltétele Schelkshorn professzor szerint, hogy ehhez előbb észrevegye a saját szegénységét.

IV. MEGÉRTÉSÉNEK KULCSA JESÁJA PRÓFÉTA ÁLMA NÉPE FELSZABADÍTÁSÁRÓL

A felszabadítás teológiája úgy tekint magára, mint kontextuális teológiára, amely mindig az adott történelmi kor, kultúra és társadalom közegében mozog. Sajátos prioritásai a Szentírás népies olvasatában keresendők. Megértésének kulcsa Jesája (Izajás, Ézsaiás) próféta könyvének 65 fejezetében (16-23 versek) található, amely a szegények és az elnyomottak – a kicsinyek – jutalmazásáról, a boldog új életről és Jeruzsálem újjáépítéséről szól.

A felszabadítás teológia másik kulcsfontosságú igehelye Lukács evangéliumában található (Lk 4,16-20), ahol Jézus a názáreti zsinagógában a prófétáktól olvasott fel egy részt (ez a szombati zsidó liturgiának egy fontos eleme), mégpedig éppen Jesája könyvéből: „Az Úr Lelke van rajtam, azért kent fel engem, hogy örömhírt vigyek a szegényeknek. Elküldött, hogy hirdessem a foglyoknak a szabadulást, a vakoknak a látást, hogy szabadon bocsássam az elnyomottakat, és hirdessem az Úr kegyelmének esztendejét.” Így tehát Jesája saját népe felszabadításáról szóló álma lett a felszabadítás teológia mottójává.

V. KULCSFOGALMA A STRUKTURÁLIS BŰN

Melyek a felszabadítás teológia jellemzői még? A felszabadítás soha nem fegyverrel a kézben, hanem az Úr szavába vetett mély hit által és az ebből fakadó folyamatos cselekvés révén megy végbe. Amíg korábban a legfőbb ellenségnek az ateisták és a

máshitűek számítottak, addig az új teológia éppen azokban a keresztényekben látja legfőbb ellenségét, akik a vallással takaróznak, miközben a pénzt és az elnyomó hatalmat bálványozzák és kiszolgálják. A felszabadítás teológiája számára nem az egyéni bűnök erkölcsi megítélésével való foglalkozás a hangsúlyos, hanem az úgynevezett strukturális bűn vizsgálata, vagyis az elnyomás és a kizsákmányolás, illetve azok a bűnös politikai és gazdasági intézményi struktúrák, amelyek az embereket a bűnre ösztönzik vagy kényszerítik. Hiszen éppen ez motiválta a latin-amerikai országok felszabadító harcait is, de hasonló motívumok hozták el ezt a teológiát Európába is. Komoly politikai-gazdasági illetve társadalmi-gazdasági elemzésre lenne szükség ahhoz, hogy meg tudjunk szabadulni a szegénységtől. Miközben fontos lenne tudatosítani azt a tényt is, hogy a szegénységet nem a szegények okozzák. A teológiai tanítás kidolgozását a szociális helyzet felmérése, elemzése, a környezet tanulmányozása kellene, hogy megelőzze. A gazdasági, politikai és társadalmi témák vizsgálata a teológia számára merőben új feladatot jelent, amely új módszereket és új tudástartalmakat követel. Éppen ezért a felszabadítás teológiája nem egy új irányzata csupán a klasszikus teológiának, hanem annak komoly és nagyon fontos alternatívája. A felszabadítás-teológusok nem úgy tekintenek magukra, mint egy új teológia kitalálói, hanem mint a szegények szószólói.

BEFEJEZÉS NÉHÁNY PROVOKATÍV KÉRDÉSEL

Az előadás végén Perintfalvi Rita, aki eddig tolmácként közvetítette professzor Schelkshorn szavait, megfordult és a kérdező pozíciójából a következő három provokatív kérdést tette fel:

1. Miért van Ferenc pápának annyi ellensége? Miért nem értik meg őt Kelet-Európában? Hova lett az eddig oly nagy erényként becsült engedelmség az új pápával szemben?
2. Miért vetette el a Katolikus Egyház (II. János Pál és Ratzinger idején) a felszabadítás teológiáját? Tényleg igaz-e az a vád, hogy a felszabadítás teológia azonosítható a marxizmussal? Van-e olyan, hogy baloldali kereszténység?
3. Mit várhatunk Ferenc pápa újító törekvéseitől? Lesz-e vajon érdemi változás: a nők, az elvált újrarahasodottak és a melegek (LMBTQ emberek) életében – egyházi szerepüket, lehetőségeiket, megítélésüket illetően?

Az első kérdésre adott válaszban elhangzott, hogy a felszabadítás teológiája Európában új jelenségnek számít, hiszen a 90-es évektől kezdődően a Vatikán ezt az irányzatot egyre erősebben igyekezett elhallgattatni és elnyomni. Személyi konfliktusok sora is közrejátszott abban, hogy a „meg nem értés” „és a tökéletes

félreértés” léggömb alakult ki körülötte. Ami az engedelmességet érinti, annak morálteológiai vonatkozásairól a professzor nem szívesen tárgyalt, mert ez nem az ő szakterülete. Mégis volt egy fontos megjegyzése, szerinte a pápát körülvevő egyházfők az elmúlt ötven évben szorgalmasan gyakorolták az engedelmességet és egyáltalán nem szóltak bele az előző pápák politikájába. Az új pápa politikáját ezzel szemben most leginkább azok kritizálják a lehangosabban, akik az előző évtizedekben engedelmességre szólították fel azokat, akiknek más volt a véleményük. Ennek lehet talán az is az oka, hogy Ferenc pápa a Vatikánba is szabadságot, egy egészen másfajta teológiai vitakultúrát hozott.

II. János Pál aggályaira a felszabadítás teológiájával szemben már korábban utaltunk. Ezen a ponton Schelskorn professzor a két korábbi pápát egyszerűen Wojtilaként ill. Ratzingerként emlegette, valamint arról beszélt, hogy Wojtila véleményének alakulásában meghatározó szerepe volt annak, hogy átélte a kommunista politikai rendszerek elnyomását. Az új teológiát félelemből fakadó leegyszerűsítés révén a marxizmus képződményének tartotta mindkét pápa. A felszabadítás teológiája gyökerei a baloldali mozgalomban keresendők, ez tény. Ami viszont a politikai orientációját illeti, ezt a mai helyzetben sokkal nehezebb meghatározni, mint annak idején Latin-Amerikában. Ott egyértelmű volt, hogy ki az ellenség, ma Európában ez nem ilyen egyértelmű. A felszabadítás teológiája baloldali érzékenységű, kontextuális teológia, de ez semmiképpen nem jelent pártpolitizálást. Céljait az adott helyzetet elemezve és nem bizonyos pártoknak megfelelően határozza meg.

Az utolsó kérdésre az előadó azt válaszolta, hogy a reformok már elkezdődtek, noha nem mennek olyan gyorsan végbe, ahogy ezt várnánk. A legfontosabb azonban már mégis megtörtént: az említett témákkal kapcsolatban kialakult egy élő diskurzus. A többit pedig nem csak a pápától kell várni, hanem cselekedni is kell a reformok érdekében az egyház többi püspökének, de a Nép egyházának, azaz a laikus hívőknek is. Hiszen ha a reformok nem mennek végbe felülről, akkor majd végbemennek alulról. Ez a felszabadítás teológia eddigi történelmének egyik legfőbb üzenete.

A 25 ÉVES KERESZTÉNY-ZSIDÓ TÁRSASÁG VALLÁSKÖZI KONFERENCIÁJA

SZÉCSI JÓZSEF

A Keresztény-Zsidó Társaság nem „hivatalos” szervezet, vagyis nemcsak néhány egyházi vezetőből álló testület, amely maga dönt a rábízottak megkérdezése nélkül, hanem egy olyan formátum, melyben ott vannak a vallási vezetők és a civiltársadalom képviselői is. Tehát valódi kooperáció. Az ún. rendszerváltás után létrejött szervezet mind egyházi, mind vallási részről megbecsülésnek örvend, ami ugyan nagyon gyéren, esetenként sehogy sem mutatkozik meg pénzügyi területen, aminek nyilvánvalóan az az oka, sem az egyházaknak, sem a mindenkori kormánynak nem feltétel nélküli lekötelezettje.

A 25 éves szervezet azért Keresztény-Zsidó Társaság, mert 1991-ben Magyarországon a legnagyobb vallási szervezet a kereszténység volt, és ennek jelentős partnere lehetett a magyarországi zsidó közösség. Azóta eltelt néhány év. Szervezetünk tagja a Nemzetközi Keresztény-Zsidó Tanácsnak (ICCJ), mely jó tíz éve foglalkozik az ún. „ábrahámi vallások” dialógusával is. A Keresztény-Zsidó Társaság is kb. ettől kezdődően folyamatos kapcsolatokat ápol a hazai iszlám vallási szervezetekkel, illetve előadásorozatokat (zsidó-keresztény-iszlám vallástudományi szabadegyetem), konferenciákat szervez.

Sokszor kérdezték már, elsődlegesen iszlám részről, hogy miért nem alakulunk át „Zsidó-Keresztény-Iszlám Társaság”-gá? A válasz az, hogy nem ugyanaz a kapcsolat a zsidóság és az iszlám, illetve a kereszténység és az iszlám között, mint a zsidóság és a kereszténység között.

A 25 év rendszeres munkája megtette a maga társadalmi hatását, vagyis tudatosult, hogy van vallásközi világ, ennek a munkálása egy természetes valami. Nem volt ez így kezdetben, és az egyházak, annak gyülekezetei is kételkedve néztek erre az új jelenségre. Igazából csak akkor változott meg a helyzet, amikor a sikertelen amerikai beavatkozások Afganisztánban és Irakban iszlám részen kitermelték a terrorizmust, napjainkra a terrorista iszlámállam-féléket. Most már nem kérdés sem a zsidóság sem a kereszténység térfelén, hogy a vallásközi dialógusnak nem-hogy van létjogosultsága, de ma már számon is kérik, hogy miért így vagy nem úgy csinálunk valamit, de a leginkább azt, hogy miért nem dolgozunk nagy média-visszhanggal? Nos eddig sem ártottuk bele magunkat a napi hazai és világpolitikai

világba és ezután sem fogjuk. A vallási szféra műfaja hosszabbtávú valami, nem a gyors meggazdagodás reménye fűti, vagyis oktat és nevel.

2016 május 30-án a Gellért Szálló Gobelin Termében jelentős, egynapos zsidó-keresztény-izlám konferenciát tartottunk. Fabiny Tamás evangélikus püspök, a Keresztény-Zsidó Társaság ügyvezető elnöke nyitotta meg a konferenciát és először Lessing: Bölcs Náthán c. művét idézte, majd elmondott egy Heller Bernát által feljegyzett mesét:¹ „Egy mohamedán, egy keresztény és egy zsidó utaznak együtt. Találnak egy dénárt, amelyen vesznek egy kalácsot. A zsidó tanácsára hármójuk közül az eheti azt meg, aki a legszebbet álmodja. Éjjel a zsidó elfogyasztja a kalácsot. Reggel a mohamedán elmeséli, hogy álmában Mohamed kézen fogta, és elvezette a paradicsomba. A keresztény azt mesélte el, hogy őt pedig a pokolba vezette egy kéz. Erre így szól a zsidó: Engem Mózes, Amrám fia fogott kézen, és ezt mondta: A te mohamedán társad a paradicsomban van, a keresztény pedig a pokolban: nyugodtan megeheted a kalácsot. Erre aztán megettem.” Fabiny Tamás ezt a megjegyzést fűzte a meséhez: Ne siessünk a másik előtt a paradicsomba, ne is reméljük azt, hogy a másik a pokolban marad (Jézus feljött onnan), hanem egyelőre éljünk itt a földön; és ha van egy kalácsunk – vagy akár csak egy darab barna kenyérünk – akkor azt ne együk el a másik elől, hanem osszuk meg egymással.

Fröhlich Róbert a Magyarországi Zsidó Hitközségek Szövetségének országos főbbbija Fabiny Tamás püspök Lessing elbeszélésére utalva arról beszélt, hogy nem vagyunk egyformák, gyűrűink különböznek és mégis a világ jobbításán együtt kell fáradoznunk.

Ömer Almak, a Dialógus Platform török vallásközi egyesület elnöke, mely szervezet évtizede működik Budapesten vallási irányzatuk vezetőjének, Fethullah Gülennek tanításáról beszélt, kiemelve a vallásközi párbeszéd iránt elkötelezettségét. Felkereste a pápát, az izraeli főbbikat, a konstantinápolyi keresztény ortodox vallási vezetőket. A Dialógus Platformmal évek óta rendszeres kapcsolatot ápol a Keresztény-Zsidó Társaság, így évek óta közös havi előadássorozataink vannak Budapesten.

Ezt követően zenei műsor következett keresztény-zsidó-izlám részről: Szécsi Máté operaénekes (Beethoven: Die Ehre Gottes aus der Natur), Fekete László, a Dohány utcai Zsinagóga főkantora (Benedetto Marcello: Estro poetico armonico), Szécsi József főtitkár (Albert Hay Malotte: the Lord's Prayer). Ezután egy zenei bemutatót hallhattunk, Fekete Gyula: Ima c. műve, mely a Káddis és a Miatyánk egymást váltó szöveggelkompozíciója. A művet Fekete László főkantor és Szécsi József főtitkár közösen adták elő, kézzelfoghatóan megjelenítve a zsidó-keresztény teológiai kapcsolódásokat. Izlám részről Pehlivan Mehmet a Hasr Szúrát recitálta.

¹ Bernat Heller: Über Judas Ischariotes in der jüdischen Legende, in: *MGWJ* 76 1932, 33-42, 39

Ezen zenei vallási hármasság azt hiszem fontosabb és mélyebb nyomot hagyhatott a résztvevőkben, mint a későbbi, sok tekintetben jó előadások.

Az első előadás a neves biztonspolitikai szakértőtől Nógrádi Györgytől hangzott el. A tőle ismert napi szinten ütőképes analízis során kérdések sorát fogalmazta meg. Napjaink válságövezeteit elemezve felemlítette a németországi határozatot, mely éppen most ismerte el az 1915.évi örmény népirtást, megjegyezve, hogy van még egypár el nem ismert népirtás a világban. Előadása azért volt nagyon fontos, mert érzékeltetni akartuk azt, hogy a vallási faktornak napi szinten megvan a biztonspolitikai kockázatvilága.

Kránitz Mihály katolikus professzor komoly áttekintést adott arról a szellemi áramlatról, amely zsidó részen a vészkorszak után megjelent, benne a kereszténységnek értelmezésével, a történeti Jézusnak mintegy visszahonosítására a zsidóságban. A kérdések idején kitértünk a Vatikán 2015. dec. 10-i dokumentumára is, mely teljesen új hozzáállást hordoz a zsidómisszió kérdéskörében.

Kardi Judit a Magyarországi Cionista Szövetség elnöke arról beszélt, hogy vannak álmai, amikor is a politikai antiszemitizmus csökken a világban, amikor Izrael is valóban békében és nyugalomban élhet, hiszen ez 1948-as megalakulásától nem adatott meg neki.

Sulok Zoltán Szabolcs, a Magyarországi Muszlimok Egyházának elnöke a Korán méltán híres mondatát idézte (3,64): „Mondd! Ó Írás népe! Jöjjetek egyezkedő szóra!” Ezen „egyezkedő szó” terminus technikus szerepel a néhány évvel ezelőtt megjelent, tartalmában és terjedelmében is jelentős iszlám vallásközi dokumentum címében, melyet akkor a világ 138 iszlám vallási tekintélye írt alá. Sulok Zoltán felhívta a figyelmet arra, hogy igen nagy a tudatlanság és a téves ismeret az iszlámról, nem iszlám részen. A magunk részéről is azt gondoljuk, hogy ezen érdemben kell javítani.

Fischl Vilmos, a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának (MEÖT) főttkára több évet töltött az arab világban, így látásmódja differenciált, nemcsak könyvekből, napi sajtóinformációkból él. Ez rendkívül fontos, mert tapasztalatunk szerint – így a keresztény-zsidó kapcsolatokban – csak ott alakult ki ütőképes dialógus, ahol alkalom nyílt, nyílik a személyes kontaktusra. Személye azért is fontos, mert a MEÖT főttkaraként helyes irányba tudja terelni a vallásközi kapcsolatokat keresztény részről is.

Varga Béla, holokauszt túlélő gyönyörű előadása a konferencia egyik legfelelőbb motívuma volt. 14 éves volt, amikor családjával elhurcolták és deportálták. Akkor 14 évesen naplót írt, mely azóta Ausztriában és Magyarországon is megjelent. Egy eltűnt, elveszett világról beszélt. Volt egy kiváló rabbi Szolnokon: Heves Kornél. Nem voltak cionisták, hanem száz százalékgig magyar öntudatú zsidók, ami persze semmit se jelentett a deportálásnál. A három templom és hívőik a Tisza partján, a katolikus, a zsidó és a protestáns nemcsak békében éltek egymással, hanem

szerették egymást. A katolikus mise után például akárhányszor még átmentek a zsinagógába, hogy ott hallgassák Istennek szavát Heves Kornél rabbitól.

Kovács Miklós, a Magyar Iszlám Közösség imámja „A vallások együttélése az iszlám szemszögéből” címmel tartotta meg előadását. Előadásának egyik legfontosabb és hangsúlyos kijelentése volt az, hogy nem lehet az iszlámról beszélni az iszlám vallási szféra nélkül, tehát pusztán – amúgy nagy tudású – orientalisták részvételével. Joggal kifogásolta, hogy a közelmúlt különböző iszlámmal kapcsolatos konferenciáira nem hívtak meg muszlim tanítókat. Kiemelte, hogy a jelen konferenciának éppen ez a nagy értéke, hogy itt jelen vannak muszlim részről és elmondhatják gondolataikat.

Darvas István rabbi, a magyarországi fiatal rabbinemzedék kiemelkedően jelentős személyisége a római uralkodóknak és a rabbiknak a kapcsolatáról szóló nagy történelmi és írásismerettel. Egy ismeretlen világról lebbentette fel a fátylat, és szeretettet meg egy eltűnt világot.

Szécsi József, a Keresztény-Zsidó Társaság főttkára a politika és a vallás kapcsolatát vette górcső alá. Rögtön az elején kifejtette, hogy miután az ember társas lény, alapvetően politikai faktor. Nem létezik politika vallás nélkül, és fordítva. Ennek sokféle változata van, nem kis feladat a napi helyes út megtalálása. Jézust politikai gyanúsítottként végezték ki a rómaiak 2000 évvel ezelőtt Jeruzsálemben. Igen, a politikát nem lehet megúszni, de lehet keresni a helyes irányt.

A 25 éves Keresztény-Zsidó Társaság 2016 évi májusi konferenciája pezsgő, jó alkalom volt. Voltak kérdések, és voltak válaszok. Nem egysíkú volt a három vallás együtteséből adódóan sem. Egy zsidó és egy keresztény együtt énekelte egybeszerkesztett legszentebb imáját. Nemcsak a magyarországi iszlám egyházak jelentős képviselői adtak elő, de magát a Koránt is recitálták. Elmondhatjuk azt, hogy a 25 éves folyamatos munka, amit a keresztény-zsidó párbeszéd területén végeztünk, nem volt hiábavaló. 10 éve az iszlámmal is kialakítottuk napi és folyamatos kapcsolatunkat. Évekkel ezelőtt még csak egy-egy alkalom volt pl. Ramadán idején, melyre meghívást kaptunk. Ma már ez folyamatos történés. A magyarországi zsidósággal való kapcsolat pedig egy természetes történéssé vált, alkalmas arra, hogy a napi vallásközi problémákat megvitassuk vagy éppen helyre tegyük.

RECENZIÓK

Cselényi István Gábor:
Isten anyai arca? Egy hipotézis nyomában

BUDAPEST, MAGYARORSZÁGI AQUINÓI SZENT TAMÁS AKADEMIA, 2007.

Cselényi István Gábor görögkatolikus pap, filozófus, ny. teológiai és egyetemi tanár új, javított kiadásban adta közre a Magyarországi Aquinói Szent Tamás Társaság kiadásában *Isten anyai arca?* c. könyvét. Ez a könyv akár életműnek is tekinthető, bár a szerző munkássága igencsak gyümölcsöző, és nemcsak a filozófia és teológia terén kiemelkedő a munkássága, de a görögkatolikus liturgikus és népi énekek kutatásában és azok publikálásában is maradandót alkotott. Nyíregyházán született 1943. augusztus 23-án, és ugyanott szentelték pappá 1970. szeptember 8-án mint Hajdúdorogi Egyházmegyést. Papi családból származott, és már édesapja is magas szinten művelte a teológiát. Először Létavértes-Vértes településen szolgált, majd segédlelkész Budapesten, később szórványlelkész lett Budapest-Újpesten. 1978-tól Újfehértó másodlelkésze, majd 1982-től Nyírszőlős parókusává nevezték, és néhány év múlva már a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola teológiai tanára. Felsorolni is hosszú lenne publikációit és könyveit, hiszen nemcsak aktív szerző és költő, de kiemelkedő tanár is, aki a Nyíregyházi Főiskolának is tanára volt, sőt, állandó kurzusa volt a Debreceni Egyetemen és később a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen is. Mint egyetemi adjunktus én is oktatótársra lehettem Istvánnak, amire nagyon büszke vagyok, hisz pedagógiai szemlélete és hatalmas tudása példa értékű volt számomra. Nem feladatomban, hogy hosszú méltatást írjak, hisz Cselényi atya jelenleg is aktív, de azt azért fontosnak tartom megemlíteni, hogy 1999-től Esztergom szervezőlelkésze, majd parókusa volt, és gyakorlatiasságát mi sem bizonyítja jobban, mint hogy a romos hajdani Szerb templomot megmentette az enyészettől. Jelenleg egy csodálatosan berendezett, ikonostázzal díszített templomot és új, modern parókiát építtetett pályázati pénzekből Esztergom városának.

A könyv megértéséhez sok dolgot át kell (és újra kell!) gondolnunk. Istennek nincs teste, de mégis lehet egyfajta szellemi értelemben vett nemiségről beszélnünk. Ha lehet Atya és Fiú, azaz férfinemű, akkor miért ne lehetne a másik oldal is Istenben? Annál is inkább, mert Isten tökéletes egység. Viszont csak úgy lehet létteljesség (*esse ipsum*), ha a férfi és női jegyeket egyaránt magában hordozza.

A férfi és női tulajdonságok elemzése antropomorf, emberképű megjelenítés, de így közelítjük meg Istent akkor is, amikor például azt mondjuk, hogy Isten lát.

XVI. Benedek, azaz Joseph Ratzinger még bíborosként írt könyvében fejtegeti, hogy mindenben vannak polarítások, sőt triászok, ezért ezek jelen lehetnek az Ősképben, Istenben is.

Érdekes megemlíteni két pápai megnyilatkozást, melyeket érdemes szem előtt tartanunk:

I. János Pál pápa mondta: Isten atya, de még inkább anya.

II. János Pál pápa a nők méltóságáról írt könyvében idéz a Szentírásból: „Ezt mondja az Úr: Mint akit az anyja vigasztal, úgy vigasztallak meg én is titeket” (Iz 66,13).

Henri Boulad, a neves lelki író mutat rá: a héber nyelvben az „irgalom” *rach^amin*, az arabban *rachmat*. Ezen szavakból levezethető, hogy lakóhelyünk tulajdonképpen nem is Isten szívében, hanem Isten méhében van, hiszen az azonos gyökből képzett héber *rechem* szó „anyaméh”-et jelent.

Ugyancsak Boulad beszél arról *A Szentlélek ezer arca* c. könyvében, hogy az Isten három személye közül elsősorban a Szentlélekben találjuk meg a női arcot.

A bevezető gondolatok után a szerző a Szentírást faggatja erről a kérdésről.

Ott van mindenekelőtt az ember teremtéséről szóló bibliai történet: „Isten megteremtette az embert a maga képére és hasonlatosságára, Isten képére teremtette őt, férfinak és nőnek teremtette őket.” (Ter 1,27) Könnyen átsiklunk a szöveg fölött, pedig világosan jelzi, hogy a férfi-nő kettősségnek valamiképpen Istenben is meg kell lennie, hiszen csak úgy leszünk képmásai! A férfi és a nő együtt Isten képmása. Ezen idézet előtt található a Szentírásban, hogy „teremtsünk embert.” (Ter 1,26) Ez többszám! Ez arra utal, hogy Istenen belül megvan a többarcúság.

A továbbiakban Cselényi a bölcsesség (héb. *hochmāh*, gör. *sophia*) fogalmának árnyalatait járja végig, mert ezek valamiféle anyai, női lételvhez vezetnek el.

A bölcsességi irodalom (a *Példabeszédek könyve*, a *Prédikátor könyve*, *Jézus, Sirák fia könyve* és a *Bölcsesség könyve*) alapján a szerző rámutat: ez a századok folyamán nem eléggé értékelt *sophia* a teremtmények elsőszülette, valamifajta világlélek, világszellem, aki „Istennel együtt lakik. A Mindenség Ura megkedvelte, mert be van avatva Isten ismeretébe, és művében ő a tanácsadója” (Bölcs 8, 3-4), szinte már egyfajta Társteremtő, Jahve menyasszonya, akivel együtt teremtett az Isten, akinek az alakját az Írás anyaként rajzolja meg: *Sirák fia könyve* például azt írja: „Anyja vagyok a szép szeretetnek.” (Sir 24,24) Az ősi héber szó, a *hochmāh*, éppúgy, mint a görög *sophia* és a latin *sapientia* „femininumok,” nőnemű szavak.

A másik nagy forrás az *Ószövetségben* a női princípiumra vonatkozóan a *rūach Jahweh*, az Isten Lelke kifejezés. Ez a szó egyébként szintén nőnemű! Jól ismert kép rögtön a *Teremtés könyve* második sorában, hogy „Isten Lelke lebegett a vizek felett.” A lélek tehát anyamadárhoz hasonlóan öleli át a teremtett világot. A Bölcsesség és a Lélek alakja több szálon is összefonódik, lásd például a „bölcsesség lelke” ajándékát.

De nézzük az Újszövetséget. Érdekes elemezni a Szentlélek tevékenységét egyes újszövetségi eseményeknél. Így a Lélek „galamb képében szállt alá” vízkeresztkor (Mt 3,13-17). Galambképpen, galamszerűen szállt alá. A galamb, a *peristera* nőnemű szó, és ez a Szentlélek. A *Teremtés Könyvére* emlékeztet, amikor a Lélek ott lebeg a vizek fölött.

Jézus születésének hírüladásakor ezt olvashatjuk a Szentírásban: „A Szentlélek száll rád, és a Magasságbeli ereje megárnnyékoz téged, és ezért a Szentet, aki tőled születik, Isten Fiának fogják hívni.” (Lk 1,35) „Méhében fogant a Szentlélektől.” (Mt 1,18) Sokakban olyan érzést kelt ez, hogy a Szentlélek „férfi” szerepet tölt be, mintegy „nemzi” Jézust. De erről szó sincs! Hiszen ha Isten Fiának fogják hívni, akkor a Mennyei Atya Fia és nem a Szentlélek fia. A Szentlélek közvetíti a Szentháromság szeretet-energiáját. A Szentlélek a Szűzanyát mint egy menyasszonyt öltözteti föl, teszi alkalmassá Isten Fiának a befogadására. A Szentlélek Isten teremő erejének hordozója. Párhuzam van a Ter 1,2 és a Vízkereszt között. Van olyan vélemény, hogy a Szentlélek a maga anyai szerepéből részesíti a Szűzanyát.

Jézus szájából hallhatjuk János evangéliumában, hogy „Ha valaki nem születik újjá vízből és Szentlélekből, nem mehet be Isten országába.” (Jn 3,5) „Ami lélekből születik, az lélek.” (Jn 3,6) Az újjászületés lelke a Szentlélek. A születés egyértelműen anyasággal összefüggő dolog.

Jézus a búcsúbeszédében szól a Vigasztalóról, aki tanít, nevel bennünket. Egy családban jellemzően ezek anyai feladatok – különösen erkölcsi, vallási dolgoknál (vigasztal, tanít, nevel az anya).

Cselényi a Szentírás tanításának felidézése után végig halad az egyes korokon. A patrisztika korában többen is felfedezték már a bölcsesség és a Szentlélek anyai vonásait. Különösen érdekes a korai századokból ránk maradt szír teológia. Az akkori szent életű szír atyák a szofiánus vonalat követték. Antiochiai Szent Theophilos (†186) úgy beszélt a Szentháromságról, hogy „Atya, Fiú és Sophia.” A „teremtsünk” szót úgy értelmezte, hogy Isten a Logoszával és Sophiával együtt teremtett. Szent Efrém és Szent Iréneusz is hasonlóan vélekedtek.

A szerző próbál felelni arra kérdésre, ezek után miért következett be a fogalmi rendszerben egyfajta „logo-sophiánus” fordulat. Mint kimutatja, mindez részben nyelvi, nyelvészeti okokra vezethető vissza (a Szentlélekre utaló *Spiritus Sanctus* vagy a *Parakléto*s hímnemű kifejezések), részben pedig a társadalom férfi-központú gondolkodására. Bár a nagy egyetemes zsinatokon egyértelművé vált, hogy Isten több személyben létezik, de a „galamb-arc” háttérbe szorult. A Szentlélek női vonásainak fel nem vállalása mögött talán ott volt a gnózis-fóbia, annak befolyásától félhettek. (A *gnōsis* görögül „tudás,” ez a gnoszticizmus központi fogalma.)

A „női princípium” amolyan búvópatakként haladt tovább a történelem folyamán. A középkorban Sophia több helyen „feltűnik,” például a képi ábrázolásoknál vagy Bingeni Szent Hildegárdnál (1098-1136) és más szerzőknél, misztikusoknál.

Michelangelo híres festménye a Sixtusi kápolnában ábrázolja a teremtő Istent. Ha jobban megfigyeljük, az Isten hóna alatt egy női fej, női alak jelenik meg, amely Sophiát, az isteni bölcsességet ábrázolja – Michelangelo felfogása szerint.

Nyugat és kelet liturgiája időnként szintén támaszkodik erre a szellemi vonulatra. Például a nyugati liturgia Mária-ünnepeinél az olvasmányok hagyományosan mind a bölcsességi könyvekből voltak, de ma is használatosak. A Szűzanya egyik ismert jelzője: *sedes Sapientiae* (a bölcsesség székhelye).

A Keleti Egyház liturgiája is sok mindent megőrzött a „szofiánus” hagyományból. A híres *Akathistos*-himnusz azt mondja Máriáról, hogy „Istennek szeplőtelen jegyese,” itt tehát Mária a *Sophia* ikonja, végső soron Isten anyai arcának emberi vetülete.

Az újkorban egész sor misztikus foglalkozott a *Sophia*-kérdéssel (a szofiológiával). Cselényi nagy teret szentel Jakob Böhmének (1575-1624), aki ugyan nem a *Sophia* szót, hanem a *Scientz* szót használja, de a *Sophia*-tanítást alkalmazza rá. *Scientz* egyfajta ősalap. Ebből az ős-létforrásból az Atya és Szellem-anya-társa, a teremtetlen Bölcsesség válik ki, és kettejük gyümölcse a Fiú. A Böhme-követők között kiemelkedik Emmerich Katalin és Kolbe atya, mindkettő szent lett. II. János Pál pápa is tulajdonképpen tőlük örökölte a *Totus tuus* mondását. Böhme munkássága ökomenikus szempontból is jelentős, hiszen evangélikus vallású volt.

Az orosz vallásbölcseletet is érdemes itt még megemlíteni: Szolovjov, Florenszkij és Bulgakov, akik a világbölcsességgel foglalkoznak. Bulgakov *Sophiát* az isteni lényeggel azonosítja, de másik két társa a Szentlélek személyéhez kapcsolja. Orosz földön *Sophiát* önálló lényként kezelik (pl. novgorodi ikon), aki Krisztustól, de Máriától is különbözik, egyfajta Világszellemnek tekintik.

Nyugaton az urschallingi ábrázoláson a Szentháromság három alakja közül a középső női alak. Dietrich Bouts Mária megkoronázása-ábrázolásánál Mária és a Szentlélek egyetlen vetületet alkotnak.

Vannak újkeletű szofiológiák a múlt században is. Teilhard de Chardint, de Jungot is valamiképpen idevehetjük. Thomas Schipflinger *Sophia–Maria* c. könyve is erről szól.

Cselényi nem rejti véka alá: annak ellenére, hogy *Sophia* fogalmából indulnak ki, mégis tévútnak kell tekinteni az antropozófia, a teozófia és a trinoszofia útját. Utóbbi úgy képzeli, az Atya, Fiú, Szentlélek mellett létezik egy anya, leány, szent szellem hármasság is. Nos, ez tévút, hiszen ha a női princípium jelen van a Szentháromságban, akkor miért kellene mindezt megdupláznia?

A legújabb források között említi szerzőnk a Schneider-féle dogmatikai kézikönyvet, amely szerint jogos az a következtetés, hogy a Szentlelket a teremtés anyjának, az újjászületés fürdőjében újjáteremtettek anyjának és az Egyház anyjának nevezzük. Érdekes véleményt fogalmazott meg a mostani (2015. októberi) Püspöki Szinóduson Ghabroyan örmény katolikus pátriárka is, aki szerint a keleti

hagyományból az olvasható ki, hogy a Szentlélek az, aki hordozza Isten anyai szeretetét, anyai arcát.

Könyve végén a szerző átfogó összefoglalást közöl az „anyai arc” témájáról. A dogmatikák szokott megkülönböztetése szerint beszélhetünk az „egy és a három-személyű Istenről” („*de Deo uno et trino*”). Nos, az „egy Istenről” is elmondható, hogy lehet mind „férfias”, mind „nőies” vonása, és ezt valahogy könnyebben meg is értik az emberek. De sok jel utal arra, hogy a Szentháromság személyei kapcsán is felvethető ez a kérdés, és akkor elsősorban a Szentlélek személye jöhet szóba a Szentírás és a hagyomány számos eleme alapján. Igaz, épp az említett Boulad atya hangsúlyozta, hogy a Szentlélek „ezerarcú,” tehát az, hogy „anyai arca” is van, esetleg csak egyik vonása a sok közül. De valós, és eléggé elfelejtett vonás.

Cselényi István Gábor kitér a lehetséges ellenvetésekre is. Ahogy a végtelen gazdag isteni élet leírásában mind Nyugat, mint Kelet más-más megoldásig jutott el – így Kelet felfogása szerint a Szentlélek az Atyától, Nyugat szerint tőle és a Fiútól is származik –, úgy lehetségesnek tartja, hogy a jövőben (Boulad látomásának vagy épp a szír hagyománynak megfelelően) jobban előtérbe kerülhet a „szofiánus” megoldás, tehát az, hogy a Szentlélekben látjuk az anyai lét forrását.

A szerző szerint a Bölcsesség-fogalom és a főleg a Szentlélek szerepének kiteljesítése végső soron emberképünk gazdagodásához vezethet el, hiszen ezek után a férfi-nő kapcsolatban tisztábban láthatjuk az Isten-képmást, és ez segíthet a nemiség, a család méltóságának felfedezésében, olyan korban, amely leértékeli, szétrombolja a család-eszményt.

Fekete József

Orpheus Noster
VI. évfolyam (2014.), 2. szám:
„Ókor”

A Károli Gáspár Református Egyetem eszme-, vallás- és kultúrtörténeti folyóiratának ezen száma 2014-ben jelent ugyan meg, bemutatójára azonban csak 2015 decemberében került sor, ahol a kötet megvásárlásával egybekötött ismertetőt tartottak a folyóirat szerkesztői.

A folyóirat felelős szerkesztője Frazer-Imregh Monika (KRE BTK TTI, Ókortörténeti és Segédtudományi Tanszék, egyetemi docens), e szám további szerkesztői voltak: Fehér Bence (KRE BTK TTI Ókortörténeti és Segédtudományi Tanszék, egyetemi tanár), Fülöp József (KRE BTK Német és Holland Nyelvű Kultúrák Intézete, egyetemi adjunktus) és Nagy Andrea (KRE BTK Anglisztika Intézet, egyetemi adjunktus). A szerkesztőbizottság tagjai Hegyi Dolores, Tüskés Anna, Fabiny Tibor és Kurucz György voltak. Érezhető, hogy a folyóirat leginkább a történettudomány javára billenti a mérleget, de ettől függetlenül több számot részben a Károli Gáspár Református Egyetem Művészettudományi és Szabadszociológiai Intézetének oktatói és hallgatói alkottak meg. A folyóirat 2009-ben indult, és tematikus számokban jelenik meg. 2013-ig leginkább a történeti korok váltották egymást, így voltak ókoros, középkoros, korajútkorral- reneszánszszal foglalkozó, illetve jelenkoros számok. 2014-től a számok már másfajta tematikát követnek: Latin Amerika (2014/1), Filozófia, teológia, ikonográfia (2014/3), Irodalom, zene, képzőművészet (2014/4), Filozófia (2015/1), Irodalom, képzőművészet, vallástörténet (2015/2), India (2015/3-4), Hadtörténet és identitás (2016/1). Ezek alól a jelen bemutatott 2014/2. számú kötet kivételt képez, mert ez a egy történeti korként tematizált ókoros szám.

Jelen szám tartalmát négy nagyobb részre osztották, így az első felében négy mélyreható tanulmány található, a második részben két műhelymunka, vagyis két fordítás, a harmadik részben egy megemlékezés foglal helyet, míg az utolsó részben egy recenziót találunk.

A tanulmányok sorrendje nem a szerzői névsort, hanem a kronológiát követi. Így összegezve az első tanulmány az ókori Egyiptommal, azon belül az óbirodalmi sírokkal foglalkozik, a másik három tanulmány pedig a Római Birodalommal – egy társadalomtörténeti, míg a másik kettő inkább hadtörténeti megközelítésben.

Az első tanulmányban Fábíán Zoltán Imre (KRE BTK TTI, Ókortörténeti és Segéd tudományi Tanszék, egyetemi docens) a 2013-ban végzett egyiptomi feltárását összegzi. A *Feltárás az el-Hoha domb déli oldalán a TT 184 számú sír (Nefermenu) körzetében – 2013* című tanulmány a kötet mintegy felét foglalja el, a gazdag színes illusztrációknak köszönhetően, melyek könnyen érthetővé teszik a feltárás menetét, és élénk varázsolják Egyiptom ma is felfedezésre váró részeit. A tanulmány nemcsak a feltárások újdonságát dokumentálja, de bemutatja a folyamatokat is, melyek hozzásegítették a Magyar Régészeti Misszió tagjait az eredmények megszületéséhez. Ilyen például az a fontos tény, hogy 2013-ban már engedélyt kaptak egy restaurátor alkalmazására, aki vegyi anyagokkal tisztította meg Szeni-iqer (TT 185) sírjának falát, melyen így az ábrázolások kitisztultak, és értelmezhetővé váltak. A restaurációról, illetve az azelőtti és azutáni állapotról mindent képekben dokumentál a szerző, az eredmény pedig valóban lenyűgöző. Ezt követően Fábíán Zoltán elemzi a falon látottakat, és megpróbál történeti következtetéseket levonni Szeni-iqer és felesége társadalmi hovatartozására vonatkozólag.

A tanulmány másik fele Nefermenu sírjának (TT 184) előudvarát tárja fel, korábban ugyanis a terület jelentős részét a Bét Bogdádi nevezetű ház miatt nem lehetett megvizsgálni. Időközben a hatóságok elbontották ezt a házat, nagy lehetőséghez juttatva ezáltal a magyar kutatócsoportot. A sír előudvarának feltárását szintén gazdagon illusztrált képekkel mutatja be a szerző. A fejezet végén külön kitér a talált leletekre, melyek egy része a 20. század folyamán odakerült gyűfásdobozok, papírdarabok stb., azonban figyelmeztet, hogy ezeknek a leleteknek szintén hatalmas értéke van a hely néprajzi szokásainak megfigyelésében.

A harmadik részben Nefermenu sziklasírjának (TT 184) domborművét mutatja be a szerző, melyet fotókkal, de vázlatokkal is illusztrál. A vázlatok elkészítésében a fóliára való átszírozás és némi számítógépes utómunka segítette. A végeredmény azonban lenyűgöző. A fényképeken nehézkesen észrevehető ábrázolásokat a satírozott fólia tökéletesen lefedi, és egy teljes értékű rajzot tár elénk.

A tanulmány végén függelékkel találunk, mely 17 oldalon át méretekkel és fotókkal, valamint raktári számmal ellátva mutatja be a talált leleteket, melyek közül érdemes kiemelni egy fából készült, tökéletesen ép Anubis fejet (59. oldal). A függelék további része egy háromoldalas táblázat, amelyben Fábíán Zoltán pontosan ismerteti a tárgyak lelőhelyét, méretét és megnevezését a raktári számokkal együtt.

Az ábrázolások és az előudvar feltárását a szerző igen alaposan elemzi, míg a függelékben található tárgyak színes képei, méretei és adatai alapján mások számára is további kutatások alapjává válhat ez a néhány hónapos projekt alapján elvégzett hatalmas munka.

Az első, Római Birodalommal foglalkozó tanulmány: *A Chrestus-kérdés* társadalomtörténetet és vallástörténetet vegyítő munka, amely nemcsak forrásokat, hanem epigráfiai és onomasztikai módszereket is felhasznál a kutatásban.

A tanulmány a Rómában élő zsidók kiűzésének hátterét fejtegeti, melyet Claudius parancsolt meg Kr. u. 41/45-ben. A 13 oldalas tanulmány magában foglal egy háromoldalas táblázatot a sírfeliratok neveiről, illetve két grafikont a személyek társadalmi, illetve vallási hovatartozásáról.

A második, Római Birodalommal foglalkozó tanulmány szerzője Speck Gyula (KRE BTK TTI hallgató), aki a Kr. u. 60-61-es britanniai felkelést ismerteti, nemcsak forrásokkal, hanem epigráfiai és numizmatikai kutatások alátámasztásával. A *Boudica-felkelés az új kronológiai és topográfiai eredmények tükrében* című tanulmány 11 oldalán található egy színes térkép is, amely a római erődítményeket, illetve a briton támadást jelöli. A szerző rávilágít arra, hogy a szakirodalom sokszor ismételteti önmagát a témában, azonban nem vetik össze megfelelően – főleg az epigráfiai – eredményeket. Így Speck Gyula a Boudica-felkelést évre pontosan meg tudja határozni (Kr. u. 61), és a szakirodalom által ismételtetett consulok évét pedig Kr. u. 79-re datálja, ami eddig teljesen félrevezette a téma kutatóit. Továbbá igyekszik topográfiai ismertetésekkel bemutatni, hogy Britannia mely területén zajlott a végső csata, mely végül az icenusok vereségével zárult. A mű a kronológia helyreállításával hatalmas értéket képvisel.

Az utolsó tanulmány Klemán Dávid (KRE BTK TTI hallgató) *A római-szarmata háborúk hadtörténeti vonatkozásai (Kr. u. 167/168-180)* című tanulmánya. A szerző részletezi a szarmaták fegyverzetét, ehhez képi anyagot is csatol, illetve bemutatja a szarmaták társadalmi berendezkedését. A következő részben a csatákban résztvevő szarmaták felállásait ismerteti, végül azt, hogy a római hadsereg miképpen fejlődött a 167/168-180-as háború hatására, illetve kitér Pannonia provincia hadsereg-összetételének változásaira is.

Az első műhelymunka *Sapphó két új töredéke* Fehér Bence fordításában, amelyek a 2014-ben papiruszokon előkerült, Sapphónak tulajdonított versek első és teljes értékű magyar fordításai. A műhelymunkák másik része Frazer-Imregh Monika fordítása *Plutarchos: Miért nem versben szólnak többé a Pythia jóslatai?* művéről. A fordítás 25 oldalas, melyet a fordító 7 képpel is kiegészített: Plutarchost, illetve Sybillát ábrázoló szobrokról, festményekről. Ezenkívül lábjegyzetekkel jelölte a fordításban szereplő részek kapcsolódását egyéb, más forrásokhoz. Így láthatjuk, hogy Plutarchos milyen forrásokat használt fel, illetve mely műveiben értekezik bővebben a megjelölt témákról.

A kötet harmadik részébe egy megemlékezés tartozik, mely az ókortudomány egy kiemelkedő alakjától vett fájdalmas búcsút tartalmazza. A Csízy Katalin (KRE BTK TTI, Ókortörténeti és Segédtudományi Tanszék, egyetemi docens) által írt *In memoriam Havas László* című megemlékezés egy Cicero-idézettel kezdődik, majd három oldalon át foglalkozik Havas László professzor életével, és kiemelkedő teljesítményének örök emléket állít. Személy szerint hiányolok a megemlékezés végéről egy – esetleg szűkebb – publikációs listát.

A folyóirat utolsó részében egy recenzió található Megyeri Gergő (KRE BTK TTI hallgató) tollából, aki *Bognár Zalán: Hadifogolytáborok és (hadi)fogolysors a Vörös Hadsereg által megszállt Magyarországon, 1944-1945* (Kairoosz Kiadó, Budapest, 201.) kötetéről írt egy szintén háromoldalas ismertetőt. Az *Orpheus Noster* jelenlegi számának egyetlen hátrányát abban látom, hogy ez a recenzió megközelítőleg sem kapcsolódik az ókorhoz, sem az „eszme-, vallás- és kultúrtörténet” fogalmához, így eléggé kilóg a sorból. Mivel a szám ókoros, ezért véleményem szerint egy jelenkoros recenzió elvész benne, mert a témával foglalkozók nem fogják levenni a polcról, hogy találnak-e benne valamit a XX. századról.

A kötet egyik nagy előnye, hogy kereskedelmi ára 800 Forint, mely a benne levő cikkek értékéhez mérten nagyon jó ár – főleg az *Ókor* folyóirathoz képest – ugyanakkor a Károli Gáspár Református Egyetem weboldalán¹ a kötetek ingyenesen elérhetőek, ezzel is elősegítve a kutatások és az információk gyors cseréjét és felhasználását. További előny, hogy a tanulmányok végén rövid, idegennyelvű absztraktokat találunk, melyek segítik a tanulmányok és a folyóirat külföldön történő terjesztését is. A kötetek puhakötésű borítóval, B5-ös méretben jelennek meg, szabványos külsővel. Jelenlegi szám borítóján Fábíán Zoltán fotója található Szeni-Iqer sírjának egy festményéről, a kötet hátoldalán pedig „A szoros és a tágas kapu” ábrázolása látható. A kötet elején (az 5. oldalon) a szám szerzőit mutatják be, a legvégén pedig a következő szám tartalmát ismertetik.

A folyóirat a tudományos célközönséget szólítja meg, azonban a tematikus számoknak köszönhetően nemcsak az egy adott korszakkal vagy témával foglalkozóknak szól, hanem az egész történettudomány és vallástudomány számára ismert folyóirat. Gazdag illusztrációival és ingyenes elérhetőségével meglehetősen pozitív szereplő a tudományos periodikák világában.

Fodor Krisztina Dóra

¹ <http://www.kre.hu/portal/index.php/orpheus-noster.html>

Peter Harrison:
The Territories of Science and Religion

CHICAGO AND LONDON, THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS, 2015.

Peter Harrison tudománytörténetet tanít, továbbá az Európai Diskurzusok Története (History of European Discourses) Központ igazgatója a Queenslandi Egyetemen, számos könyv szerzője a tudomány és vallás kapcsolatának témakörében. Jelen könyvét ugyanaz a The University of Chicago Press kiadó adta ki, mint Thomas Kuhn híres könyvét, *A tudományos forradalmak szerkezetét (The Structure of Scientific Revolutions)* 1962-ben.

Peter Harrison történészként írja könyvét, ha úgy tekintjük, ideális, „semleges” szemszögből, így a könyvnek felróható értékek és hiányosságok is ebből a tényből adódnak. Továbbá az is érdekessége, hogy a könyv a szerző által az Edinburghi Egyetemen 2011-ben tartott előadásorozat átdolgozott változata.

A könyv hat fejezetből áll, melyek viszonylag arányosan épülnek fel. Bár a szöveg nem tesz említést a borítón szereplő festményről, de némi nyomozással megtudható, hogy Gerit Dou 17. századi németalföldi festő *Csillagász gyertyafénynél* című képéről van szó – tökéletes hangulatteremtő egy ilyen témában írott könyvhöz, mely nem kis részben a 17. századi (fogalom)történeti változásokat is taglalja.

Az író által képviselt konceptuális történelmi irányzat egyik fő előnye, hogy a történelmi elemzésnek a jelenre vonatkozó fontosságát mutatja fel, ugyanakkor elkerüli az anakronizmusból adódó veszélyeket. E megközelítéséből kiindulva felveti, hogy egyáltalán lehetséges-e olyan eredendő kategóriáról beszélni, mint a „tudomány”, s hogy ez nem csupán az egy csoportba gyűjtött mítoszok, vélekedések összessége-e, amelyek fenntartják a mai egységes tudományról alkotott víziókat? Wittgenstein nyomán egy olyan megközelítést javasol, melyben a jelenkori „vallás” és „tudomány” fogalmaink megértését új megvilágításba helyezheti a fogalmak kialakulásának történeti áttekintése, bár hangsúlyozza, hogy ezzel nem fog eltűnni a képviselőik között gyakran fennálló konfliktus. Harrison fontosnak véli, hogy reflektáljunk a kritikátlanul használt fogalmakra, viszont ezek feltétel nélküli elutasítása sem volna helyes szerinte.

A könyvön végigvonul a természetes fajta (*natural kind*) fogalma – mely a dolgok természetes, nem pedig mesterséges csoportosítása, és amelynek kapcsán ki is mondja, hogy a „vallás” és a „tudomány” sosem tartozhat e fogalom égisze alá.

Mivel ezek nem természetes fajták, nincs olyan erős feltétel, melynek segítségével meg lehetne ítélni, hogy mi tartozzon e fogalmakhoz, és mi ne. Az ezen jelenségkör tárgyaló első fejezet a többihez viszonyítva lassan és kissé didaktikusan bontakozik ki a maga történelmi tárgykörből vett allegóriáival – így pl. Egyiptommal és Izraellel, melyek mást jelentettek akkor, mint ma, nem voltak akkor és úgy országok, mint ma, és a mostani térképeinket nem lehet ráerőltetni az akkori területekre. S ahogy Izrael és Egyiptom között sem volt konfliktus akkoriban, a vallás és a tudomány között sem volt régen. Az említett országoknak sincs időtől független, állandó valóságuk. Az egyetlen legitim módja e fogalmak magyarázatának szerinte az, amit a történelem nyújt: a kategóriaként való megjelenésük történetét vizsgálni.

A következőkben Harrison a gyakorlatban demonstrálja elméletének jogosultságát az érintett fogalmak változó történelmi jelentéskörének elemzésével. A természettörténet, természetfilozófia a 19. században kerül először a tudomány kategóriájába, és ezek modern származékai – a biológia és a fizika – még mindig bírnak a korábbi, eltérő fejlődési pályájukból jellegzetességeket. Ezek miatt nehezebb a „tudományról” és a „vallásról,” valamint elképzelt viszonyukról általános érvényű állításokat tenni. A szerző tehát ismét hangsúlyozza, hogy eltorzítjuk a múltat, ha a modern kategóriáinkat próbáljuk ráerőltetni a múltban egészen más módon kialakult területekre, fogalmakra.

Arisztotelész *Második analitikája* alapján egy tudáshalmaz akkor volt tudományosnak tekinthető, ha logikai levezetés előzte meg. De a gyakorlatban a „tudomány” fogalmát számos más tudásformára kiterjesztették; a középkorban a kanonizált tudást a hét szabad művészetre osztották fel (nyelvtan, logika, retorika, számtan, asztronómia, zene, geometria), melyek a „szabad tudományok” név alatt voltak ismeretesek.

Az 1475 és 1700 között kiadott angol nyelvű könyvek katalógusában a fogalom tágabbkörű használatába tartoznak a könyvelés, építészet, földrajz, hajózás, tervrajzkészítés, honvédelem, zene, bírósági perbeszéd. Harrison szerint még meglepőbb módon az angyalok tudományáról, a hízelgés tudományáról, valamint az ivás tudományáról is voltak feljegyzések. A XIX. század Oxfordjában ezzel szemben a „tudomány” fogalom még mindig a filozófia tanterv részeire vonatkozott.

A most ismerős jelentésű „tudomány” kifejezés ugyanakkor szintén a XIX. századból származik, amikor ezt a kifejezést szinte kizárólag a természettudományokra és a fizikai tudományokra kezdték alkalmazni.

A középkorban mind a „vallás,” mind a „tudomány” fogalomnak jelentős belső meghatározottsága volt: a vallás esetében a belső áhitat volt az első, az imádság megnyilvánulásai másodlagosak; a tudomány esetében pedig a bizonyítás folyamatainak összegyűjtése, ami megerősíti a vonatkozó mentális viselkedésmódot. A szerző szerint mindkét terület úgyszólván „kifordult magából” a 16-17. században, mindkettő elvesztette emberi erény jellegét, a vallás hitrendszerek és gyakorlatok

által került meghatározásra, a tudomány úgyszintén, még ha mindig egyszerre tudásra és szellemi beállítódásra törekedett is.

Harrison úgy látja: a 17. században először mondható el, hogy a fizikai valóságban a hatóerők és erők el lettek vonva a természetes dolgoktól, hogy külső törvények kerüljenek helyükbe.

A morális szférában is hasonló fejlődés figyelhető meg: az erények egy Isten által kitűzött törvényrendszernek kezdenek megfelelni, ez esetben a morális törvényeknek. Mindezen változások lényege a klasszikus arisztotelianus és skolasztikus teológiának való ellentmondásban áll. Az erények klasszikus felfogásának bukása alátámasztja a koraujkori vallásról és tudományról alkotott elméletek átalakulását. Harrison szerint Aquinói Szent Tamás úgy reagált volna erre, hogy a tudomány intellektuális beállítódás, míg a vallás morális – a kettőjük közti viszony nem lett volna sem szembenállás, sem egyetértés kérdése Tamás számára.

A szerző áttekinti a *religio* és *scientia* fogalmait is, mert nyelvileg ezek állnak legközelebb a mai „vallás” és „tudomány” fogalmainkhoz. A középkorban egy másik megközelítésben a teológia és a természetfilozófia lehetnének azok a fogalmak, melyek a mai „tudomány,” illetve „vallás” fogalmaink megalapozói.

A „teológia” kifejezést a 13. század előtt nem nagyon használták a keresztény gondolkodók. Platónnál fordul elő először, majd Arisztotelész lesz az első, aki hivatalosan úgy használja, mint a spekulatív tudományok legkiemelkedőbbjét.

Talán emiatt is az egyházatyák gyakran az istenekről szóló pogány diskurzusként értelmezték a „teológiát.” A keresztény írók jobban el voltak foglalva az írásmagyarázatokkal – a „szent tanítás” (*sacra doctrina*) kifejezés alatt az Írások általuk értelmezett tartalmát értve.

A skolasztikus filozófusok vetették fel, hogy nem tekinthető-e a teológia tudománynak, s erre szerzőnk, Harrison óvatosan ugyan, de igenlő választ ad. Úgy véli, ezzel a feltevéssel újra kell gondolnunk az erények és a hozzájuk kapcsolódó tudáskészletek viszonyát.

A teológia tehát tudomány volt, amit szellemi habitusként értelmeztek. Johannes Duns Scotus írta a 13. század végén, hogy a teológia „tudománya” tökéletesíti a szellemet, és előmozdítja Isten szeretetét.

A tudománytörténészek néhány éve azzal érvelnek, hogy a „természetfilozófia” a modern tudomány legközelebbi ősi és középkori analógiája, bár ők is felismerték a két tevékenység közötti különbségeket. Ezek főleg abból adódtak, hogy a természetfilozófia témájába olyan területek is beletartoztak, mint Isten és a lélek, de például a matematika vagy a természettörténet nem képezte részét. Harrison szerint így mindjárt látható, hogy mennyire különbözik ez a modern tudományfogalmunktól. Amire viszont szerinte nem került eddig kellő hangsúly, az az, hogy a természetfilozófia a filozófia szerves részét képezte, s ebből az is következik, hogy a múltban gyakorolt filozófia kevésbé bizonyos doktrínák vagy feltevések megerősítésére,

mintsem egy bizonyos életformára törekedett. Így a természetfilozófiáról láthatjuk, hogy általános filozófiai célokat szolgált, melyek a jó élet biztosítására irányultak.

Alasdair MacIntyre skót filozófusra is kitér Harrison, aki Thomas Kuhn és Lakatos Imre nyomán a felvilágosodás abbéli kudarcára hívja fel a figyelmet, hogy univerzális moralitásnak teremtsen alapot. Az arisztotelianus teleológia emiatt kudarcra volt ítélve. MacIntyre elemzése szerint a tudomány profitált leginkább ebből a helyzetből. Harrison ezt részben elfogadja, másfelől viszont jelentős párhuzamokra mutat rá a modern morális diskurzus helyzete és a modern tudomány helyzete között.

A modern vallás viszonya a fentebb kifejtett fejleményekhez az alábbi módokon jellemezhető:

A vallás tárgyiasítása az arisztotelészi erények bukásához kapcsolódik, és ezzel együtt a tudomány megerősödéséhez.

Számos 17-18. századi természettudományos területet ellensúlyozott egy olyan természetteleológia, amely magára vállalt néhányat azok közül a feladatok közül, melyeket valaha az arisztotelészi teleológia „teljesített.” Ez a teológiai közeg kezdett felbomlani a XIX. században, amikor kialakult a „tudomány” maihoz hasonló fogalma, és két fontos fogalomtól határolódott el: a metafizikától és a vallástól. Az ily módon létrejött tudományhalmaz már nem bír morális és teológiai igazolhatósággal. A természet tanulmányozásának megközelítései így már nem voltak kellőképpen filozófiaiak, következésképpen igazi tudománynak sem voltak tekinthetők, mivel nem kapcsolódtak szilárd módon a kozmosz teljes képéhez.

A szerző szerint továbbá némileg paradox módon a vallás a modern természettudománnyal szembeni ellentétes pólusra került. Ebből nagyrészt következik, hogy a modern tudomány legitimációja nagyban attól függ, hogy mennyiben képes kompenzálni azt, amit korábban a vallás nyújtott, vagy ha erre képtelen, akkor mennyire tudja elénk tárni a szükségtelenségét.

Harrison továbbá megemlíti egy igen érdekes elméletet a kortárs tudománytörténet területéről: *A tudomány és a modernitás megformálása (Science and the Shaping of Modernity)* c. könyvében Stephen Gaukroger leírja, hogy a modern tudományos program nem a kereszténység és a természetfilozófia elválasztásával kezdődik, hanem inkább egy sokkal meghittebb kapcsolat kovácsolásával közöttük. Úgy látja, hogy a kereszténység átvette a természetfilozófia szerepét a 17. században, kiterjesztve céljait oly módon, melyek merőben eltértek bármilyen másik tudományos kutúrától, és végül olyan természetfilozófiát hozott létre, amely részben a vallás képére lett megszerkesztve.

Az új természetfilozófia sikerét abban látta, hogy a kísérleti természetfilozófia alkalmazkodni tudott a természetteleológia tevékenységeihez. Ehhez hasonlóan vélekedik könyvünk szerzője is, aki szerint az új tudományt részben az a kísérlet is alakítja, hogy a természetfilozófiát újra kereszténnyé tegye, amennyiben az új

tudomány legitimációja a kereszténységgel való kapcsolatától függ, s ez a kapcsolat segíti formálni a modern vallásfogalmunkat is.

A szerző továbbá rámutat, hogy ebből a helyzetből fakadóan érdemes lenne reflektálni arra, hogy a jelenlegi „tudomány” ötvözetünket nem szükséges-e egy mögöttes értékrendszerrel megalapozni oly módon, ahogyan a kora újkori tudomány a természettudomány keretrendszerébe volt foglalva. Persze akár az ateizmus, akár a naturalizmus is magára vállalhatná ezt a szerepet, de az ateizmus ilyen ideológiai szerepvállalását megkérdőjelezi, hogy más szisztematikusabb hitrendszerek tagadására épül, míg önmagában nem tud semmilyen rendszert felmutatni. Az a megállapítása is érdekes, hogy a vallásosan motivált antievolucionisták nem a „tudománytól” mint olyantól félnek, hanem az értékek szekularista csomagjától, melyet az evolúcióelmélet trójai lovában gondolnak megbújni.

Harrison gondolatébresztő módon hívja fel figyelmünket arra, hogy nemcsak a konfliktus „szószólói” tartják fenn a fogalmak közti elhatárolódást, hanem a köztük pozitív kapcsolatot tételező vélekedések is.

Peter Harrison könyve nagyon izgalmas – bár nem mindig egyszerűen követhető – példája az időutazással felérő fogalomtörténeti megközelítésnek, de megéri a türelmet és a továbbgondolást is. Fontos látni, hogy a fogalmak, jelenségek úgy képesek létezteteni magukat, ha leválasztják magukat valami másról vagy egymásról, tehát konstruáltak, és pedig különböző korok és érdekek szerint különböző módokon konstruáltak. De ezek a leválasztások és összevonások nyomtalanul nem történhetnek meg, őket felfejtve további szempontok árnyalhatják vizsgálódásunkat a tudomány és a vallás viszonyának terén.

Farkas Katalin

Görözdi Zsolt:
Protestáns egyházértelmezés a reformáció századában
a jelentősebb egyházi rendtartásokban

BUDAPEST, L'HARMATTAN-KÁROLI, 2014.

Napjainkban is állandóan előforduló probléma az egyház és állam viszonyának, valamint az egyházi hivatalok összetételének, mibenlétének a kérdése. A reformáció óta, különösen a polgári forradalmak korától alkotmányos alapjog a vallásszabadság, valamint már törvényileg is szabályozott az állam és az egyház viszonya. A reformáció időszakában a protestáns egyházak korukat meghaladva azon felfogást vallották, melyben az egyházak elkülönülhetnek az állami vezetéstől, befolyástól, szervezettől. Ezenkívül az egyházi renddel szabályozták az egyházak, valamint hivatalaik hatáskörét, feladatkörét és összetételét. A XV. századig a katolikus egyház szorosan az állammal összefonódva működött, illetve az egyház belső szervezeti egységeiben működő személyek is csak egyházi emberek voltak, míg a protestáns egyházak esetében az egyházi vezetők mellett szerepet kaptak a laikusok is.

Görözdi Zsolt a reformáció századának jelentősebb protestáns egyházi rendtartásait vizsgálja gyakorlati teológiai szempontból, válaszokat keresve arra, hogy a tanrendszer milyen formában jelent meg az egyes egyházak szervezetében, hivatalaiban, szolgálati területein, valamint egyházfegyelmi tevékenységében.

A szerző egymás mellé állítva tanulmányozza a nemzetközi szintű rendtartásokat, többek közt a kálvini genfi egyház rendtartását, az emdeni zsinat aktáit, Melanchthonnak *A vizitátorok tanítása a szász választófejedelemség lelkészei számára* c. művét, a lutheránus Brandenburg-Nürnbergi Egyház rendtartását, valamint a cseh *Jednota bratrská* rendtartását.

A nemzetközi rendtartások gyakorlatait hasonlítja össze, párhuzamokat von köztük, valamint segítséget kíván nyújtani ahhoz, hogy a reformáció örökségét jobban megismerhessük, elmélyülhessünk benne, és az egyes protestáns irányzatokat (kálvinista, lutheránus, *Jednota*) el tudjuk különíteni egymástól, valamint jobban megérthessük az irányzatok sajátos egyházfelfogását, egyházképét, gondolatait, elveit.

A szerző az egyházfegyelmekek összehasonlításában fontos szempontként tekintett az egyházi szolgálatokra, hivatalokra, egyházi struktúrára, valamint az egyház és állam kapcsolatára, és annak aktuálpolitikai kérdéseire. Az egyházrendek kiválasztása figyelemreméltó, hiszen ezeket több szempont szerint lehet kategorizálni (szerzők szerint, keletkezés ideje vagy helye szerint, tartalmi szempontok alapján,

keletkezés helye szerint), de a szerző olyan műveket akart kiválasztani, amelyek a XVI. századi reformációra vagy annál korábbra nyúlnak vissza, szinte teljesen a *Jednota*-mozgalom kezdetéhez, amely különálló, páratlan ebben a korai időszakban, hiszen az egyházát teljesen függetleníteni tudta a külvilágtól. A csoportosítást illetően kiemelendő még, hogy Melanchton műve nem hagyományos értelemben vett egyházfegyelmi írás, inkább petíció. Érdekes választás Melanchton művét is a csoportosításba belevenni, mivel nagymértékben hatott Kálvinra.

Az öt összehasonlított egyházi rend közül a *Jednota* és a genfi hasonló egymáshoz, s a genfire nagy hatást gyakorolt a melanchtoni egyházfegyelmem. Mind az öt egyházi rendnél alapfontosságú tétel az egyház szabadságának hirdetése, a lelkipásztori és a presbiteri rend kialakítása, szabályozása, valamint a laikusok szerepének beemelése az egyházi szervezetbe.

A melanchtoni egyházrend legfontosabb részének a prédikációt tekinti, és külön részben tárgyalja a szabad akarat kérdését. Az emdeni zsinat a presbiterek szolgálata mellett fontosnak tartja a lelkipásztori hivatást. Brandenburg-Nürnberg (evangélikus) egyházi rendtartása az emdeni zsinathoz és a melanchtoni renchez hasonlóan jelentősnek tartja a prédikáció szerepét, a lelkigondozás szabályozását, illetve emellett a fegyelmezésnek is nagy szerepet tulajdonít, amik gyülekezetvédő hatású rendelkezések. Az egyházrendet három kategóriára osztja: betartandó, hasznos, elégtételi. Az összehasonlított egyházi rendek közül a *Jednota* a legkorábbi, és legjobban a genfi egyházrendre hasonlít. Az egyházfegyelmet a gyülekezet jogának és kötelezettségének tekinti, és a gyülekezet élére a püspököt állítja. Az előbbiekhöz hasonlóan itt is megjelenik az egyházi szolgálok mellett a laikusok szerepvállalása; valamint tárgyalásra kerül a káplánok, segédlelkészek hatásköre, feladata, fontossága.

Végül a (református) genfi egyházrend, amelyet Kálvin az *Institutió*ban fogalmazott meg, és amely az őskeresztény mintát követette, a pásztorok szolgálati rendjét és magát a szolgálatot (ige és a sákramentumok) is szabályozta. A lelkészek hivatása mellett szintén kiemelkedő fontossággal bírt a laikusok (vének) szerepe, valamint a diakónusé is. Az egyházfegyelmem – teológiai szempontból – négy fontos elemre bontható: az egyházszervezet, a lelkigondozás, a katekizmus, valamint a fegyelmezés.

Görzdi könyvét hasznos elolvasni, mert az Olvasó átfogó képet kap arról, hogy a XVI. századi protestáns gyülekezetekben miként vélekedtek az egyházzól, annak irányításáról, vezetéséről, függetlenségéről, tisztségeinek betöltéséről és a tanításáról. Mély, érdekes és összetett örökségükkel, múltjukkal, korukat meghaladó felfogásukkal nyomot hagytak a mai ember számára is. Az összehasonlított egyházrendek nemcsak a mai protestáns egyházak alapkövei lettek, hanem hatottak a nyugat-európai demokratikus államok berendezkedésére is.

A VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE CÍMŰ FOLYÓIRAT JELLEGÉRŐL ÉS CÉLJAIRÓL

1. A *Vallástudományi Szemle* című folyóirat 2005 tavaszán indult, első két száma 2005-ben jelent meg. A szerkesztőségben és a szerkesztő bizottságban az ország jelentősebb vallástudományi műhelyének több neves munkatársa található. A folyóirat évente négyszer jelenik meg. Az alapító jogokat a budapesti Zsigmond Király Főiskola gyakorolja.

2. Annak ellenére, hogy a folyóirat egy intézmény égisze alatt jelenik meg, kezdettől szélesebb alpra helyezkedve értelmezi önmagát. Sokak véleménye szerint világos ugyanis, hogy egy felekezetszemleges vallástudományi folyóirat fontos hiánypótló a magyar folyóiratok palettáján. Eddig a vallástudomány különböző területei jobbára a különböző vallások, felekezetek által indított orgánumban jelentek meg, a szemleges, „világi” fórum, szerteágazó okok miatt több évtizede hiányzik, holott egyre növekvő igény van rá.

3. A folyóirat publikációs lehetőséget, véleménycsere és vitafórumot kíván teremteni a vallástudományt, annak bármely területét és azt bármilyen világnézeti alapról művelők számára. Senkit nem rekeszt ki, nincs semmiféle előzetes fenntartása senkivel szemben, mindenkit szívesen lát szerzői között, akinek értékes gondolatai, figyelemreméltó tudományos eredményei, vagy egyéb értékes mondandója van a vallástudományhoz kapcsolódóan.

4. Fontosnak tartja, hogy közölje, és ha kell, ütköztesse a különböző tudományos álláspontokat. Az írások szerzőjük álláspontját, felfogását képviselik, és nem a szerkesztőségét. A folyóirat nyitott akar lenni minden vélemény és minden kritika számára, amíg az megmarad a tudomány keretein belül (tehát nem vallások vagy személyek ellen irányul), viszont elzárkózik attól, hogy bármilyen vallást vagy felekezetet hasábjain akár propagáljanak, akár támadjanak.

5. Ösztönzője, gerjesztője akar lenni e tudományterületen a különféle műhelymunkának, előmozdítója akar lenni a tudományszervezés terén a vallástudomány akadémiai szintű felfejlesztésének, hozzá akar járulni a vallástudomány tartalmi és szervezeti épüléséhez.

6. Rendszeresen hírt kíván adni a tudományág eredményeiről. Bemutatja a megformált és akkreditált szakképzési tanterveket, forráskutatásokat közöl, hírt ad

tudományos fokozat szerzésekről, védésekről, habilitációkról, az MTA Vallástudományi Elnöki Bizottsága munkájának közérdeklődésre számot tartó elemeiről.

7. Recenzió rovata folyamatosan figyelemmel kíséri és bemutatja a tudományág friss könyvanyagát, tankönyveket, filmeket és egyéb médiumokat, ismerethordozókat.

A fent említett törekvésekhez még azt szükséges hozzáfűzni, hogy az eddig kiérlelt irányok nem zártak, a profil rugalmas, alakítható, fókusza bármerre és bármikor tágítható, nem akar lemaradni semmiféle olyan mozzanatról, mely a vallások, a hozzájuk kapcsolódó szervezetek és fórumok, egyáltalán a vallásos emberek, vagy a nem vallásos emberek, az emberiség élete, életminősége szempontjából jelentős, illetékesnek érzi magát az ember és a transzcendencia viszonyának, küzdelmének minden fontos mozzanatában.

A Vallástudományi Szemle szerkesztősége

ÚTMUTATÓ SZERZŐKNEK ÉS SZERKESZTŐKNEK

A szöveget Word formátumban, *rtf* kiterjesztéssel kérjük elektronikus úton elküldeni a következő címre: vallastudomanyiszemle@kre.hu. Tanulmányok esetében általában 1 szerzői ív (mindennel együtt kb. 40 000 leütés) terjedelmű írásokat várunk, de indokolt esetben hosszabb is lehet a szöveg. Recenziók esetében a várt terjedelem 5000-10 000 leütés.

A szöveget a lehető legkevesebb formázással kérjük. A főszövegben használt alaptípus a 12 pontos Times New Roman legyen, lábjegyzetben 10 pontos Times New Roman. Ha a szöveg külön fontkészletet igényel, kérjük azt csatolni, valamint a szöveget pdf formátumban is csatolni, az idegen fontkészleten írt szöveg ellenőrzése céljából. A főszöveget sorkizártan, 1,5-es sortávolsággal, a bekezdések elején behúzás nélkül kérjük. A lábjegyzetet sorkizártan, szimpla sortávolsággal.

A hivatkozásokat lábjegyzetekkel és nem végjegyzetekkel kérjük. Nem kötelező, de szívesen vesszük, ha van a tanulmányok végén külön bibliográfia, ilyenkor ajánljuk a jegyzetekben a szerző és évszám feltüntetésével megadott rövid hivatkozást. Ha nincs külön irodalomjegyzék, akkor az első hivatkozás esetében teljes hivatkozást kérünk, minden bibliográfiai adattal, utána pedig a további hivatkozásokban a rövid, szerzőt és évszámot megadó hivatkozással. Kérjük, hogy *i. m.* hivatkozást csak abban az esetben használjanak, ha egy szerzőtől egyetlen művet idéznek.

A szerző vezetéknevét kiskapitálissal kérjük, folyóiratcikk, könyvfejezet címét idézőjelek között, normál betűvel; folyóirat, könyv címét dőlt betűvel.

HIVATKOZÁSOK TELJES LÁBJEGYZETBEN ÉS A BIBLIOGRÁFIÁBAN

1. Könyv és könyvfejezet esetében:

SZERZŐ: *Cím*, Kötetszám, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldalak.

SZERZŐ: „Fejezetcím”. in *Uó: Könyvcím*, Kötetszám, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldalak.

2. Gyűjteményes kötetek és bennük megjelenő írások esetében:

SZERKESZTŐ – SZERKESZTŐ (szerk.): *Cím: Alcím*, Kiadás helye, Kiadó, Évszám.

SZERZŐ: „Cím”. in Szerkesztő – Szerkesztő (szerk.): *Cím: Alcím*, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldalak.

3. Folyóiratcikkek esetében:

SZERZŐ: „Cím”. *Folyóirat címe*, Évfolyamszám római számmal, Évszám/Sorszám. Hivatkozott oldalak.

4. Heti- és napilapokban megjelent cikkek esetében:

SZERZŐ: „Cím”. *Lap címe*, Évfolyam, Lap száma, Évszám. Hónap. Nap. Oldalszám.

HIVATKOZÁSOK RÖVID LÁBJEGYZETBEN

1. Egy szerző egy művének használata esetén:

SZERZŐ: i. m. Hivatkozott oldalak.

2. Egy szerző több művének használata esetén:

SZERZŐ (Évszám): Hivatkozott oldalak.

3. Előző lábjegyzetben hivatkozott irodalom másik szövegrésze esetében:

Uo. Hivatkozott oldalak.

Minden esetben pontos irodalmi hivatkozást kérünk, megjelölve a pontos kezdő és záró oldalszámot (tehát kerüljük a 251kk. vagy 251sqq. formát), a két oldalszám között gondolatjellel (-). Kérjük, az oldalszámot (p. vagy o.) csak abban az esetben egyértelműsítsék, ha a hivatkozott munka jellegéből (katalógus, képkötet) nem volna egyértelmű, hogy oldalszámról van szó. Internetes hivatkozások esetében kérjük ellenőrizni, hogy a hivatkozott oldal elérhető-e, és az utolsó megtekintés dátumát kérjük zárójelben megadni.

Klasszikus auktorok idézésénél nem kell kiskapitálist alkalmazni. Auktorok neveit és műveit lehetséges a szakmában elfogadott rövidítésekkel jelezni, külön magyarázat, feloldás nélkül. Tudományos közéletünkben kevésbé ismert szakfolyóiratok, sorozatok, kézikönyvek címét ne rövidítve írják, csak akkor, ha van a cikk végén bibliográfia vagy rövidítésjegyzék.

Idegen nyelvű, latin betűs idézeteket, kifejezéseket kérjük dőlt betűvel szedni. A görög, héber, kopt és szír idézeteket a megfelelő betűvel (más nyelvű szövegeket is szívesen látunk eredeti írásmóddal). Kérjük, hogy ne külön héber, görög stb. betűkészletet használjanak, hanem *unicode* betűket (ha egyes

ékezetes betűket az alaptípussal nem tudnak létrehozni, Palatino Linotype betűtípust ajánlunk)! Dőlt betűs idézetek esetén nem szükséges idézőjelet is használni. Ha az idézet zárójelen belül szerepel, a zárójel is legyen dőlt.

A görög neveket a tudományos helyesírási átírásban, egy cikkben belül következetesen kérjük megadni. A görög neveket ne a latinos átírásban adjuk meg (pl. Achilles, Homerus stb.).

Képek esetén a képaláírásokat a szöveg végén beszámozva kérjük megadni. A képeket ne ágyazzák be a dokumentumba, hanem külön képfájlban, a lehető legnagyobb méretben és felbontásban (minimum 1000×1000 pixel) küldjék, és a szövegben egyértelműen jelöljék, hová kéri beilleszteni azokat.

Recenzió esetében a recenzeált könyv minden könyvészeti adatát kérjük megadni a cikk címében vagy alcímében.

A korrektúrát a Word *Eszközök* menüjének *Változások követése* gombja alatt a *Módosítások elfogadása vagy elvetése* lehetőségnél, az *Elfogadja*, illetve *Elveti* gombokkal az adott helyen jelezve kérjük vissza.

A Vallástudományi Szemle szerkesztősége

A FOLYÓIRAT MEGVÁSÁROLHATÓ

Budapest

Püski Kiadó Kft. Könyvesház

1013 Bp. Krisztina krt. 26.

OSIRIS Könyvesház Kft.

1053 Bp. Veres Pálné u. 4–6.

Írók Boltja

1061 Bp. Andrássy út 45.

Bibliás Könyvesbolt

1092 Budapest, Ráday u. 28.

Szent István Társulat Könyvesboltja

1053 Bp. Kossuth Lajos u. 1.

Éötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar

Könyv- és Jegyzetbolt

1088 Bp. Múzeum krt. 6–8.

Zsigmond Király Főiskola Jegyzetbolt

1039 Bp. Kelta u. 2.

L'Harmattan Könyvesbolt

1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.

Debrecen

Sziget Könyvesbolt

4010 Debrecen, Egyetem tér 1.

Pécs

Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar

Student Sevice Iskolaszövetkezet Könyvesbolt

7624 Pécs, Ifjúság út 6.