
VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

XV. ÉVFOLYAM 1. SZÁM

2019

KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE
VALLÁSTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
MEGJELENIK ÉVENTE NÉGYSZER
Tizenötödik évfolyam, 2019/1. 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, Sarnyai Csaba Máté (Tudományunk története és műhelyei)
Bakos Áron (Hírek)
Szeiler Zsolt (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

Olvasószerkesztő: Szathmári Éva

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
Molnár Andrea, a nyomdai munkákat a Robinco Kft. végezte.
Felelős vezető: Kecskeméthy Péter

TARTALOM

S. SZABÓ PÉTER: Előszó	5
TANULMÁNYOK	
TÓTH ANNA JUDIT: A pogány Pilatus-akta. Ideológiai harc az iskolákban a diocletianusi üldözés folyamán	9
ERDEI ILDIKÓ: Isaac Newton <i>Irenicumja</i> avagy a vallási türelem szentírási védelme	31
PECSUK OTTÓ: Pál és a LXX <i>dikaiun</i> -terminológiája mint bibliafordítási kérdés	47
FORRÁS	
GRÜLL TIBOR: Ókori zsinagógák dedikációs feliratai	67
DISPUTA	
ADAMIK TAMÁS: <i>Psalterium Beatae Mariae Virginis</i> . Beatrix királyné imádságos könyvének értelmezése III. rész	91
TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI	
POVEDÁK ISTVÁN: Szellemek, alienek, apokalipszisek, megváltók nyomában. Modern Mitológiai Műhely	107
HÍREK	
<i>A magyarországi zsidóság története</i> című kötet bemutatója (Gara Imre)	113
Kálvin-konferencia Pápán (Jakab Bálint Mihály)	116
Beszámoló <i>A Tánách Könyvei: Meláchim I–II.</i> 9. Biblikus Konferenciájáról (Bozó Réka)	119
RECENZIÓK	
Klaus von Stosch: <i>Az iszlám mint kihívás, keresztény megközelítések</i> (Sárközy Miklós)	127
Orosz Gábor Viktor: <i>Idegen méltóság, preimplantációs genetikai diagnosztika és az emberi méltóság elve a teológia kontextusában</i> (Inhoff Mona Aicha)	134
Szigeti Jenő: <i>Egyház és művelődés – Tanulmányok a protestáns vallásosság történetéből</i> (Tonhaizer Tibor)	139

Fábián Laura–Lovas Borbála–Haraszti Szabó Péter–Uhrin Dorottya (szerk.):
*A könyv és olvasója. A 14–16. századi könyvkultúra interdiszciplináris
megvilágításban* (Voigt Vilmos)

141

ELŐSZÓ

S. SZABÓ PÉTER

A most megjelenő 2019 évi első számunk a tizenötödik évfolyam kezdetét jelzi folyóiratunk életében. 2005-ben indult ez a vallástudományi orgánus, az akkor Zsámbékon működő, később Vácra került Apor Vilmos Katolikus Főiskola szervezésében és kiadásában, de már akkor, indulásakor, egy főiskolánál szélesebb alapra helyezve értelmezte önmagát. A következő évben a magánfőiskolaként működő Zsigmond Király Főiskolára, később egyetemre került át, amely ma a Milton Friedman Egyetem nevet viseli, és egyházi fenntartású intézmény. Miután a Zsigmond Király Főiskolán megszűnt a vallástudományi képzés, a folyóirat 2015-től átkerült a Károli Gáspár Református Egyetemre, jelenleg is itt működik, kiadója a KRE BTK dékánja. Talán a felsorolt néhány adat is jelzi, hogy nem egyszerű dolog életben tartani egy vallástudományi folyóiratot a jelenlegi változó körülmények között.

E szám *Tanulmányok* rovata három írást tartalmaz. Közülük kettőt a Magyar Vallástudományi Társaság vallásüldözéssel kapcsolatos konferenciája ösztönzött. Tóth Anna Judit tanulmánya az ókori keresztényüldözések egy sajátos mozzanatát hozza közel, nevezetesen, hogy hogyan kívánta felhasználni a keresztényüldözés céljaira a pogány Pilátus-akta különböző, néhol a szöveghamisítást is tartalmazó, „összetákolt” változatait a hatalom. Ez a törekvése még az oktatás befolyásolására is kitért, meghatározta a tananyagot, befolyásolta a tanítókat. Módszerei jellemzése kapcsán hasonlatanyagként a propaganda hadjárat, a politikai pamfletirodalom mai fogalmai is előkerülnek. Erdei Ildikó tanulmánya régóta kutatott, művelt témájához, Isaac Newton életművéhez kapcsolódik. Ahhoz a törekvéshez, hogy a filozófusok a korban a vallási tolerancia – a tanulmány szavaival - „valaha volt legerősebb védelmét fogalmazzák meg”, maga Newton is kapcsolódott, a humanizmus alapján, az irénizmus szellemében íródott, racionálisan felépített útmutatóval, melynek lényege, a vallási felekezetek közötti közös alapot megfogalmazó teológiai eszme. A tanulmány Newton és barátja, John Locke tolerancia-értelmezésének összehasonlítására is kitér. Pecsuk Ottó tanulmánya, Pál apostol nyomán, a megigazulás fogalmának értelmezésmódjait mutatja be, nagyon alapos nyelvtudományi, nyelvi, filológiai elemzéssel, a bibliafordítási szempontok figyelembevételével.

Forrás rovatunkban Grüll Tibor írása tizennégy zsinagóga dedikációs feliratait mutatja be, igen nagy és sokféle területre (Jeruzsálem, Alexandria, Itália, Macedónia, Pannónia) kiterjedően. A *Disputa* rovatban Adamik Tamás folytatja Beatrix királynő imádságos könyvének bemutatását, a tőle megszokott alapos filológiai munkával. *Tudományunk története és műhelyei* rovatunk egy szegedi kezdeményezésről, műhelyteremtésről – a Modern Mitológiakutató Műhelyről – számol be, Povedák István, az egyik alapító írásával.

A *Hírek* rovat anyagai három témakört járnak körül. Az első *A magyarországi zsidóság története* című, a Szent István Társulat gondozásában megjelent gimnáziumi tankönyv bemutatásáról szól, és a könyv egyik méltatójának, Gara Imrének az írását közli. A másik két híradás két konferenciáról számol be: a Pápai Református Teológiai Akadémián rendezett Kálvin-konferenciáról és az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetemen tartott *A Tánách – Könyvei: Meláchim I-II.* 9. Biblikus Konferenciáról.

Recenziók rovatunk négy könyvet ismertet, melyek az iszlámról, mint kihívásról; az emberi méltóság elvéről a teológiában; a protestáns vallásosság történetéről szóló tanulmányokról, valamint a 14-16. századi könyvkultúra jellemzőiről tájékoztatják olvasóinkat.

Jelen számunk sajátossága, hogy ezzel kezdődően a *Tanulmányok*, és a *Forrás* rovatok írásainak angol nyelvű absztraktjait is közöljük.

TANULMÁNYOK

A POGÁNY PILÁTUS-AKTA. IDEOLÓGIAI HARC AZ ISKOLÁKBAN A DIOCLETIANUSI ÜLDÖZÉS FOLYAMÁN

TÓTH ANNA JUDIT

ABSTRACT

The Acts of Pilate. Ideological battles in the schools during the Diocletian persecution

According to the report of Eusebius a text called the Acts of Pilate was forged as a part of the anti-Christian propaganda war under the reign of Maximinus Daia. The text was intended to be taught in schools. These pagan acts were in circulation only for a few years, their text did not survive, unlike the Christian Acts that were later incorporated into the Gospel of Nicodemus. In my paper I argue that there is no evidence that the Christian Acts reflect the content of the pagan Acts. I suggest that in the pagan Acts Christ was presented as a criminal, probably a brigand. I emphasise that these Acts were unique in anti-Christian polemic literature, regarding that they were narrative texts and not philosophical treatises like the works of Porphyry or Sossianus Hierocles. I suggest that the genre of the text was not a letter, e.g. not a letter written by Pilate to the emperor, but it was a real *acta*, a legal document in a dialogue form, and so the original title may have been *Acta Iesu Christi* or *Acta Christi et Pilati* and not simply *Acta Pilati*. In the narrative of the text Christ probably made a full confession of his alleged crimes and this was the cause why contemporary Christians felt it as an offensive blasphemy.

BEVEZETÉS

A tankötelezettség általánossá válása óta nem találhatunk olyan államot, amely ne próbálta volna meg az iskolai tananyagot politikai szempontok mentén befolyásolni, akár egy kíváncsúnak tartott ideológiai irányvonalat képviselve, akár azért, hogy az iskolát is az aktuálpolitikai propaganda terepévé tegye. Mindez azonban egy

modern oktatási rendszert és pedagógiát, valamint aránylag fejlett eszközökkel dolgozó propagandagépezet igényel, így meglepő egy olyan 3. századi forrást olvasni, mely az ókorban egyedülálló módon az iskola közvetlen propagandacélokra való felhasználásáról tanúskodik.

Eusebios *Egyháztörténetének* IX. 5. 1. fejezetében a következőket írja:

„Akik Pilátusnak és Üdvözítőnknek Aktáit (*hypomnēmata*) összetákolták, melyelve van mindenféle krisztusellenes káromlással, az uralkodó jóváhagyásával elküldték az uralma alá tartozó egész országba, és falragaszok segítségével arra buzdították az embereket, hogy minden helyen, vidéken és városban tegyék közszemlére ezeket az Aktákat, az iskolamesterek tudományok helyett ezt oktassák a gyerekeknek, és kívülről tanítsák meg nekik.”¹

Az „akik” névmás, illetve a görög eredeti πλασάμενοι participiuma az előző fejezet szereplőire vonatkozik, azaz Maximinus Daia császár kereszténygyűlölő támogatóira. A szöveg egyértelmű, talán a falragasz szó hangzik elsőre kissé anakronisztikusan a *programma* fordításaként, amely itt egyszerűen proklamációt jelent, de a műfordítás helyes, mert a szöveg értelmezése szempontjából fontos, hogy az olvasó értse, hogy mi volt a szöveg terjesztésének szándékolt útvonala: nyilvános helyeken, középületeken függesztették ki.² A szöveg hely két okból is különleges. Egyrészt ez a legfontosabb említése a pogány Pilátus-aktaként ismert szövegnek, másrészt ez az egyetlen olyan ókori szöveg, mely szerint az iskolai oktatásban felhasználtak volna propaganda célú iratokat.

¹ Eusebios, HE, IX. 5.1.: Πλασάμενοι δὴτα Πιλάτου καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ὑπομνήματα πάσης ἔμπλεα κατὰ τοῦ Χριστοῦ βλασφημίας, γνώμη τοῦ μερίζονος ἐπὶ πᾶσαν διαπέμπονται τὴν ὑπ’ αὐτὸν ἀρχὴν διὰ προγραμμάτων παρακελευόμενοι κατὰ πάντα τόπον, ἀγροὺς τε καὶ πόλεις, ἐν ἐκφανεῖ ταῦτα πᾶσιν ἐκθεῖναι τοῖς τε παισὶ τοὺς γραμματοδιδασκάλους ἀντὶ μαθημάτων ταῦτα μελετᾶν καὶ διὰ μνήμης κατέχειν παραδιδόναι. (ford. Baán István) Meglepően kevés érdeklődést tanúsított a kutatás a szöveg iránt. A legfontosabb a szöveggel foglalkozó tanulmány: Levieils, Xavier: „La polémique anti-chrétienne des Actes de Pilate”. *Revue d’histoire et de philosophie religieuses*, LXXIX, 1999/1, 291–314., illetve lásd még a következőket: Speyer, Wolfgang: *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum*, München, C.H. Beck, 1971, 243.; Dubois, Jean-Daniel: „Les « Actes de Pilate » au quatrième siècle”. *Apocrypha*, II, 1991, 85–98; Grüll Tibor: „The Legendary Fate of Pontius Pilate”. *Classica et Mediaevalia*, LXI, 2010, 157–159.; Marcos, Mar: „Falsificación literaria y propaganda durante la Gran Persecución: las Acta Pilati entre paganos, judíos y cristianos”. *Bizantinistica Rivista di Studi Bizantini e Slavi*, 2. s. XV, 2013, 15–32.

² A diocletianusi üldözés első áldozata éppen azért szenved vértanúságot, mert Nikomédiában a köztereken kifüggesztett rendelkezést letépi: Eusebios: HE, VIII. 5., Lactantius, *De mortibus* 13.

A KERESZTÉNY ÉS A POGÁNY PILÁTUS-AKTA

Az első felmerülő kérdés, hogy történelmi és irodalmi jelentőségét tekintve mi is volt ez a szöveg. Az ókori keresztények számára hasonló jelentőséggel bírt volna Jézus perének bármilyen bírósági dokumentuma, mint a középkorban a Szent Grál vagy manapság a Lepel. Elvileg két különböző típusú dokumentum készülhetett volna Krisztus perének hivatalos római anyagaként. Először is magának a pernek a jegyzőkönyve. Ilyen dokumentum alighanem ténylegesen létezett, azonban valószínűtlen, hogy túlélte Jeruzsálem ostromát. A másik típusú dokumentum, melyre aztán egy széles apokrif hagyomány épült, Pilátus levél formájában megírt és Tiberius császárnak elküldött jelentése. Bár ifjabb Plinius Traianusszal való levelezése megdöbbentő példákat szolgáltat rá, hogy egy tartományi helytartó mennyire apró ügyekben is kénytelen volt a császár jóváhagyását és döntését kérni, ezek azonban a döntésre váró ügyek, nem pedig a már megtörtént intézkedésekről szóló beszámolók. Pilátus esetében nem valószínű, hogy jelentéstételi kötelezettsége lett volna a császár irányában a zsidó alattvalók köztörvényes pereiben, ez pedig azt jelenti, hogy a Pilátus által írott hivatalos levél soha nem is létezett.

Mindkét típusú dokumentum hiányát gazdag apokrif anyag igyekezett pótolni. Az első típus fennmaradt példája a Nikodémus-evangélium bevezető része; ehhez a pert leíró bevezető részhez talán utólagosan csatolták a Krisztus *ad inferos* alászállását és az ószövetségi igazak kiszabadítását tartalmazó későbbi fejezeteket.³ A másik típust azok a rövidebb iratok képviselik, melyek magukat Pilátus levelének állítják, amelyben a helytartó beszámol a császárnak Jézus peréről.⁴

Krisztus valóságos aktája valószínűleg egy rövid irat volt, tömörségében és rövidségében ahhoz hasonló, ahogy János evangéliuma leírja Krisztus és Pilátus párbeszédét. Egy modern hamisító az evangéliumihoz minél közelebb álló szöveget kreálna, hogy a hitelesség látszatát keltse, az antik apokrifek szerzői viszont minél több új információt akartak nyújtani közönségüknek, így olyan szövegeket írtak, melyekről utólag nehéz elhinni, hogy valaha bárki hitelesnek tartotta őket. A Pilátus-

³ Az általam használt szövegkiadás: EHRMAN, Bart D. – PLEŠE, Zlatko: *The Apocryphal Gospels. Texts and Translations*. Oxford, Oxford University Press, 2011, 429–489. A szöveg I–XIV. fejezete a tulajdonképpeni *acta Pilati*, a hátralevő fejezetek témája pedig Krisztus alászállása a pokolra.

⁴ *Anaphora Pilati*, vagyis Pilátus beszámolója Tiberiusnak, *Paradosis Pilati*, Pilátus perének és kivégzésének története, Pilátus levele Claudiuszhoz, ill. a kölcsönös levélváltása Heródesssel: EHRMAN–PLEŠE: i. m., 494–535. Az apokrif Pilátus-tradíció összefoglalásához lásd: GRÜLL: i. m., 158–160.

apokrifek többsége egy sajtáságos Pilátus-hagiográfia részét képezi, melynek fő célja, hogy a római helytartót mentesítsék minden felelősség alól Jézus kereszthalálában, és a szó legszorosabb értelmében a mennybe menesszék.⁵

E szövegek datálása nehézkes, a legjobban kutatott Nikodémus-evangélium keltezése különböző kutatóknál a meglehetősen széles, 2. és a 6. század közötti időtartományban szóródik,⁶ bár a kutatás inkább a kései, 4. század utáni keltezésre hajlik.⁷ Ez azonban azt jelenti, hogy már a ránk maradt korpusz keletkezését megelőzően is léteztek további, mára elveszett apokrifek a témában, ugyanis Iustinos mártír már 160 körül említést tesz Jézus perének fennmaradt aktáiról.⁸ Nem peraktáról, hanem a levelezésről beszél Tertullianus, a 3. század elején.⁹ Nem állapítható meg, hogy a fennmaradt apokrifek milyen viszonyban állnak a korai egyházatyák által ismert szövegekkel.

Az Eusebios által ismert pogány *Acta* tartalmáról, szerkezetéről gyakorlatilag semmit sem tudunk. Eusebios *hypomnémának* nevezi, ami emlékeztetőt, feljegyzést jelent, ez lehet a latin *acta* fordítása is, de Pilátusnak a császárhoz írott állítólagos feljegyzéseihez is alkalmas cím.¹⁰ Nem lehetett túlzottan hosszú irat, hiszen terjesz-

⁵ GRÜLL: i. m., 167.: annyira, hogy a Pilátus név a koptok között bevett keresztnévvé vált.

⁶ EHRMAN – PLEŠE: i. m., 420.

⁷ Wolfgang Speyer (SPEYER, Wolfgang: „Neue Pilatus-Apokryphen”. *Vigiliae Christianae*, XXXII, 1978/1, 53–59.) például hangsúlyozza, hogy a *Nikodémus-evangélium* szövege függ a *Passio Petri et Pauli* szövegétől. LEVIEILS (i. m., 293) 325 és 376 közé keltezi a szöveget. További datálási kísérletek: SCHÄRTL, Monika: *Nicht das ganze Volk will, dass er sterbe. Die Pilatusakten als historische Quelle der Spätantike*, Frankfurt – Berlin – Bern, Peter Lang Verlag, 2011, 25–26. Ha a keresztény apokrifek a pogány aktára adott válaszként keletkeztek, ez is kizárja a korai datálást, azonban valójában nem tudjuk, hogy ez így történt-e.

⁸ Iustinos: 1. apologia, 35. 9.: Καὶ ταῦτα ὅτι γέγονε, δόνασθε μαθεῖν ἐκ τῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενομένων ἁκτῶν. (Hogy ezek így történtek, megtudhatod a Pontius Pilatus alatt készült aktákból is) ill. uő: 48.3. A szövegről említés történik Epiphániosnál is (Panarion, 50. 1.), ami a datálás szempontjából nem lényeges, azonban figyelemre méltó, hogy mindkét szerző a latin *acta* (ἁκτα) szót használja a szöveg megnevezésére.

⁹ Tertullianus: *Apologeticum*, 21. 24.: *Ea omnia super Christo Pilatus, et ipse iam pro sua conscientia Christianus, Caesari tunc Tiberio nuntiavit – sed et Caesares credidissent super Christo, si aut Caesares non essent necessarii saeculo, aut si et Christiani potuissent Caesares.* (Jelentette mindezeket Pilátus, lelkében maga is már keresztény, Tiberiusnak, az akkori császárnak, Krisztusról. A császárok is hittek volna Krisztust illetően, ha vagy a császárok nem lennének szükségesek a világnak, vagy a keresztények császárok lehetnének. Ford. Városi István) Ez a szöveghely nem teszi egyértelművé, hogy Tertullianus ténylegesen találkozott egy a témába vágó apokrif irattal, vagy egy Pilátus megtérésére vonatkozó szóbeli hagyományt ismert.

¹⁰ LEVIEILS (i. m., 292) ez utóbbit tartja valószínűbbnek, számos példát gyűjtve össze a görög nyelvű irodalomból, amelyben a *hypomnéma* hivatalos cíllal készült memoárt, visszaemlékezést, esetleg *annalest* jelent. Azonban ez nem zárja ki, hogy a pogány akta műfajilag jegyzőkönyv volt.

tése arra épült volna, hogy az emberek lemásolják a nyilvánosan elhelyezett szöveget, és saját környezetükben tovább terjesszék. Eusebios szerint tele volt blaszfémiával, de ezek mibenlétéről nem ír. Egyetlen adatot árul el a szövegről: eszerint a szöveg Tiberius negyedik konzulságára keleződik, tehát Kr.u. 21-re,¹¹ ami bizonyosan téves, mert Pilátus csak 26-ban lett Júdea helytartója.¹² Az nyilvánvaló, hogy Eusebiost erősen foglalkoztatta a szöveg, hiszen négyszer is említi az *Egyháztörténetben*,¹³ a tartalmát azonban nem tartja még cáfolatra sem érdemesnek.

A TÖRTÉNETI KONTEXTUS

Diocletianus császár 303-ban, február 23-án, nem minden előzmény nélkül adja ki keresztényellenes rendeleteinek első csoportját, melyben elrendeli a keresztény templomok lerombolását, a keresztények vagyonának elkobzását, a keresztény iratok elégetését, illetve megtiltja az istentiszteleti célzatú összejöveteleket.¹⁴ Minden állampolgár számára áldozatbemutatáshoz köti a bíróság elé járulást bármilyen polgári vagy büntetőjogi ügyben, így jogilag kiszolgáltatott helyzetbe hozza a keresztényeket. A keresztény előkelőket megfosztja rangjuktól, a császári szabadosokat újra rabszolgává teszi. 303 nyarán, miután a rendelkezés zavargásokat vált ki Syriában és Meliténében, egy második ediktummal elrendeli a klerikusok letartóztatását, majd egy harmadik ediktum, melyet trónra lépésének huszadik évfordulójához kapcsolódóan adott ki, elrendeli azon papok szabadon bocsátását, akik hajlandók áldozatot bemutatni. Végül 304-ben, valószínűleg január-február folyamán és valamelyik Duna-menti provinciában adja ki a negyedik ediktumot, mely a birodalom minden lakosát áldozatbemutatásra kötelezi. Diocletianus 305. május 1-jén lemond, helyét Galerius veszi át, aki caesarjává a szintén lelkes keresztényüldöző Maximinus Daiát teszi meg. Galerius 311-ben, súlyos betegségében kiad egy türelmi rendeletet, azonban Galerius halála után Maximinus Daia az általa uralt területeken hamarosan felújítja az üldözést, és folytatja 313-ig, amikor

¹¹ Eusebios, *HE*, I. 9. 3.

¹² Iosephus: *Ant.Iud.* XVIII. 4. 2. datálása alapján.

¹³ Eusebios: *HE*, I. 9. 3.: τὸ πλάσμα τῶν κατὰ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ὑπομνήματα χθὲς καὶ πρῶην διαδεδοκότων., I. 11. 9.: τίς ἂν ἐτι λείποιτο ἀποφυγῇ τοῦ μὴ ἀναισχύντους ἀπελέγχεσθαι τοὺς τὰ κατ' αὐτῶν πλασμαμένους ὑπομνήματα; IX. 5.1.: ...Πιλάτου καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ὑπομνήματα...; IX.7.1.: οἱ τε παῖδες ἀνὰ τὰ διδασκαλεῖα Ἰησοῦν καὶ Πιλάτον καὶ τὰ ἐφ' ὕβρει πλασθέντα ὑπομνήματα διὰ στόματος κατὰ πᾶσαν ἔφερον ἡμέραν.

¹⁴ Az üldözés kronológiájához: FRIEND, W. H. C.: *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford, Basil Blackwell, 1965, 489–521; BARNES, Timothy D.: „Sossianus Hierocles and the Antecedents of the 'Great Persecution'”. *Harvard Studies in Classical Philology*, LXXX, 1976, 239–252.

Licinius győzelme véget vet az uralmának és az üldözésnek is. Eusebios szöveghelye a Pilátus-aktát a Maximinus Daia alatti üldözéshez kapcsolja, és együtt tárgyalja a császár által kibocsájtott egyéb propagandisztikus célú iratokkal.

A POGÁNY PILÁTUS-AKTA TOVÁBBI FORRÁSAI

Ezt a pogány Pilátus-aktát Eusebioson kívül mindössze három további forrás említi. Az első Eusebios latin fordítója, Rufinus, aki egy Eusebios ránk maradt szövegéből hiányzó kiegészítésben is beszél az aktáról az antiochiai Szent Lukianos mártíriuma kapcsán: „De nem csalt meg minket halálával sem, hiszen a harmadik napon feltámadt, nem úgy, ahogy a hamisított Pilátus-akta tartalmazza, hanem, bár ártatlan volt, szeplőtelen és tiszta, elvállalta a halált csak azért, hogy feltámadásával legyőzze azt.”¹⁵ Lukianos 312-ben, esetleg 311-ben halt meg, tehát ez a szöveg is Daia uralkodásához köti az *Actát*, bár nem zárja ki a szöveg ennél korábbi keletkezését.¹⁶ Rufinus a *hypomnémát* két esetben *acta*, egy esetben *gesta* szóval adja vissza, tehát úgy tűnik, hogy ő egy jegyzőkönyv-típusú forrásnak képzei el, azonban nem tudjuk, hogy volt-e Eusebioson kívül ismerete az *Actáról*, ami a fordításban támpontot nyújthatott volna neki.¹⁷

¹⁵ Rufinus: *HE*, IX. 6. 3.: *Sed nec nos sua morte decepit, quibus post diem tertium resurrexit, non ut ista, quae nunc falso conscribuntur, continent acta Pilati, sed innocens, immaculatus et purus ad hoc solum mortem suscepit, ut eam vinceret resurgendo.* Nem világos, hogy a *non ut*-tal kezdődő mellékmondat mit tagad: az *Acta* szerint Krisztus nem támadt fel, vagy nem büntetlenül végezték ki, esetleg mindkettő. A szöveg általam használt kiadása: EUSEBIUS; *Die Kirchengeschichte*, herausgegeben... von Eduard Schwartz, Die lateinische Übersetzung des Rufinus ... von Theodor Mommsen, zweiter Band zweiter Teil, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, herausgegeben von der Kirchenväter-Comission der königl. preussischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig, J. C. Hinrich'sche Buchhandlung, 1908.

¹⁶ Lukianos halálához: T. D. BARNES: „The Date and Martyrdom of Lucian of Antioch”. *Zeitschrift für antikes Christentum*, VIII, 2005, 350–53. A hagyományostól eltérő 311. évi datálás mellett szól: M. SLUSSER: „The Martyrdom of Lucian of Antioch”. *Zeitschrift für antikes Christentum*, VII, 2003, 329–337.

¹⁷ Rufinus I. 9. 3.: *actorum, quae recenti confecta plasmate adversum Christum dominum proferuntur. IX.5.1: confinguntur acta quaedam velut apud Pilatum de salvatore nostro habita...* IX. 7. 1. *quando pueris scholaris meditatio de Pilato et Iesu haberi contumeliae nostrae gratia iussa est et confictis referta blasphemiis per totam diem decantari. I. 11. quod ultra effugium, quae excusatio impudentibus et perfidiis remanebit, quo minus de falsitate gestorum, quae postmodum confinxerunt, apertissime convincantur?*

A második szöveg egy vértanúakta: Tarachus, Probus és Andronicus aktája.¹⁸ Itt a következő hangzik el: „Maximus *hégemón* mondta: Ostoba, nem tudod, hogy akit te [Krisztusnak] hívsz, egy gonosztevő ember volt, akit Pilátus helytartósága alatt keresztre feszítettek, és akinek az aktái fennmaradtak?”¹⁹ A szöveget Thierry Ruinart a teljes mértékben hiteles akták közé vette fel a 17. században,²⁰ azonban ezzel kapcsolatban már a 19. században felmerültek kétségek, stiláris okokon túl például az ügyben eljáró helytartó Flavius rangjelzéssel való megnevezése.²¹ Kérdésünk szempontjából fontos, hogy a mártírakta szövegen belüli datálása bizonyosan téves, ugyanis a konzuli datálás a szöveg elején a 290-es évre vonatkozik. Levieils 304-es dátummal beszél a szövegről,²² ugyanis az *Acta Tarachi...* zárszavai szerint az üldözés első évében járunk. Ezek szerint a három mártír kivégzésére alighanem valóban 304-ben került sor, azonban az *Acta Tarachi...* mint irodalmi szöveg ennél bizonyosan későbbi keletkezésű.²³ Meglehet, hogy a passió szerzője az eseményekhez időben még aránylag közel, tények ismeretében és tapasztalatok birtokában írt, de akkor sem zárhatjuk ki, hogy sűrített az eseményeken, és az üldözés egy későbbi szakaszára jellemző elemet is bevett a szövegbe, így a szöveg önmagában nem bizonyítja, hogy a Pilátus-akta már Diocletianus uralkodása alatt kész volt. Egy korai datálás nem okvetlenül mondana ellen Eusebios szövegének, hiszen ő csak annyit állított, hogy azok, akik korábban elkészítették az aktát (itt *aoristos participiumot* használ),

¹⁸ *Acta Tarachi Probi et Andronici* cap. 9. BHG 1574, okt. 12. Felhasznált szövegkiadás, mely a görög változatot is tartalmazza: D. RUIZ BUENO: *Actas de los mártires. Edición bilingüe completa*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 2003, 1085–1140. (Az első kiadás 1951-ben jelent meg).

¹⁹ A kissé eltérő görög és latin változatok szövege: *Μάξιμος ἡγεμὼν εἶπεν· Μωρέ, τοῦτο οὐκ οἶδας ὅτι ὃν ἐπικαλῇ ἀνθρωπὸν τινα γεγενημένον κακοῦργον, ὑπὸ ἐξουσίᾳ δὲ Πιλάτου τινος ἡγεμόνος ἀνατρήσθαι σταυρῷ, οὗ καὶ ὑπομνήματα κατὰκεινται; / Maximus dixit: Iniquissime, non scis quem invocas Christum, hominem quemdam factum sub custodia Pontii Pilati punitum, cuius et Acta reposita sunt? (Acta Tarachi... IX. in RUIZ BUENO: i. m., 2003, 1128–1129.)*

²⁰ RUINART, Th.: *Acta primorum martyrum sincera et selecta*. Parisiis, Franciscus Muguet, 1689, 457–492.

²¹ BARNES, Timothy. D.: *Early Christian Hagiography and Roman History*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010, 58. A szigorúan protokolláris nyelvezet ellenére az epikus passiók közé sorolja a kínzások hosszadalmas ismertetése vagy az olyan érthetetlen szerkezeti elemek, hogy miért hurcolják végig a mártírokat fél Kis-Ázsián.

²² LEVIEILS: i. m., 294.

²³ BARNES (*Early Christian Hagiography and Roman History*, 58) javítja a szöveget a helyes, 304. évi konzul-dátumra, feltételezve, hogy a szerző egy konzul listát használt, melyből téves adatot másolt ki.

azok szétküldik (*praesens historicum*ban) a szöveget, hogy minél szélesebb körben terjesszék. Tehát Eusebios szerint az akták már korábban elkészültek – azonban ez a „korábban” éppúgy jelenthet egyetlen napot vagy hét évet.²⁴

A harmadik szöveg, mely tud az Actáról egészen késői, 10. századi, Symeón Logothetész krónikája. Ez első olvasásra mintha egy új információt is tartalmazna:

„Egy Theoteknosz nevű varázsló (*goés*) Maximianus buzdítására megszerkesztette a Krisztus ügyében Pilátus részéről elkövetett tettek mindenfajta istenkáromlással teli aktáit (*hypomnéma*), szétküldte városba és faluba, és Maximianus parancsára a tanároknak ezt kellett tanítaniuk a gyerekeknek, hogy nevetségessé tegyék a mi misztériumainkat.”²⁵

A szöveg még szóhasználatában is Eusebiost követi, azonban ez a bizánci krónika elárulja a hamisító nevét: egy bizonyos Theoteknos nevű varázsló (*goés*). Történeti személyről van szó, aki még csak nem is elképzelhetetlen az *Acta* szerzőjeként. Antiochia város *curatora* volt, aki aktívan részt vett a keresztényüldözésben, amiért Maximinus Daia egy helytartói tisztséggel jutalmazta, azonban a császár bukása után kivégezték.²⁶ Eusebios szerint elkövetője volt egy másik nagy formátumú csa-

²⁴ Bár a nagy üldözés három császár uralkodása idején ível át, az üldözést támogató lobbis több tagja igazolhatóan végig jelen van a döntéshozók közelében. Eusebios több nevet felsorol, akiket Licinius kivégeztet Maximinus Daiahoz való hűségük miatt, köztük Culcianust, aki az első keresztényüldöző ediktumok életbe lépésekor Egyiptom prefektusa volt (JONES, A. H. M. – MARTINDALE, J. R. – MORRIS, J.: *The Prosopography of the Later Roman Empire*, Vol. I, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, 233.), s e minőségében számos ottani mártírakta szereplője, például Phileas, Thmuis püspöké (SEELIGER, Hans Reinhard – WISCHMEYER, Wolfgang: *Martyrerliteratur*, Berlin – München – Boston, De Gruyter, 2015, 223–272). Egy másik prominens keresztényüldöző hivatalnok, Hierocles az üldözés megindulásakor játszott fontos szerepet (BARNES: Sossianus Hierocles and the Antecedents of the ‘Great Persecution’), majd 310–311-ben Egyiptom praefectusaként jelenik meg: P. Oxy XLIII 3120, illetve P. Cair. Isid. 69.23, P. Heid. IV. 323A és P. Coll. Youtie II. 79.13.

²⁵ Felhasznált kiadás: Symeonis magistri et logothetae chronicon recensuit Stephanus Wahlgren, Walter de Gruyter, Berolini, 2006 (caput 86. 5): Θεότεκνός τις γόης ὑποθήκη Μαξιμιανοῦ τὰ ἐπὶ Χριστοῦ δῆθεν παρὰ Πιλάτου πραχθέντα πλασάμενος ὑπομνήματα, πάσης βλασφημίας ἀνάπλα, κατὰ πόλιν καὶ κόμην ἔσταλκε, Μαξιμιανοῦ προστάξαντος τοῖς γραμματοδιδασκάλοις τὰ τα τοὺς παῖδας ἐκδιδάσκειν, ὥς ἂν διαγελῶτο τὸ καθ’ ἡμᾶς μυστήριον.

²⁶ Eusebios: *HE*, IX. 11. 5. Theoteknos tevékenységéhez lásd.: DOWNEY, Glanville: *A History of Antioch from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton, Princeton University Press, 1961, 333–335. Eusebios állítását, hogy Daia egy helytartósággal jutalmazta Theoteknoszt, megerősíti ankyrai Theodotos vértanúaktája: Barnes: *Early Christian Hagiography and Roman History*, 158. (A szöveg kiadása: Pio FRANCHI DE’CAVALIERI: *I martirii di S. Teodoto e di S. Ariadne*, Roma, Tipografia Vaticana, 1901, 61–87. A kezdeti kételyek ellenére a szöveg történetiségét igazolta: GRÉGOIRE, H. – ORGELS, P.: „La passion de S. Théodote, oeuvre du Pseudo-Nil, et son nouy montanisme”. *Byzantinische Zeitschrift*, XLIV, 1951, 165–184., illetve MITCHELL, Stephen: „The Life of Saint Theodotus of Ancyra”. *Anatolian Studies*, XXXII, 1982, 93–113. Ez az akta azonosítja Theoteknos provinciáját Galatiaként. Eusebios több helyen is említi

lásnak is: Theoteknos az újplatonikus *theurgia* művelője volt, egy szobrot szentelt Zeus Philiosnak, mely a keresztények üldözésére buzdító jóslatokat adott. Licinius hatalomátvétele után megkínóztatja a szobor papjait, és így fény derül a csalásra. Ebből, és abból, hogy Eusebios varázslónak nevezi, úgy tűnik, hogy egy beszélő szoborról lehetett szó, mely a saját szájával, és nem egy jószó közvetítése révén jóslott.²⁷ Theoteknos felbukkanása a bizánci krónikában azonban nem új információ, hanem Eusebios alapján kerülhetett be a szövegbe. Eusebios az *Egyháztörténet* IX. 2–3. fejezetben beszéli el Theoteknos viselt dolgait, a következő fejezet témája az, hogy hogyan próbálják Daia környezetének a tagjai egymást túllícitálni keresztényellenességben, majd ezután következik a Pilátus-akta bemutatása, amelyben a hamisítók (*plasamenoi*) participium még az előző fejezet szereplőire utal. Mivel Daia emberei közül egyedül Theoteknos van nevesítve, érthető, hogy a krónikás neki tulajdonítja a hamisítást. Maga Eusebios is *goésnek* nevezi a *curatort*.

Tehát összesen négy auktor tud a pogány Pilátus-akta létéről, ezek közül a negyedik teljes egészében Eusebiostól függ. A forráshiány oka nem az, hogy az *Acta* hatása publikálása után csekély lett volna, Eusebios szavai és a mártírakták is ennek ellenkezőjére utalnak, inkább az az ok, hogy amennyiben Maximinus alatt kezdték tömegesen terjeszteni, csak néhány évig forgott közkezen, a konstantini fordulat után alighanem minden elérhető példányt megsemmisítettek. Nem tudjuk, hogy milyen mértékben sikerült az iskolai *curriculum* részévé tenni a szöveget, hiszen ehhez az is szükségeltetett, hogy a tanár önként és szabad akaratából lemásolja és tanítsa. Ha egy konkrét város életében erős volt a keresztényellenesség, akkor ez megtörtént, ha nem, akkor valószínűleg nem.

A másik ok, amely az akta terjedését gátolhatta, egészen triviális. Eusebios nem árulja el, hogy milyen nyelvű volt a szöveg, amivel ő találkozott. A tetrarchia idején az adminisztráció nyelve latin, a korábbi gyakorlattól eltérően nem adnak ki hivatalos görög fordítást sem.²⁸ Az Eusebios által idézett következő propagandaszöveg, mely szintén Maximinustól ered, Eusebios saját fordításában került a kötetbe, azonban az illető szövegnek két feliratos töredékét is ismerjük Kisázsziából, és mindkettő latin nyelvű.²⁹ Nem kizárható, hogy az *Actát* is latin nyelven adták ki – már csak azért is,

Theoteknost: *HE*, IX. 2–3, XI. 5–6, *PE*, IV. 2. 10–11. Lásd még: BARNES: Sossianus Hierocles and the Antecedents of the 'Great Persecution', 158.

²⁷ DODDS, E. R.: *The Greeks and the Irrational*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1951, 295. Az újplatonikus mágikus szobrokhoz lásd még: TÓTH Anna Judit: „Gyógyító szobrok a késő ókorban”. in Pócs Éva (szerk.) *Tanulmányok a transzcendensről VII. Mágikus és szakrális medicina*, Budapest, Balassi kiadó, 2010, 50–57; TÓTH Anna Judit: „Telesma and Stoicheion. Magical Statues in Byzantium”. In: Éva Pócs (ed.): *Magical and Sacred Medical World*. Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2019, 405–434.

²⁸ ADAMIK Béla: *Nyelvpolitika a Római Birodalomban*, Budapest, Tinta Könyvkiadó, 2006, 67–73.

²⁹ MITCHELL, Stephen: „Maximinus and the Christians in AD 312”. *The Journal of Roman Studies*, LXXVIII, 1988, 105–123. A vonatkozó szöveghelyek: Eusebios *HE*, IX., 2. és Lactantius: *De*

hogy a hitelesség látszatával ruházzák fel – így viszont a potenciális célközönség nagy része nem értette a szöveget. Ez nem a szerkesztők ostobaságát bizonyítaná, hiszen a várt propaganda-hatás eléréséhez az is elégséges, hogyha az alattvalók értesülnek róla, hogy létezik egy másik akta, melynek tartalma ellentmond a keresztények állításainak. A mechanizmus hasonló a mai internetes újságok eljárásához, ahol a cikkek annak tudatában készülnek, hogy az olvasók többsége a címen kívül egy sort sem fog elolvasni.

A forrásanyag arra utal, hogy bátran elhihetjük, amire Eusebios utal: a hamisított Pilátus-aktákat Maximinus Daia alatt, a 4. századi keresztényüldözések utolsó szakaszában készítették. Az eseményeket szemtanúként végigélő Eusebios mellett két független forrásunk van: egy mártírakta, mely nem autentikus, de csodás eseményeket sem tartalmaz, illetve egy történetíró, aki anyagát szintén egy mártíraktaból nyeri. Ez arra utal, hogy a Pilátus-aktát felhasználták az üldözések során a keresztények meggyőzésére, azonban semmi jele, hogy az üldözések lezárulta után bárkinek módja lett volna az akta szövegét megismerni. Ez pedig valószínűtlenné teszi, hogy a keresztény Pilátus-akták tartalmilag erre a pogány aktára reflektálnának.

KERESZTÉNYELLENES PROPAGANDA- HADJÁRAT AZ ÜLDÖZÉS ELŐTT

Kétséges, hogy a Pilátus-aktának volt-e irodalmi utóhatása, azonban lehetséges forrásait, előzményeit vizsgálhatjuk. A pogány akták publikálása egy többé-kevésbé átgondolt propagandahadjárat része volt, melyben a korábbi üldözésekhez képest nagy szerep jutott az irodalom egy speciális szegmensének, nevezetesen a vitairatnak.³⁰

1. Az első mű, mely talán már a diocletianusi üldözéshez kapcsolódva keletkezett, egyszersmind a legmagasabb intellektuális szintű támadás volt, melyet a kereszténység ellen az ókorban intéztek, Porphyrios *Kata Christianónja*, mely a *Suda-lexikon* szerint 15 könyvből állt,³¹ és alaposságára jellemző, hogy egy teljes

mortibus 36. 3, Maximinus válasza Tyrosban: Eusebios: *HE*, IX. 7.

³⁰ FREND, W. H. C.: „Prelude to the Great Persecution: The Propaganda War”. *Journal of Ecclesiastical History*, XXXVIII, 1987/1, 1–18. A vonatkozó szövegekhez összefoglalóan: COOK, John Granger: *New Testament in Greco-Roman Paganism*. Tübingen, Mohr-Siebeck, 2000, Az újplatonikus iskola a kereszténységgel való összeütközéséhez: DIGESER, Elizabeth DePalma: *A Threat to Public Piety. Christians, Platonists, and the Great Persecution*, Ithaca – London, Cornell University Press, 2012.

³¹ *Suda-lexikon*, „Porphyrios” szócikke.

könyvet szentelt csak annak a bizonyítására, hogy Dániel könyve a Makkabeus háborúk idején íródott.³² A *Kata Christianón* datálásában erőteljes a bizonytalanság. Eusebios *Egyháztörténetének* egy megjegyzése alapján úgy tűnik, Szicíliában írta, tehát 270 táján, vagyis függetlenül a diocletianusi üldözésektől.³³ Barnes és mások azonban nyomós érveket hoztak fel a mellett, hogy a mű sokkal későbbi, és a végleges formájában a diocletianusi üldözések alatt, vagy azokat közvetlenül megelőzően publikálták.³⁴ A kérdést tovább bonyolítja, hogy nem zárható ki, hogy a *Kata Christianón* nem egy egységes szerkezetű irat volt, hanem rövidebb, egymástól független iratok gyűjteménye, melyek Porphyrios karrierjének különböző fázisaiban is keletkezhettek.³⁵ Hogy Porphyrios politikai felkérésre dolgozott-e az üldözés alatt, vagy még békeidőben, csupán a filozófus morális attitűdjét minősítené, a mű utóélete viszont így is, úgy is az volt, hogy muníciót adjon a keresztényellenes polemisták egy generációjára számára.

2. Valószínűleg a diocletianusi üldözést közvetlenül megelőzően vagy annak kezdetekor jelent meg Sossianus Hierocles *Philaléthés* (Az igazság barátja) című, valószínűleg a „keresztényekhez” alcímet viselő írása.³⁶ Ez minden bizonnyal teljes egészében a politikai pamflet kategóriájába tartozott. A művet részben Lactantius említéseiből ismerjük, aki a szerzőt személyesen is ismerte, és Nikomédiában kénytelen volt meghallgatni is a mű felolvasását,³⁷ valamint Eusebiostól, aki egy

³² COOK, John Granger: *The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism*. Tübingen, Mohr-Siebeck, 2004, 197–198; Jeromos, *In Dan. prol.* 771, 1–8.

³³ Eusebios *HE*, VI.,19.,2. Ez alapján a szöveg a 268 utáni években készülhetett.

³⁴ BARNES, T. D.: „Scholarship or Propaganda? Porphyry Against the Christians and its Historical Setting.” *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, XXXIX, 1994, 53–65. COOK (*New Testament in Greco-Roman Paganism*, 119–125) alapvetően plauzibilisnek tartja Barnes érveit. MARK EDWARDS („Porphyry and the Christians”. *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement*, No. 98, *Studies on Porphyry*, 2007, 118) is hajlik rá, hogy elfogadja. Ezzel ellentétesen vélekedik: BRIAN CROKE („The Era of Porphyry’s Anti-Christian Polemic”. *Journal of Religious History*, XIII, 1984/1. 1–14.). ELIZABETH DePalmaDigeser hangsúlyozza, hogy úgy tűnik, Porphyrios műve csak a 90-es évektől vált közismertté, illetve, hogy a fragmentumokban található néhány további, a 390-es évekre utaló, *terminus post quem* datálást lehetővé tevő adat: DIGESER: *A Threat to Public Piety. Christians, Platonists, and the Great Persecution*, 167–168.

³⁵ BEATRICE, Pier Franco.: „Le traité de Porphyre contre les chrétiens: l’état de la question”. *Kernos*, IV, 1991, 119–138; EDWARDS, Mark: „Porphyry and the Christians”. *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement*, No. 98. *Studies on Porphyry*. 2007. 111–116.; DIGESER: „Porphyry, Julian or Hierocles? The Anonymous Hellene in Macarius Magnes’ Apokritikos”. *Journal of Theological Studies*, LIII, 2002, 167.

³⁶ COOK *New Testament in Greco-Roman Paganism*, 250–276, BARNES: „Sossianus Hierocles and the Antecedents of the ‘Great Persecution’”; DIGESER: „Porphyry, Julian or Hierocles? The Anonymous Hellene in Macarius Magnes’ Apokritikos”.

³⁷ Lactantius: *Div. Inst.* V. 2. 12.: *Alius eandem materiam mordacius scripsit, qui erat tum e numero iudicum et qui auctor in primis faciendae persecutionis fuit: quo scelere non contentus etiam scriptis eos quos adflixerat insecutus est.* (Egy másik férfit harapósabban írt ugyanerről

Kata Hieroklén című cáfolatot írt hozzá. Amennyiben ennek szerzője az egyház-történet-író Eusebios, és nem egy névrokona, akkor magát a cáfolatot is korainak kell tartanunk, mivel a szerző nem tesz említést sem a keresztényüldözésről, sem Hieroclesnek az abban játszott aktív szerepéről.³⁸ Hierocles 302 körül Oriens *vicarius*a volt, Barnes szerint valószínűleg komoly szerepe volt azokban az eseményekben, melyek az üldözés megindításához vezettek. 304-ben Bithynia *praeses*e lesz, ami azt jelentette, hogy a fővárosban ő irányíthatta a keresztényüldözést, majd később Egyiptom *praefectus*ává nevezték ki. Az ő esete tehát teljesen eltér Porphyriosétól, amennyiben róla bizonyosan tudható, hogy keresztényeket kínoztatott meg és végeztetett ki. A mű mindenképp a diocletianusi üldözés korai szakaszában íródott, vagy azt közvetlenül megelőzően. Tartalmáról keveset tudunk, Lactantius minősítését (*alius... mordacius scripsit*) megerősíti egy másik állítása: Hierocles szerint Jézus rablóvezér volt...³⁹

3.) Lactantius hosszasan ír egy meg nem nevezett pogány filozófusról, aki szintén írt a keresztények ellen, ráadásul ezt már az üldözések alatt tette, tehát nem éppen fair play játékosként.⁴⁰ Ezt a filozófust többen Porphyriossal azonosítják,⁴¹ bár Lactantius leírása nem tartalmaz olyan konkrétumot, mely teljes egyértelműséggel Porphyriosra utalna.

4.) Makarios Magnés *Apokritikonja* és az abban szereplő név nélküli pogány.⁴² A keresztény mű itt valószínűleg későbbi, tehát csak a 4. sz. közepén vagy végén íródott, azonban a pogány filozófus, akit cáfol, valószínűleg 3. század eleji. A mű

a témáról; a bírák között ő volt az egyetlen, aki egyúttal elsőrendű kezdeményezője volt a tetteges üldözésnek. Nem érte azonban be ezzel a bűnnel, írásaiban is üldözte azokat, akiket megkínzott. Ford. Dér Katalin) Lactantius: *Div. Inst.* V. 2. 12–V. 4. 1. fejezetei végig ez ellen a mű ellen irányulnak. Itt nem nevezi néven Hieroclest, csak a *De mortibus* 16. fejezetében, de az azonosításban teljes a konszenzus a kutatásban.

³⁸ Eusebios szerzőségének kérdése vitatott: Salvatore BORZI: „Sull’ autenticità del *Contra Hieroclem* di Eusebio di Cesarea”. *Augustinianum*, XLIII, 2003, 397–416.; JOHNSON, Aaron P.: „The Author of the *Against Hierocles*: a Response to Borzi and Jones”. *The Journal of Theological Studies*, LXIV, 2013, 574–594.; MONTINARO, Federico – NEUMANN, Lisa: „Eusebius was the Author of the *Contra Hieroclem*”. *Zeitschrift für Antikes Christentum*, XXII, 2018/2, 322–326.

³⁹ Lactantius: *Div. Inst.* V. 3. 4.

⁴⁰ Uo., V. 2–11.

⁴¹ BEATRICE, Pier Franco: „Antistes philosophiae. Ein christenfeindlicher Propagandist am Hofe Diokletians nach dem Zeugnis des Laktanz”. *Augustinianum*, XXXIII, 1993, 31–47.

⁴² Makarios Magnes: *Apokritikos. Kritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung*, herausgegeben von Ulrich Volp. Berlin – Boston, De Gruyter, 2013. Macarius, *Apocriticus*. Translated with introduction and commentary by Jeremy Schott and Mark J. Edwards, Liverpool, Liverpool University Press, 2015.; COOK: *New Testament in Greco-Roman Paganism* 168–249.

hosszas idézeteket hoz a pogány műből. A szerző személye kétséges. A leggyakoribb azonosítási kísérlet szerint Porphyrios művének egy rövidített kivonatát ismerte Makarios,⁴³ esetleg Hierocles *Philaléthését*,⁴⁴ de Iulianus császár sem zárható ki.

Mivel a pogány Pilátus-akta elveszett, és a fenti vitairatokat is csak szórványos töredékekből ismerjük, így tartalmi összefüggéseik csak gyaníthatók, de nem tárhatók fel. Lactantius szövege egyértelművé teszi, hogy az üldözések megindulása után a kormányzati propaganda érdekében a lehető legnagyobb nyilvánosságot adták e polemikus iratoknak.

A POGÁNY AKTA FELTÉTELEZHETŐ TARTALMA

A források nagyon keveset árulnak el a Pilátus-akta tartalmáról, csupán a két, már említett tény: a szöveg téves datálását (ami azt is jelenti, hogy a hivatalos bírósági aktákhoz hasonlóan datálással kezdődött a szöveg), illetve ami Rufinus alapján biztosra vehető, hogy Krisztust bűnözőként mutatta be. Eusebios Keresztelő Szent János kapcsán is említi a hamis *Actát*, de ebből nem szükséges arra következtetnünk, hogy a Keresztelő szerepet kapott a szövegben,⁴⁵ Eusebios a *Testimonium Flavianum*mal és általában Iosephus Flavius keresztények mellett szóló történeti pontosságával szemben jelenti ki, hogy az *Acta* hiteltelen.

A források szűkössége ellenére X. Levieils kísérletet tesz az *Acta* tartalmának ennél kimerítőbb rekonstruálására. Egy ilyen rekonstrukció módszertani alapját az a feltételezés teremtheti meg, hogy a Nikodémus-evangélium bevezetését képező keresztény Pilátus-akta a pogány irat vádjainak cáfolatára íródott. Levieils ennek alapján a következő témákat vázolja fel: a születés kérdése, hiszen már Kelsos

⁴³ HARNACK, A von: *Porphyrius, 'Gegen die Christen' 15 Bücher: Zeugnisse, Fragmente und Referate*, Abhandlungen der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften 10, Berlin, 1916. Porphyrios töredékei közé veszi fel Makarios névtelen hellénjének állításait. Ez ma is többségi álláspontnak tekinthető, vö. ANASTOS, Milton V.: „Porphyry's Attack on the Bible”. in Luitpold Wallach (szerk.): *The Classical Tradition. Literary and Historical Studies in Honor of Harry Caplan*, Ithaca – New York, Cornell University Press, 1960, 421–450.

⁴⁴ DIGESER: „Porphyry, Julian or Hierocles? The Anonymous Hellene in Macarius Magnes' Apokritikos”. Hasonlóan vélekedett S. PEZZELLA: „Il problema del κατὰ Χριστιανῶν δι' Πορφύριον”. *Eos*, LII, 1962/1, 87–104. M. Edwards szerint a legvalószínűbb, hogy Makarios Magnes „hellénje” több keresztényellenes polemista összeolvasztásából született: EDWARDS: i. m., 119.

⁴⁵ Eusebios: *HE*, I. 11. 9; LEVIEILS (i. m., 303) és DUBOIS (i. m., 43) amellett érvelnek, hogy az akta a Keresztelővel kapcsolatos vádak is megfogalmazott, de Eusebios szövegéből ez nem okvetlenül következik.

felveti, hogy Krisztus házasságtörésből született,⁴⁶ ehhez kapcsolódva a betlehemi gyermekgyilkosságok kiváltásának a bűne, majd a szegényből elkövetett egyiptomi menekülés,⁴⁷ Krisztus tanítói működéséhez kapcsolódó vádak, miszerint mágus lett volna, illetve királyi címet követelt magának,⁴⁸ majd végül a feltámadás tagadása. Azonban egyáltalán nem biztos, sőt nem is valószínű, hogy a keresztény *Acta* kifejezetten a pogány *Acta* ellen irányult, amely csak néhány évig volt forgalomban. Kronológiai szempontból legalább ennyire plauzibilisen lehetne érvelni amellett, hogy a Nikodémus-evangélium a *Toledot Jesu* egy korai változatával szemben íródott: a vádak a Szanhedrin hozza fel, és az Alvilágra leszállás során a zsidó ősatyák tanúskodnak Krisztus mellett. A Nikodémus-evangéliumban Krisztus ellen felhozott vádak könnyebben értelmezhetőek egy zsidó-keresztény polémia keretein belül.⁴⁹ A Levieils-féle rekonstrukcióban egyetlen téma van, melyet érdemes komolyabban megvizsgálni, az a vád, hogy Jézus rablóvezér lett volna.

Rufinusnál a mártír Lukianos azt mondja, hogy Jézus ártatlan és szeplőtelen (*innocens és immaculatus*) volt, ellentétben az *Acta* állításaival. A Tarachus-akta helytartója ugyanezen forrásra hivatkozva gonosztevőnek (*kakurgos*) nevezi. A kortárs szövegekben egy ehhez nagyon hasonló, de konkrét vád hangzott el: Sossianus Hierocles polemikus írása Lactantius szerint tartalmazott egy olyan állítást, hogy Jézus Krisztus rablóvezér volt, kilencszáz haramia vezetője, és ezért ítélték el.⁵⁰ A vád egyik előzménye talán Kelsosnál volt megtalálható, de ő Jézus és tanítványai csoportját még csupán hasonlította rablóbandához, de nem nevezte annak.⁵¹ Nem Hierocles az első, aki tényleges *latrociniummal* vádolja Jézust és követőit, a 2. századi Rabbi Meirnél is előfordul ugyanez a vád.⁵² Bár e vádak első olvasatra igen bizarrnak hangzanak, eredetük érthető: a lázadás (*seditio/stasis*) és a rablóbandák szervezése (*latrocinium/lésteia*) egymáshoz közel álló, egymást gyakran átfedő fogalmak voltak az ókorban, maga a *latrocinium* alkalmazható volt az erőszakos politikai felforgatásra.⁵³ Ez azt jelenti, hogy a lázadás ténylegesen elhangzó vádját aránylag egyszerű volt egy köztörvényes bűncselekménnyé átfordítani. A *latrocinium*

⁴⁶ LEVIEILS: i. m., 299. A házasságtörés vádja már Kelsosnál megjelent: Origenés: *Kata Kelson I.* 32.

⁴⁷ Uo., 300–301.

⁴⁸ Uo., 301–303.

⁴⁹ A zsidó források szerepét Levieils is hangsúlyozza (LEVIEILS: i. m., 306.), mint amelyek a pogány *Acta* forrásai lehettek. Hasonlóképp DUBOIS: i. m., 93. és HORBURY, W.: *Christ as Brigand in Ancient Anti-Christian Polemic*. in Bammel, Ernst – Moule, C. F. D. (szerk.): *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge – New York – London, Cambridge University Press, 1984, 192.

⁵⁰ HORBURY: i. m., 188., Lactantius: *Div. Inst.* V. 3. 4.: *Christum ... a Iudaeis fugatum collecta nongentorum hominum manu latrocinia fecisse*. LEVIEILS: i. m., 306.

⁵¹ Kelsosnál még csak hasonlóság van: Origenés: *Kata Kelson*, II. 12, II. 44.

⁵² LEVIEILS: i. m., 306.

⁵³ HORBURY: i. m., 185, pl. Cicero: *Pro Murena* 39: *hoc Catilinae nefarium latrocinium...*

vádja későn és ritkán tűnik fel a keresztényellenes polémiában, amit Horbury azzal magyaráz, hogy ez a vád, az erőszakos politikai szervezkedés, inkonzisztens volt egyéb keresztényellenes sztereotípiákkal, s magával a tényekkel is: a keresztények nem viseltek hivatalokat, és valóban magas lehetett a nők számaránya.⁵⁴

Anélkül, hogy a tartalomra vonatkozó feltételezések közé merészkednénk, az adatok alapján leszögezhetünk néhány tény, melyek már-már triviálisak, azonban fontosak. Nem ismerünk más pogány polemikus szöveget, mely a keresztényellenes vádakat narratív formában fogalmazta volna meg. A műfajt magát, vagyis egy bírósági jegyzőkönyv többé vagy kevésbé irodalmi formába öntött közzétételét elsősorban a keresztény mártírákták világából ismerjük, azonban a műfaj nem volt idegen a kereszténységen kívüli kultúrában sem. Egy sor papirusz tanúskodik arról, hogy Egyiptomban is közkezen forogtak azok az akták, melyek a császárokkal konfliktusba kerülő pogány alexandriaiak bírósági pereinek a jegyzőkönyveit tartalmazták.⁵⁵ Bár bizonyos irodalmi átdolgozás ezeknél a szövegeknél is feltételezhető, bizonyosan valós eseményeket dolgoznak fel. Ugyancsak papiruszon maradt fenn egy gyűjtemény, mely többé vagy kevésbé fiktívnek látszó bűnügyi perek aktáit tartalmazza.⁵⁶ A témák mintha egy bulvárlapból érkeztek volna: például egy alexandriai főhivatalnok megöl egy prostituáltat, akinek az anyja pénzbeli kárpótlásért perel, hiszen nem maradt eltartója. A szövegek témája mellett kidolgozottságuk is arra utal, hogy itt egy sajátos irodalmi műfajjal állunk szemben: az (ál)dokumentumregény nagyon modern műfajának antik előzményével. Tehát a folyamat, melynek során egy bírósági akta egy közösség közkincsévé válik, irodalmi szöveggé alakul, olvasói igényekhez adaptálódik, nem lehetett idegen Maximinus Daia kancelláriáján sem, a szerzők rendelkeztek felhasználható előképekkel a saját kulturális miliójukon belülről is.

A következő kérdés a pontos irodalmi műfaj, tehát, hogy a szöveg levélformában íródott-e, vagy párbeszédes jegyzőkönyv volt. A terjesztési mód megkövetelte a terjedelem kordában tartását, így érthető, hogy Levieils egyértelműen a levélforma mellett áll ki,⁵⁷ véleményem szerint azonban szinte bizonyos, hogy az *Acta* jegyzőkönyv volt. Eusebios „Pilátus és a mi Megváltónk *hypomnémáiról* beszél.”⁵⁸ Egy másik helyen a mi Üdvözítőnk ellen készült *hypomnémának* nevezi,⁵⁹ majd, mint írja, az iskolások emlegették „Jézust, Pilátust, és a becsmérítő szándékkal összetá-

⁵⁴ Uo., 186.

⁵⁵ MUSURILLO, Herbert A.: *The Acts of the Pagan Martyrs (Acta Alexandrinorum)*, Oxford, Clarendon Press, 1954.

⁵⁶ KANAVOU, Nikoletta – PAPATHOMAS, Amphilochios: „An Alexandrian Murder Case Revisited (P. Phiammon = BGU IV 1024, pp 6.3–8.21)”. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, CC, 2016, 453–469.

⁵⁷ LEVIEILS: i. m.

⁵⁸ Eusebios: *HE*, IX. 5. 1.

⁵⁹ Uo., I. 9. 3.: κατὰ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ὑπομνήματα.

kolt aktákat”,⁶⁰ a negyedik említéskor az ellenünk összetákolt aktáknak nevezi.⁶¹ Ha az akta Pilátus levelét tartalmazta, és a címbeli *hypomnéma* beszámoló vagy visszaemlékezés értelemben veendő, akkor Eusebios számára elkerülhető lett volna, hogy belekeverje Krisztus nevét a címbe. Az egyházatya azonban szemlátomást ódzkodik tőle, hogy egyszerűen „*Hypomnéma Pilatu*” címmel illesse a szöveget, s ennek a legegyszerűbb magyarázata az lehet, hogy nem ez volt a címe. Logikus feltételeznünk, hogy a szöveget szerkesztői *Acta Iesu Christi* vagy ehhez hasonló címen terjesztették.⁶² Ez a feltételezés a műfajra vonatkozó következményekkel jár: ha a *hypomnéma* visszaemlékezést jelentett volna, nem állhatna mellette Jézus neve genitivusban, csak Pilátusé.

Azt se felejtjük el, hogy ugyanabban a fejezetben Eusebios egy másik *hypomnémáról* is ír:

„Miközben így végrehajtották ezeket a parancsokat, egy másik személy, egy sztratopedarkhosz, akit a rómaiak duxnak neveznek, a föníciai Damaszkuszban letartóztatott néhány rossz hírű nőt, akiket a köztérről hurcolt el. Megfenyegette őket, hogy kínzást fog alkalmazni velük szemben, és arra kényszerítette őket, hogy írásbeli vallomást tegyenek róla (λέγειν ἑγγράφως), hogy valaha keresztények voltak, és látták, hogy a keresztények szégyenletes dolgokat művelnek, sőt még a templomokban is kicsapongásokat folytatnak. [...] Ő is közölte a császárral, amit ezek jegyzőkönyvbe mondtak (ἐν ὑπομνήμασιν τὰς φωνὰς ἐν τεθείσας), és a császár természetesen elrendelte, hogy ezt az írást (γράμματα) is függesszék ki nyilvánosan.”

A *hypomnéma* ebben az esetben nyilvánvalóan jegyzőkönyvnek, aktának fordítandó, azonban az aktának egy olyan változata szerepel itt, amelyre a keresztény vértanú-aktákban nem látunk példát: az egyes szám első személyben elhangzó vallomás, melyet esetleg néha megszakítanak a kihallgató hivatalnok kérdései.

Megfontolandónak tartom a felvetést, hogy a Pilátus-akta pontosan ugyanezt a taktikát alkalmazta. Az invektív irat szerzői előtt három lehetőség állt: Pilátus levélben számol be az általa elítélt Jézus bűneiről vagy egy perjegyzőkönyv keretei között magát Jézust jelenítik meg, aki az ellene felhozott vádakát vagy tagadja, vagy bevallja. Kétségtelen, hogy az utóbbival válhattak ki erőteljesebb hatást.

Szinte teljesen biztosak lehetünk benne, hogy a szöveg tartalmazta valamilyen módon Jézus beismerő vallomását. Ha pusztán a vádak hangoztak volna el, ez sem a pogány, sem a keresztény olvasó számára nem jelentett volna meglepetést, ezek a

⁶⁰ Uo., IX. 7. 1.: Ἰησοῦν καὶ Πιλάτον καὶ τὰ ἐφ’ ὅβρει πλασθέντα ὑπομνήματα. Ford. Baán István.

⁶¹ Uo., I. 11. 9.: τὰ κατ’ αὐτῶν πλασαμένους ὑπομνήματα.

⁶² Az Eusebioson kívüli források nem segítenek a kérdés eldöntésében. Rufinus egyedülként *Acta Pilatiként* nevezi meg a szöveget, a Tarachus-aktában az akta szó előtti birtokos esetben álló vonatkozó névmás Krisztus és Pilátus nevére is visszautalhat.

vádak aligha lehettek súlyosabbak, mint a kannibalizmus és a kicsapongás vádja, amit a keresztény hívek kaptak meg már évszázadok óta. Azt minden keresztény tudta, hogy Krisztust hamisan megvádolták, hiszen benne van a Bibliában, a bibliaihoz képest még több hamis vád nem rontott volna a helyzeten. Ezzel szemben a Krisztus szájába adott beismerés már megmagyarázná Eusebios felháborodását, aki blaszfémiaának nevezi a szöveget.⁶³ Ez megmagyarázhatja, hogy Eusebios vagy más miért nem próbálkozik az *Acta* vádjainak egyenkénti cáfolatával: Ha így volt, semmi értelme nem lett volna a szövegben elhangzó vádakat egyenként cáfolni, a keresztény szerzőknek az irat egészének hiteltelenségét kellett bizonyítani.

A RÓMAI ÁLLAM, AZ ISKOLA ÉS A KERESZTÉNYSÉG

Valószínű, hogy az eredeti szöveg részletes instrukciókat is tartalmazott a terjesztés módjára, Eusebios csak egyet emel ki, amelyik legjobban felháborítja: az iskolamestereknek ezt kellett volna a gyerekek olvasztani, és kívülről megtanítani nekik. Ez viszont egészen példátlan tény az ókorból. Pontosítsunk: ez az egyetlen adat, mely explicit módon állítja, hogy a római állam megkísérelt közvetlenül belenyúlni a tananyagba.

Az egyetlen közismert tény azzal kapcsolatban, hogy a Római Birodalomban létezett egyáltalán valami, amit oktatáspolitikának nevezhetünk, az Iulianus császár rendelkezése. 362 júniusában Iulianus császár egy olyan rendelet hoz, mely szerint a grammatikusok és retorika tanárok kinevezése a császár jogkörébe fog tartozni, aki felülbírálhatja a helyi önkormányzatok döntéseit.⁶⁴ Tudjuk, hogy az intézkedés

⁶³ Ugyanezt az elementáris felháborodást látjuk az *Acta Tarachib*ban a mártír Andronikos válaszában, mikor a kihallgató ugyanerre a szövegre hivatkozik: Φιμώθητι, ἐπικατάρατε, οὐκ ἔξεστιν σοι λέγειν· οὐ γὰρ ἄξιός εἰ λαλῆσαι περὶ τούτων./ Obmutesce, spiritus immunde. Non enim licet tibi loqui de hoc, inique. (Hallgass, tisztátalan, nem szabad beszélned, mert nem vagy méltó, hogy beszélj róla.) (*Acta Tarachi*...IX. in RUIZ BUENO: i. m., 1129.)

⁶⁴ *Cod. Theod.* XIII. 3. 5.: *Idem a. magistros studiorum doctoresque excellere oportet moribus primum, deinde facundia. sed quia singulis civitatibus adesse ipse non possum, iubeo, quisque docere vult, non repente nec temere prosiliat ad hoc munus, sed iudicio ordinis probatus decretum curialium mereatur optimorum conspirante consensu. hoc enim decretum ad me tractandum referetur, ut altiore quodam honore nostro iudicio studiis civitatum accedant. dat. xv kal. iul., acc. iiii kal. augustas spoletio mamertino et nevitta cons.* Vö. még: CARMON HARDY, P.: „The Emperor Julian and His School Law”. *Church History*, XXXVII, 1968/2, 131; COLPE, Carsten: „Civitas Graeca und Eupistia Hellenike. Kennworte zur Religionspolitik des Kaisers Julian”. in Schöllgen, Georg – Scholten, Clemens (szerk.): *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. Festschrift für Ernst Dassmann. Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 23*, Münster.

célja kifejezetten a keresztény professzorok eltávolítására irányult, azonban a szöveg azért kerülhetett be a *Codex Theodosianus*ba, mert az állami kontroll Iulianus után is megmaradt.

Bár hasonló ideológiai alapú beavatkozásra nincs korábbi példa, a törvénykezésben már korábban is van jele, hogy az állam szabályozza az oktatást, a tanárok, csakúgy, mint az orvosok, különféle privilégiumokat élveztek.⁶⁵ Ez azt jelenti, hogy bár az állam kötelező direktívákat nem adhatott ki a tanároknak, hogy mit tanítsanak, a helyi önkormányzatok útján lehetősége volt nyomást gyakorolni a tanárokra, hogy milyen szövegeket olvastassanak a diákokkal – akár a Pilátus-aktát is.

Kérdéses, hogy ez milyen módon érintette a keresztényeket, különösen a keresztény családokat. A keresztény egyház részéről az első századokban kétségtelenül létezett gyanakvás a tanárokkal szemben, de soha nem annyi, hogy elutasítsák az egyházhoz való csatlakozásukat. A korai egyházfegyelemmel foglalkozó szövegek, mint a *Traditio Apostolica*, részletes utasításokkal szolgálnak arra nézve, hogy ki nem lehet katekumen. Ezek a szövegek még szigorúan elutasítóak a katonákkal vagy a tisztségviselőkkel szemben, a *grammaticus*ok esetében csupán annyit mondanak, hogy lehetőleg válasszon más pályát, de ha nem tud másból megélni, akkor tanítson továbbra is.⁶⁶ Ez a távolságtartás, úgy tűnik, a 4. század elejére megszűnt, ekkor már a klérusban is felbukkannak tanárok.⁶⁷ Figyelemreméltó, hogy az fel sem merül, hogy a tanár keresztény gyerekeket tanítson egy keresztény iskolában. Semmi jele, hogy az ókorban létrejöttek volna olyan elemi vagy középszintű iskolák, melyekben a keresztény diákok eltérő tananyagot sajátítottak el. Még találgatni sem tudunk, hogy a keresztény iskolásokat milyen módon érintette, hogy a keresztényellenes propaganda az iskolát is elérte, mint ahogy általánosságban szinte semmit sem tudunk az egyszerű, laikus keresztények túlélési stratégiáiról az üldözések idején.

⁶⁵ A tanári kinevezésekbe való császári beavatkozás már korábban is előfordul: MARROU, Henri-Irénée: *Histoire de l'éducation dans l'antiquité. Sixième édition revue et augmentée*. Paris, Editions du Seuil, 1965, 407–408, 431–450; LEVIEILS: i. m., 296. A *Codex Iustinianus* X. 53. fejezete együtt tartalmazza az orvosokra és a tanárookra vonatkozó rendelkezéseket, pl.: *Cod. Iust. X. 53. 2.: Imperator Gordianus. Grammaticos seu oratores decreto ordinis probatos, si non se utiles studentibus praebeant, denuo ab eodem ordine reprobare posse incognitum non est*.

⁶⁶ BRADSHAW, Paul E. – JOHNSON, Maxwell E. – PHILLIPS, L. Edwars: *The Apostolic Tradition. A commentary*, Augsburg, Fortress, 2000, 88.

⁶⁷ Így például abban a Diocletianus alatt keletkezett észak-afrikai aktában, melyet később a donatista perekben használnak fel a donatisták *traditor* voltának bizonyítására. Itt a helyi egyház egyik *lectorát* több alkalommal *grammaticus*ként nevezik meg: *Acta apud Zenophilum* 17a és 19a in Ziwsa, Carolus (rec.): *S. Optati Milevitani libri VII*, Pragae – Vindobonae – Lipsiae, F. Tempsky – G. Freytag, 1893, 185, 188.

A keresztény források a mártírokra és a hitehagyottakra fókuszálnak,⁶⁸ míg a korabeli keresztények tömege láthatatlan marad, így érthető, hogy a kutatás ritkán foglalkozik a hétköznapi keresztényekkel.⁶⁹ AnneMarie Luijendijk együtt publikálta a helyi keresztényekre vonatkozó oxyrhynchusi papiruszokat, amelyek komplexebb képet nyújtanak, de természetesen egy csekély volumenű anyagról van szó.⁷⁰

A Pilátus-aktán túl semmilyen további forrást nem ismerünk, mely szerint a császár vagy bármely hatóság konkrét szövegeket írta elő iskolai oktatásra. Eusebios azonban egyáltalán nem látszik csodálkozni a történeteken, csupán felháborodik a szöveg tartalmán. Ha más esetekben, akár rendszeresen is, előírtak vagy javasoltak propagandaszövegeket iskolai oktatásra, nem meglepő, hogy ennek nincs nyoma az írott forrásokban: a történetírók számára az ilyesmi jelentéktelen esemény, a jogi források korpuszai pedig csak olyan anyagot tartalmaznak, melyek érvényessége, hatása permanens volt, ez az aktuálpolitikai propagandára nem igaz. Ez a forráshiány elvágja a további kutatások előtt az utat, a Pilátus-akta esete egy izolált adat, melynek történeti kontextusát csak részlegesen lehetséges feltárni. A Pilátus-akta pusztá léte azonban arra figyelmeztet, hogy a római oktatás történetét vizsgálva sokkal inkább figyelniünk kell a politikai kontextusra. Az ókori középfokú oktatás irodalomcentrikus volt; a mérvadó latin szerzők kánonja, mely az oktatás és az általános műveltség alapjait képezte egészen a legújabb korig, a Római Birodalom iskoláiban formálódott, és nehéz megítélni, hogy e kánon formálódására mekkora hatása volt az éppen aktuális irodalompolitikának. Suetoniustól tudjuk például, hogy Caecilius Epirota volt az a grammatika tanár, aki elsőként kezdte tanítani iskolájában Vergilius műveit, az *Eclogát* és a *Bucolicát*.⁷¹ Epirota patrónusa korábban Cornelius Gallus volt, az ő 26. évi kivégzése után nyitott iskolát, melyben a kortárs költők műveit is tanulmányozta. Elgondolkodtató, hogy e döntésben a helyes irodalmi értékítéleten túl mekkora szerepe volt a politikai alkalmazkodásnak, hiszen Vergiliust tanítva Augustus császár egyik kedvenc szerzőjét vette fel a tananyagba.

⁶⁸ A zsinati kánonok valójában nem a hitehagyottakról beszélnek, hanem azokról, akik vissza kívántak térni az egyházba. Az olyan iratok, mint az ankyrai zsinat kánonjai, bőséges információval szolgálnak a hétköznapi keresztények kétségbeesett próbálkozásairól is, akik úgy próbáltak eleget tenni a császári rendeleteknek, hogy nem estek egyértelmű aposztáziába.

⁶⁹ MACMULLEN, Ramsay: *Ordinary Christians in the Later Persecutions*, in Ramsay MacMullen: *Changes in the Roman Empire. Essays in the Ordinary*, Princeton, Princeton University Press, 156–161.

⁷⁰ LUIJENDIJK, AnneMarie: *Greetings in the Lord. Early Christians and the Oxyrhynchus Papyrus*, Cambridge, Harvard University Press, 2008.

⁷¹ Suetonius: *De grammaticis* 16.

BIBLIOGRÁFIA

- ADAMIK Béla: *Nyelvpolitika a Római Birodalomban*, Budapest, Tinta Könyvkiadó, 2006.
- ANASTOS, Milton V.: Porphyry's Attack on the Bible. in Luitpold Wallach (szerk.): *The Classical Tradition. Literary and Historical Studies in Honor of Harry Caplan*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1960, 421–450.
- BARBAGALLO, C.: *Lo stato e l'istruzione pubblica nell' impero romano*, Catane, 1911.
- BARNES, Timothy D.: „Sossianus Hierocles and the Antecedents of the 'Great Persecution'.” *Harvard Studies in Classical Philology*, LXXX, 1976, 239–252.
- BARNES, Timothy. D.: „The Date and Martyrdom of Lucian of Antioch”. *Zeitschrift für antikes Christentum*, VIII, 2004, 350–53.
- BARNES, Timothy D.: *Early Christian Hagiography and Roman History*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010.
- BARNES, Timothy D.: „Scholarship or Propaganda? Porphyry *Against the Christians* and its Historical Setting”. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, XXXIX, 1994, 53–65.
- BEATRICE, Pier Franco: „Le traité de Porphyre contre les chrétiens: l'état de la question”. *Kernos*, IV, 1991, 119–138.
- BEATRICE, Pier Franco: „Antistes philosophiae. Ein christenfeindlicher Propagandist am Hofe Diokletians nach dem Zeugnis des Laktanz”. *Augustinianum*, XXXIII, 1993, 31–47.
- BORZI, Salvatore: „Sull'autenticità del *Contra Hieroclem* di Eusebio di Cesarea”. *Augustinianum*, XLIII, 2003, 397–416.
- BRADSHAW, Paul E. – JOHNSON, Maxwell E. – PHILLIPS, L. Edwards: *The Apostolic Tradition. A Commentary*, Augsburg, Fortress, 2000.
- CARMON HARDY, P.: „The Emperor Julian and His School Law”. *Church History*, XXXVII, 1968/2, 131–143.
- COLPE, Carsten: „Civilitas Graeca und Eupistia Hellenike. Kennworte zur Religionspolitik des Kaisers Julian”. In: Schöllgen, Georg – Scholten, Clemens (szerk.): *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. Festschrift für Ernst Dassmann*. Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 23, Münster, Aschendorf, 1996, 308–328.
- COOK, John Granger: *New Testament in Greco-Roman Paganism*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 2000.
- COOK, John Granger: *The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 2004.
- CROKE, Brian: „The Era of Porphyry's Anti-Christian Polemic”. *Journal of Religious History*, XIII, 1984/1, 1–14.
- DIGESER, Elizabeth DePalma: „Porphyry, Julian or Hierocles? The Anonymous Hellene in Macarius Magnes' Apokritikos”. *Journal of Theological Studies*, LIII, 2002, 466–502.
- DIGESER Elizabeth DePalma: *A Threat to Public Piety. Christians, Platonists, and the Great Persecution*, Ithaca – London, Cornell University Press, 2012.
- DODDS, E. R.: *The Greeks and the Irrational*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1951.
- DOWNEY, Glanville: *A History of Antioch from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton, Princeton University Press, 1961.
- DUBOIS, Jean-Daniel: „Les « Actes de Pilate » au quatrième siècle”. *Apocrypha*, II, 1991, 85–98.
- EDWARDS, Mark: „Porphyry and the Christians”. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*. Supplement, No. 98, Studies on Porphyry, 2007, 111–126.
- EHRMAN, Bart D. – PLEŠE, Zlatko: *The Apocryphal Gospels. Texts and Translations*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- FRANCHI DE' CAVALIERI, Pio: *I martirii di S. Teodoto e di S. Ariadne*, Roma, Tipografia Vaticana, 1901.

- FREND, W. H. C.: *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford, Basil Blackwell, 1965.
- FREND, W. H. C.: „Prelude to the Great Persecution: The Propaganda War”. *Journal of Ecclesiastical History*, XXXVIII, 1987/1, 1–18.
- GRÜLL Tibor: „The Legendary Fate of Pontius Pilate”. *Classica et Mediaevalia*, LXI, 2010, 151–176.
- HARNACK, A. von: *Porphyrius, 'Gegen die Christen' 15 Bücher: Zeugnisse, Fragmente und Referate*, Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften 10, Berlin, 1916.
- HORBURY, W.: Christ as Brigand in Ancient Anti-Christian Polemic. in Bammel, Ernst – Moule, C. F. D. (szerk.): *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge University Press, Cambridge – New York – London, 1984, 183–195.
- JOHNSON, Aaron P.: „The Author of the *Against Hierocles*: a Response to Borzi and Jones”. *The Journal of Theological Studies*, LXIV, 2013, 574–594.
- JONES, A. H. M. – MARTINDALE, J. R. – MORRIS, J.: *The Prosopography of the Later Roman Empire*, Vol. I, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
- KANAVOU, Nikolettá – PAPHOMAS, Amphilochios: „An Alexandrian Murder Case Revisited (P. Phiammon = BGU IV 1024, pp 6.3–8.21)”. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, CC, 2016, 453–469.
- LEVIEILS, Xavier: „La polémique anti-chrétienne des *Actes de Pilate*”. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, LXXIX, 1999/1, 291–314.
- LUIJENDIJK, AnneMarie: *Greetings in the Lord. Early Christians and the Oxyrhynchus Papyri*, Cambridge, Harvard University Press, 2008.
- MACMULLEN, Ramsay: Ordinary Christians in the Later Persecutions, in Uő.: *Changes in the Roman Empire. Essays in the Ordinary*, Princeton, Princeton University Press, 1990, 156–161.
- MARCOS, Mar: „Falsificación literaria y propaganda durante la Gran Persecución: las *Acta Pilati* entre paganos, judíos y cristianos”. *Bizantinistica Rivista di Studi Bizantini e Slavi*, 2. ser. XV, 2013, 15–32.
- GRÉGOIRE, H. – ORGELS, P.: „La passion de S. Théodote, oeuvre du Pseudo-Nil, et son noyau montaniste”. *Byzantinische Zeitschrift*, XLIV, 1951, 165–184.
- MARROU, Henri-Irénée: *Histoire de l'éducation dans l'antiquité. Sixième édition revue et augmentée*. Paris, Editions du Seuil, 1965.
- MITCHELL, Stephen: Maximinus and the Christians in AD 312. *The Journal of Roman Studies*, LXXVIII, 1988, 105–123.
- MITCHELL, Stephen: „The Life of Saint Theodotus of Ancyra”. *Anatolian Studies*, XXXII, 1982, 93–113.
- MONTINARO, Federico – NEUMANN, Lisa: „Eusebius was the Author of the *Contra Hieroclem*”. *Zeitschrift für Antikes Christentum*, 22, 2018/2, 322–326.
- MUSURILLO, Herbert A.: *The Acts of the Pagan Martyrs (Acta Alexandrinorum)*, Oxford, Clarendon Press, 1954.
- PEZZELLA, S.: „Il problema del κατὰ Χριστιανῶν di Porfirio”. *Eos*, LII, 1962/1, 87–104.
- RUINART, Thierry: *Acta primorum martyrum sincera et selecta*, Parisiis, Franciscus Muguet, 1689.
- RUIZ BUENO, D.: *Actas de los mártires. Edición bilingüe completa*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 2003, Első kiadás: 1951.
- SCHÄRTL, Monika: *Nicht das ganze Volk will, dass er sterbe. Die Piatusakten als historische Quelle der Spätantike*. [Apelotes Studien zur Kulturgeschichte und Theologie], Frankfurt – Berlin – Bern, Peter Lang Verlag, 2011.
- SEELIGER, Hans Reinhard – WISCHMEYER, Wolfgang: *Märtyrerliteratur*, Berlin – München – Boston, De Gruyter, 2015.
- SLUSSER, M.: „The Martyrdom of Lucian of Antioch”. *Zeitschrift für antikes Christentum* VII, 2003, 329–37.

SPEYER, Wolfgang: *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum*, München, C. H. Beck, 1971.

SPEYER, Wolfgang: „Neue Pilatus-Apokryphen”. *Vigiliae Christianae*, XXXII, 1978/1, 53–59.

TÓTH Anna Judit: „Gyógyító szobrok a késő ókorban”. In: Pócs Éva (szerk.) *Tanulmányok a transzcendensről VII: Mágikus és szakrális medicina*, Budapest, Balassi kiadó, 2010, 50–57.

TÓTH Anna Judit: „Telesma and Stoicheion. Magical Statues in Byzantium”. In: Éva Pócs (ed.): *Magical and Sacred Medical World*. Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2019, 405–434.

ISAAC NEWTON *IRENICUM*JA AVAGY A VALLÁSI TÜRELEM SZENTÍRÁSI VÉDELME

ERDEI ILDIKÓ

ABSTRACT

Isaac Newton's Irenicum, or scriptural protection of religious toleration

Newton grew up in the shadow of the English Civil War and European Religious Wars. Meanwhile, the philosophers of the age conceived the strongest philosophical protection of religious patience. In addition to John Locke's, Pierre Bayle's, Spinoza's and Jean Le Clerc's philosophical writings, Newton drew on his tolerant thoughts, but his inspiration was rooted in the Scriptures. In his *Irenicum, or Ecclesiastical Polyty tending to Peace* manuscript, the author examined the different perspectives of intolerance and Christians' mutual excommunication. The manuscript contains 9 positions and 20 thesis on Christian doctrines, church governance, and its relationship with the state. Newton argues that everyone is a Christian who professes the Christian fundamentals that they were taught prior to their baptism. On account of later dissident opinions gained from deeper Bible study, he or she should not be regarded as a heretic because it would be against the commandment of love.

Isaac Newton (1643-1727) az angol polgárháború és az európai vallásháborúk árnyékában nőtt fel, olyan korban, melyben a filozófusok, megelégedve az elviselhetetlenné váló vallási erőszakot, a vallási türelem valaha volt legerősebb filozófiai védelmét fogalmazták meg. A vallási türelem a korai felvilágosodás központi értéke volt, melyet többek között John Locke, Pierre Bayle,¹ Spinoza² és Jean Le Clerc írásai is

¹ Pierre Bayle az 1686-ban kiadott *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: contrains-les d'entrer* (Filozófiai kommentár Jézus Krisztusnak e szavaihoz: Kényszerítsd őket bejönni) című művében kritizálja a vallási erőszakot, a *Dictionnaire historique et critique*-ben (Történeti és kritikai szótárában) pedig szembeszállt a dogmatizmussal és a vallási türelmetlenséggel, sőt Locke-kal ellenében még az ateistáknak is toleranciát követelt.

² Baruch Spinoza a kevésbé ismert ifjúkori *A rövid tanulmány Istenről, az emberről és a boldogságról* (eredeti hollandul: *Korte Verhandeling van God, de mensch en deszelvs welstand*,

bizonyítanak.³ Ők a vallási türelmetlenséggel szemben több ellenszert is ajánlottak: az egyházi és vallási fogalmak újra-definiálásával, a *természetes vallás* ideájával, továbbá az *irénizmus* és a vallási türellem filozófiai megfogalmazásával gyógyítani kívánták a keresztény Európán ejtett önkínzó sebeket. A kor filozófusainak többsége veszélyesnek tartotta a dogmatikus kijelentéseket, hiszen a vallásháborúk fő okának éppen azt tekintették, hogy az egyes felekezetek ellentmondást nem tűrő állításaik minél szélesebb körű elfogadtatása érdekében üldözőbe vettek minden másképp gondolkozót, és ezzel lezárták a szabad gondolkodás útját. A vallási türelmetlenségnek ebben a zivataros századában bátor szószólókként emelkedtek ki azok, akik a kereszténységet nem minél szűkebben, hanem minél tágabban határozták meg.

Bár a bátor kiállítás Newtonra kevésbé jellemző, hiszen ő csak titokban, az asztaliókjába rejtve fogalmazta meg „bátor gondolatait,” mégis filozófustársai törekvéseinek sorába tartozik a teljes egészében még soha nem publikált *Irenicum, or Ecclesiastical Polyty tending to Peace* című kézírata,⁴ melyben a szerző a különböző nézeteket valló keresztények egymás iránti intoleranciáját és a kölcsönös kiközösítést veszi górcső alá. A négy különböző változatban fennmaradt kézirat 9 pozíciót és 20 tézist⁵ tartalmaz a keresztény doktrínákról, az egyházi kormányzásról és annak az állammal való kapcsolatáról. Az írás nem érzelmeiktől fűtött kritika, hanem egy racionálisan felépített útmutatás arról, hogy az exkommunikáció mely esetekben indokolt és mely esetekben nem. Bár a filozófus véleménye hasonlít a latitudinális nézeteket vallókéra, akik a kereszténységet a lehető legtágabban értelmezték, hogy abba minél többen beleférjenek. Mégis a keresztény hit definícióját valamivel szigo-

1660) című írása után az 1670-es, eredetileg latinul és név nélkül kiadott *Tractatus Theologico-Politicus*ában (*Teológiai-politikai tanulmány*) fejtette ki az egyén szólás-, lelkiismereti- és gondolatszabadsága melletti érveit.

³ Lásd J. MARSHALL. *John Locke: Toleration and Early Enlightenment Culture*. Cambridge, Cambridge University Press, 2010. Ahogy Marshall bevezetőjében állítja, a vallási türelm a korai felvilágosodás központi értéke volt, melyet John Locke, Pierre Bayle, és Jean Le Clerc 1680-as és 90-es években született írásai is bizonyítanak.

⁴ KEYNES Ms. 3, King's College, Cambridge, UK. A kézirat átírata online formában elérhető: <http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00003> [Utolsó letöltés: 2018. 11. 29. 22:19] Mivel a kéziratot szerzője nem publikálásra szánta, a privát jegyzetelés számos jelét magán hordozza, sok benne az ismétlés, és összességében nincs kiadható állapotban. Az 52 oldalas jegyzet 21-25. oldalát publikálta BREWSTER a Newton életrajzában (1855), 2: 526-31, mivel ez a rész tűnik a leginkább összefüggőnek és befejezettnek. A kéziratban szereplő *kilenc proposíció* és *húsz tézis*, valamint a szerkesztő által kijelölt egyéb töredékek megjelentek McLACHLAN *Theological Manuscripts*-jében, 27-43. Ezen kívül a második vázlat 5-7. oldala, az első 16 tézis rövidített változata és a kézirat utolsó két oldala GOLDISH, *Judaism*, 167-71.-ben olvasható.

⁵ Ez esetben nincs definitív különbség *pozíció* és *tézis* között, mivel ugyanazok a gondolatok, melyek az egyik kéziratban pozícióként szereplenek, azok a másokban tézisként. Ne felejtjük, hogy Newton itt nem egy filozófiai tanulmányt, hanem egy magánjegyzetet ír.

rúbban határozza meg, mint barátja John Locke, aki szerint hívő az, aki egyetlen hitcikkelyt vall, mely szerint Jézus a Megváltó. Newton szerint az közösíthető ki jogosan az egyházból, aki a keresztény hit olyan alapkérdéseiben változtat a véleményén, ami alapján vízkeresztséggel a gyülekezetbe felvételt nyert. Aki ezeken túl lévő kérdésekben jut más véleményre a Szentírás mélyebb tanulmányozása révén, azt nem szabad kizárni a közösségből, mivel az ellenkezik a felebarát szeretetének parancsával.

IRÉNIZMUS

Newton kéziratának az *Irenicum*⁶ címet adja, utalva rá, hogy a kézirat az *irénizmus* ideológiájának szellemében íródott. A humanista gyökerű *irénizmus* a vallási felekezetek közötti közös alapokat kereső teológiai eszme volt, melynek alapvonalait Id. François du Jon (1546–1602), valamint David Pareus heidelbergi teológus (1548–1622) fogalmazták meg. A mozgalom képviselői a vallás közös magját, a kereszténység szervezeti formájától független igazságtartalmát keresték, a vitatott teológiai tételek helyett általánosságban vett erkölcsi értékeket hangsúlyozva.⁷ Míg Pareus a protestáns felekezetek újraegyesítését álmodta meg *Irenicum vere Christianum* (1615) című művében,⁸ az irányzat más képviselői a katolikus egyházat is bevonták volna ebbe az egyesítésbe. Az utóbbiak közé tartozott Leibniz is, aki fontos céljának tekintette a katolikus-protestáns megbékélést. Ellenfele, Newton viszont protestáns lévén Pareus véleményét osztotta, sőt, amint az a tudós egyéb írásaiból kiderül, a megbékélés eszméjét nem kívánta feltétlenül kiterjeszteni a katolikusokra.⁹ A probléma korhoz kötöttségéből adódóan Newton *Irenicumja* is csak keresztény

⁶ A fennmaradt négy kézirat közül háromnak Newton mindössze a latin *Irenicum* címet adta, és csupán egy kéziratunkban szerepel mellette a nehezen lefordítható *Ecclesiastical Polyty tending to Peace* angol cím. Ennek ellenére a szakirodalom többsége az angol címmel együtt emlegeti az *Irenicumot*. Mivel az angol cím az egyházi vezetés kialakulásának történetéről szóló tézisek címeként szerepel, ezért javaslom *A békére igyekvő egyházigazgatás* fordítást. Mivel viszont ez a cím nem fedi le a kézirat teljes tartalmát, ezért pontosabbnak tartanám, ha a kézírra csupán *Irenicum* címmel hivatkoznánk a szakirodalomban.

⁷ KONTLER, 2003, 12.

⁸ Online elérhetősége:

<https://books.google.hu/books?id=8dZoAAAcAAJ&pg=PA87&lpq=PA87&dq=Pareus:Irenicum+vere+Christianum&source=bl&ots=v1XmSFoXKE&sig=oLkWtljXaB1bkrYJrPdgK7Xg h7U&hl=hu&sa=X&ved=2ahUKewjY4Ijlv3eAhXtAhAIHQoGB68Q6AEwAHoECAkQAQ#v=onepage&q=Pareus%3AIrenicum%20vere%20Christianum&f=false> [Utolsó letöltés: 2018. 11. 30. 23:35]

⁹ Ennek eklatáns példája a magyarul is megjelent Sir ISAAC NEWTON: *Észrevételek Dániel próféciájáról és Szt. János Apokalipsziséről*. Budapest, D7 Kiadó, 2012. című munkája, ami mély katolikus ellenességről tesz tanúbizonyságot.

kontextuson belül mozog, tehát a levélnek nem tárgya a más vallásúakról való véleményalkotás. Kéziratában csak az foglalkoztatja, hogy a különböző véleményen lévő keresztények hogyan élhetnek úgy békében egymás mellett, hogy ellentétes nézeteik ne idézzenek elő vallási üldözést.

A VALLÁSI TÜRELEM SZENTÍRÁSI VÉDELME

Jómagam Newton *Irenicum*ját a vallási türelem egyfajta szentírási védelmének tartom, engedve annak az asszociációnknak, hogy ugyanennek a toleranciának a filozófiai védelmét Locke már kidolgozta. Kétségtelen, hogy a kor Angliájában Locke artikulálta legkiemelkedőbben a vallási türelem szükségességét, ráadásul levelezőtársa, sőt jóbarátja is volt Newtonnak. 1689 és 1703 között összesen 15 egymásnak írt levelük maradt fenn, de ezek között utalást sem találunk arra, hogy a vallási türelem kérdése akár csak felmerült volna közöttük. Bár feltételezhetően a lényegi célokban egyetérthettek, gondolataikat szemmel láthatóan egymástól függetlenül fogalmazták meg. Locke nagy munkája, a *Tanulmány a vallási türelemről* jóval a levelezésük előtt, 1667-ben készült el kéziratos formában,¹⁰ a *Levél a vallási türelemről* pedig szintén hamarabb, 1685-86 telén íródott. Ezekhez képest Newton *Irenicum*ja csak 1710 után születik, amikor Locke már rég nem él. Szelleme csak Newton magánkönyvtárából hathatott, ahol valóban sok Locke-i kézirat feküdt, de egyik sem jelentett valóságos inspirációt Newtonnak, legalábbis az eszközök tekintetében nem.

A két filozófus nyilvánvalóan hasonló kérdésekre kereste a választ: Locke kérdése, hogy miként lehet elejét venni a vallási alapú polgárháborúknak, és miként szerezhet az ember érvényt saját lelkiismereti szabadásának a polgári előjárók hatalomgyakorlása mellett.¹¹ Newtonnál a kérdés valamivel általánosabb, ti. hogyan élhetnek együtt békében a különböző nézetten lévő keresztények, és mi is ennek a békének a teológiai, szentírási alapja. Locke-nál ezek inkább politikai kérdések, ami nem is csoda, hiszen írásainak egy részét is megrendelésre készítette. Ezzel szemben Newton, aki bizonyos gondolatai miatt maga is tarthatott az eretnesség vádjától, buzgó vallásos emberként és elmélyült teológusként a Szentírást kutatta, és abban kereste a felmentés lehetőségeit. Ehhez ő valószínűleg jobban értett, mint Locke, aki maga is kora egyik legnagyobb teológusának tartotta barátját, és a Szentírás értelmezésének kérdéseiben gyakran ellenőriztette vele szövegeit. Tehát Locke Newtonhoz képest kevésbé teológizál, annak ellenére, hogy saját teológia iránti érdeklődése éppen abban az időben virágzott, mikor a vallási türelemmel kapcsolatos gondolatait is

¹⁰ Több kéziratos formában maradt fenn, de kétszáz évig kiadatlan maradt.

¹¹ KONTLER, 2003, 10.

megfogalmazta.¹² Bár ennek eredményeként Locke-nak főleg a *Levele* bővelkedik a Szentírásra való utalásokkal, de ezek a tolerancia mellett felsorolt érvek mégiscsak érezhetően alárendelődnek annak a fő érveknek, ami magából az emberi értelemnek a Locke-i fogalmából ered.¹³ A vallási türelem szentírási védelme tehát Newtonra maradt, aki érvelését kizárólag a Biblia kontextusában fogalmazza meg.

A KÉZIRAT TARTALMA

Newton mondanivalója a nagy parancsolat, mint vallási axióma fényében rajzolódik ki. Mint mondja, vallási ügyekben az első és nagy parancsolat Isten és a felebarát szeretete, ezért minden, amit teszünk vagy mondunk, ezen parancsolat alapján lesz megítélve. Ezután Newton megalkotja a maga „vallási szótárát” az őskeresztény katekézis és ezzel összefüggésben a vallási fundamentumok, a megtérés és az igaz istentisztelet tekintetében.

AZ ŐSKERESZTÉNY KATEKÉZIS

Newton szerint az evangélium az, hogy Jézus a Krisztus. Szinte szó szerint idézi az Újszövetséget, amikor bővebben is kifejti, hogy mindez a következőket jelenti: Jézus feltámadása után megjelent a tanítványoknak, bizonyította az Írásokból, hogy saját szenvedése és feltámadása meg volt írva, hogy betöltve a próféciákat eltörölte a bűneinket, és hogy az ő nevét kell hirdetni az egész világon. Jézusnak adatott minden hatalom mennyen és földön, a tanítványok pedig a Szentlélek erejét kapják meg ahhoz, hogy elmenjenek és az Ő tanításait az egész földön terjesszék. Szintén Jézus szavai alapján a tanítványokat meg kell keresztelni az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében, Jézus pedig velük lesz a világ végezetéig, mígnem, ahogy az angyalok kísértében egykor felemeltetett a mennybe, úgy vissza is fog jönni az övéihez.¹⁴

Mint ahogy itt is látjuk, Newton sok teológiával kapcsolatos kézírata nem más, mint a szentírási igehelyek szószerinti idézése vagy parafrázisa. Alapvetően ez Newton biblicizmusa. Azt is mondhatjuk, hogy a különböző igeversék logikus sorrendbe rendezése válik Newton teológiájává. A természetfilozófus lényeglátó képessége, illetve a lényeg keresése arra sarkallta, hogy a bibliai tanításokat nem bonyolultan és bőbeszédűen, hanem minél egyszerűbben és rövidebben meghatározva minimalizálja. Ez a minimalizálás, vagyis a fundamentumok legegyszerűbb

¹² KONTLER, 2003, 26.

¹³ MOORE, 1991, 188.

¹⁴ KEYNES Ms. 3, 1. o.

olvasata a kiindulópontja annak a gondolatmenetnek, hogy maga a kereszténység nem bonyolult, sok kritériumot megkövetelő út, ahol a keresztény embert az eretnekségek sokféle labirintusa veszélyezteti, hanem egyszerű és világos ösvény, amit a Szentírás érthetően tár elénk.

Miután Newton megmutatja, hogy milyen röviden és tömören megfogalmazható az az evangélium, aminek a hirdetésére Krisztus elküldte a tanítványait, leszögezi, hogy ez az a tanítás, amit az őskereszténység idején a katekézis során megtanítottak a vízkereszttség és a keresztény közösségbe való felvétel előtt. Mivel pedig az apostolok az Atya, Fiú és Szentlélek nevében kereszteltek, ezért kellett megtanítani, hogy ki az Atya, a Fiú és a Szentlélek. A szentháromságról való tudnivalókat redukálja, mondván, az Atyáról azt kell tudnunk, hogy ő az egyetlen Isten, a Fiú a Megváltó, akinek a nevében bűnbocsánat van, a Szentlélek pedig eszünkbe juttatja Jézus szavait és erőt ad az evangélium hirdetésére.¹⁵ Ez a minimálteológia az, amit a megkeresztelkedőknek tudni kellett ahhoz, hogy tisztában legyenek vele, kinek a nevében keresztelkednek meg.¹⁶

Newton többször hangsúlyozza, hogy mindössze a fent említett alaptanítások szükségesek az üdvösséghez és a közösségbe való feltételhez. Megfordítva pedig, minden, ami szükséges ahhoz, hogy valakit kereszténynek mondhassunk, arra a keresztsege, és az egyházba való felvétele előtt meg kell tanítanunk, a továbbiakban pedig mást nem követelhetünk rajta. Mivel az ősegyházban nem volt szabad semmiféle új hittétellel megkötni a hívőket azon kívül, ami a bűnök elengedéséhez elegendő, vagyis ezek a fundamentumok elegendőek voltak a keresztény gyakorlathoz, ennél többet „egy tisztességes papság sem követelhet.”

Newton a keresztények egymás iránti toleranciájának köteleességét a lehető legracionálisabban vezeti le. A filozófus szinte minden esetben, amikor kritikát fogalmaz meg az egyházzal szemben, azt oly módon teszi, hogy kimutatja az ellentmondásokat az egyház állításaiban és viselkedésében. Így tesz, amikor a korai egyháztörténet idején az egymásnak ellentmondó zsinati határozatokat vizsgálja, amikor a szentháromságtant kritizálja, vagy amikor az eretnesség definícióját elemzi.¹⁷ Az ésszerű kereszténység Newton esetében következetességet és ellentmondásmentességet jelent, ha pedig a vallásgyakorlatunkban vagy a hitvallásunkban ellentmondások találhatók, akkor a hitünk nem racionális, ennél fogva szerinte nem is legitim. Ezen gondolatmenet mentén hívja fel a figyelmet, hogy a keresztény lét és így a

¹⁵ Uo.

¹⁶ Arról nincs adatunk, hogy gyerekkeresztsege után Newton valaha bementítkezett -e, de az tény, hogy minden ezzel kapcsolatos kéziratában a felnőttkeresztsegből indul ki, mondván, hogy ez volt az őskeresztény gyakorlat, ami nála minden esetben az etalon volt, és a hitelesség forrását jelentette.

¹⁷ A témáról bővebben lásd: ERDEI I. „Isaac Newton antitrinitárius krisztológiája korai egyháztörténeti szemléletének tükrében” *VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE* XI. 2015/1. 91-101.

Krisztus Testéhez való tartozás kritériumait a Szentírás alapján világosan kell látni, és a kezdetben lefektetett világos alapelvektől nem szabad eltérni, mert különben nem kerülhetjük el az ellentmondást. Márpedig a megkeresztelt emberek későbbi eretnekké nyilvánítása sok esetben az egyház ellentmondásosságának története.

A KERESZTÉNY VALLÁS ALAPELVEI

Miután Newton összefoglalta az amúgy mindenkor érvényes őskeresztény katekizist, abból kiindulva meghatározza, hogy milyen kritériumoknak kell megfelelnie a keresztény fundamentumokra számot tartó tanításoknak. Elsősorban két kritériumról van szó. Először is a keresztény fundamentum csak a Bibliából származhat, másrészt elég ősinnek kell lennie.¹⁸

Mint hangsúlyozza, a keresztény vallás első alapelvei nem vita eredményei, nem véleményeken, feltevéseken vagy emberi szankciókon alapulnak, hanem Krisztusnak és az apostoloknak a kijelentett igéin. A Szentírásban elhangzott szavakhoz szigorúan kell ragaszkodnunk,¹⁹ anélkül, hogy azt megváltoztatnánk.²⁰ De önmagában még a Szentírás szavaival való kifejtés sem elegendő ahhoz, hogy egy proposíció igaz legyen. A Bibliának nem minden igazsága és minden egyes mondata lesz automatikusan alapvető hitcikkely. Ezen kívül annak is nyilvánvalónak kell lennie, hogy ezt az alapelvet az apostolok napjaitól fogva tanították, mégpedig a vízkeresztség és a közösségbe való felvétel érdekében. Tehát csak a kereszténység legelső tanítóitól származó tanításokból lehet fundamentum.

Ráadásul az egyház ezen törvényei változtathatatlanok. Newton felhívja a figyelmet arra, hogy a Dán 7,25 próféciája szerint csak az Antikrisztus változtat a törvényeken.²¹ Mivel pedig a bűnök bocsánatára való megkeresztelkedés isteni

¹⁸ KEYNES Ms. 3, 2. o.

¹⁹ Newton éppen ezen megfontolásból veti el az egylényegűség tanát, mondván, hogy a *homousios* kifejezés nem szerepel a Szentírásban. Lásd ERDEI I. „Isaac Newton Huszonhárom kérdés a *homousios*ról című kéziratának elemzése” *ORPHEUS NOSTER* VI. 2014/3, 58-74.

²⁰ A jegyzet későbbi részénél ehhez a mondathoz ajánlja a 2Tim 1,13-at: „Tartsd hát magadat a tőlem hallott egészséges igékhez hittel és szeretettel Krisztus Jézusban!”

²¹ „Sokat beszél majd a Felséges ellen, és gyötörni fogja a Felséges szentjeit. Arra törekszik, hogy megváltoztassa az ünnepeket és a törvényt. Hatalmába kerülnek a szentek egy időszakra meg két időszakra és egy fél időszakra.”

rendelkezés, Isten törvényét emberek nem változtathatják meg. Ha mennyből szállt angyal is prédikál mást (a közösségbe fogadásról és a megváltásról)²² mint az apostolok, akkor az átkozott legyen (Gal 1,8-9).²³

TEJ ÉS KEMÉNY ELEDEL²⁴

A továbbiakban Newton Pál apostol kifejezéseit (1Kor 3,1-3) használva különbséget tesz a *tej* és a *kemény eledel* között.²⁵ Mint mondja, az őskeresztény katekézis tartalmát, tehát a kereszténység első alapelveit, princípiumait Pál apostol a kiskorúak számára fenntartott *tejnek* nevezi. Ugyanakkor mindazokat a dolgokat, amelyeket az ember a keresztsége és így a közösségbe való felvétele után tanul meg, az a nagykorúaknak járó kemény eledel.

Az apostol *kemény eledelen* azt érti, amit az érett korú ember a Szentírás tanulmányozása útján vagy más módon a későbbiek során megtanul. És mivel kemény eledel fogyasztására nem alkalmasak a lelki csecsemők, ezért az nem is kötelező mindenki számára, csak azon keresztények számára, akik a továbbiakban arra képesek. Kiskorúaktól nem lehet elvárni, hogy kemény eledellel táplálkozzanak, azaz, hogy tudjanak valamit azon felül Isten dolgairól, amire a keresztség előtt meg lettek tanítva. Ennek következtében a keresztények nem átkozhatják ki egymást, nem nevezhetik a másikat eretneknek, nem gyalázzhatják és nem gyűlölhetik egymást és nem bélyegezhetik meg a másikat olyan dolgok miatt, amit a másik nem tud. Semmit nem kötelező ugyanis tudnia, ha nem fundamentum, tehát nem volt feltétele a keresztségnek.

²² A zárójeles megjegyzés Newton saját magyarázó jegyzete az amúgy majdnem szó szerint idézett igevers mellé.

²³ Newton csak a 8-9. verset jegyzi föl kéziratában, de én a teljes érthetőség kedvéért javaslok a páli szakaszt a 6. verstől olvasni: „Csodálkozom, hogy attól, aki Krisztus kegyelme által elhívott titeket, ilyen hamar más evangéliumhoz pártoltok, pedig nincsen más evangélium. De egyesek megzavartak titeket, és el akarják fordítani Krisztus evangéliumát. De ha még mi magunk vagy egy mennyből való angyal hirdetne is nektek evangéliumot azon kívül, amelyet mi hirdettünk, átkozott legyen! Amint már korábban is megmondtuk, most ismét mondom: ha valaki nektek más evangéliumot hirdet azon kívül, amelyet elfogadtatok, átkozott legyen!”

²⁴ KEYNES Ms. 3, 1. o.

²⁵ Newton a korai egyházatyák buzgó olvasójaként még Pál apostolnak tulajdonítja a Zsidókhoz írt levelet, és ennek fényében javasolja az alábbi szakaszt: „Mert mostanra már tanítóknak kellene lennetek, mégis arra van ismét szükségetek, hogy Isten beszédeinek alapelemeire tanítsanak titeket, és olyanokká lettetek, mint akiknek tejen van szükségük, nem kemény eledelre. Aki ugyanis tejen él, járatlan az igazság igéjében, mivel kiskorú. A nagykorúaknak pedig kemény eledel való, mint akiknek tapasztalatuk folytan gyakorlottak az érzékeik a jó és a rossz megkülönböztetésére.” (Zsid 5,12-14)

Ahogy a 19. tézisében leírja, a keresztség után a hívőknek Isten és a király törvényei szerint kell élniük, növekedve a kegyelemben és a mi Urunk Jézus Krisztus ismeretében, azáltal, hogy gyakorolják magukat abban, amit keresztség előtt megígérték. A Szentírás tanulmányozásával szelíden és kedvesen kell tanítaniuk egymást, anélkül, hogy magánvéleményüket ráerőltetnék másokra, vagy amiatt összevesznének másokkal.²⁶ Minden megkeresztelt hívőnek tanulmányoznia kell a Szentírást, különösen a prófétai textusokat,²⁷ mégpedig a tőle telhető legjobban, és törekedhet arra, hogy baráti módon oktassa a felebarátját, de nem közsíthető ki azért, mert eltérő véleményre jut olyan dolgokban, melyek nem voltak a keresztény közösségbe való felvételének a feltételei között.²⁸ Ha valaki a Szentírás tanulmányozása során vagy egyéb más módon további felfedezésekre jut Istenről, ez dicséretes! Ez az a *kemény eledel*, ami a tökéletesség felé vezető út, de ez nem erőltethető rá másokra. Ha ezt a kemény eledelt mások nem tudják elfogadni, vagy képtelenek megérteni, akkor nem tarthatjuk őket eretneknek, és emiatt testi fájdalmat sem okozhatunk nekik, tehát az „inkvizíció” minden formája elítélendő.

A gondolatszabadságnak ez a fajtája erősen rímmel többek között Locke véleményére, aki a vallási türelemről írt *Tanulmányában* megnevezi azokat az emberi nézeteket és cselekedeteket, melyek a polgári kormányzás szempontjából érintetik a vallási türelem kérdését. Locke ilyennek tartja a spekulatív véleményeket, a hitünk gyakorlatával kapcsolatos véleményeket közömbös dolgokban, illetve az erkölcsi erények és bűnök kérdését. Maga Locke egyértelműen az elsőt és a másodikat, a spekulatív véleményeket és vallásgyakorlatot tartja méltónak az abszolút és egyetemes toleranciára.²⁹ Spekulatív véleménynek tartja többek között a szentháromságtani, a purgatóriummal, és az átlényegüléssel kapcsolatos véleményeket, amelyek lényegükönél fogva nem érintik a kormányzatot és a társadalmat. „Mivel a pusztá elmélkedés nem teszi előítéletessé a másokkal folytatott társalgásomat,”³⁰ és a társadalmi viselkedésemre nem hat ki, „semmiképpen sem zavarhatom meg vele felebarátom állapotát vagy okozhatok neki kényelmetlenséget, így az az előljárónak nem kell rólam tudomást vennie.”³¹

Newton hasonlót gondol, mikor azt mondja, hogy ha különvéleményemmel nem zavarom meg a másikat, és szeretetben tudok maradni, akkor véleményem önmagában nem lehet bűn, tehát nem is elítélendő, legfőképpen pedig nem járhat érte kizárás. Mégis a helyzet kontextusa nyilvánvalóan különbözik, mert míg Locke

²⁶ KEYNES Ms. 3, 24. o.

²⁷ Maga Newton, aki a próféciaák írásmagyarázatával sokat foglalkozott, a Biblia legmegbízhatóbb, azaz szövegromlásokon legkevésbé átesett textusainak tartotta azokat.

²⁸ KEYNES Ms. 3, 1. o.

²⁹ LOCKE, J. „Tanulmány a vallási türelemről”, in Uő: *A vallási türelemről*, 2003, 160.

³⁰ Uo. 160.

³¹ Uo. 161.

az emberi vélekedések társadalmi hatásairól elmélkedik, addig Newton a keresztény közösségen belül uralkodó lelkület miatt aggódik. Ezen nézőpontja miatt nem is érdekli a polgári kormányzás által gyakorolt szankció, csupán a keresztény közösségen belüli büntetés, leginkább a kizárás. Newton számára nem elképzelhetetlen az exkommunikáció. Természetesen minden embert kiközösíthetőnek tart, aki a keresztség feltételeinek valamelyikének nem tesz eleget, de egyéb okokból nem zárható ki.³² Az ugyanabba a keresztény közösségbe tartozó embereknek egymást szeretniük kell. Minden ellenkező viselkedés ellentétes a szeretet parancsával. A hitben erősek ne ítélgessék a hitben gyengéket, és fordítva se történjen.³³

Az egyházat és annak határait Isten törvényei jelölik ki, és ezek a törvények megváltoztathatatlanok.³⁴ Ezért, ha valakit anélkül zárnak ki a közösségből, hogy megtört volna olyan hitcikkelyeket, melyek alapján megkeresztelték, mindez nem más, mint az evangélium kezdetén, az Isten törvénye alapján meghatározott közösségi határok megváltoztatása. Új hitcikkelyek kötelezővé tétele a keresztény közösség számára ugyanolyan természetű bűn, mint amelyet a körülmetélt keresztények követtek el, amikor a pogányokra rá akarták erőltetni a körülmetélést az üdvösség feltételeként. Márpedig bármely olyan közösségi hitcikkelyt, ami nem volt része az első keresztények hitcikkelyének, azt *más evangéliumnak* kell tekinteni. Igaz keresztényeket üldözni pedig csak azért, mert ezt a *más evangéliumot* nem fogadják el, olyan, mintha Krisztust magát üldöznék. Az az üldöző pedig, aki háborút indít Krisztus ellen, megtörve ezzel a szeretet legfőbb parancsát, szó szerinti értelemben is méltó az antikrisztusi névre. Egy ilyen bűntényben felelős egyház pedig a Krisztustól való elszakadás állapotában van.³⁵

Barátja, Locke hasonló gondolatokat fogalmaz meg, mikor azt írja: „...Krisztus igaz egyházához nem illik e jobban, hogy a közösségnek azokat a feltételeit rögzítse, amelyek azokat, és csak azokat a dolgokat foglalják magukba, amelyek a Szentléleknek a Szentírásban világos és érthető szavakkal adott tanítása szerint az üdvösséghez szükségesek, mint hogy a saját találmányait és magyarázatait erőltesse isteni törvényként...”³⁶

Newtonnál azt látjuk, hogy folyamatosan logikai érveken keresztül igyekszik bizonyítani igazát, mint egy matematikai egyenletet. Sőt, megfordítva a szokásos retorikát, nem az heterodox nézeteket vallókat tartja szakadároknak, hanem a mindenáron kiközösíteni akarókat. A szeretet és egység ellen tehát azok vétenek leginkább, akik testvéreiket elítélik azok sajátos nézetei miatt, nem pedig azokat,

³² KEYNES Ms. 3, 11. o.

³³ Uo. Newton a hitben erősek és erőtlének közötti viselkedés kapcsán hivatkozik Pál leveleinek részleteire, a Róm 14-15-ra és az 1Kor 3-ra.

³⁴ KEYNES Ms. 3, 22. o.

³⁵ KEYNES Ms. 3, 14. o.

³⁶ LOCKE, J. „Levél a vallási türelemről”. in Uő: *A vallási türelemről*, 204.

akik ezekkel a különvéleményekkel élnek. Az más kérdés, hogy Newton valójában nagyon is elítéli azokat a keresztényeket, akik szerint az igazsággal ellentmondásba kerülnek, és ezt a „bálványimádó” egyházat a Jelenések könyve nyomán a Sátán zsinagógájának nevezi.³⁷

A VALLÁS ÉS AZ EMBERI HATALOM

A vallási türelem kérdése kapcsán ebben a korban elkerülhetetlen volt tisztázni, hogy mi a feladata az egyházi és világi hatóságoknak az egyház életében? A politika iránt nagyobb érdeklődést mutató filozófustársak ezen a ponton nagy elánnal vetették bele magukat a hasznosságot és hatékonyságot támogató érveléseikbe, és az egyén lelkiismereti szabadságának védelmébe.

Newtont biblicizmusa más úton indítja el. Elsőként a kormányzó hatalom eredetéről elmélkedik. A rá jellemző történeti szemlélettel igyekszik feltárni a kormányzás legősibb formáit elsősorban az ószövetségi zsidóság kontextusában. Húsz tézisének elején a zsidó bírósági renddel foglalkozik, felvázolja a babiloni állapotokat, majd az Ezsdrás által felállított kormányzati rendet taglalja, amiről feltételezi, hogy az a legősibb zsidó kormányzati rend helyreállítása volt.³⁸ Szerinte ez a kormányzati rend terjedt el később a keresztény kormányzásban is, még ha az elnevezések változtak is. A zsinagóga neve gyülekezetre változott, a zsinagógák fő kormányzói és hercegei (chief Rulers & Princes of the Synagogues) helyett pedig elnökök és püspökök (Presidents & Bishops) stb. lettek, de a megbízásuk és felhatalmazásuk ugyanaz, mint elődeiknek.³⁹ Ez pedig nem más, mint hogy Isten és a király törvényének érvényt szerezzenek, de semmiképpen nem az, hogy új törvényeket léptessenek életbe.⁴⁰

Newton itt tehát nem ragaszkodik a radikális reformátorok azon toposzához, hogy az egyházi hierarchia valójában nem bibliai intézmény,⁴¹ ennek ellenére maga is él a világi és az egyházi kormányzás közötti distinkcióval, ahogy alapvető különbséget lát az isteni és a világi törvények között is. A két fajta irányítás között nemcsak hatóköri, de minőségi különbség is van. Az Isten által meghatározott törvények alapvető jellemzője, hogy nem változnak. Ez vonatkozik az üdvösség

³⁷ Uo.

³⁸ Ezsd 10,14: Képviseljék a vezetők az egész gyülekezetet! Városainkból pedig mindazok, akik idegen asszonyokat vettek feleségül, jöjjenek ide egy-egy meghatározott időpontban, ők és velük együtt az adott város vénei és bírái egészen addig, amíg el nem fordították rólunk Istenünk izzó haragját, amely e dolog miatt támadt!

³⁹ KEYNES Ms. 3, 21. o.

⁴⁰ KEYNES Ms. 3, 22. o.

⁴¹ MESTER, 2010, 24.

feltételeire, és így az egyházhoz való tartozás kritériumaira, sőt ahogy később látni fogjuk, még az istentisztelet formájára is. Ennek megváltoztatásához nincs joga sem bármely uralkodónak, sem bármilyen egyházi vezetőnek. Mindez részben⁴² rimel Locke gondolataira, aki szerint, ha az előjáró az emberek lelki üdvére hivatkozva erőltetne rá mindenkire egy egyöntetű szertartást, akkor isteni tekintélyt bitorolna, miközben elsődleges feladata a polgári béke fenntartása.⁴³

Newton a legtöbb *erasztiánushoz*⁴⁴ hasonlóan hangsúlyozza, hogy a király hatalma csak olyan dolgokra terjed ki, ami Isten törvénye szempontjából *indifferens*, és megfordítva, minden olyan dolognak, ami Isten törvénye szempontjából közömbös, a királyi és polgári törvények alá kell tartoznia, nem az isteni vagy egyházi törvények alá. Ez viszont nem vonja maga után, hogy a király ne szólhatna bele az egyház dolgaiba olyan kérdésekben, melyek isteni szempontból nem lényegesek. A király a feje az egyháznak minden közömbös dologban, amihez hozzátartozik az is, hogy él a püspökök kinevezésének a jogával.⁴⁵

Ezzel a véleményével az idős természetfilozófus tökéletesen alkalmazkodik kora Angliájának gyakorlatához, s nem kívánja felforgatni az egyház és állam között kialakult rendet. Attitűdjét talán nemcsak hajlott kora és az újításoktól való viszolygása alakította, hanem az is, hogy a vallási türelem kérdését valóban vallási alapon, nem pedig a politika szintjén kívánta tárgyalni. Tette mindezt azért is, mert szerinte a keresztény létnek, és így az egyházhoz tartozásnak sincs köze emberi rendelkezésekhez és meghatározottságokhoz. Olyannyira nem, hogy mint írja, ahhoz, hogy valaki keresztény legyen, nem feltétel, hogy egyházi fennhatóság, tehát emberi vezetők és kormányzás alá tartozzon. Az Aháb idejében megmaradt 7000 próféta, akik nem hajoltak meg Baál előtt, Isten igaz egyháza volt,⁴⁶ bár nem volt hivatalos tömörülésük, miközben Izrael népe, a hivatalos közösség bálványimádó volt. Hasonlóan a Péter által pünkösdkor megkeresztelt 3000 is keresztény volt, bár nem volt püspökük, presbiterük vagy zsinagógájuk.⁴⁷

Newtonnak ez minden bizonnyal saját hitvallása is volt, hiszen ifjúkora buzgó templomba járása után életének Londonban töltött második felében már egyre kevésbé látogatta az istentiszteleteket, annak ellenére, hogy egyre többet foglalkozott vallási kérdésekkel és a Szentírás magyarázatával. Ebben az sem befolyásolta, hogy

⁴² Ugyanakkor Locke szerint minden gyülekezetnek joga van meghatározni saját istentiszteletét.

⁴³ KONTLER, 2003, 18.

⁴⁴ Thomas Erastus zwingliánus teológus nyomán a Locke korabeli Angliában erasztiánusnak nevezték azt az álláspontot, mely szerint a közömbös dolgok a világi fennhatóság alá tartoznak. (MESTER, 2010, 70.) Erastus amúgy a kiközösítési jogot a világi hatalom körébe utalta, ami Newton szövegére nem igaz.

⁴⁵ KEYNES Ms. 3, 22.

⁴⁶ 1Kir 19,18

⁴⁷ KEYNES Ms 3, 22. o.

a templomba járó londoni közvélemény, a *Principia*⁴⁸ félreolvasásából adódó szóbeszédekkel megtámogatva, ateistának kezdte tartani. Ő viszont inkább az üldözött *szent maradék* avagy a „7000 próféta” egyikének tartotta magát, aki igyekezett távolságot tartani kora szerinte bálványimádó egyházától. Így keresztény magatartási formáját illetően Newton a Troeltsch-i kategóriával élve részben *misztikus*, tehát az elkülönülő értelmiségek miszticizmusának képviselője,⁴⁹ legalábbis, ami a radikális individualizmusát, és a vallási intézményekkel szembeni egyre növekvő közömbösségét illeti.

A KERESZTÉNY ISTENTISZTELET⁵⁰

Ami a keresztény istentiszteletet illeti, Newton szerint ebben is csak az apostoli időkből ismert ösgyülekezet lehet az etalon. Ebből egy minimalista istentisztelet következik. A Szentírás arra hatalmaz fel bennünket, hogy az Atyát mint mindenek Teremtőjét, Isten bárányát pedig az értünk kiontott véréért dicsérjük. Az Atyához Jézus Krisztus nevében imádkozzunk, valamint az ő nevében adjunk hálát. Ezen kívül a Jézus Krisztus nevében való megkeresztelkedés és a halálára emlékeztető eucharisztia jelentette az első keresztények istentiszteletét. Ez a törekvés egyrészt hasonlít a kálvinizmus azon tendenciáira, mely szerint törekednünk kell, hogy a szertartásrendből is csak annyi maradjon meg, amire van egyértelmű szentírási rendelkezés,⁵¹ ugyanakkor inkább puritán háttéréből adódóan, az ő minimalizmusából is adódhatott nézete.

Ugyanakkor, hogy elkerülje a sajátos istentiszteleti formákat gyakorlók elítélését, hangsúlyozza, hogy ha bárki bármilyen más módon akarná tisztelni az Urat, mint ahogy azt az első keresztények az apostolok idejében tették, az megteheti a saját belső kamrájában (in his Closet) anélkül, hogy magánvéleményével megzavarná a gyülekezeteket. Ez persze szigorúbb javaslat, mint amit Locke állít, aki szerint „A másik dolog, amiben jogosan tathatok számot korlátlan toleranciára, az, hogy hol, mikor, és mi módon imádom Istent.”⁵² Locke szerint „az emberek szabadságában áll, hogy belépjenek az egyházi közösségbe, hogy közösségben ünnepeljenek....olyan

⁴⁸ *A Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica (A természetfilozófia matematikai alapelvei)* 1687. Newton fő műve.

⁴⁹ Ernst Troeltsch (1865–1923) német liberális evangélikus teológus teremtette meg a kereszténység szociális tipológiáját. Ő a keresztények világhoz való viszonyának vizsgálatakor 3 főle attitűdöt különböztetett meg, melyek mindegyikének van létjogosultsága. A három attitűd az egyház-szekta-miszticizmus. Egyház az, amely át akarja hatni a világot. Szekta az, amely ellenkultúra kíván lenni. A miszticizmus, a különálló értelmiségek spiritualizmusa.

⁵⁰ KEYNES Ms. 3, 13. o.

⁵¹ MESTER, 2010, 25.

⁵² LOCKE J. „Tanulmány a vallási türelemről”. in Uő: *A vallási türelemről* 161. Uo. 160.

szertartást mutassanak be, amilyet nem szégyellnek... Ezeket a vallási társaságokat egyházaknak nevezem, amelyeket az előljáró köteles eltűrni...⁵³ A kormányzatnak ebbe semmiféle beleszólása nem lehet, Locke-nál tehát nyilvánosan is gyakorolhatják egyedi istentiszteleteiket azok, akik Newtonnál ezt csak magánszférájukban tehetik meg. Ennek oka valószínűsíthetően a különböző szándékokban van. Míg Locke célja a társadalmi béke megőrzése, addig Newtoné a gyülekezeti béke megőrzése.

Az idős Newtonnak nem célja létjogosultságot biztosítani az alternatív vallási társulások számára. Így lesz *Irenicum*-ja Brewster megfogalmazásával egy „jószándékú, a Bibliát és korai egyháztörténetet ismerő” tudós véleménye, ami „mindenfajta szektáriánus részrehajlástól mentes”.⁵⁴ A gyülekezeteket különböző szokásaik, ceremóniáik és maguk alkotta törvényeik alapján megkülönböztetni Newton véleménye szerint nem helyénvaló, sőt csak babonaságra hajlamosít. A babonaság itt éppen azt jelenti, hogy vallási jelentőséget tulajdonítunk valaminek, ami nem valóságosan vallási ügy, sokkal inkább valamilyen emberi megkötés vagy megkülönböztetés. Ha pedig ez a megkülönböztetés alkalmat ad az egyházszakadásra, az, aki a vallás ürügyén ragaszkodik hozzá, bűnös a szakadásban. Mivel Newton szemében az alaptanításokon kívül eső vélemények részletkérdések, ezért az ilyenfajta megkülönböztetések csak emberi tekintélyből származnak, és kívül esnek a vallás igazi kérdésein, ezért nem is szabad a vallás részévé tenni, és nem szabad az egyházi definíciók közé sorolni.⁵⁵

Locke hasonlóan fogalmaz, mikor azt tartja, hogy az eretnokség olyan elkülönülés az egyházban, amelynek az oka, valamilyen íratlan szabály be nem tartása, a skizma tehát egy nem lényegi dolog miatti elkülönülés, mely a hit lényegét nem érinti. Az ő véleménye is az tehát, hogy lényegtelen dolgok körül folyik a vita a különböző felekezetek között, hiszen lényegesnek csak az üdvösséghez szükséges dolgok tarthatók, a rítussal és egyéb, a vallásgyakorlat formai követelményeivel kapcsolatos kérdések közömbösek.

A VALLÁSI TÜRELEM MINT POLITIKAI ÉS VALLÁSI KÉRDÉS

Newton és Locke összehasonlításakor leginkább az a dilemma vetődik fel, hogy a vallási tolerancia kérdése mindenekelőtt politikai, vagy vallási kérdés? Newtonék korában ez mindenekelőtt politikai kérdés volt. A politikai karriert vállaló, ereje teljében lévő Locke érthető módon közelítette meg a témát az angol társadalom és hatalmi viszonyok szemszögéből. Közben az igencsak idős Newton, akit mindig

⁵³ LOCKE, J. „Levél a vallási türelemről”. in Uő: *A vallási türelemről* 219.

⁵⁴ BREWSTER, 1855, 347.

⁵⁵ KEYNES Ms. 3, 23. o.

is fárasztott az élete során folyton változó politikai és ezzel együtt egyházi viszonyoknak való megfelelés, érthető távolságot tart a barátját foglalkoztató társadalmi kérdésekkel, és a vallási türelmet kizárólag a hívő közösség kontextusába rendeli. Így a sok hasonlóság mellett a legfőbb különbséget Newton és Locke között a két különböző szándék, a vallási, illetve politikai megközelítés között látom. Locke megoldása a vallási üldözés és vallási türelem problémájára a vallásnak a polgári hatalom alá rendelése.⁵⁶ Maga a címzett is a társadalomban élő polgár, illetve a társadalom békéjéért felelős polgári kormányzás. Ehhez képest Newton megszólítottja az egyházban élő keresztény ember, akinek erkölcsi kötelessége türelmet gyakorolni embertársa felé.

Newton törekvése folyamatosan arra irányul, hogy ne közösítsünk ki feleslegesen senkit részletkérdések miatt, de ugyanezen részletkérdések miatt a keresztény ember se kíváncsozzon ki közösségéből szakadást okozva. Ennek érdekében kimutatja, hogy az őskeresztények idején mennyivel könnyebb volt a közösség tagjának maradni, és kizárás után is mennyivel könnyebb volt abba visszakerülni, mint a későbbi korokban. A 13. tézisében kifejti, hogy a keresztény közösségbe való felvétel – a keresztség után – kézzátétellel történt, amikor pedig valakit kiközösítettek, akkor az illető a vízkeresztsége előtti bűnös állapotába került vissza. Ugyanakkor, ha az illető megtért, és újra felvételt nyert a gyülekezetbe, arra ismét a kézzátétel szolgált, de nem keresztelték meg újra, mert a kiközösítéssel nem veszítette el a keresztségkor kapott áldást és értékeket.⁵⁷

Vele szemben Locke az egyházból való kilépés szabadságát és a saját vallás önkéntes megválasztását is lehetőségnek látja. Véleményem szerint ez a különbség is a vallási és a politikai megközelítések különbségéből adódik. Locke szerint, mivel a vallási türelem a béke záloga, az nem illeti meg azokat, akik ezt nem ismerik el általános alapelvként.⁵⁸ Ilyenek pl. a katolikusok. Tehát Locke a maga politikai szemszögéből jóval szűkebben méri a toleranciát, mint Newton teológiai megfogalmazása, mégpedig éppen azért, mert míg Locke a politikai béke érdekében hirdet toleranciát, addig Newtonnak teológiai szándékai vannak, és a szeretet parancsát akarja védeni.

Így végső soron azt mondhatjuk, hogy míg a politikai gondolatoktól vezérelt filozófus a vallási türelem megnyilvánulását a szabad vallás, az új istentiszteleti formák, avagy új teológiai gondolatok szabad megválasztásának lehetőségében látja, utat teremtve ezzel az új felekezetek alapításának is, addig Newton a Biblia teológusaként azt tartja a vallási türelmetlenség ellenszerének, ha az ember bármilyen keresztény egyház keretein belül megmaradhat és ott szabadon gondolkodhat. Locke

⁵⁶ KESSLER, 1991, 203.

⁵⁷ KEYNES Ms. 3, 23. o.

⁵⁸ Uo. 33.

tehát az elkülönülés jogára helyez nagyobb hangsúlyt, Newton pedig a közösségben maradás jogára, annak ellenére, hogy mindketten lényegtelennek tartják az elkülönülés vagy kizárás szóba jöhető okait. Míg Locke a társadalmon belül kíván békét teremteni, ezért is tesz említést zsidókról, ateistákról és mohamedánokról egyaránt, addig Newton csak az „igaz” és a „bálványimádó” egyház keretein belül mozogva fogalmaz. Így a nyelvi eszköze érthetően a Biblia lesz, ami révén megszűnnek kora vallási toleranciájának szentírási védelme, melynek lényege a keresztény fundamentumok minimalizálása, a teológiai spekulációk szabadsága, és az egyedi hitgyakorlat magánszférába rendelése. Ezen szabályokhoz saját maga is igazodott, és hosszú élete nagyobb részét ennek mentén rendezte be. Magát minden tekintetben kereszténynek tartotta, mivel az őskeresztény katekézist elfogadta, egyéb teológiai kérdésekben szabadon spekulált, amiről több ezer oldalnyi teológiai jegyzete tanúskodik, hitét pedig élet második felében inkább már csak otthon gyakorolta, és gondolatait csupán egy szűk tanítványi körrel osztotta meg.

BIBLIOGRÁFIA

- BREWSTER, D.: *Memoirs of the Life, Writings, and Discoveries of Sir Isaac Newton*, 1-2. kötet Edinburgh, T. Constable, 1855.
- GOLDISH, Matt: *Judaism in the Theology of Sir Isaac Newton* (International Archives of the History of Ideas. Archives internationales d'histoire des idées) Dordrecht, Springer Netherlands, 1998.
- HARRISON, J.: *The Library of Isaac Newton*. Cambridge – New York, Cambridge University Press, 1978.
- KESSLER, S.: „John Locke's Legacy of Religious Freedom”. *Polity*, vol. XVII. no. 3, Spring 1985, 484-503. Másodközlés: in *Ashcraft*, 1991, Volume II.
- LOCKE, J.: *A vallási türelemről*. (szerk. és bevezető) KONTLER L. Budapest, Stencil Kulturális Alapítvány, 2003.
- MARSHALL, J.: *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- McLACHLAN, H. (Ed.) *Sir Isaac Newton Theological Manuscripts*. h. n. University Press, 1950.
- MESTER B.: *Szabadságunk születése, A modern politikai közösség antropológiája Kálvin Jánostól John Locke-ig*. h. n. Argumentum Kiadó, 2010.
- MOORE, J.T. „Locke on Assent and Toleration”. *Journal of Religion*, vol. 58, no. 1., January, 30-36, újraközlés: *Ashcraft*, 1991, Volume II. 183-190.
- NEWTON, I. *Irenicum, or Ecclesiastical Polyty tending to Peace*, Keynes Ms. 3, King's College, Cambridge, UK.
- Online: <http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00003> [Utolsó letöltés: 2018. 11. 29. 22:19]

PÁL ÉS A LXX DIKAIUN-TERMINOLÓGIÁJA MINT BIBLIAFORDÍTÁSI KÉRDÉS

PECSUK OTTÓ

ABSTRACT

Terminology of dikaioun at Paul and the LXX as a question of translation

There are several open questions and debates around Paul's Doctrine of Justification: beginning with Saint Augustine, through the Reformation up to the Ecumenical dialogues of today. The persistence of this issue shows its difficulty as well as its importance. Among Biblical scholars, interpretation always precedes translation, but for the wider church audience it is exactly the opposite way: their understanding of the issue always rests on the Bible translations in use. Therefore, interpretation and translation are interrelated and in constant interplay. Alister McGrath suggests that Paul's handling of the verb dikaioun and its cognate terms (dikaios, dikaiosunē etc) are also the result of a translation process (i.e. Hebrew terms translated into Greek). It is true that Pauline terminology and *Sprachgebrauch* show more affinity with LXX usage than with secular ancient Greek literature. How did then Paul expect his Gentile Christian audience to understand correctly his doctrine of justification? This is the main question of my paper, but I also touch upon the issue of current English and Hungarian Bible translations. These translations should guarantee that contemporary Christians may have a better understanding of Justification, a term which has separated Catholics and Protestants for so many centuries.

A PROBLÉMA

A megigazulástan nem véletlenül játszik olyan kiemelkedő szerepet a keresztyén teológiatörténetben, és vált mindmáig kiapadhatatlan értelmezések és viták forrásává. Amint arra Alister McGrath rámutat 1986-ban kiadott, majd számos új kiadást megért monográfiájában, legalább két nagy dilemma feloldására van szükség

a megigazulástan megértéséhez: Az első egy logikai dilemma:¹ A Szentírás szerint Isten igaz(ságos), az ember pedig bűnös. Ugyanakkor bibliai alaptanítás az is, hogy Isten „megigazítja” (igazzá teszi/nyilvánítja) az embert. Hogyan tud Isten igazzá tenni egy bűnöst úgy, hogy közben ő maga igaz marad?

A második egy szemantikai vagy bibliafordítási dilemma:² hogyan lehet a bibliai fogalmak szemantikai hátterét és alapjelentését megőrizni egy háromszoros fordítási folyamatban? A megigazulás gondolata héber nyelvi közegben született, majd a LXX-ban görög terminológiát vett magára (1. fordítás). A görög nyelvet szinte anyanyelveként használó Pál, aki közben mindvégig tisztában volt a héber alapjelentéssel, görögül fejtette ki a megigazulás gondolatát újszövetségi leveleiben. Ez a fordítás, bár nem interlingvális, hanem intralingvális fordításnak tekinthető,³ a fordítással járó jelentésmódosulási kérdéseket mégis éppúgy felveti, mint a hagyományos, nyelvek közötti fordítási folyamatok (2. fordítás). Végül a megigazulástan szisztematikus rendszerezése és tárgyalása már a latinul beszélő (és a római jog alapján gondolkodó) nyugaton történt meg (3. fordítás).

Ebből a két dilemmából minket most csak a második, a bibliafordítási érdekel, és annak hármass fordítási fázisából is csak az első kettő, a Vulgata és a latin teológiai szaknyelv által teremtett problémákkal nem foglalkozunk ebben a tanulmányban. Ugyanakkor azzal a bibliafordítási kihívással igyekszünk foglalkozni, amit a megigazulástan terminológiája ma jelent számunkra, amikor angolul vagy éppen magyarul kellene visszaadnunk a páli megigazulástan jelentését a teológiailag tájékozatlan olvasóknak. Jelen írásunkban azzal a nyelvi megközelítéssel dolgozunk, hogy a *dikaiun* ige és rokon szavai (a melléknévi *dikaio*s és a főnévi *dikaio*syné, *dikaóma*, *dikaio*sis stb.) alapvetően egy szemantikai körbe tartoznak, ezért bár használatuk árnyalatai megkülönböztethetők, a vizsgálat során egymástól el nem választhatók. Abból kiindulva, hogy az „alapjelentés” igei (ti. Isten cselekvésére utal), erre a szócsoportha a továbbiakban úgy utalunk, mint a „*dikaiun* és rokon szavai”, és a vizsgálatban előnyben részesítjük az igei formát.

AZ ÓSZÖVETSÉGI SZÓHASZNÁLAT

John A. Ziesler a páli megigazulás bibliai alapjáról írott munkájában így foglalja össze a héber igazságfogalom jellemzőit:

¹ McGrath, Alistar: *Iustitia Dei*, Cambridge, CUP, 2005, 6.

² Uo., 7–21.

³ A kétféle, nyelvek közötti és nyelven belüli fordítás megkülönböztetéséhez vö. JACOBSON, R.: „On Linguistic Aspects of Translation”. in Achilles Fang et al. (szerk.): *On Translation*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1959, 232–239.

„Egyértelműnek tűnik, hogy az ember igazsága csak a szövetségen belül értelmezhető. Aki a szövetségen kívül van, és ezért nincs kapcsolatban Jahvéval, nem lehet igaz. A szövetségen belül lenni azt jelenti, hogy az illető Isten akaratát cselekszi, akár a törvény követése által, akár attól függetlenül. Az igazság megjelenésének számtalan formája (ítélkezés, kormányzás, társadalmi szolidaritás) ellenére mindegyikre jellemző a szövetséggel való kapcsolat. A forenzikus és etikai értelem ebben nem elválasztható, mert aki így cselekszik, az igaz állapotú, és eszerint is áll meg Isten ítélete előtt. Az „igaz” vagy „bűnös” kitétel attól függ, hogy valaki hűséges-e az emberi és isteni igazsághoz vagy sem, megteszi-e azt, ami elvárható és jogos a részéről vagy sem. Az ószövetségben természetesen a fogalom kontextus-függő: a zsolnárokban az „igaz” például szinte szinonimája a „szegénynek” és az „elnyomottnak”.⁴

Ezzel az összefoglalással szemben C. H. Dodd⁵ inkább úgy közelíti meg a héber *cáda*k jelentését, hogy az inkább „a megfelelő helyzetben/állapotban lenni/a jó oldalon állni” (*to be in the right*), mintsem „igaznak lenni” (*to be righteous*). A passzív igei forma (görögül *dikaiusthai*) azt fejezi ki, amit a jelző + létige (*dikaiois einai*). Erre utal, amikor Júda a Gen 38,26-ban azt mondja Támárról, hogy „igaza van velem szemben” (RÚF 2014), ezt a LXX így fejezi ki: *dedikaiótai Tamar é egó* – itt a görög aligha érthető a héber ismerete nélkül. A Jób 11,2 azt kérdezi: *é kai ho eulalos oietai einai dikaiois* („talán a jól beszélőnek van igaza?”) A Jób 34,5-ben azt találjuk: *dikaiois eimi*, „Isten mégis megfosztott igazamtól” (megfosztott igazságos ítéletemtől, hogy igazságos ítéletet kapjak, *mispáti*). A hifil (*hicdik*) és a piél (*ciddék*) alakok kauzatív jelentésűek, de nem azt jelentik, hogy igazzá tesz, vagy igazzá nyilvánít, hanem hogy „a megfelelő helyre, a jó, igaz helyre tenni”.⁶ Ezt az értelmet hordozzák az Ez 16,51–52-ben („nővéreid igazabbak nálad, olyan sok utálatos dolgot követtél el”), ahol azáltal, hogy Júda vétkezik, még nem teszi igazzá Samáriát, pusztán az összehasonlításban Samáriának mintegy „jobb helyet” biztosít Isten előtt. Az 1Sám 24,18-ban Saul, miután Dávid megkíméli az életét, azt mondja neki, hogy *dikaiois ei hyper me* („te igazabb vagy nálam”), de ezzel még nem teszi „igazzá” Dávidot, csak felismeri benne az igazságra törekvést a kettejük kapcsolatában. Dodd szerint „esetileg igaznak lenni” a héber gondolkodásban összekapcsolódhatott azzal, hogy valaki minden más helyzetben is igaz, így végül is ez a „szituációs igazság” később általános, morális igazságot, etikai karaktert is ölthetett.

A korai bibliai könyvekben a *cáda*k/*caddik* szemantikai mezőjéhez tartoznak olyan jelentések is, mint a „teremtési rendnek megfelelő viselkedés” vagy a „győzelem” (Bír 5,1–31; 1Sám 12,7; Mik 6,5), amikor Isten azzal szolgáltat igazságot

⁴ ZIESLER, J. A.: *The Meaning in Righteousness in Paul*, Cambridge, CUP, 1972, 42.

⁵ DODD, C. H.: *The Bible and the Greeks*, London, Hodder & Stoughton, 1954, 42–46.

⁶ ZIESLER: i. m., 58.

(*cödáká*-t) Izráelnek, hogy megbünteti az ellenségeit. Ez a győzelem és a benne megnyilvánuló szabadítás (*sótéria*) és „élet” (*zésetai*, Róm 1,17), mint látjuk majd, fontos részét képezi a páli *dikaio**syné*-fogalomnak is.

A héber Biblia késői könyveiben az általános etikai igazság annak konkrét tetteiben megnyilvánuló jeleit is jelenthette, mint az „alamizsna” (Zsolt 112,9; Dán 4,27). Ez a héber *caddik/cödáká* kifejezést érintő jelentésfejlődés már szétfe-szíti a *dika*un^{nal} fordíthatóság kereteit a LXX-ban, ezért is jelent meg ezekben az esetekben az *eleémosyné* („irgalom, irgalmasság cselekedete”) fordítás.⁷ Ennek a későbbi következménye lett, hogy már a LXX-ban, de főképp a *iustitia/iustificare* szavakat használó latin fordításokban teljesen elkülönült egymástól Isten „igazsá-gos” és „irgalmas” karaktere, amelyek a héber Bibliában még teljes és harmonikus egységet képeztek. Emellett az „igazság” olyan státuszfogalom lett a zsidóságban, amely elkülönítette őket a többi néptől.

A KLASSZIKUS GÖRÖG JELENTÉS

A héber hifil *hicdiket* tehát szinte mindig az aktív *dika*un^{nal} fordítja a görög, a *qal cádakot* pedig a passzív *dika*iusthai^{jal}. A *dika*un kauzatív ige, ezért azt váránk, hogy azt jelenti „igazzá tesz”, de a görögben szinte soha nem ez a jelentése, hanem inkább „helyére tesz, helyretesz” (*to set right*). A Liddell-Scott szótár⁸ Pindaros egy töredékét (151.4) idézi (*nomos agei dikaión to biaiotaton*, „a törvény helyére teszi még a legerőszakosabb dolgot is”). Itt Pindaros az erőszakos küklopszoknak kimért büntetés helyességéről beszél.

Dodd két nagy csoportra osztja a klasszikus görög szóhasználatot: 1. A *dika*un élettelen tárggyal (*with an impersonal object*) azt jelenti, hogy „jónak vél, jónak gondol”, infinitivusszal együtt „eldönt valamit, hogy valamit tesz”. A példa erre Thucydides 2.41 (*dika*iuntes mé *aphairethénai autén*, „el sem tudták gondolni, hogy elvehetik tőlük azt, ti. a várost”). 2. személyes tárggyal (*personal object*) együtt a *dika*un azt jelenti, hogy „igazságosan bánni valakivel, igazságot szolgáltatni vala-kinék” (*treat justly*), mintegy az *adikein* ellentétéként. Az aktív értelmű „igazságot tesz” (*doing justice*) értelemben Aristotelés (*Nikomachosi etika* 9.11.1136a),⁹ szerint nem a *dika*un, hanem a *dika*iopragein ige funkcionált. Az „igazságot szolgáltat” jelentés (akár a negatív „büntet”, akár a pozitív „felment” értelemben) tehát létezett a klasszikus görögben egy, a *dika*un^{nal} etimológiai rokonságban álló szó esetében. Ha tehát a szóban forgó személy helytelenül él/cselekszik, akkor *dika*un auton

⁷ DODD: i. m., 56.

⁸ *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, MDCCCLXIX, 383a.

⁹ DODD idézi és értelmezi így (i. m., 49–50).

annyit tesz, mint „megbüntetni őt”, ha azonban helyesen él/cselekszik, akkor a *dikaiun* annyit tesz, mint „felmenteni, igazságot szolgáltatni neki” (bár ez utóbbi használatra Dodd szerint a szótárak nem említenek klasszikus görög példát). Ziesler így foglalja össze a klasszikus görög szóhasználat vizsgálatát:

„Annak ellenére, hogy a LXX szóhasználatát nyilvánvalóan áthatotta a bibliai igazságfogalom, a *dikaun* és rokon szavait meglehetősen világosan érthették a nem zsidó keresztyén olvasók is. A valódi különbség a szekuláris görög és LXX szóhasználat között nyilván az *Isten és ember közötti különleges viszonyban rejlik*.¹⁰ Ennek ellenére a LXX szóhasználat a görög anyanyelvűek számára is érthető. [...] Elégé nyilvánvaló, hogy a főnévi és melléknévi használat nemcsak forenzikus értelmű, és nemcsak az egyén státuszára vonatkozik: ha Pál így használta volna, nem értették volna meg.”

A LXX TERMINOLÓGIÁJA

Valószínű tehát, hogy alapvetően ezt az „igazságot szolgáltat” értelmet viszi tovább a LXX. A Zsolt 81,3 (82,3) szerint „szolgáltassatok igazságot az elesettnek és a szűkölködőnek” (*tapeinon kai penéta dikaóstate*) és a 2Kir 15,4-ben Absolom is így beszél: *dikaiósó auton* („igazságot fogok szolgáltatni neki”). Amikor a héber *rib* (רִיב) fordításaként használatos a *dikaiun*, megjelenik egy olyan értelem („perel, perre viszi a dolgot valakivel”), amelyet a héber hifil *hicdik* nem engedett volna meg. Innen már nincs messze a „büntetés” értelem sem, amely a *cáda*k ígétől még ugyan messze van, de a görög igéből természetesen fakad. Az Ex 23,7-ben és a Péld 17,15-ben azt olvassuk, hogy Isten tiltja a bűnös felmentését (*u dikaióseis*), mert fontos jellemvonása, hogy utálja azt, aki igaznak mondja a bűnöst (*dikaion krinei ton adikon* = *dikaioi to adikon*), és bűnösnek az igazat.

Dodd szerint a LXX *dikaiun* használata az ige klasszikus görög használatának két elemét kapcsolja (vagy keveri) össze: az „igaz” jelzőt hol az aktív cselekvőhöz, hol a személyes tárgyhoz kapcsolja, míg a klasszikus görög *dikaiun* külön tartja fenn az egyiket a személytelen tárgyas használatra (itt a tárgy igaz), a másikat pedig a személyes tárggyal (itt a cselekvő igaz) kapcsolatban. A LXX világát és annak héber eredeti hátterét nem ismerő görög anyanyelvű ember, bár érthette ezeket a megfogalmazásokat, bizonyára furcsának tartotta őket (amint fentebb láttuk, ezt Ziesler összefoglalása is megerősíti). Ugyanakkor elemzésével Dodd alapot szolgáltat Alister McGrath tézisének, mely szerint a *dikaiun* fordítással a LXX és olvasói

¹⁰ ZIESLER: i. m., 51. Kiemelés tőlem.

elveszítették a *hacdik/cáda*k egyik fontos szemantikai elemét (Skinner kifejezésével: az igazságtalan helyzetekben közbelépő Isten „pozitív energiáját”¹¹), és a gazdagabb héber igazságfogalmat a görög „igazságtétel” szűkebb jogi elemére redukálták.

Dodd szerint meglepő, hogy ezt az igei háttérrel főnévi formában a LXX fordítói *dikaio*synénak fordították, a logikusabb *dikaóma* vagy *dikaiósis* helyett.¹² Utóbbiakban a forenzikus jelleg egyértelműbb, míg a *dikaio*syné alapvetően a morális igaz státusra, igaz ember mivoltára utal. Itt hivatkozik a hegyi beszéd *makarioi hoi peino*ntes *kai dipso*ntes *tén dikaisynén* („boldogok, akik éheznek és szomjúhozják az igazságot”) kifejezésére, amely ebben a formájában azt a benyomást kelti, mintha a boldogok sóvárogva vágyának arra, hogy igazak lehessenek, holott a *dikaio*syné értelme itt inkább a *cedek* vagy *cöda*ká, tehát az elnyomottak megszabadítása és felmentése az igazságtalan (jogi vagy egyéb természetű) bánásmód alól.

A hellenista judaizmus biblián kívüli írásait a terjedelmi korlátok mellett azért sem vehetjük figyelembe ebben az írásban, mert 1. a legtöbb ilyen írással kapcsolatban kevés konszenzus van a datálást illetően: némely esetben nem zárhatjuk ki azt sem, hogy a végső szövegezésük Pál utáni, illetve 2. több közülük a LXX-hoz hasonlóan fordítási irodalom, és nem mindenütt áll rendelkezésünkre az alapszöveg, így nem tudhatjuk, hogy éppenséggel a *cáda*k-szócsoportot fordították-e a görög *dikaio*unna és rokon szavaival.¹³

A PÁLI TERMINOLÓGIA

A páli *dikaio*un használatának¹⁴ megértéséhez szükségünk van mind a LXX fordítási sajátosságainak, mind a mögöttük álló héber *cáda*k szóhasználatának ismeretére. Dodd megjegyzi,¹⁵ hogy bár Pál görögül írt, és többnyire a LXX-t idézte,¹⁶ mégis

¹¹ SKINNER, J.: „Righteousness in the OT”. in James Hastings (szerk.): *A Dictionary of the Bible*, Vol. 4, New York, Charles Scribner’s Sons, 1911, 274.

¹² DODD: i. m., 54.

¹³ Ziesler sem tud egyértelmű következtetésre jutni a görög nyelvű intertestamentális irodalom vizsgálata után. Philón és Josephus szóhasználatának elemzését a következő megállapítással zárja: „Mindketten használják a kifejezés etikai és forenzikus értelmét, de utóbbi sohasem jelenti ezt: »felment« vagy »felmentés«. Csak a legritkább esetben használják a kifejezést félreérthetetlenül Isten tettével kapcsolatosan.” ZIESLER: i. m., 111.

¹⁴ HILL, D.: *Some Important Soteriological Terms in the New Testament: A Study in Biblical Semantics*. PhD thesis. St. Andrews, University of St. Andrews, 1964, 142–308; PROTHRO, J. B.: „The Strange Case of δικαιο in the Septuagint and Paul: The Oddity and Origins of Paul’s Talk of »Justification«” in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, CI, 2016/1, 46–69.

¹⁵ DODD: i. m., 57.

¹⁶ Vö. DODD, C. H.: *According to the Scriptures*, London, Nisbet and Co., 1953; ELLIS, E. E.: *Paul’s Use of the Old Testament*, Edinburgh and London, Oliver and Boyd, 1957; BRATCHER, R. G.:

mindig tisztában volt a mögöttes héber szöveg jelentésárnyalataival.¹⁷ Ezért nem félt olyan – a görögül beszélők számára – önellentmondásnak tűnő kifejezéseket használni, mint a *dikaiunta ton asebé* („Istent, aki megigazítja a bűnöst” Róm 4,5),¹⁸ ami a szekuláris görögségben csupán a hamis bíróra jellemző megállapítás lehetett volna, vagy éppen úgy beszélni Istenről, mint aki *dikaïos kai dikaïón* (Róm 3,26). Pál számára az a *dikaïosyné theu*, hogy Isten a hitért igaznak tartja, igazzá nyilvánítja azokat, akik még bűneikben vannak (*dikaïun ton asebé*).¹⁹ Számára a *dikaïun* nem „igazzá tétel”, mert az a *dikaïon kathistanai* (Róm 5,19), amely jövő idejű fogalom, míg a *dikaïun* jelen idejű.

Azt, hogy Pál milyen értelemben vette át a *dikaïun* és rokon kifejezéseit az Ószövetségből, és közelebbről a LXX-ből, a legjobban akkor tudjuk vizsgálni, ha a leveleiben felhasznált közvetlen ószövetségi idézeteket és azok páli kontextusát hasonlítjuk össze. Ebből kiderülhet, milyen értelemben, milyen jelentésárnyalatban idézte Pál az ószövetségi forrásait. E helyütt a terjedelmi korlátokra való tekintettel csupán négy idézetet és azok páli alkalmazását vizsgáljuk meg, és ezekből próbálunk leszűrni következtetéseket arra nézve, hogy Pál módosított-e, és ha igen, hogyan a LXX fentebb vázolt terminológiáján. Az idézeteket kizárólag a Római levélből vesszük, mert bár a *dikaïun*-terminológiát Pál előbb vezette be a Galata levélben, utóbbi munkájában egy olyan olvasóközönségnek írt, amely már ismerte a tanítását és a szóhasználatát, míg a Római levélben kizárólag arra kellett támaszkodnia, hogy az őt személyesen nem ismerő keresztyének megértik mindazt, amit ír nekik.

Old Testament Quotations in the New Testament, UBS Technical Helps Series, New York, United Bible Societies, 1984.

¹⁷ DODD: *The Bible and the Greeks*, 57.

¹⁸ Ebben a szövegkörnyezetben az *asebés* inkább természetük szerint „pogányok közül való bűnösöket” jelent (vö. Gal 2,15), mintsem konkrét vétkeket elkövető embereket.

¹⁹ Az *asebés* ebben az értelemben nem annyira az erkölcsi tetteivel „bűnös” rangot érdemlőt, hanem a *by nature* „pogányok közül való bűnöst” (vö. Gal 2,15) jelöli.

Genesis 15,6 – Róm 4,3.9.23²⁰

Héber szöveg	LXX	Az idézet és kontextusa
וַיִּשְׁתַּחֲוֶה אַבְרָם לַיהוָה וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלֶיךָ	ἐπίστευσεν Ἀβραμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην	2 εἰ γὰρ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἔχει καύχημα, ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν. 3 τί γὰρ ἡ γραφή λέγει; Ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. 4 τῷ δὲ ἐργαζομένῳ ὁ μισθὸς οὐ λογίζεται κατὰ χάριν ἀλλὰ κατὰ ὀφείλημα, 5 τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἄσεβῃ λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην.

Pál az idézet bevezetésében jelzi, hogy az *edikaóthé* szinonimáját, de legalábbis illusztrációját (erre utal a *gar* „mert”) adja a Gen 15,6 megfogalmazása: *elogisthé eis dikaiosynén* („számított igazságául”). A *logizomai* („beszámít, tekint valaminek”) jelzi, hogy Pál az *edikaióthé* kifejezést is tágabb értelemben használja, mint pusztán a forenzikus (bírószági) szituáció. A tágabb páli kontextus (2–3. versek) jelzi, hogy az *edikaióthé* és a *dikaiosyné* valóban szemantikailag azonos körbe tartoznak, valamint hogy Pál egy olyan „tranzakcióra” gondol, amely előfordul a munka, a hétköznapi gazdasági tevékenységek világában is (4–5. versek).²¹ Ez arra mutat, hogy Pálnál a *dikaiun/dikaiosyné* alapvetően kapcsolati, az Istennel való kapcsolatban értve pedig szövetségi kifejezések. Amint von Rad is megjegyzi a Gen 15,6 kapcsán: „Az ember akkor igaz, ha elfogadja a közösségi kapcsolat Isten által adott szabályait”²² A morális vagy forenzikus *megigazult/beszámított igazságul* fordítás ezen a helyen az olvasó számára nem fejezi ki ezt a személyes kapcsolatot Istennel.

²⁰ Pálnak ebben a szakaszban olvasható írásmagyarázati megoldásához vö. GASTON, L.: „Abraham and the Righteousness of God”. in *Horizons in Biblical Theology. An International Dialogue*, 1980/2, 39–68.

²¹ Vö. LIDDELL-SCOTT: 940a.

²² Az idézethez lásd Reyburn, W. D. – E. M. Fry (szerk.): *UBS Handbook for Translators on Genesis*, New York, American Bible Society, 1997, sub voce.

Ézs 28,16 – Róm 10,11 (vö. 9,30–33)²³

Héber szöveg	LXX	Az idézet és kontextusa
הֲנִי יֵסֵד בְּצִיּוֹן אֶבֶן אֶבֶן בְּחֵן פֶּתַח יִקְרָת מוֹסֵד מוֹסֵד הַמִּצְמִינִין לֹא יִהְיֶה	Ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβαλῶ εἰς τὰ θεμέλια Σιων λίθον πολυτελῆ ἐκλεκτὸν ἀκρογωνιαίον ἐντιμον εἰς τὰ θεμέλια αὐτῆς, καὶ ὁ πιστεύων ἐπ’ αὐτῷ οὐ μὴ κατασχυνηθῇ.	10 καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην, στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν. 11 λέγει γὰρ ἡ γραφή, Πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ’ αὐτῷ οὐ κατασχυνηθήσεται.

Pál ebben az idézetben eltávolodik a héber szövegtől („a hívő nem menekül el”), és csak a LXX fordítást használja. A páli idézetet egy parallelizmus vezeti be, amelyben a *dikaioσyné*-be vetett hitet párhuzamban állítja az üdvösségre (megmenekülésre, életre, *sótériá*-ra) vonatkozó hitvallással, és e kettőt illusztrálja a prófétai idézettel: aki „a kiválasztott alapkőben” (*lithos akrogóniaios*; a Róm 9,33 párhuzamos idézetében *lithos proskommatos* és *petra skandalu*, „a megütközés kőve és a botránkozás sziklája”) vagyis Krisztusban hisz, az nem szégyenül meg. A *dikaioσyné* (a *dikaióthénai* aktusa vagy a *dikaioσszá* nyilvánítás ténye) tehát a páli értelmezésben a büszkeség, a szégyentől való megmenekülés és az üdvösség (megmenekülés az ítélet idején) szinonimája. Miközben tehát van forenzikus jellege (vö. *homológia*, tanúságtétel), valójában ismét csak kapcsolati-közösségi fogalom: Isten mások előtt megvédi a hívő becsületét (elveszi szégyenét), helyreállítja *caddik/dikaioσ* státusát. A hívő „bűnössége” (*asebeia*), amely fontos eleme volt az előző idézetnek, itt nem játszik szerepet.

Hab 2,4 – Róm 1,17

Héber szöveg	LXX	Az idézet és kontextusa
וְצִדִּיק בְּאֶמּוֹנָתוֹ יִחְיֶה	ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως μου ζήσεται.	16 Οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον, δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίω τε πρῶτον καὶ Ἑλλήνι. 17 δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, καθὼς γέγραπται, Ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται.

²³ A tágabb szakasz páli írásmagyarázatához részletesebben vö. WRIGHT, N. T.: „Israel’s scriptures in Paul’s narrative theology”. in *Theology*, CXV, 2012/5, 323–329.

Ezen a ponton eltekinthetünk a MT és a LXX szövegek közötti eltérések részletezésétől,²⁴ elég csak annyit megjegyeznünk, hogy Pál az általános idézési gyakorlatól eltérően itt inkább a héberhez közelebbi jelentéssel idézi a Hab 2,4-et. Azzal, hogy itt és a Gal 3,11-ben is kihagyja az (Isten által önmagára értett) *mu* birtokos névmást, azt sugallja, hogy itt a *dikaio*s ember hitéről van szó, és nem Isten hűségéről. Meglepő módon az előzőleg vizsgált idézethez (Róm 10,11) közeli az itteni gondolatkör is: 1. ismét a szégyen elkerüléséről van szó a megigazulásban (*u gar epaischynomai*, vö. *u kataischynthésetai*) 2. ugyancsak a hívő ember életéről/megmeneküléséről/üdvösségéről (*eis sôtérian*, illetve *zésetai*) van szó, és 3. ezek együtt alkotják a *dikaio*s/*dikaio*syné gondolat, vagyis a megigazulás magyarázatát. Ez a folyamat Isten cselekedete az emberrel, amelynek tétje a felebarátaihoz való viszonya (szégyen/büszkeség) és jelenlegi, valamint örök élete (élet/üdvösség). A Habakuk könyvéből vett idézet is erről szól, hiszen a próféta a korábbiakban arról panaszkodott Istennek, hogy az engedte diadalmaskodni a rosszat és megszégyenülni az igazat (Hab 1). Pál szerint azonban az igaz ember Istenbe/Krisztusba vetett hite (a hit általi megigazulás) által kerül vissza abba az állapotba, amelyben sem a szégyen, sem a halál nem fenyegeti.²⁵ A páli megigazulás gondolat (*dikaio*s, *dikaio*syné) itt is inkább Isten szövetségi kapcsolatot helyreállító cselekedete, mintsem forenzikus vagy erkölcsi fogalom.

Zsolt 143,2b (142,2b) – Róm 3,20

Héber szöveg	LXX	Az idézet és kontextusa
לֹא־יִצְדָק לְפָנָיִךְ כָּל־יֹמָיו	οὐ δικαιοθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν.	διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιοθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ, διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας

A zsoltár kontextusa a LXX felirata szerint Dávid Absalom általi üldöztetése. Dávid úgy könyörög szabadtásért és meghallgatásért, hogy tudja, ugyanolyan bűnös ember Isten előtt, mint bárki más. Ezt a bűnös státust (megint: *asebeia*) emeli univerzális szintre Pál a törvény általi megigazulás lehetetlenségét illusztrálva. A mózesi törvény nem az ember életének megtartására adatott, hanem csupán a bűnök néven nevezésére és felismerésére (vö. Róm 7,7-11).²⁶ Dávid Isten igazságára hivatkozik

²⁴ Vö. KOCH, D.-A.: „Der Text von Hab 24 b in der Septuaginta und im Neuen Testament”. in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, LXXVII, 1985/1–2, 68–85; JEWETT, R.: *Romans. A Commentary*, Minneapolis, Fortress Press, 2007, 145–147.

²⁵ BRUCE, F. F.: *Romans*, The Tyndale New Testament Commentaries, Downers Grove, IL, IVP, 1985, 75–76.

²⁶ Vö. PECSUK O.: „Pál apostol és a kívánság: A Róm 7,7–12 mint a tizedik parancsolat és a bűneset exegézise”. in Hódossy-Takács Előd (szerk.): *A tíz Ige: Tanulmánykötet Marjovszky*

(1b: *en té dikaiosyné su*) és önmaga megigazítását (2a: *mé eiselhthés eis krisin meta tu dulu su*) kéri, ami – ismét csak – megmentést, megtartatást és az emberek előtti státus helyreállítását jelenti. A *dikaioyné/dikaióthésetai* fogalma itt hordoz ugyan forenzikus felhangokat, de a lényeg ismét az ember-ember és ember-Isten kapcsolat helyreállításán van, amelyet Pál értelmezésében a törvény iránti engedelmesség (*ex ergón nomu*) nem, csak a Jézus Krisztusba vetett hit alapozhat meg.

A MAI BIBLIAFORDÍTÁSOK MEGOLDÁSAI

A fenti négy példa jól illusztrálja, hogy bár a megigazulás alapkifejezéseinek van forenzikus és etikai vonzata, a páli használatban nem ezek, hanem inkább a szövetségi-kapcsolati-szótérilógiai jelentések dominálnak. Miként oldják meg ezt a feladatot a bibliafordítások, amelyek hagyományosan olyan kifejezésekkel dolgoznak, amelyek fő jellemzője az etikai és/vagy a forenzikus jelleg?

Az angol nyelvű fordítói hagyomány a kezdetektől fogva két különböző kifejezéssel adta vissza a *dikaiont* és származékait: a *justify* és a *right*-tövé szavakkal.²⁷ Ennek eredetét Richard K. Moore a latin Vulgátából készült Lollard és a görögből készített Tyndale fordításokban találja meg, amelyek megőrizték ezt a kettősséget, és együttesen alapvető befolyást tettek a King James Bibliára. A KJV is megtartotta ezt a nyelvi döntést: az igét inkább a *justify*, míg a főneveket és a melléknevet inkább a *right*-tövé (*righteous, righteousness*) szavakkal fordította. Tette ezt annak ellenére, hogy mind a görög (*dik-*), mind a latin (*iust-*) azonos tövből származó szavakkal fejezte ki a megigazulás jelenségét, és ezt a megoldást követik az újlatin nyelvek bibliafordításai is.²⁸ Ennek a kettős terminológiájú angol fordítói hagyománynak mind a mai napig megvannak a képviselői a főbb bibliafordítások között (KJV, RSV/NRSV, NIV, ESV). A legfontosabb angol nyelvű katolikus fordítás, a Jerusalem Bible is ezt a kettős szóhasználatot vette át, de revideált változata, a New Jerusalem Bible már eltérést mutat abban az irányban, hogy csökkentette a *right*-tövé szavakat a *justify* és rokon kifejezései javára.²⁹ A felekezetközi New English Bible kivételt képezett annyiban, hogy bár megtartotta a kétféle szóhasználatot, fontos helyeken, mind a Galata-levéiben, mind a Római levélben körülírással élt, hogy világossá tegye Pál mondanivalóját, amelyet az egy-egy szavas fordítás nem tudott

Tibor tiszteletére, 60. születésnapja alkalmából, Debrecen, DRHE, 2013, 151–168.

²⁷ Vö. MOORE, R. K.: „The Doctrine of Justification in the English Bible at the Close of the Twentieth Century”, in *The Bible Translator*, XLV, 1994/1, 101–116.

²⁸ Vö. STEPHEN V.: „Justice and/or Righteousness. A Contextualised Analysis of Šedek in the KJV (English) and RVR (Spanish)”. in Glen G. Scorgie – Mark L. Strauss – Stephen M. Voth (szerk.): *The Challenge of Bible Translation*, Grand Rapids, Mi., Zondervan, 2003, 321–345.

²⁹ Vö. MOORE: i. m., 105–106.

pontosan visszaadni (Róm 1,17: „*God’s way of righting wrong*”). Sajnos revideált változata, a Revised English Bible éppen ezeken a pontokon szinte mindenütt visszatért a tradicionális megfogalmazásokhoz. A jellegzetessége ennek az angol bibliafordítói hagyománynak, hogy hol a megigazulás forenzikus (*justify* és rokon szavai), hol pedig az etikai (*righteous* és rokon szavai) jellegét domborítja ki, fordítói szempontból azonban mindenképpen teológiai szakkifejezésként megőrzi ezeket a szavakat a szövegben (vagyis csak félig végzi el a fordítás feladatát: az olvasók számára ismeretlen idegen szavakat alig használatos technikai szakkifejezésekkel fordítja).³⁰

A 20. századi angol bibliafordításokban megjelent egy másik tendencia (ezt egyesek Cremer kapcsolati igazságfogalmára vezetik vissza),³¹ részben E. J. Goodspeed fordítása (1923) nyomán, majd a Today’s English Version (American Bible Society, Újszövetség 1966, teljes Biblia 1976), és a Translator’s New Testament (British and Foreign Bible Society, 1973) és a mintájukra számos nyelven elkészített missziói fordítások elterjedésével.³² Ez igyekezett a *right*-tövé szavakat egységesen előnyben részesíteni a páli megigazulástan ígéinek fordításánál, és olyan megfogalmazásokat, sokszor körülírásokat alkalmazott, amelyek a megigazulás kapcsolati (*relational*) és szövetségi (*covenantal*) aspektusát helyezték előtérbe. Moore amellet érvel, hogy a Biblián kívüli szóhasználat nem teszi szükségessé, hogy a *dikaiun* és rokon szavakban mindenképpen forenzikus kifejezéseket lássunk. Ezek a szavak éppenséggel felvehetik a forenzikus jelentést, de ez csak forenzikus kontextusban van így, és nem mindenütt a bibliai szövegekben, még Pál leveleiben sem mindenütt szükség-szerűen. A forenzikus értelem következetes használatához legalább azt fel kellene tételeznünk, hogy a páli megigazulástan alapja mindenütt a végítélet gondolata.³³ Moore szerint a bibliai végítélet inkább a cselekedetekkel (vö. Róm 2,5–11), és nem a hit általi megigazulással áll kapcsolatban. Bár azzal vitatkoznunk kell, hogy az utolsó ítélet nem képezi részét a megigazulás gondolatrendszerének, jogosnak tartjuk Moore figyelmeztetését a forenzikus és a kapcsolati kontextusok figyelmesebb megkülönböztetésének szükségességéről. A következetesebb kapcsolati kontextusú fordítás mellett Moore szerint a következő érvek szólnak:³⁴

³⁰ Vö. NIDA, E. A.: *Bible Translating. An Analysis of Principles and Procedures with Special Reference to Aboriginal Languages*, London, United Bible Societies, 1961, 11–30.

³¹ McGRATH: i. m., 12; MOORE, R. K.: „DIKAIOSYNH and Cognates in Paul: The Semantic Gulf between two Major Lexicons (Bauer-Arndt-Gingrich-Danker and Louw-Nida)”. in *Colloquium*, XXX, 1998/1, 30.

³² Moore ide sorolja William Barclay Újszövetség-fordítását és F. F. BRUCE: *An Expanded Paraphrase of the Epistles of Paul* c. munkáját. MOORE: „DIKAIOSYNH and Cognates in Paul: The Semantic Gulf between two Major Lexicons”, 31–32.

³³ Több ilyen értelmezése létezik a megigazulástannak, például BARTH, M.: *Justification*, ford. A. M. Woodruff, Eugene, Or., Wipf & Stock, 2006.

³⁴ MOORE: „ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ and Cognates in Paul: The Semantic Gulf between two Major Lexicons”, 35–40.

1. Pál feltehetően a *dikaiun* és rokon kifejezéseinek olyan értelmét használta a leveleiben, amelyet komolyabb előzetes indoktrináció nélkül is megérthettek a hallgatói (a római gyülekezet például nem ismerte Pált személyesen).

2. Pál mindig hangsúlyozza a *dikaiun* és rokon szavak használatakor, hogy Istennel a megigazulás eseménye szoros kapcsolatban van: *para tó theó* („Istennél”); *enópion tu theu* („Isten előtt”).

3. A *dikaiun* és rokon szavai csak grammatikai szerepükben (*grammatical function*) és nem szemantikai jelentésükben különböznek, ezért egységes fordításuk indokolható. Minden olyan versben a Római levélben, ahol együttesen fordulnak elő (*dikaiun*, *dikaiois*, *dikaioisyné*), Istennek ugyanarra a tetteire (*dikaioisyné*) vonatkoznak, amellyel helyreállítja a kapcsolatot (*dikaioi: set the relationship right*) azzal az emberrel (*dikaiois*), aki hisz Jézusban.

Moore figyelmeztetését és analízisét jogosnak tartjuk, bár a TEV és más fordítások alternatív (kapcsolati, szövetségi kontextust figyelembe vevő) megoldásai feltehetően nemcsak azért nem találtak követőkre a 20. század végi új angol bibliafordításokban és revíziókban, mert a mögöttük álló egzegézis nem volt meggyőző, hanem más tényezők (egyházi közvélemény elvárása, konzervatív teológiai követelmények teljesítése, téves elképzelések a „pontos” bibliafordítás jellemzőiről)³⁵ is közrejátszhattak ebben.

A MAI MAGYAR BIBLIAFORDÍTÁSOK DIKAIUN-TERMINOLÓGIÁJA ÉS A JÖVŐ KIHÍVÁSAI

Végezetül vessünk egy pillantást a mai magyar bibliafordítások helyzetére a megigazulástan terminológiáját illetően. Az angol bibliafordítási hagyománnyal szemben a magyar biblikus nyelvnek nagy előnye, hogy a *dikaiun* és rokon kifejezéseit hasonlóan egységes etimológiájú kifejezéssel, az igaz-megigazít-igazság hármassal fejezi ki a kezdetek óta. Ugyanakkor elég áttekinteni a napjainkban használatos protestáns és katolikus bibliafordításokat (a Római levélben) legalább a *dikaiun*-használat szempontjából ahhoz, hogy belássuk, a kifejezés a teológiai szaknyelvben járatlanok számára meglehetősen érthetetlen teológiai szakkifejezés, amely a mai formájában gyakorlatilag megközelíthetetlenül teszi Pál apostol megigazulástanát.

³⁵ Ezzel kapcsolatban vö. előkészületben lévő habilitációs értekezésemet: „Pontos, természetes, érthető. A bibliafordítás elmélete, gyakorlata és távlatai 1950 után”.

Igehely	Károli 1908	RÚF 2014	SZIT	KNV	BD	STL Úsz
Róm 2,13	megigazulni	megigazíttatni	igazul meg	igazak	igazul meg	fognak igaznak bizonyulni
3,4	igaznak ítéltessél	igaz légy	igaznak bizonyulj	elismerjenek igaznak	igaz vagy	igaznak bizonyulj
3,20	igazul meg	fog megigazulni	tesznek előtte igazzá	megigazul	meg nem igazul	fog megigazulni
3,24	megigazulván	igazít meg	megigazulásukat kapják	igazulnak meg	megigazulásuk	megigazultak
3,26	megigazítsa	igazzá teszi	igazzá tenni	megigazulttá tegye	teszi megigazulttá	igazzá teszi
3,28	igazul meg	igazul meg	válik igazzá	igazul meg	igazul meg	igazul meg
3,30	megigazítja	megigazítja	teszi megigazulttá	megigazulttá teszi	teszi megigazulttá	megigazulttá teszi
4,2	igazult meg	igazult volna meg	igazult meg	igazult meg	igazult meg	igazult meg
4,5	megigazítja	megigazítja	igazzá teszi	megigazulttá teszi	igazzá teszi	igazzá teszi
5,1	megigazulván	megigazultunk	megigazultunk	elnyertük a megigazulást	megigazultunk	megigazultunk
5,9	megigazultunk	megigazított	igazzá váltunk	megigazultunk	megigazultunk	igazzá lettünk
6,7	felszabadult	megszabadult	megszabadult	felszabadult	megszabadult	szabad
8,30	meg is igazította	meg is igazította	megigazulttá tette	megigazultakká is tette	megigazultakká is tette	megigazulttá tette
8,33	megigazít	megigazít	megigazulást adta	megigazulást adja	tette megigazultakká	megigazulást adja

Először is a „megigazulni” kifejezés a mai magyar nyelvben reflexív-visszaható értelmű, és az „önigazultság” jelenségére emlékezteti az olvasót. Mondanunk sem kell, hogy ez mennyire téves a fentebb vizsgált bibliai szövegek alapján. Ha egy fordítás ezt a visszaható értelem által gerjesztett problémát ki szeretné küszöbölni (mint a RÚF 2014), megjelenik a „megigazít” (Isten a cselekvő) kifejezés, amely köznapri jelentésében legfeljebb egy ruha felpróbálása utáni hozzáigazítást vagy hasonlót jelent – ez is idegen asszociációkat kelt és teljesen félreviszi az értelmet. Amint a fenti táblázatunkban látható, a katolikus fordítások vagy követik az évszázados teológiai-műnyelvi protestáns terminológiát, vagy olyan megoldásokat alkalmaznak (igaznak bizonyul, igazzá tesz, igazzá válik), amelyek azt az etikai értelmezését sugallják a megigazulásnak, amelyről a fentiekben beláthattuk, hogy csak ritkán igazolható jelentése a Pál szövegeknek. Attól, hogy valaki a megigazulás alanyává válik, még nem lesz sem igaz, sem jobb ember morális értelemben. Vagy ha igen, akkor sem lehet dicsekedése Isten előtt – Pál legalábbis így mondaná (Róm 4,2). Sajnálatos, hogy egyedül a közvetítő nyelvből fordított, és ezért valódi bibliafordításnak aligha tekinthető Egyszerű fordítás (EFO) próbálkozott az utóbbi időben azzal, hogy új megoldást találjon a megigazulás terminológia által támasztott kihívásokra. E próbálkozás mindenképpen dicséretre méltó, de sajnos a fordítók által választott „elfogadható – elfogadhatóvá tenni – elfogadás” hármas sem állja ki sem a pontosságot, sem a természetesség próbáját: Isten minden embert elfogad, és elidegenedettségünket nem azzal oldja fel a megigazulásban, hogy tőlünk vár valamit (amit az „elfogadhatóvá lenni” feltételeessége sugall), hanem éppenséggel ő maga békíti meg az elidegenedett embert Krisztusban, ő közelít először hozzánk. Különösen akkor bicsaklik meg az EFO által javasolt kifejezés természetessége, amikor azt olvassuk: „Isten azonban kegyelemből teszi a maga számára elfogadhatóvá az embert” (Róm 3,24). Ez egy olyan Pygmalion-isten hamis képét sugallja, aki beteges aprólékossággal igazgatja a hívő embert tehetetlen próbababaként a saját elvárásaihoz. Annyit el kell ismernünk, hogy a kifejezés kétségtelenül jobb a „megigazulás”-nál érthetőség tekintetében. A probléma azzal van, AMIT érthetőbben fejez ki, és – valljuk meg – ez a bibliafordításban nem mellékes szempont. Az Isten általi „elfogadás” valóban része a páli megigazulástan szemantikai tartományának, de közelről sem a legfontosabb. Amint láthattuk a fenti példákban, az üdvösség, a szabadítás, az életre hívás, életre keltés, és az „igazi kapcsolat” megteremtése Isten és az ember között az elfogadásnál is fontosabb a megigazulásban. Ezeket az elemeket gyakran felismerhetjük, amikor Pál az Ószövetség alapján értelmezi a megigazulás tanát.

De tegyük fel a kérdést: Valóban olyan fontos ez az alternatíva-keresés? A teológiatörténetben tanúi lehetünk azoknak a kiélezett vitáknak, amelyekben szakértő teológusok sem jutnak megegyezésre a páli megigazulástan pontos jelentéséről, akkor mit várunk az „egyszerű bibliaolvasóktól”? Meggyőződésem,

hogy egy ilyen praktikus, de lemondó megfontolás nem lehet indok arra, hogy lerázzuk a vállunkról azt a felelősséget, hogy a nem egyházas célközönség számára készített (vagy inkább készítendő) bibliafordításokban természetesen, érthetően és pontosan próbáljuk meg visszaadni a megigazulás jelentését. Ebben a cikkben, amelynek célja még csupán a diagnózis, és nem a terápia, ilyen területi keretek között erre nem vállalkozhatunk, de reméljük, hogy az előkészületben lévő katolikus-protestáns fordítás munkatársai és munkacsoportjai megtalálják a megoldást a fentebb vázolt dilemmára.

BIBLIOGRÁFIA

- BARTH, M.: *Justification*, ford. A. M. Woodruff, Eugene, Or., Wipf & Stock, 2006.
- BRATCHER, R. G.: *Old Testament Quotations in the New Testament*, UBS Technical Helps Series, New York, United Bible Societies, 1984.
- BRUCE, F. F.: *Romans*, The Tyndale New Testament Commentaries, Downers Grove, IL, IVP, 1985.
- DODD, C. H.: *According to the Scriptures*, London, Nisbet and Co., 1953.
- DODD, C. H.: *The Bible and the Greeks*, London, Hodder & Stoughton, 1954.
- ELLIS, E. E.: *Paul's Use of the Old Testament*, Edinburgh and London, Oliver and Boyd, 1957.
- FANG A. et al. (szerk.): *On Translation*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1959.
- GASTON, L.: „Abraham and the Righteousness of God”. in *Horizons in Biblical Theology. An International Dialogue*, 1980/2, 39–68.
- HASTINGS, J. (szerk.): *A Dictionary of the Bible*, Vol. 4, New York, Charles Scribner's Sons, 1911.
- HILL, D.: *Some Important Soteriological Terms in the New Testament: A Study in Biblical Semantics*. PhD thesis. St. Andrews, University of St. Andrews, 1964.
- JEWETT, R.: *Romans. A Commentary*, Minneapolis, Fortress Press, 2007.
- KOCH, D.-A.: „Der Text von Hab 24 b in der Septuaginta und im Neuen Testament”. in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, LXXVII, 1985/1–2, 68–85.
- MCGRATH, Alister: *Iustitia Dei*, Cambridge, CUP, 2005.
- MOORE, R. K.: „DIKAIOSYNH and Cognates in Paul: The Semantic Gulf between two Major Lexicons (Bauer-Arndt-Gingrich-Danker and Louw-Nida)”. in *Colloquium*, XXX, 1998/1, 27–43.
- MOORE, R. K.: „The Doctrine of Justification in the English Bible at the Close of the Twentieth Century”. in *The Bible Translator*, XLV, 1994/1, 101–116.
- NIDA, E. A.: *Bible Translating. An Analysis of Principles and Procedures with Special Reference to Aboriginal Languages*, London, United Bible Societies, 1961.
- PECSUK O.: „Pál apostol és a kívánság: A Róm 7,7–12 mint a tizedik parancsolat és a bűneset exegézise”. in Hódossy-Takács Előd (szerk.): *A tíz Ige: Tanulmánykötet Marjovszky Tibor tiszteletére*, 60. születésnapja alkalmából, Debrecen, DRHE, 2013, 151–168.
- PROTHRO, J. B.: „The Strange Case of δικαίω in the Septuagint and Paul: The Oddity and Origins of Paul's Talk of »Justification«”. in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, CI, 2016/1, 46–69.
- REYBURN, W. D. – E. M. FRY (szerk.): *UBS Handbook for Translators on Genesis*, New York, American Bible Society, 1997.

- VOTH, S.: „Justice and/or Righteousness. A Contextualised Analysis of Sedek in the KJV (English) and RVR (Spanish)”. in Glen G. Scorgie – Mark L. Strauss – Stephen M. Voth (szerk.): *The Challenge of Bible Translation*, Grand Rapids, Mi., Zondervan, 2003, 321–345.
- WRIGHT, N T.: „Israel’s scriptures in Paul’s narrative theology”. in *Theology*, CXV, 2012/5, 323–329.
- ZIESLER, J. A.: *The Meaning in Righteousness in Paul*, Cambridge, CUP, 1972.

FORRÁS

ÓKORI ZSINAGÓGÁK DEDIKÁCIÓS FELIRATAI

GRÜLL TIBOR¹

ABSTRACT

Synagogue is the central institution of the Jewish diaspora. The overwhelming majority of ca. 300 Greek and Latin Jewish inscriptions found on the territory of the former Roman Empire in some way refer to synagogues (e.g. building promoters and constructors, donors, officials, instrumenta etc.). Our collection comprises some of the most interesting pieces of diasporan synagogue inscriptions in Hungarian translation with commentaries. Dedication of the Theodotos synagogue from Jerusalem was also included because of its extraordinary significance.

„A városokban lévő imaházaink mi mások, ha nem a bölcs magatartás, a férfiaság, a higgadt gondolkodás, az igazságosság, az istenfélelem, s egyben az életszentség és mindenféle erény tanítóiskolái, ahol végig gondolják és elrendezik mind az emberi, mind az isteni dolgokat?” – vallotta az alexandriai Philón a *Mózes élete* című munkájában.² Az ókori zsidó diaszpóra központjai valóban mindenütt a zsinagógák voltak, és nem csupán társadalmi, hanem vallási értelemben is, hiszen itt magyarázták a Tórát, amely a közösség számára a legfontosabb megtartó erőt jelentette. „Mert Mózesnek ősidőktől fogva minden városban megvannak a hirdetői, hiszen a zsinagógákban minden szombaton olvassák” – olvassuk az *Apostolok cselekedeteiben* (15,21 RÚF). Bár irodalmi és epigráfiai forrásokból tudjuk, hogy a Római Birodalomban szinte mindenütt jelen voltak a zsidó diaszpórák közösségek, mindmáig csak 15 helyen sikerült régészetiileg is azonosítani zsinagógák maradványait: Ostia és Bova Marina (Olaszország), Elche (Spanyolország), Gerasa (Jordánia), Apamea és Dura Europos (Szíria), Priéné, Sardis és Limyra (Törökország), Aigina (Görögország),

¹ Pécsi Tudományegyetem, Történettudományi Intézet, Ókortörténeti Tanszék, ORCID 0000-0003-0622-4112.

² Phil. *Vit. Mos.* II. 39. [216], Bollók János ford.

Stobi (Észak-Makedónia), Saranda (Albánia), Plovdiv (Bulgária) és Hammam Lif (Tunézia) településeken. A diaszpórából kb. 200 (a római katakomba-feliratokkal együtt 300) – túlnyomó részben görög nyelvű – felirat is ismert, melyeknek jelentős részében szintén utalnak zsinagógákra (építtetők és építők, adományozók, tisztviselők, tárgyfeliratok stb.). Elsőként Baruch Lifshitz (1913–1976), a jeruzsálemi Héber Egyetem professzora 1967-ben gyűjtötte össze a zsinagógaalapítók és -adományozók 102 feliratát a *Donateurs et fondateurs dans les synagogues juives* címen megjelent munkájában. Alábbi gyűjteményünkben a diaszpórai zsinagógadedikációk néhány érdekesebb darabját tesszük közzé kommentáros magyar fordításban. Ez alól egyetlen kivétel van: a jeruzsálemi Theodotos-zsinagóga dedikációja, melyet jelentősége miatt vettünk be a gyűjteménybe.

1. Jeruzsálem (Iudaea)

SEG VIII, 170; LIV, 1666 = CIJ II 1404 = CIIP I/1 9

Fekvő téglalap alakú mészkőlap (75 x 41 cm) keretben, a kereten belül tíz maiuscularis görög betűvel írt sor, a betűk magassága 2–3 cm. Egyéb építési töredékekkel együtt a Templomhegytől délre fekvő Ofelen került elő 1903-ban, egy Második Templom korabeli rétegben. Paleográfiai alapon a Kr. e. 1. és a Kr. u. 1. század közé datálható (*ante* Kr. u. 70).

„Theodotos, Bettenos fia, pap és zsinagógafő, zsinagógafő fia, zsinagógafő unokája, építtette a zsinagógát a Törvény olvasására (*eis anagnósin nomu*), a parancsolatok tanítására (*eis didachén entolón*), valamint a vendégházat (*ton xenóna*), az egyéb lakórészeket és a fürdőt (*ta dómata kai ta chréstéria tón hydatón*), hogy szállásul (*eis katalyma*) szolgáljon azoknak, akiknek külföldről (jövet) szükségük van rá – ezt (a zsinagógát) az ő atyái, a presbyterosok, és Simónidés alapították (*ethemeliósan*).”

Bár Jeruzsálemben mindmáig egyetlen hurbán előtti zsinagógát sem sikerült feltárni, a Theodotos-felirat keltezése biztosnak látszik. Az épületet egyébként a rómaiak Jeruzsálem ostromakor elpusztították, a rombolás nyomai magán a mészkő-lapon is észrevehetőek. Jeruzsálemben egyébként a rabbinikus források szerint legalább négyszáz zsinagóga működött (t.Meg. 2,17, cf. j.Meg 3, 1,73d, b.Meg. 26a), és az Újszövetségben is találkozunk velük. A szakirodalomban gyakran feltűnik az a teória, hogy a Theodotos-zsinagóga azonos lehet az Apcs 6,9-ben említett „fel szabadítottak zsinagógájával” – bár erre semmilyen bizonyíték sincs. Theodotos közönséges héber név (a Jehonátán vagy Netániél görög változata), a Bettenus/Vettenus azonban latin *gentilicium* (vö. CIL VI 28654; IX 4157; X 3094; AE 1996, 581). A Vettenus apai név miatt többen azt feltételezték, hogy Theodotos családja Itáliából (vagy egyenesen Rómából) költözött vissza a Szentföldre. Egyetlen név alapján nehéz volna ezt bizonyítottan venni, mindenesetre a „vendégház” felépi-

tése a diaszpórával való szorosabb kapcsolatra utal. Theodotos ugyanakkor pap (*hiereus*) is volt, ami azt jelenti, hogy a Templomban is szolgálatot teljesített. Az *archisynagógos* tisztség pontos funkciójáról ugyan viták folynak, de Theodotos számára fontos lehetett, mivel hangsúlyozza: családja három generáción keresztül viselte ezt a tisztséget.³ A szöveg azt állítja, hogy Theodotos „építette” (*óikodomése*) a zsinagógát, míg Theodotos ősei, a vének és egy bizonyos Simónidés „alapították” (*ethemeliósan*) azt. Egyes kutatók szerint a különböző szavak használata azt jelenti, hogy Theodotos az ősei által – minimum három generációval korábban – alapított zsinagógaközösséget telepítette át magával külföldről. A zsinagógát a Tóra olvasására és a parancsolatok tanítására szánták. A zsinagógaépületeknek erről az alapvető funkciójáról tanúskodik Flavius Josephus, Philón, az *Újszövetség* és a rabbinikus irodalom is.⁴ Érdekes, hogy az imát és az egyéb közösségi funkciókat (pl. bíraskodás) nem említi a felirat. A *dómata* bármiféle lakóhelyiséget jelenthet az általánosabb „vendégházon” (*xenón*) és „szálláson” (*katalyma*) belül. Nagyobb gondot jelent a *chréstéria tón hydatón* pontos fordítása, mivel ez elvben bármiféle „vizes berendezést” (vízvezeték, fürdőkád vagy -medence, csatorna, latrina stb.) jelenthet.⁵ A magyar fordításban azért fordítottam egyszerűen „fürdőnek”, mert a rituális előírások szerint *mikvét* mindenképpen biztosítani kellett a zsinagóga működéséhez.

2.1. Alexandria (Egyiptom)

CIJ II 1449 = SEG XX (1964), 695 = AE 1985, 838 = JIGRE 125

Az alabástrom lapra vésett görög nyelvű felirat latin todalékkal, egy zsinagóga dedikációja. Bizonytalan eredetű, de Kairóban bukkant fel, jelenleg a berlini Bode Museumban látható. Kelt Kr. e. 47–31 között.

„A királynő és a király rendeletére: a zsinagóga (*proseuché*) felállításáról szóló korábbi tábla helyén írassanak meg az alábbiak: (...) Ptolemaios Euergetés király (rendeletére) a zsinagóga sérthetetlenségét élvez. A KIRÁLY ÉS A KIRÁLYNŐ PARANC SOLTA.”

Alexandria megalapításakor (Kr. e. 332) – Flavius Iosephustól tudjuk – Nagy Sándor az ide letelepülő zsidók számára katonai együttműködésükért (*symmachia*) cserébe a görögökkel egyenlő jogokat biztosított (BJ II. 18.7. [487]; CA II. 4. [42–44]). A diadochosok idején a zsidók külön lakónegyedet kaptak a városban, „hogy ne kelljen idegenekkel együtt élniük, és megőrizhessék ősi tiszta életmódjukat” (BJ II. 18.7.

³ RAJAK–NOY (1993); LEVINE (2005), 390–420.

⁴ LEVINE (2005), 135–142; GRÜLL (2018).

⁵ MAZAR ET AL. (1989), 169–170; REICH (1995), 290–291.

[488]). Ez a „zsidónegyed” a város északkeleti részében, a királyi palota közelében volt megtalálható. Úgy tűnik, a későbbiekben nem vették túl komolyan az elkülönülést: Philón szerint Alexandria valamennyi részében találhatók a zsidóknak imaházai (Leg. 20. [132]). Ugyanakkor a város görög betűkkel jelölt öt részéből kettőt túlnyomó részben zsidók laktak (Phil. In Flacc. 8. [55]), ezen belül is a negyedik (*delta*) körzet számított a tulajdonképpeni „zsidónegyednek” (BJ II. 18.8. [495]). Zsidó közösségek egész Egyiptomban megtalálhatók voltak, számukat Philón a Kr. u. 1. század első felében egymillióra taksálta „Libya felé eső nagy mélyföldtől Etiópia határvidékéig” (In Flacc. 7. [43]). A zsinagógák *asylum*jogát eredetileg minden bizonnyal VIII. Ptolemaios II. Euergetés garantálta, mert a Kr. e. 3. században ritkán adományozták ezt a kiváltságot. Jean Bingen szerint a fenti feliratban említett „király és királynő” VII. Kleopatra és testvére, XIV. Ptolemaios (Kr. e. 47–44) lehetett, vagy a királynő fia, XV. Ptolemaios, ismertebb nevén *Caesarion* (Kr. e. 44–31).⁶ Bingen a latin nyelvű hozzátoldást (*Regina et rex iusserunt*) azzal magyarázza, hogy a zsinagóga közelében egy római helyőrség lehetett, vagy egyszerűen csak a hatalomváltásnak volt köszönhető. A szövegben előforduló *proseuché* (zsinagóga) általában imát, vagy imahelyet jelent, és igen népszerű volt Egyiptomban (kilenc feliratos előfordulása van), de a Kr. u. 1. századik másutt is előfordult (feliratokon Macedonia, Achaia, a Bosporosi Királyság, Paphlagonia és Pannonia területéről, valamint az irodalomban is: Apcs 16:13; Jos. Vita 54; Juv. Sat. III. 296). Bár az 1. századtól fokozatosan visszaszorult és átadta helyét a *synagógenak*, amelyből a közkeletű zsinagóga szavunk is származik, használata egészen a 4. századig kimutatható.

2.2. Alexandria (Egyiptom)

CIJ II 1432 = OGIS II 742 = JIGRE 13

A 33 x 24 cm-es mészkő lapon egy zsinagóga dedikációja olvasható görögül. Az alexandriai Gabbaryban került elő, jelenleg az Alexandria Museumban látható. Keletkezését Kr. e. 37-re teszik.

„A királynőért és a királyért a Nagy Istennek, aki (ima)meghallgató, Alüposz készítette ezt a zsinagógát (*proszeukhé*), a 15. évben, Mekheir (hónapban)...”

A dedikáció szóhasználata mindenben megfelel a görög zsinagógafeliratoknak. Az uralkodóért, vagyis annak „jólétéért, üdvéért” (*hyper sôtérias / pro salute*) mondott imák és felajánlások részei voltak a zsidó templomi és zsinagógai vallási életnek.⁷ Még Oniással kapcsolatban is megemlíti Josephus, hogy megígérte VI. Ptolemaios Philométórnak, hogy a leontopolisi templomot „őerte, feleségéért és gyermekeiért”

⁶ BINGEN (1982).

⁷ És természetesen nem csak a zsidókénak, lásd MORALEE (2004).

fogja felajánlani (AJ XIII. 3.4. [67]). Ugyanakkor az is megfigyelhető, hogy a királyi titulátúra rendkívül egyszerű, a zsidó vallás szempontjából kényes neveket nem említi (pl. a „testvér-istenek” megszólítást). Bár az *epékoos* („akinek fülei vannak”, „imameghallgató”) gyakorta szereplő istenjelző, használata inkább a pogány feliratokra jellemző. (Eddig egyetlen zsidó feliraton fordul elő Aphrodisasban.⁸) Az Alypos névre nincs egyéb példánk, de az Alysipis/Alypios előfordul a Bét Searim-i temető névanyagában és Rómában is.⁹ Méléze-Modrzejewski felvetette azt a lehetőséget, hogy Alysipios a zsinagóga építészé volt.¹⁰ A feliratot hozzátvetőlegesen VIII. Kleopatra és XIV. Ptolemaiosz (Caesarion) uralkodásának idejére datálták a kiadók.

2.3. Athribis (Egyiptom)

CIJ II 1443 = OGIS I 96 = CPJ III 1443 = JIGRE 27

A márványtáblába vésett görög feliratot 1876-ban fedezték fel beduinok az egyiptomi Athribisben (Benha), majd eladták egy ismeretlen angolnak. A felirat azóta elveszett, csak S. Reinach első kiadása alapján ismert. Keletkezését a Kr. e. 2–1. századra teszik.

„Ptolemaios királyért és Kleopatra királynőért, Ptolemaios, Epikydes fia, rendőrfelügyelő (*ho epistatés tón phylakitón*), és az Athribisben lakó zsidók előljárója, (emelte) ezt az imaházat (*proseuchén*) a Legfelsőbb Istennek.”

Mivel a feliratban elől áll Ptolemaios és csak utána következik Kleopatra, valószínűtlen, hogy akkor keletkezett volna, amikor *de facto* az utóbbi uralkodott kiskorú férj-öccse helyett. A szóba jöhető királyok, akiknek hasonló nevű feleségük volt, a következők: V. Ptolemaios Epiphanés (Kr. e. 194–180), VI. Ptolemaios Philométór (Kr. e. 175–170), VIII. Ptolemaios II. Euergetés (Kr. e. 145–140), X. Ptolemaios I. Alexandros (Kr. e. 101–88), XI. Ptolemaios II. Alexandros (Kr. e. 80), és XII. Ptolemaios Auletés (Kr. e. 79–68). A Ptolemaios név igen gyakori volt az egyiptomi zsidók körében ebben az időszakban. Az előljáró (*epistatés*) nemcsak a zsinagógában töltött be tisztséget, hanem a település valamennyi lakója által tisztelt személy lehetett, ha rendőrfőnökké nevezték ki. Ez a tisztség olyannyira szokatlan zsidó környezetben, hogy néhány kutató még Ptolemaios, Epikydes fiának zsidóságát is elvitatta. Egyet érthetünk Aryeh Kasher véleményével, hogy ennek oka az a népszerű előítélet, amely minimalizálni akarja a zsidók katonai jelentőségét.¹¹ Mivel Athribis az azonos nevű *nomos métropolis*a volt, ez igen magas rangnak számított. Kasher azt is feltételezi, hogy a felirat állítója alatt egy egész zsidó különítmény szolgált, sőt Athribis maga is egy zsidó *kléruchia*, vagyis

⁸ REYNOLDS–TANNENBAUM (1987), 136–137, #9.

⁹ SCHWABE–LIFSHITZ (1974), 196; CIJ 502.

¹⁰ MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI (1991), 69.

¹¹ KASHER (1975), 119.

katonai település lehetett, hasonlóan „Oniás földjének” eredeti rendezettségéhez. Megerősíti ezt az tény is, hogy a Memphisben szintén katonai célokkal letelepített edomita közösségben is szolgált egy rendőrfőnök (OGIS 737). A feliratban használt „Legfelsőbb Isten” (*Theos Hypsistos*) megjelölés legalább háromszázszor fordul elő a *Septuaginta*-ban, nagyon gyakori a pszeudepigrafikus irodalomban, sőt az *Újszövetség*-ben is felbukkan. Gyakran használják zsidó sírfeliratokon és zsinagóga-dedikációkban is (főleg Déloson és Phrygiában volt népszerű).¹²

3. Ostia (Italia)

AE 1967, 77 = JIWE I 13

A márványtábla méretei 36 x 54 cm, a betűk magassága 3–5 cm. A latin nyelven írt első sor kivételével a szöveg végig görög nyelvű. A tábla jobb felső sarka megrongálódott. Az ostiai lapidáriumban őrzött szöveget paleográfiai alapon a 2–3. századra datálják.

„A CSÁSZÁROK ÜDVÉÉRT. Építtette és csináltatta saját adományaiból (*ek tón autu domatón*) és a ládát is felállíttatta a szent törvénynek (*tén keibóton anethéken nomó hagio*) Mindis Faustos övével együtt.”

Az ostiai zsinagógát 1961-ben találták meg a régészek a Fiumicino repülőtérre vezető autópálya építéskor, nem mellesleg az épület megóvása érdekében az út nyomvonalát el is terelték onnan. A zsinagóga Ostia városfalain kívül, a Porta Marina közelében terült el. Az épület legkorábbi fázisa a Kr. u. 1. században épült, de máig nem alakult ki konszenzus abban a kérdésben, hogy ezt is zsinagógaként használták-e.¹³ Mindi(u)s Faustus kétnyelvű feliratát a padlózatban találták sok más felirattöredékkel együtt. A *Mindius gentilicium* egyébként nem ismeretlen az ostiai névanyagban: ilyen néven ismerünk hajótulajdonost és ólomcső gyártó kisiparost is. A felirat a császárok üdvéért (*Pro salute Augustorum*) tett fogadalmi formulával kezdődik, de sajnos nem tudjuk, pontosan melyik uralkodókra vonatkozik. David Noy a következő alternatívákat veszi számba: Marcus Aurelius és Lucius Verus; Marcus Aurelius és Commodus; vagy Septimius Severus és Caracalla. Margherita Guarducci amellett érvelt, hogy a dedikációt Marcus Aureliusnak és Commodusnak címezték.¹⁴ A Severus-dinasztia uralma alatt a római kormányzat és a zsidóság kapcsolatában kifejezetten előnyös fordulat állt be, még akkor is, ha szabadságukat a zsidók adókkal vásárolták meg, amiért is Tertullianus gúnyosan *vectigalis libertas*-nak nevezte azt. A zsidók számára

¹² A *Theos Hypsistos*-kultusz rendkívül bonyolult kérdéskörében eligazít MITCHELL (1999), CHANOTIS (2010); a zsinagógafeliratokkal kapcsolatban lásd GRÜLL (2004), 92–95.

¹³ A régészeti feltárás összefoglaló publikációja: SQUARCIAPINO (1965), az épület rétegeinek koráról és funkciójáról szóló vitát lásd WHITE (1997), RUNESSON (1999), WHITE (1999), RUNESSON (2002); a vitát összefoglaló tanulmány újabb eredményekkel: OLSSON ET AL. (2001).

¹⁴ GUARDUCCI (1974), 17.

mindenesetre elérhetőkké váltak a közhivatalok, egyidejűleg felmentették őket az olyan vallási kötelezettségek alól, amelyeket az e hivatalokban szolgálatot teljesítőknek el kellett látniuk, de amelyek ellentétesek voltak a zsidó vallási előírásokkal.¹⁵ Mind a császár, mind a császárné a palaestinai zsidók körében is rendkívül népszerűvé vált. A dinasztia utolsó tagja, Alexander Severus, olyannyira barátságos volt a zsidókkal, hogy ellenfelei csak „szír zsinagógafőnek és főpapnak” csúfolták (*Syrus archisynagogus et archiereus*, SHA Alex. Sev. 28.7). Mindi(u)s Faustus feliratának további érdekessége a „láda” (*keibótos*) említése, ami tulajdonképpen a kőből épült Tórafülke (másképpen Áronfülke) fából készült „bélése” volt. Ebbe helyezték bele a Szent Törvényt (*nomos hagios*), vagyis a Tóratekercseket. Világos, hogy a „láda” külön említése szimbolikus értelmű, és a Frigyládára utal vissza, amelyben egykor a Mózes kezével írt Törvényt és a Tízparancsolat kőtábláit tartották.¹⁶

4. Rhegium (Italia)

CIJ I² 635b = JIWE I 139

Reggio di Calabrióban (Rhegium) 1908-ban talált 4. századi építési felirat, jelenleg a helyi régészeti múzeum tulajdonában. A fehér márvány táblán (14,5 x 16,7 x 5,2 cm), amely felül törött, 2,5–5,1 cm-es betűkkel szépen vésett három soros görög szöveg olvasható.

„A zsidók [zsinagógája].”

E feliraton kívül más jelei is vannak a zsidók itteni megtelepedésének, ami nem csoda, hiszen Rhegium igen fontos kikötő volt az ókorban. Egy császári rendeletet, amely megtiltotta a zsidóknak a keresztény rabszolgák tartását, 384-ben ebbe a városba címeztek,¹⁷ és egy menórával díszített mécses is előkerült a temetőből. A fenti felirat pontos előkerülési helye nem ismert. Bár a görög szöveg erősen konjekturált: Antonio Ferrua [*synagó|gé t|ón | Iudai|ón* kiegészítését eddig még senki nem cáfolta meg. (Bár elvileg a *proseuché tón Iudaión* ugyanúgy elképzelhető lenne.) A feliratot kiadói paleográfiai alapon a 4. század első felére datálták.

5. Illici/Elche (Hispania Tarraconensis)

CIJ I 662 = JIWE I 180

1905-ben talált mozaikpadló *in situ*, 4.századra keltezett, mozaikdarabokból 103 cm hosszú *tabula ansatába* kirakott, eredetileg két soros görög szöveg (*inscriptio musiva*). A második sorból már csak egy *hedera* látható.

¹⁵ Ulp. Dig. XXVII. 1.15.6; L. 2.3.3 = LINDER (1987), pp. 103–107, nr. 2, és pp. 110–113, nr. 4.

¹⁶ Hachlili (1976), Fine (1997).

¹⁷ CTh III. 1.5. = LINDER (1997), 220–221, #437.

„A *n[ép] imaháza* [- -]”

A római Illicitól (mai nevén Elche) keletre 3 km-re 1905-ben kezdődtek az ásatások. Ennek során a római település délkeleti szektorában egy 10,9 x 7,55 m területű négyszögletes alaprajzú épületre bukkantak, amelynek bejárata a nyugati oldalán nyílt, keleti oldalán pedig egy 3 m széles és 2,1 m mély apszis volt található. Az épület padlóját mozaik borította. Először keresztény templomnak hitték, de a feliratok alapján zsinagóga lehetett.¹⁸ A görög nyelv használata miatt előbb arra gondoltak, hogy a zsinagóga Elche 554–624 közötti bizánci megszállása alatt készülhetett, de a bizánci törvények tiltották új zsinagógák építését. Sokkal valószínűbb, hogy az épület a késő római vagy vizigót időszakban épült: a 6. századi Reccared uralkodásáig ugyanis a zsidókat nem korlátozták a vizigót törvények. A Spanyolországban talált zsidó sírfeliratok pedig egyértelműen mutatják, hogy az itteni közösségek még az 5–6. században is túlnyomórészt görög nyelvűek voltak. A 4. századi kelteztést erősíti a zsinagógai mozaikpadló és egy biztosan 4. századi elchei római villa padlózatának hasonlósága, valamint egy Magnentius (350–353) uralkodása alatt vert érem előkerülése. Az apszis későbbi hozzáépítés, feltehetően akkor kerül oda, amikor a zsinagógát keresztény templommá alakították át. A maradványokat az első ásatást követően visszatemették, majd az 1948-ban végzett hitelesítő ásatások után a mozaik szintén a föld alá került vissza. A fekete mozaikkövekből fehér háttérben kirakott felirat a bejáratnál szemben, kiemelt helyen látható. A feliratból csak két görög szó olvasható: *proseuché la[u]*, amit a kiadók a „nép imaházá”-nak fordítanak. A *laos* (nép) a zsidó közösséget jelölő görög szó, a bibliai héber *’ám* megfelelője. Annál érdekesebb, hogy – amennyiben a felirat kiegészítése megfelel a valóságnak – a „nép imaháza” kifejezés használatát a palesztinai és babilóniai bölcsek nem engedélyezték: „Tanították [a bölcsek], mondotta R. Ismael ben Eleázár: két bűn miatt halnak meg az *’ám ha-arec*-ek: azért, mert a frigyládát *’ládá’*-nak, a zsinagógát pedig a *’nép házá’*-nak (*bét-’ám*) nevezik” (bSabb. 32a). Ez minden bizonnyal annak bizonyítéka, hogy az elchei zsidók nem álltak rabbinikus befolyás alatt. Cserébe viszont a rabbik mélységes lenézésével találkoztak, akik a „föld népével” (*’ám ha-arec*), vagyis az Írásokban teljességgel járatlan, profán, rituális szempontból tisztátalan emberekkel helyezték az ilyen közösségeket egy sorba. A zsinagógáknak, mint azt számos példa mutatja, minimum a „szent hely” (*hagios topos*), vagy a „legszentebb zsinagóga” (*hagiótaté synagógé*) elnevezés járt ki.

¹⁸ POVEDA NAVARRO (2014); WALSH FAITH (2016).

6. Stobi (Macedonia)

CIJ 694 = IJO I Mac1

A fehér márvány oszlopra (248 x 98 cm) vésett görög szöveg 1931-ben került elő egy ásatáson. A zsinagógára később egy bazilikát építettek. A felirat keletkezését a Kr. u. 2. sz. második felére, vagy 3. sz. első felére teszik. Jelenleg a Belgrádi Nemzeti Múzeumban látható.

„[Klaudios] Tiberios Polycharmos, akit Achyriosnak is (neveznek), a stobi zsinagóga atyja, aki egész életét a judaizmus szerint élte, fogadalomból (építette) a termeket (?) a szent hely részére, valamint a trikliniont a tetrastoával, saját költségén, úgy, hogy hozzá sem nyúlt a szent (pénzekhez). (Az épület) valamennyi felső helyiségével kapcsolatos minden jog és annak tulajdona engem illet, Klaudios Tiberios Polycharmost, valamint örököseimet, egész életünkben. Ha valaki az én beleegyezésem nélkül ezen változtatni akar, adjon a patriarchának 250 ezer denariust. Így szól a megállapodás. Ami a tetőcserepek javítását illeti a felső helyiségeken, azt én és örököseim fogjuk elvégezni.”

A datálás nehézsége abból fakad, hogy az első sorban álló számértékű betűket nem lehet világosan elolvasni: vagy PIA (111) vagy TIA (311) szerepel benne, s azt sem lehet tudni, hogy az actiumi vagy a makedón időszámítás szerint kell-e a számot érteni? (Így Kr. u. 79 és 279 közé datálhatjuk a feliratot.) A minden bizonnyal római polgárjoggal rendelkező Polycharmos mellékneve, az Achyrios/Achyrius eddig nem fordult elő a névanyagban. Az „egész életét a judaizmus szerint élte” (*hos politeusamenos pasan politeian kata ton Iudaismon*) úgy is értelmezhető, hogy (római) polgárként a zsidó vallás törvényei szerint élte életét. (Egy római katalombafeliraton Cattia Ammias arról tanúskodik, hogy „szépen élt a zsidó vallásban” (*kalós biósasa en tó Iudaismó*, JIWE II 584). A *Iudaismos* kifejezés a Második Makkabeus-könyv óta ismert (2Makk 2,21; 8,1; 14,38; vö. Gal 1,13-14). A kereszténységgel (*Christianismos*) szemben definiált pejoratív jelentésben Antochiai Szent Ignác használta először.¹⁹ Litzmann és Danov szerint a judaizmus kihangsúlyozása arra utal, hogy az illető prozelita volt, de ez nem bizonyítható.²⁰ A „fogadalomból” (*euchés heneken*) nagyon gyakori a zsidó zsinagógafeliratokon.²¹ Hengel szerint az adomány tárgyát képező *oikos* kifejezést nem „épületeknek”, hanem „termeknek” kell fordítani, vö. a jeruzsálemi Theodosz-zsinagóga feliratában szereplő *dómata* kifejezéssel. Polycharmos nem új épületrésszel bővítette a zsinagógát, hanem saját szobáinak egy részét adta át a gyülekezeti háznak. Ezt a régészeti feltárások is megerősítik.²² A *hagios topos* a zsinagógák szokásos megnevezése, mind a Palaestinában, mind a diaszpórában talált zsinagógákban

¹⁹ HENGEL (1966), 179–181.

²⁰ LIETZMANN (1933), DANOV (1934).

²¹ GRÜLL (2004), 120–130.

²² POEHLMAN (1981), 243.

előfordul héberül/arámul, görögül és latinul is.²³ A feliratban említett *triklinion* (latin *triclinium*), vagyis „ebédlő”, és a *tetrastoa*, vagyis „négy oszlop(os terem)” régészetileg nem azonosítható.²⁴ Egyes elképzelések szerint az utóbbi a palesztinai zsinagógákban szokásos Bét ha-Midrás, vagyis tanulóház céljára szolgálhatott. A felirat azon utalása, mely szerint a fenti építkezéseket Polycharmos „saját költségén” (*ek tón oikeiôn chrémata*, szó szerint: „házi pénztárából”) végezte el, felettébb szokatlan. Zsinagógái környezetben ugyanis nem szoktak vagyonukkal büszkélkedni az adományozók: „*az Isten ajándékából*” (*ek tón Theu dóreón*), volt a szokásos kifejezése annak, ha valaki a saját vagyonából adott a közösség céljaira. Ezzel azt fejezte ki az adományozó, hogy vagyonát Isten ajándékának tekinti.²⁵ A zsinagógai pénztárt „szent”-nek (*tón hagiôn*) vagy a jeruzsálemi templomi kincstár mintájára nevezte, vagy pedig a császári kincstár, a *fiscus* hivatalos görög megnevezése hatott rá (*hierótaton taimeion*, „legszentebb pénztár”). A felirat hátralévő jogi részét, amelyben Polycharmos kiköti a zsinagóga feletti helyiségek örökös használatát magának és leszármazottainak, Hengel azzal magyarázta, hogy „az adományozó szent helyen akart élni”.²⁶ Ennél sokkal valószínűbb azonban, hogy Polycharmos saját házát engedte át a zsinagóga részére, előbb csak egy-két termet, majd fokozatosan az egész alsó szintet, a kibővített helyiségekkel. Ez a gyakorlat volt megfigyelhető a Sardisban és a Dura Europosban talált zsinagógák esetében is, és minden bizonnyal a keresztények első gyülekezeti házai is így módon alakultak ki (*domus ecclesiae*).²⁷ A büntető záradékban említett *patriarchés* (latinul *patriarcha*) vagy egy helyi közösségi vezető, vagy a palesztinai *patriarcha* lehetett.²⁸ Ha Hengelnek van igaza, akkor a felirat nem keletkezhetett az első *patriarcha*, Júda ha-Nászi uralkodása előtt. Habas-Rubin, aki a feliratot Kr. u. 163/164-re keltezte, a patriarchát Simeon ben-Gamaliéllal azonosította,²⁹ de valószínűbb, hogy a záradékban nem egy konkrét személyre, hanem a mindenkori *patriarchára* gondolhatott az elhunyt. Az itt megnevezett összeg, a 250 000 *denarius* viszont olyan hatalmas pénz, hogy ez alapján egyesek joggal vetik fel a 3. századi (Hengel, Lifshitz, Feissel), vagy akár a 4. századi keletkezés lehetőségét (Bickerman, Cohen, Jacobs). Igazság szerint azonban ez a summa még a 3–4. századi inflációt figyelembe véve is szokatlanul

²³ GRÜLL (2004), 54–60.

²⁴ MARMORSTEIN (1937).

²⁵ A zsidó euergetizmus pogányokétól eltérő stratégiáiról lásd RAJAK (1996), GRÜLL (2004), 137–143.

²⁶ HENGEL (1966), 168–172.

²⁷ KRAABEL (1982); WHITE (1997).

²⁸ A zsidó patriarchátusról általában lásd LEVINE (1979), JACOBS (1995).

²⁹ HABAS-RUBIN (2001).

magas.³⁰ Egyébiránt hasonló, vagy még magasabb összegek (egészen az 1 millió *denarius*ig, vö. IJO I Ach23) szerepelnek makedóniai zsidó sírfeliratokon is, éppen ezért nagyon kérdéses, hogy van-e ennek bármilyen jelentősége a datálást illetően.

7. Aigina (Achaia)

CIJ I 722 = IJO I Ach58

Fekete-fehér mozaikfelirat *tabula ansata* formában, méreteit nem publikálták. A három soros görög felirat keletkezését az i. sz. 300–350. évek közé datálják. Jelenleg az aiginai régészeti múzeumban őrzik.

„Theodóros zsinagógafő, négy éven át gondnok, a zsinagógát annak alapjaitól felépítette. Befolyt 85 aranypénz és az Isten ajándékából 105 aranypénz.”

A modern Aigina külterületén 1829-ben fedezték fel a zsinagóga mozaikpadlóját, de annak károsodását megelőzendő visszatemették, s csak 1901-ben ásták ki újra. (A mozaik így is jelentős károkat szenvedett.) Theodóros felajánlása a mozaik nyugati végén, a bejárattal szemben, a Tóraszekrény apsziséval átellenben található. A férfi két hivatalt is viselt a helyi zsidó hitközségben: az egyik a szokásos „zsinagógafő” (*archisynagógos*), a másik a „gondnok” (*phrontistés*), amely ugyan nem kizárólagosan zsidó hivatal, de zsinagógákban is előfordul.³¹ Jean-Baptiste Frey szerint a *phrontistés* a zsinagóga közös javainak felügyelője lehetett, de erre semmilyen bizonyíték nincs (CIJ I, p. XCII). David Noy számára az a megszorítás, hogy Theodóros csak négy évig viselte e tisztséget, azt jelenti, hogy az az építkezéssel állhatott összefüggésben. Az építkezéssel kapcsolatos nyelvezet a szokásos, kivéve „az I(ste)n ajándékából” (*ek tón "tu pantokratóros T(he)u" dóreón*) kifejezést, amely a sardisi zsinagógában is előfordul „a mindenható I(ste)n ajándékából” (*ek tón tu T(he)u dóreón*) alakban (IJO II 90). Ez a formula azt a hitet tükrözi, hogy az adományozó vagyona is Istentől származik (a Név rövidített alakban fordul elő), így az adományért elsősorban Őt illeti a hála. Az adakozás kétféle forrásból történhetett: Theodóros személyes vagyonából (85 arany) és a gyülekezet pénztárából (105 arany). A *chrysinos* mint pénzegység a latin *aureus*nak vagy *solidus*nak felel meg (vö. *Cod. Just.* 6.4.4.10). Ez az összeg meglehetősen nagy summának számított és a helyi zsidó közösség prosperitását mutatta a 4. században.

³⁰ FELDMAN (1993), 484. n. 132.

³¹ Pl. JIWE I 17, Porto, 4. század; JIWE II 164, 540, Róma, 3–4. század; IJO II 219, Sidé, Kr. u. 5–6. század.

8.1. Brigetio (Pannonia)

CIL III 10998 = RIU I 440 = AE 1995, 1257

Az ókori Brigetióban (Szőny) talált 50 cm magas, 39 cm széles és 5 cm vastag mészkőlapról, melynek jobb oldala letörött, maga Theodor Mommsen írta le a 7 soros latin szöveget. (A felirat eredeti szélessége 80–85 cm lehetett.) Az akkoriban még a Pápai Református Kollégium régiségtárában őrzött felirat 1899-ben ismertette Borsos István pápai főgimnáziumi tanár, azóta nyoma veszett.

„A Nagy Örökkévaló Istennek a zsinagógát, (vagyis) az imaházat az alapoktól (a solo) Claudia Pia és fia saját költségén készítette fogadalomból.”

Az 1995-ben Tóth István pécsi egyetemi tanár konjektúrái szerint kiegészített szöveg érdekessége nemcsak abban áll, hogy egy eddig ismeretlen brigetiói zsinagóga létezésére hívja fel a figyelmet.³² A felirat egyik különlegessége, hogy a *synagoga* és a *proseucha* kifejezések együtt szerepelnek benne, mint egymás szinonimái.³³ A *Deus Magnus Aeternus*-nak szóló címzés jól harmonizál egy intercisai votív zsidó felirattal, amit *Deo Aeterno* ajánlottak fel (IJO I Pan 3). A „Nagy” a zsidók Istenének szintén gyakran előforduló jelzője a Bibliában, különösen a *Zsoltárok könyvében*.³⁴ Eddigi ismereteink fényében az sem meglepő, hogy az épületet egy római nevet viselő hölgy (*Claudia Pia*) emelte. A nők mindenütt felbukkannak a zsinagógák tisztségviselői és adományozói között, szerepük különösen Szíriában és Kis-Ázsiában volt jelentős.³⁵ Tóth István a felirat lehetséges keletkezésére vonatkozóan a következőket írta: „A markomann háborúk befejezését követően – 180 után – gyors ütemben töltődik fel a megfogyatkozott lakosságú tartomány távolról érkezett telepésekkel, köztük nagy számban keletiekkel. Keletről érkező betelepülők feltűnően nagy számban bukkannak fel éppen Brigetióban; a 2. század végén és a 3. század elején e város vezető rétegének nagy része került ki a vagyonos szíriai kereskedők soraiból. Talán nem járunk messze az igazságtól, ha feltételezzük, hogy ez az időszak lehetett az, amikor a háborús periódus utáni újjáépítés szülte konjunktúra ide csalogatta a hazájukból elüldözött, idegen tájakon boldogulni kényszerülő zsidókat is, akik – ekkor már két-három generációval a Bar Kokhba-felkelés után – sok tekintetben alkalmazkodtak az új életfeltételekhez, egyben pedig immár teljes jogú római

³² TÓTH (1995a), TÓTH (1995b), az idézet az utóbbi tanulmányból való, vö. GRÜLL (2008).

³³ Kovács Péter ugyanakkor éppen emiatt utasítja el „részben” Tóth olvasatát, lásd KOVÁCS (2010), 164.

³⁴ Zsolt 35:27; 47:3; 48:2; 76:2; 77:14; 86:10; 95:3; 96:4; 104:1; 135:5; 145:3; 147:5. – Ugyanakkor nem lehet kijelenteni, hogy a *Deus Magnus Aeternus* a keleten elterjedt *Theos Hypsistos* istennév-helyettesítő formula kizárólagos latin megfelelője lenne, hiszen számos helyen előfordul egyértelműen pogány környezetben. A témát részletesen tárgyalta KOVÁCS (2010), 164–165.

³⁵ BROOTEN (1982); TREBILCO (1991), 104–126.

alattvalókként, lehetőséget kaptak az önálló [zsinagóga]szervezet létrehozására. A Severus-dinasztia császárai közismert módon támogatták a keletieket, Alexander Severus különösen rokonszenvezett a zsidókkal. Úgy hisszük: a mursai és intercisai zsidó közösségekhez hasonlóan a brigetiói *synagoga* létezését is erre a korszakra, tehát a 193 és 238 közötti mintegy fél évszázados periódusra kell tennünk.”

8.2. Mursa (Pannonia)

CIJ I 678a = IJO I Pan5

A 85 x 62 x 11 cm-es márványlapot, amely három darabba tört, és bal oldala teljes hiányzik, az 1930-as években fedezték fel a horvátországi Osijek belvárosában. (A felirat egykori teljesen szélessége meghaladhatta a 2 métert.) A 10 soros latin szöveget 4–6 cm-es betűkkel vésték fel, és a császárok neve alapján Kr. u. 198–210 közé datálják.

„A legnemesebb császárok: Lucius Septimius Severus Pertinax, és Marcus Aurelius Antoninus Augustus, [[és Publius Septimius Geta]] és Iulia Augusta, a táborok anyja üdvéért, [- - az im]aházat [- - amely] a régiségtől [összeomlott, az alap] októl [helyreállította].”

Septimius Severus – az első „pannon császár” – érthető módon igen népszerű volt abban a tartományban, ahol a legiók kikiáltották a Birodalom első emberének. A zsidók körében tovább fokozta népszerűségét, hogy felesége (a feliratunkon nem szereplő) Iulia Domna szíriai származású volt. A felirat zsidó eredetét nem kérdőjelezte meg az eddigi kutatás, habár az mindössze a [*pro]seucham* kifejezés konjektúráján és értelmezésén alapul. Scheiber Sándor feltevését, mely szerint a mursai zsinagóga Hadrianus alatt épült, ugyanakkor nem fogadták el a kutatók.³⁶ Pinterović és Radan szerint a zsinagóga a Kr. u. 2. század második felében épült, s a „régiség” (*vetustas*) miatt állaga már jelentősen leromlott.³⁷ Kovács Péter analógiák alapján arra hívta fel a figyelmet, hogy a „régiség” (*vetustas*) kifejezés alapján még közelítő becslésre sem vállalkozhatunk a zsinagóga korát illetően.³⁸ A császárok 198 januárjában vették fel a „legnemesebb” (*nobilissimus*) címet, Getát pedig 212-ben sújtották a közfeliratokon az „emlékezet eltörlésével” (*damnatio memoriae*). Pinterović a felirat keletkezését óvatosan Kr. u. 202-re helyezi, mikor Severus és Caracalla együtt meglátogatták a pannoniai táborokat, bár arról nincs tudomásunk, hogy a Dráva-menti Mursában is megfordultak-e.

³⁶ SCHEIBER (1983), 53.

³⁷ PINTEROVIĆ (1965), 66–67; RADAN (1973), 267.

³⁸ KOVÁCS (2010), 169 – példája Lambaesis *amphitheatruma*, amely Kr. u. 169-ben épült (AE 1955, 134), majd 176–180 között újjáépítették, mivel az „régisége folytán megrongálódott” (*vetustate corrupta*) (AE 1955, 135), vö. THOMAS–WITSCHER (1992).

9. Akmonia (Galatia/Phrygia)

CIJ II 766 = MAMA VI 264 = IJO II 168

A törökországi Erjish (Ercis) közelében, az ókori Akmonia mellett a 19. század nyolcvanas éveiben egy oszloptalapzatot találtak, amely valaha egy épület tetejét tartotta, s jelenleg Afyon Karahisar múzeumában található. A fehér márványból készült tábla méretei: 49 cm magas, 58 cm széles, 15 cm vastag, a betűk magassága 1,75–2,25 cm között változik. A 14 soros görög felirat keletkezését a Kr. u. 2. századra teszik.

„A Julia Severa által épített házat P. Tyrronios Klados, élethossziglani zsinagógafő, valamint Lukios, Lukios fia, zsinagógafő, valamint Poplios Zótikos archón, saját költségén és a (gyülekezet által) összegyűjtött (pénzből) restauráltatta; a falakat és a mennyezetet kifestették, az ablakokat megerősítették, és az összes többi díszítést (*kosmos*) elkészítették, ezért a zsinagóga megajándékozta őket aranyozott pajzzsal (*hopló epichrysó*) erényes lelkületük, továbbá a zsinagóga iránti jóakaratok és buzgalmuk miatt.”

A feliratból számos érdekességet tudhatunk meg az akmoniai zsidó közösség működéséről. Más forrásból ismert, hogy Julia Severa a császárkultusz egyik papnője volt Nero idején, így aligha lehetett zsidó származású. Neve L. Servenius Capito társaságban – aki valószínűleg a férje lehetett – megjelenik a helyi pénzekben is. Emellett az ötévente rendezett játékok *agónothetése* is ő volt, s e két fő funkciója miatt a helyi *gerusia* tisztelgő felirattal köszöntötte (MAMA VI 263; vö. PIR I² 701). Severa – férje révén, aki itáliai származású volt – a senatori rendbe is felemelkedett, és köze lehetett a császári családhoz, s talán innen származhatott az ötlet is, hogy Akmonia zsidóinak segítsen. Nero felesége, Poppaea Sabina ugyanis egyes források szerint szintén „istenfélő” volt (AJ XX. 8.11. [195]). Mary Smallwood a kérdésről írt cikkében ugyan kétségeit fejezi ki Poppaea judaizálásával kapcsolatban, a Törvény ugyanis sem a házasságtörést, sem a gyilkosságot, sem a vérfertőzést nem engedi, s mint császárnénak, bálványáldozatokban is részt kellett vennie. Szerinte Poppaea legfeljebb kiválogatta a zsidó törvényből a neki tetsző részeket.³⁹ Louis H. Feldman szerint azonban a történet igaz lehet, hiszen Josephust is egy Aliturus nevű zsidó színész mutatta be Poppaeának (Jos. Vita 16).⁴⁰ Julia Severa egyik fia, L. Servenius Cornutus egészen a *praetorság*ig vitte, majd M. Aponius Saturninus *proconsul Asiae* legatusa lett Nero utolsó éveiben. Eredetileg tehát Julia Severa építette azt a házat (*oikos*), amit még életében vagy végrendeletileg átadott a zsidó közösség céljaira. Ez nemhogy a diaszpóra világában, de még Izrael földjén sem lehetett szokatlan

³⁹ SMALLWOOD (1959); WILLIAMS (1988); GRÜLL–BENKE (2011).

⁴⁰ FELDMAN (1950); FELDMAN (1993), 351–352.

jelenség (vö. a caesareai százados esetével, Lk 7:5). Elvileg persze az sem zárható ki, hogy az *oikos* kifejezetten zsinagógaépületet jelent, de ez kevésbé valószínű a Kr. u. 1. században. Máshelyütt ellenben – a Stobiban előkerült feliraton, valamint Dura Europosban – eléggé nyilvánvaló, hogy a diaszpórai zsinagógák közül több is eredetileg egy magánháza kezdte meg működését, amit tulajdonosa részben vagy egészben átadott a zsidó közösség céljaira. A zsinagógaépületet részben saját költségükön restauráló három személy közül kettő: Publius Tyrrhonius Cladus és Publius Zoticus minden bizonnyal római polgár lehetett, nevük alapján mindketten szabadosok.⁴¹ Velük kapcsolatban is felmerül az a kérdés, hogy vajon zsidók, prozeliták vagy szimpatizánsok (ún. „istenfélők”) lehettek-e? A feliraton erre vonatkozó utalást nem találunk, de a zsinagógafő (*archisynagógos*) és az *archón* tisztségét általában mindenütt zsidókra szokták bízni. Így viszont az a bizarr a feliraton, hogy a zsinagóga zsidó tisztségviselői egy kifejezetten a pogányok körében dívó megtiszteltetési formát: az aranyozott erénypajzsot (*clipeum virtutis*) fogadtak el a maguk számára. A zsinagóga épületére vonatkozóan is érdekes adatokat nyerhetünk: falai és a mennyezet is festett volt, s ahogyan erre a Sardisban és Stobiban előkerült festett vakolatdarabokból is következtethetünk: nem csupán fehér színűre mázolták, hanem geometrikus és más díszítéseket, továbbá ex-votókat is festettek a falakra. A mennyezet is díszített lehetett, sőt a *kosmos* kifejezésbe a díszes mozaikpadlót is nyugodtan beleérthetjük.

10. Pantikapaion (Regnum Bosporanum)

IGRR I 873 = CIRB 64 = IJO I BS4

1904-ben Kercsben talált – másodlagosan beépített – szürke márvány sztélé, amelynek felső része háromszög alakú oromzatban végződik, méretei: 103 x 30 x 10 cm, a betűk nagysága 1,8–2,2 cm között változik. Jelenleg a kercsi Történeti-Régészeti Múzeumban található. A 21 soros görög nyelvű felirat a pontoszi éra szerint datálódik (ennek kezdőpontja Kr. e. 297), így azt Kr. u. 306-ban vésték kőbe.

„A Legfelsőbb Istennek, a Meghallgatónak, fogadalmul. Aurélios Valérios Sogus, Olympos fia, aki Theodosia (városáért) felel, a császár-ismerő (*sebastognóstos*), a Diocletianus és Maximianus által megbecsült, akit a provinciában Olympianosnak is neveznek, aki sokáig távol volt és tizenhat évet töltött távol, és sokféle veszedelemben (*en pollois thlipseis*) forgott, fogadalmat téve, az alapoktól építette ezt az imaházat a 603. évben.”

⁴¹ A Turronius család (amelynek egyik tagja, P. Turronius Cladus zsinagógafő is szerepel az adományozók között) szintén jól ismert volt Akmonióban, ebben a vallásilag erősen szinkrétisztikus környezetben, lásd SHEPPARD (1979); TREBILCO (1991), 58–84.

Pantikapaion (a modern Kercs) a Bosporosi Királyság fővárosa volt, amely Augustus uralkodásától a 4. századig Róma szövetségesének számított.⁴² Hieronymus (Jeromos) egyházatyja megőrzött egy hagyományt, mely szerint az első zsidókat a Bar Kochba-felkelés leverését követően Hadrianus száműzte erre a területre.⁴³ Zsidókkal kapcsolatos epigráfiai forrásaink valóban a Kr. u. 2. századra koncentrálnak, ennél későbbi rájuk vonatkozó felirat egyelőre nem került elő innen. A felirat zsidó eredete a *proseuché* (imaház) szó értelmezésén múlik. A kutatók ebben az esetben sem tudnak teljesen megegyezni a felirat eredetét illetően: Levinskaya szerint zsidó; Ustinova szerint nem; Millar szerint „talán zsidó, talán nem”; míg Trebilco azt írja, hogy „csaknem bizonyosan zsidó”.⁴⁴ Ezen a feliraton azonban szerencsére megtalálhatjuk azt is, kinek szolt a dedikáció: a „Legfelsőbb Isten”-nek (*Theos Hysistos*) és a „Meghallgató”-nak (*Epékoos*). Bár a *Theos Hysistos* kétségkívül gyakran előfordul pogány környezetben is – ahol feltehetően zsidó hatásra terjedt el –, a név a zsidó *proseuché*-vel összefüggésben is sokszor felbukkan, pl. Egyiptomban (JIGRE 9, 27, 105). Egy alexandriai zsinagógát a „Nagy Meghallgató Istennek” (*Theos Megalos Epékoos*) ajánlottak fel (JIGRE 13), bár a „Meghallgató” kétségtelenül pogány istenségek epithetonjaként is szerepel.⁴⁵ A Sogus közkeletű bosporosi név volt. Viselője, Aurelius Valerius Sogus minden bizonnyal a rómaiak szolgálatában volt távol tizenhat évig hazájától, s ez egybeesett Diocletianus és Maximianus közös uralkodásának idejével (Kr. u. 285–305). A felirat állításának idejében Sogus a Bosporosi Királyság nyugati szélén található Theodosia város megbízott vezetője volt. (Valószínűleg a királyság és nem a Római Birodalom megbízottaként, tekintve, hogy a város nem állt a rómaiak uralma alatt.) Hazatérésnek oka összefügghetett a feliratban említett „sokféle veszedelemmel”. Sogust vélték már istenfőnek, teljes zsidónak, a PLRE vol. 1. (1971), 845 szerint pedig olyan „judaizáló keresztény” volt, aki a 303-as diocletianusi üldözések elől menekült. Erre a megoldásra utalhatna

⁴² REISTER (1996).

⁴³ Hieronymus megemlíti Obadja (Abdiás) könyvéhez írt kommentárjában, hogy egy öreg zsidó magyarázata szerint az alábbi igevers: „Izrael fiainak ez a száműzött serege azokat [fogják örökségül bírni], amelyek a kananeusoké, mind Sarfátig” (Abd 1:20) – azokra a zsidó hadifoglyokra vonatkozott, akiket Hadrianus a Bosporusba deportáltatott (Hier. *Comm. in Abd.* 20 = PL, ed. Migne XXV, 1152, ad Abd 20–21). A Bosporosi Királyság területéről a Kr. u. 2–4. századból valóban számos olyan felirat került elő, amelyek kivétel nélkül zsidó rabszolgák zsinagógákban történt felszabadításáról szólnak (IJO I BS1–28). Ezek egyikében sem szerepel azonban utalás arra, hogy a rabszolgák *de iure* hadifoglyok – vagy azok utódai – lettek volna.

⁴⁴ LEVINSKAYA (1996), 229–231; USTINOVA (1999), 234–235; MILLAR (1996), 173; TREBILCO (1991), 136.

⁴⁵ TEIXIDOR (1977), 9. – Az ilyen típusú antropomorfizmus ugyanakkor rendkívül gyakori a Bibliában, pl. 2Sám 22,7; 2Kir 19,28; 2Krn 6,40; 7,15; Zsolt 10,17; 18,7; 34,16 stb. Összefoglalóan: „Aki a fület plántálta, avagy nem hall-e? És aki a szemet formálta, avagy nem lát-e?” (Zsolt 94,9).

a feliratban szereplő *thlipsis* („nyomorúság, üldözés”) szó használata, amely igen gyakori a *Szeptuagintában* és az *Újszövetségben*, de rendkívül ritka a nem-bibliai szövegekben. Sogus titulusa, a *sebastognótos*, amit rendszerint „császár által ismert”-nek fordítanak, éppúgy jelenthetett „császárismerő”-t is, mindenesetre elég ritkán fordul elő a görög epigráfiai anyagban (két előfordulása ismert a Bosporosban és kettő Bithyniában).

11. Olbia Pontica

CIJ II 1975 = IJO I BS₁

A Stolnában talált, 1822-ben publikált, és azóta eltűnt márványtábla felső oldala letört. Eredetileg minimum 20 x 20 cm-es lehetett. A 10 soros görög szöveg keletkezését a 2–3. századra teszik.

„A Satyros, Artemidóros fia, másodszori (archón) körüli archónok: Purthaios (kétszeres?); Achilleus, Démétrios fia; Dionysiodóros, Erós fia; Zóbeis, Zóbeis fia; restaurálták az imaházat (*proseuchén*) saját előrelátásukból, és befedték (azt) az alapoktól ...-ig [- -]”

Az eredetileg milétoszi telepesek által alapított Fekete-tenger melléki Olbia sokat szenvedett a barbár betörésektől, míg a rómaiak ki nem terjesztették rá védelmüket. (Olbia nem tartozott a Boszporoszi Királysághoz.) A városban a Kr. u. 2. századtól állandó helyőrséget állomásoztattak. Bár a településen számos epigráfiai emlék előkerült, a zsidók jelenlétéről csak a fenti felirat tájékoztat. A táblát 1821-ben látták utoljára, így nem tudjuk ellenőrizni az olvasatok helyességét. Külső adatok alapján a kutatók azt állítják, hogy a zsinagóga restaurálására vagy az Antoninus Pius alatti nyugodtabb esztendőkre, vagy a 232–235-ös szkíta invázió utáni időszakban kerülhetett sor. Mivel a feliratban egyedül a *proseuché* kifejezés utalhat zsidó eredetre – a nevek kifejezetten pogány ihletésűek⁴⁶ – Krapivina és Ustinova a feliratot egy pogány templommal hozza összefüggésbe, amelyet a város tisztségviselői (az *archónok*) újíttak fel.⁴⁷ Levinskaya ugyanakkor nem kételkedik abban, hogy a *proseuché* kifejezés zsidó zsinagógára vonatkozik.⁴⁸ Ezt a kifejezést Egyiptom mellett kétségtelenül ebben a térségben használták leginkább a zsinagóga megjelölésére. Az sem egyedülálló jelenség, hogy egy város pogány magisztrátusa restaurálja a zsidók imaházat: ezt részben vallási szimpátia okán, részben valamilyen „csereüzlet” keretében is megtehetette.

⁴⁶ Az itt felsorolt tisztségviselők neveit más olbiai feliratokon is meg lehet találni, ezeken a helyi istenségek: Achilleus Pontarchés ill. Apollón Prostatés kultuszához kötődnek.

⁴⁷ KRAPIVINA (1995), 364; USTINOVA (1999), 235–236.

⁴⁸ LEVINSKAYA (1996), 219–222.

RÖVIDÍTÉSEK

AE = *L'Année épigraphique*

CIIP = *Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae* (2010–)

CIJ = *Corpus Inscriptionum Judaicarum* (1937, 1952)

CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum* (1847–)

CIRB = *Corpus Inscriptionum Regni Bosporani* (1964, 2004²)

CPJ = *Corpus Papyrorum Judaicarum* (1957, 1960, 1964)

CTh = *Codex Theodosianus*

IGRR = *Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes* (1906–1927)

IJO I = *Inscriptiones Judaicae Orientis I: Eastern Europe* (2004)

IJO II = *Inscriptiones Judaicae Orientis II: Kleinasien* (2004)

IJO III = *Inscriptiones Judaicae Orientis III: Syria and Cyprus* (2004)

JIGRE = *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt* (1992)

JIWE I = *Jewish Inscriptions of Western Europe: Italy, Spain and Gaul* (2005)

JIWE II = *Jewish Inscriptions of Western Europe: The City of Rome* (2005)

MAMA = *Monumenta Asiae Minoris Antiqua* (1925–1962)

OGIS = *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae* (1903–1905)

PIR = *Prosopographia Imperii Romani*

PL = *Patrologia Latina*, ed. Migne

PLRE = *Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. 1. (1971), vol. 2. (1980), vol. 3. (1992)

RIU = *Die römischen Inschriften Ungarns*

SEG = *Supplementum Epigraphicum Graecum*

BIBLIOGRÁFIA

BINGEN, Jean: L'asylie pour une synagogue: CIL III Suppl. 6583 = CII 1449. In: Jan Quaegebeur (ed.), *Studia Paulo Naster oblata II: Orientalia Antiqua* (Orientalia Lovaniensia Analecta 13.) Leuven, Peeters, 1982, 11–16.

BROOTEN, Bernadette J.: Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues. (Brown Judaic Studies 36.) Chico, CA, Scholars Press, 1982.

CHANOTIS, Angelos: Megatheism: the search for the almighty god and the competition of cults. In: Mitchell, Stephen – Van Nuffelen, Peter (eds.), *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*. Cambridge, Cambridge University Press, 2010, 112–140.

DANOV, Christo M.: Notizen zur großen Synagogeninschrift aus Stobi. *Bulletin de l'Institut Archéologique Bulgare* Vol. 8, 1934, 101–105.

FELDMAN, Louis H.: Jewish Sympathizers in Classical Literature and Inscriptions. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* Vol. 81, 1950, 200–208.

FELDMAN, Louis H.: *Jews and Gentiles in the Ancient World*. Princeton, NJ, Princeton University Press, 1993.

- FINE, Steven: *This Holy Place. On the Sanctity of the Synagogue During the Greco-Roman Period*. Eugene, OR, Wipf and Stock, 1997.
- GRÜLL Tibor – BENKE László: A Hebrew/Aramaic Graffito and Poppaea's Alleged Jewish Sympathy. *Journal of Jewish Studies* Vol. 62, 2011, Nr. 2, 37–55.
- GRÜLL Tibor: A Synagogue at Brigetio? In Defense of a Conjecture (CIL III 10998 = RIU 440 = AE 1995, 1257). In: Vargyas Péter, Szabó Ádám (eds.), *Cultus deorum: studia religionum ad historiam: In memoriam István Tóth*. Vol. 2. *De rebus aetatis Graecorum et Romanorum* (Ókortudományi dolgozatok 2.) Pécs, PTE BTK TTI, 2008, 151–160.
- GRÜLL Tibor: *Kőbe vésett emlékezet: Késő-antik zsinagógák feliratai* (Jószöveg Saeculum könyvek) Budapest: Jószöveg Műhely Kiadó, 2004.
- GRÜLL Tibor: Reading of the Torah in the First Century Synagogue – New Archaeological Proofs. In: Oláh János, Zima András (eds.), *Schöner Alfréd hetven éves. Essays in Honor of Alfred Schöner*. Budapest, Gabbiano Print, 2018, 139–152.
- GUARDUCCI, Margherita: *Epigrafia greca. V. 1: Caratteri e storia della disciplina: la scrittura greca dalle origini all'età imperiale*. Roma, Istituto Poligrafico dello Stato, 1974.
- HABAS-RUBIN, Ephrat: The Dedication of Polycharmos from Stobi: Problems of Dating and Interpretation. *Jewish Quarterly Review* Vol. 92, 2001, Nr. 1, 41–78.
- HACHLILL, Rachel: The Niche and the Ark in ancient Synagogues. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* Vol. 223, 1976, 43–53.
- HENGEL, Martin: Die Synagogeninschrift von Stobi. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* Vol. 57, 1966, 145–183.
- JACOBS, Martin: *Die Institution des jüdischen Patriarchen: eine quellen- und traditionskritische Studie zur Geschichte der Juden in der Spätantike* (Texts and Studies in Ancient Judaism 52.) Tübingen: Mohr Siebeck, 1995.
- KASHER, Aryeh: Three Jewish communities of Lower Egypt in the Ptolemaic period. *Scripta Classica Israelica* Vol. 2, 1975, 113–123.
- KOVÁCS Péter: Notes on the “Jewish” Inscriptions in Pannonia. *Journal of Ancient Judaism* Vol. 1, 2010, Nr. 2, 159–180.
- KRAABEL, A. Thomas: The excavated synagogues of late antiquity from Asia Minor to Italy. In Wolfram Horändner et al. (eds.), *Internationaler Byzantinistenkongress, XVI, Wien, Oktober 1981: Akten*. Teil II, Tbd. 2–4. Wien, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1982, 227–236.
- KRAPIVINA, Valentina V.: The City of Olbia in the I–IV. centuries AD. *Echos du Monde Classique / Classical Views* Vol. 39, 1995, Nr. 3, 355–375.
- LEVINE, Lee I.: *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years*. New Haven–London, Yale University Press, 2005².
- LEVINE, Lee I.: The Jewish Patriarch (Nasi) in 3rd Century Palestine. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II. 9.1. (Berlin: De Gruyter, 1979), 649–688.
- LEVINSKAYA, Irina: *The Book of Acts in Its Diaspora Setting* (The Book of Acts in Its First Century Setting 5.) Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1996.
- LIETZMANN, Hans: Synagogeninschrift in Stobi. *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* Vol. 32, 1933, 93–94.
- LIFSCHITZ, Baruch: *Donateurs et fondateurs dans les synagogues juives. Répertoire des dédicaces grecques relatives à la construction et à la réfection des synagogues* (Cahiers de la Revue Biblique 7.) Paris, J. Gabalda, 1967.
- LINDER, Amnon (ed.): *The Jews in Roman Imperial Legislation*. Detroit, MI, Wayne State University Press, 1987.

- LINDER, Amnon (ed.): *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*. Detroit–Jerusalem, Wayne State University Press, Israel Academy of Sciences, 1997.
- MARMORSTEIN, Arthur: The Synagogue of Claudius Tiberius Polycharmus in Stobi. *Jewish Quarterly Review* Vol. 27, 1937, Nr. 4, 373–384.
- MAZAR, Amihai – AMIT, Doron – HIRSCHFELD, Yitzhak – PATRICH, Joseph: A Survey of the Aqueducts leading to Jerusalem. In: D. Amit – Y. Hirschfeld – J. Patrich (eds.), *The Aqueducts of Ancient Palestine*. Jerusalem, Yad Izhak Ben-Zvi, 1989, 169–195.
- MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI, Joseph: *Les juifs d'Égypte: de Ramsès II à Hadrien*. Paris, Errance, 1991.
- MILLAR, Fergus: Emperors, Kings, and Subjects: The Politics of Two-Level Sovereignty. *Scripta Classica Israelica* Vol. 15, 1996, 159–173.
- MITCHELL, Stephen: The cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians. In: Athanassiadi, Polymnia – Frede, Michael (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford, Oxford University Press, 1999, 81–148.
- MORALEE, Jason: *For Salvation's Sake: Provincial Loyalty, Personal Religion, and Epigraphic Production in the Roman and Late Antique Near East*. London–New York, Routledge, 2004.
- OLSSON, Birger – MITTERNACHT, Dieter – BRANDT, Olof (eds.): *The Synagogue of Ancient Ostia and the Jews of Rome. Interdisciplinary Studies*. Stockholm: Paul Åströms Förlag, 2001.
- POEHLMAN, William: The Polycharmos Inscription and Synagogue I at Stobi. In Blaga Aleksova and James Wiseman (ed.), *Studies in the Antiquities of Stobi*, vol. III. Austin–Beograd, University of Texas; National Museum of Titov Veles, 1981, 235–248.
- POVEDA NAVARRO, Antonio: El edificio de culto de “La Alcudia” de Elche sinagoga o basilica? Un siglo de debates. In: Javier Castaño (ed.), *Una sefarad inventada? Los problemas de interpretación de los restos materiales de los judíos en España*. Córdoba, Ediciones El Almendro, 2014, 161–179.
- RAJAK, Tessa – NOY, David: Archisynagogoi: Office, title and social status in the Greco-Jewish synagogue. *Journal of Roman Studies* Vol. 83, 1993, 75–93.
- RAJAK, Tessa: Benefactors in the Greco-Jewish Diaspora. In: in Schäfer, Peter (ed.), *Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag. Bd. I: Judentum*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1996, 305–319.
- REICH, Ronny: The synagogue and the *miqweh* in Eretz-Israel in the Second Temple, Mishnaic, and Talmudic periods. In: Urman, Dan – Flesher, Paul V. M. (eds.), *Ancient Synagogues: Historical Analysis and Archaeological Discovery* (Studia post-Biblica 47.1.) Leiden, Brill, 1998, vol. 1, 289–299.
- REYNOLDS, Joyce Maire – TANNENBAUM, Robert F.: *Jews and God-Fearers at Aphrodisias. Greek Inscriptions with Commentary* (Proceedings of the Cambridge Philological Society, Supp. XII.) Cambridge, The Cambridge Philological Society, 1987.
- RUNESSON, Anders: A monumental synagogue from the first century: The case of Ostia. *Journal for the Study of Judaism* Vol. 33, 2002, Nr. 2, 171–220.
- RUNESSON, Anders: The Oldest Original Synagogue Building in the Diaspora: A Response to L. Michael White. *Harvard Theological Review* Vol. 92, 1999, Nr. 4, 409–433.
- SCHEIBER, Alexander: *Jewish Inscriptions in Hungary: from the 3rd century to 1686*. Budapest, Akadémiai – Leiden, Brill, 1983.
- SCHWABE, Moshe – LIFSHITZ, Baruch: *Beth She'arim II. The Greek Inscriptions*. New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, 1974.
- SHEPPARD, Anthony R. R.: Jews, Chistians and Heretics in Acmonia and Eumeneia. *Anatolian Studies* Vol. 29, 1979, 169–180.
- SMALLWOOD, Mary: The Alleged Jewish Tendencies of Poppaea Sabina. *Journal of Theological Studies* Vol. 10, 1959, 329–335.

- SQUARCIAPINO, Maria Floriana: La sinagoga di Ostia: secondo campagna di scavo. In *Atti di VI Congresso internazionale di archeologia cristiana, Ravenna 23-30 settembre 1962* (Studi di antichità cristiana 26.) Città del Vaticano: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1965, 299–315.
- TEIXIDOR, Javier: *The Pagan God. Popular Religion in the Greco-Roman Near East*. Princeton, NJ, Princeton University Press, 1977.
- THOMAS, Edmund – WITSCHERL, Christian: Constructing Reconstruction: Claim and Reality of Roman Rebuilding Inscriptions from the Latin West. *Papers of the British School at Rome* Vol. 60, 1992, 135–177.
- TÓTH István: Jüdische Gemeinde in dem römischen Pannonien. *Specimina Nova* Vol. 11, 1995a, 179–186.
- TÓTH István: Zsidó hitközségek Pannoniában. *Múlt és Jövő* 8. évf., 1995b, 4. sz., 105–109.
- TREBILCO, Paul R.: *Jewish Communities in Asia Minor* (Society for New Testament Studies Monograph Series 69.) Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- TREISTER, Michail Yu: The Romans in Pantikapaion. *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia* Vol. 2, 1996, Nr. 2, 157–181.
- USTINOVA, Yuliya: *The Supreme Gods of the Bosporean Kingdom* (RGRW 135.) Leiden: Brill, 1999.
- WALSH FAITH, Robyn: Reconsidering the Synagogue/Basilica of Elche, Spain. *Jewish Studies Quarterly* Vol. 23, 2016, Nr. 2, 91–123.
- WHITE, L. Michael: Reading the Ostia Synagogue: A Reply to A. Runesson. *Harvard Theological Review* Vol. 92, 1999, Nr. 4, 435–464.
- WHITE, L. Michael: Synagogue and Society in Imperial Ostia: Archaeological and Epigraphic Evidence. *Harvard Theological Review* Vol. 90, 1997, 23–58.
- WHITE, L. Michael: *The Social Origins of Christian Architecture, vol. 2: The Christian Domus Ecclesiae in its Environment*. Valley Forge, PA, Trinity Press International, 1997.
- WILLIAMS, Margaret H.: *Theosebēs gar ên* – The Jewish Tendencies of Poppaea Sabina. *Journal of Theological Studies* Vol. 39, 1988, Nr. 1, 97–111.

DISPUTA

PSALTERIUM BEATAE MARIAE VIRGINIS

Beatrix királyné imádságos könyvének értelmezése

ADAMIK TAMÁS

III. RÉSZ

KÜLÖNBÖZŐ EGYHÁZI ÍRÓKNAK, SZENTEKNEK TULAJDONÍTOTT IMÁDSÁGOK

A Psalterium Beatae Mariae Virginis, Beatrix királyné imádságos könyve című kódexről már tartottam egy előadást itt a Szent István Társulatban, a társulati esték keretében. Előadásomban ismertettem a kézirat felfedezését, majd kifejtettem, hogy a *Psalterium Beatae Mariae Virginis* három részből áll: az első a prológus, a második a Mária-zsoltárkönyv, a harmadik pedig imádságok különböző egyházi íróktól. Előadásom további részében elemeztem a kézirat első két részét, a prológust¹ és a Mária-zsoltárkönyvet.² Jelen előadásomban a harmadik résszel, az imádságokkal foglalkozom, amelyeket olykor az eléjük írt bevezetések neves egyházi íróknak tulajdonítanak, más imák a szerzői név feltüntetése nélkül szerepelnek. Ugyanakkor már a korábbi kutatók is figyeltek arra, hogy bizonyos imákat egy bűnös nő mond.

Jelen előadásomban ugyanazt a módszert követem, amelyet az első előadásomban alkalmaztam. Nevezetesen a III. rész elejéről, közepéről és végéről fordítok és értelmezek bizonyos imákat, végül pedig összegezőképpen levonom belőlük a következtetéseket. Teszem ezt azzal a céllal, hogy egyrészt ellenőrizsem, hogy azt a szöveget, amelyet az összeállító egy neves egyházi írónak tulajdonít, valóban ez az egyházi író írta-e; másrészt, hogy megvizsgáljam, hogy azok az imák, amelyeknek nincs megadva szerzőjük, kapcsolatba hozhatók-e az Aragóniai királyi család valamely tagjával.

¹ ADAMIK Tamás: „Psalterium Beatae Mariae Virginis. Beatrix királyné imádságos könyvének értelmezése” I. rész, *Vallástudományi Szemle*, 14 (2018/1), 103–115.

² ADAMIK Tamás: „Psalterium Beatae Mariae Virginis. Beatrix királyné imádságos könyvének értelmezése” II. rész, *Vallástudományi Szemle*, 14 (2018/2), 103–115.

1. IMÁK A III. RÉSZ ELEJÉRŐL

1.1. Az első csoportból, tehát a III. rész elejéről négy imát ismertetek. Az első ima az ismeretlen összeállító szerint Richardus de Sancto Victore *A boldogságos Szűz Mária dicséreteiről* című könyvéből való; benne Jézus Krisztus anyjának tagjait magasztalja (97a–105b). Az ima előtt arany betűvel írva a következő tájékoztatás olvasható:

„Richardus de Sancto Victore *A boldogságos Szűz Mária dicséreteiről* című könyvében: A boldogságos Szűz szolgálatát odaadóan kell végezni. Üdvözölni és áldani kell a boldogságos Szűz Mária minden tagját, és minden tagjával kapcsolatban a legáhítatosabban kell megemlíteni (97a) mindegyiknek azon cselekedeteit, amelyekkel az Úrnak szolgált – mondják a tapasztaltak és akik a szent férfiaktól hallották. Aligha lehetne találni szolgálatnak másik olyan módját, amely annyira tetszene a boldogságos Szűznek, vagy amelyből akkora áhítat áradna az őt szeretőkre. Először két Üdvözlégyet mondunk a lábaihoz. Letérdelve; az imádság így folytatódik (97b)”:

„Édességes és boldogságos Szűz Mária, dicsérem, imádom, magasztalom és áldom minden igyekezetemmel a te boldogságos lábaidat, amelyek hordozták a földön az Atyaistennek egyszülöttét, a te boldogságos kicsinyedet, a te egyetlen szűzies fiacskád, a mi Urunkat, Jézus Krisztust, a valóságos Istent (98a) és a valóságos embert. Őbenne a legőszintébben hiszek, és általa a te érdemeid és könyörgéseid miatt, édességes Szűz, üdvözölni remélek. *Egy Üdvözlégyet a méhéhez*. Édességes és boldogságos Szűz Mária, dicsérem, imádom, magasztalom, áldom minden igyekezetemmel azt a boldogságos méhedet, amelyben a te legtisztább véredből, a Szentlélek erejével (98b)

megfogant és megszületett, miközben te mindvégig szűz maradtál, az Atyaisten boldogságos egyszülötte, a te szűzies fiacskád, a mi Urunk, Jézus Krisztus, a valóságos Isten és a valóságos ember. Őbenne a legőszintébben hiszek, és általa a te érdemeid és könyörgéseid miatt, édességes Szűz, üdvözölni remélek. Ámen. *Egy Üdvözlégyet a szívéhez*. Édességes és boldogságos (99a) Szűz Mária! Dicsérem, imádom, magasztalom és áldom minden igyekezetemmel azt az édességes és boldogságos szívedet, amely hitt annak az angyali üdvözlésnek, és hívén megfogantad az Atyaisten ama boldogságos kicsiny egyszülöttét, a te egyetlen szűzies fiadat, a mi Urunkat, Jézus Krisztust, az igaz Istent és az igaz embert. Őbenne a legőszintébben hiszek (99b),

és általa a te érdemeid és könyörgéseid miatt, édességes Szűz, üdvözölni remélek. Ámen. *Két Üdvözlégyet a kebleihez*. Édességes és boldogságos Szűz Mária! Dicsé-

rem, imádom, magasztalom és áldom minden igyekezetemmel ama boldogságos kebleidet, amelyek eltelve a Szentlélek harmatával szoptatták az Atyaisten boldogságos kicsiny egyszülöttét, a te (100a) egyetlen szűzies fiadat, a mi Urunkat, Jézus Krisztust, a valóságos Istent és a valóságos embert. Őbenne a legőszintébben hiszek, és általa a te érdemeid és könyörgéseid miatt, édességes Szűz, üdvözülni remélek. Ámen. *Két Üdvözlégyet a kezeihez.* Édességes és boldogságos Szűz Mária! Dicsérem, imádom, magasztalom és áldom minden igyekezetemmel ama boldogságos kezeidet (100b),

amelyek olyan gondosan, olyan aggodalommal szolgáltak az Atyaisten ama boldogságos kicsiny egyszülöttének, a te egyetlen szűzies fiadnak, a mi Urunknak, Jézus Krisztusnak, a valóságos Istennek és a valóságos embernek. Őbenne a legőszintébben hiszek, és általa a te érdemeid és könyörgéseid miatt, édességes Szűz, üdvözülni remélek. *Két Üdvözlégyet a szájához és nyelvéhez.* Édességes és boldogságos Szűz Mária! Dicsérem, imádom, magasztalom és áldom (101a) minden igyekezetemmel azokat a boldogságos ajkaidat, amelyek olyan édesen, olyan áhítatosan csókolták az Atyaisten boldogságos kicsiny egyszülöttét, a te egyetlen szűzies fiadat, a mi Urunkat, Jézus Krisztust, a valóságos Istent és a valóságos embert. Őbenne a legőszintébben hiszek, és általa a te érdemeid és könyörgéseid miatt, édességes Szűz, üdvözülni remélek (101b).

Két Üdvözlégyet az ajkaihoz. Édességes és boldogságos Szűz Mária! Dicsérem, imádom, magasztalom és áldom minden igyekezetemmel azokat a boldogságos ajkaidat, amelyek olyan édesen és olyan áhítatosan csókolták az Atyaisten boldogságos kicsiny egyszülöttét, a te egyetlen szűzies fiadat, a mi Urunkat, Jézus Krisztust, a valóságos Istent és a valóságos embert (102a). Őbenne a legőszintébben hiszek, és általa a te érdemeid és könyörgéseid miatt, édességes Szűz, üdvözülni remélek. Ámen. *Két Üdvözlégyet az orrához.* Édességes és boldogságos Szűz Mária. Dicsérem, imádom, magasztalom és áldom minden igyekezetemmel azt a boldogságos orrodát, amely érezte ama paradicsom virágának és gyümölcsének illatát, amelytől újra élednek a holtak (102b).

Ő az Atyaisten egyszülötte, a te egyetlen szűzies fiad, a mi Urunk, Jézus Krisztus, a valóságos Isten és a valóságos ember. Őbenne a legőszintébben hiszek, és általa a te érdemeid és könyörgéseid miatt, édességes Szűz, üdvözülni remélek. Ámen. *Két Üdvözlégyet a füleihez.* Édességes és boldogságos Szűz Mária. Dicsérem, imádom, magasztalom és áldom minden igyekezetemmel azokat a boldogságos füleidet, amelyek (103a) félelemmel, rettegéssel és csodálkozással hallgatták azt az angyali üdvözlést, amelynek szívből hittél. És így méhedben megfogantad és számunkra

megszülte az Atyaistennek ama boldogságos kicsiny egyszülöttét, a te egyetlen szűzies fiadat, a mi Urunkat, Jézus Krisztust, a valóságos Istent és a valóságos embert. Őbenne a legőszintebben hiszek, és általa a te (103b)

érdemeid és könyörgéseid miatt, édességes Szűz, üdvözülni remélek. Ámen.

Két Üdvözlégyet a szemeihez. Édességes és boldogságos Szűz Mária! Dicsérem, imádom, magasztalom és áldom minden igyekezetemmel azokat a boldogságos szemeidet, amelyek olyan jámboran és jóságosan tekintettek az Atyaistennek arra a boldogságos egyszülöttére, a te egyetlen szűzies fiadra (104a), a mi Urunk Jézus Krisztusra, a valóságos Istenre és a valóságos emberre. Őbenne a legőszintebben hiszek, és általa a te érdemeid és könyörgéseid miatt, édességes Szűz, üdvözülni remélek. *Egy Üdvözlégyet a lelkéhez és a testéhez.* Édességes és boldogságos Szűz Mária! Dicsérem, imádom, magasztalom és áldom minden igyekezetemmel azt a boldogságos lelket és azt a boldogságos (104b)

testedet, amelyek átsegítenek abba a nyugalomba, ahol te mint úrnőnk, édességes Szűz, az Atyaistennel, az ő fiával és a tiéddel, a mi Urunkkal, a keresztre feszített Jézus Krisztussal és a Szentlélek Istennel az angyalok és arkangyalok összes rendjei fölött és az összes szent férfiak és szent nők fölött felmagasztalva, örökre megkoronázva trónolsz, és ebben a nyugalomban részesít bennünket e te egyszülötted (105a), a mi Urunk, Jézus Krisztus, a valóságos Isten és a valóságos ember. Őbenne a legőszintebben hiszek, és általa a te érdemeid és könyörgéseid miatt, édességes Szűz, üdvözülni remélek. Ámen.” (105b)

Szentviktori Richárd (Richardus de Sancto Victore) Hugóval együtt a szentviktori iskola leghíresebb képviselője. Hugo tanítványa, fiatalon, Angliából vagy Skóciából érkezett a Párizs mellett fekvő Szent Viktor apátságba, amelyben tanult, majd tanított, 1162-től pedig priorja lett. Születési éve ismeretlen, Jean Chatillon 1110 körülre teszi;³ halálának éve azonban biztos: 1173. Műveit a 16. és a 17. században kezdték kiadni, végül a 19. században a *Patrologia Latina* 196. kötetében láttak napvilágot. Néhány neki tulajdonított mű hitelessége csak a 20. században nyert bizonyítást.⁴

Fontosabb művei: *A Liber exceptionum* (A kivételek könyve) bevezetés a Szentírásba, amelyben a szerző összegyűjti és alkalmazza a Biblia értelmezése szempont-

³ CHATILLON, Jean: „Richard de Saint-Victor.” in *Dictionnaire du Moyen Age, littérature et philosophie*, Paris, Encyclopaedia Universalis et Albin Michel, 1999, 695.

⁴ LONGÈRE, Jean: „Richard de Saint-Victor.” in *Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Age*, Ouvrage préparé par Robert Bossuat, Louis Pichart et Louis Raynaud de Lage, Édition entièrement revue et mise à jour sous la direction de Geneviève Hasenohr et Michel Zink, Paris, Fayard, 1992, 1270.

jából fontos filozófiai, földrajzi és történeti fogalmakat. Közülük többet idősebb rendtársától és tanárától, Hugótól vesz át, de jól ismeri kortársai, Pierre Abélard, Pierre Lombard és Robert de Melun gondolatvilágát is.

Richárd kiváló teológus is. Ennek bizonyúsága *De Trinitate* (A Szentháromság-ról) című munkája amelyet Achard de Saint Victor azonos című könyve inspirált; benne a kölcsönös és rendezett szeretet dialektikájával a szeretet misztériumát kutatja.⁵ Richard mint a középkor legjelentősebb misztikusa elmélyülten vizsgálja a kontemplációt: „a Benjamin minor tárgya a lélek előkészítése a kontemplációra, a Benjamin maior pedig a kontempláció kegyelméről szól. Richárd a lélek útját írja le az anyagi világ szemléletétől az istenséggel való misztikus egyesülésig, amely az önkívület (*alienatio mentis*) állapotában következik be.”⁶ Ez a misztikus szemlélet erősen megmutatkozik *Adnotationes mysticae in Psalmos* (Misztikus megjegyzések a Zsoltárokhoz) és *Explicatio in Cantica Canticorum* (Az Énekek éneke magyarázata) című munkáiban is.⁷

A *Psalterium Beatae Mariae Virginis* III. részét nyitó *Liber de laudibus Beatae Mariae Viginis* című munkát a fentebb idézett művek nem említik Richárd művei között. Eddig egyedül Giovanni Bardi *Riccardo di S. Vittore, La vita, le opere, il pensiero* című terjedelmes tanulmányában akadtam rá, mégpedig a „kéziratos művek” között, amelyek pontosan még nincsenek meghatározva, a 31. tétel alatt: *De laudibus Beatae Mariae* (Boldogságos Mária dicséreteiről) címen, amely az Ambrosiana Könyvtárban található Milánóban.⁸ Ez a kézirat hozzáférhetetlen számomra, ez a tény azonban különösebb problémát nem okoz, mert az *Explicatio in Cantica canticorum* című kommentárja ki van adva a *Patrologia Latinában*, s ebben a völegény dicséri menyasszonyának tagjait, ebből pedig egyértelmű, hogy Richardus de Sancto Victore a Szűz Mária tagjait dicsőítő művét az Énekek éneke mintájára írta meg.

Például kommentárjának 23. fejezetében az Énekek énekének 4. fejezetéből ezt idézi: *Duo ubera tua sicut duo hinnuli caprae gemelli qui pascuntur in liliis, donec aspiret dies, et inclinentur umbrae* (4, 5) – „A két melled, mint a gidák, a gazella ikrei, amelyek ott legelnek a liliomok közt. Míg föl nem támad a nappali szellő, és az árnyékok útnak nem indulnak.”⁹ Az idézett részt többek között így kommentálja

⁵ Vö. DUMEIGE, Gervais: *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952, 155–164.

⁶ REDL Károly: *Az égi és a földi szépről. Források a későantik és a középkori esztétika történetéhez*, Budapest, Gondolat, 1988, 295.

⁷ LONGÈRE: i. m., 1271.

⁸ BARDI, Giovanni: „Riccardo di S. Vittore: La vita, le opere, il pensiero”. *Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei*, anno CCCXXVIII, 1931, Serie sesta, Memorie della classe di scienze morali storiche e filologiche, Volume IV, Roma, 1931, 430.

⁹ Az Énekek éneke magyar fordítását az alábbi kiadás alapján közlöm: *Biblia. Ószövetségi és újszövetségi Szentírás*, Szent István Társulat, Budapest, 1976.

Richardus: „Ezek a mellek a szeretet tejével telnek meg, amellyel a fiatalabbakat és a gyengébbeket felüdítik, mintegy anyaként jóllakatják és táplálják őket. – Ezeket a melleket azonban át lehet vinni a boldogságos Szűzre. Az ő két melle ugyanis kétféle szeretet tejét árasztja: a bűnösöknek bocsánatot eszközöl ki, az igazaknak pedig kegyelmet.”

A kommentár 26. fejezete pedig ezt címet viseli: *De beatae virginis Mariae integra et perfecta pulchritudine*¹⁰ (A boldogságos Szűz Mária érintetlen és tökéletes szépségéről). Utána az Énekek énekéből ezt sort idézi Richard: *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te* (4,7). – „Egészen szép vagy, kedvesem, nincsen rajtad semmi folt.” Majd Szűz Máriára alkalmazza: *Beata Maria virgo tota pulchra fuit, quia sanctificata in utero*. – „Boldogságos Szűz Mária teljesen szép volt, mivel meg volt szentelve a méhében.” Utána megmondja, hogyan kell ezt értelmezni: *Ab utero quoque egressa nec mortale unquam nec veniale commisit*.¹¹ – „Az anyaméhéből kilépve sem követett el sohasem halálos vagy bocsánatos bűnt.” Tehát szeplőtelenül fogantatott. Ugyanezt hangsúlyozzák a Mária- zsoltárok és a Mária-imák.

A kommentár 37. fejezetének címe: *De qualitate membrorum dilecti* (A jegyes tagjainak milyenségéről). Ebben a fejezetben dicséri a haját (*comae eius*),¹² a szemeit (*oculi eius*),¹³ a 38.-ban az arcát (*genae*),¹⁴ az ajkait (*labia eius*),¹⁵ a kezét (*manus eius*)¹⁶ és a hasát (*venter eius*).¹⁷

A kommentár 39. fejezetének címe pedig így szól: *Descriptio aliquorum membrorum dilecti, et Virginis Mariae laudes* (A kedves néhány tagjának leírása és Szűz Mária dicséretei), és magasztalja benne a szent Szűz lábait (*crura eius*),¹⁸ szépségét (*species eius*).¹⁹

A fentiek alapján tehát megállapíthatjuk, hogy a *Psalterium* Szűz Mária tagjait dicséző imájának forrása valóban Szentviktori Richárd *Liber de laudibus Beatae Mariae Virginis* című munkája volt, úgy, ahogyan ezt a *Psalterium* ismeretlen szerzője állítja. Ezt a munkát azonban, mint fentebb kimutattuk, az Énekek éneke alapján készítette el Richardus de Sancto Victore. Az ismeretlen szerző viszont rendszeresebben és az ima műfajának megfelelően sematikusabban fogalmaz, mivel a Szűz Mária kultusz gyakorlatát akarja elmélyíteni. Richárd viszont a kommentár

¹⁰ PL 196, 482C.

¹¹ PL 196, 482C.

¹² PL 196, 509B.

¹³ PL 196, 510B.

¹⁴ PL 196, 512B.

¹⁵ PL 196, 512D.

¹⁶ PL 196, 513B.

¹⁷ PL 196, 514B.

¹⁸ PL 196, 514D.

¹⁹ PL 196, 516A.

műfajának megfelelően ott magyaráz és úgy, ahogyan ezt egy misztikus teológus szükségesnek tartja, mert a Szent Szűz kultuszát is be akarja emelni misztikus teológiájába.

1. 2. ORATIO DEVOTISSIMA (A LEGÁHÍTATOSABB IMÁDSÁG)

„Ó, szeplőtelen és örökké áldott, egyedülállóan páratlan Szűz, mindig istenszülő Mária. Isten legkedvesebb temploma, a Szentlélek (105b)

szentélye, az égi királyság kapuja, aki által Isten után él az egész földkerekség. Fordítsd jámborságod füleit méltatlan könyörgéseim felé, légy kegyes hozzám, *igen gonosz bűnös férfihez (impiissimo peccatori)*, és mindenben kegyesen támogass. Ó, te legboldogabb János, Krisztus bizalmas barátja, akit ugyanez a mi Urunk, Jézus Krisztus szűzként kiválasztott, és a többi apostolánál jobban szeretett, (106a) és égi misztériumokkal a többieknél jobban átitatott, apostolává és a leghíresebb evangélistájává avatott. Téged is szólítalak Máriával, ugyanezen Megváltónknak, a mi Urunknak, Jézus Krisztusnak anyjával együtt, hogy méltóztassál segítségedet felém fordítani. Ó, két égi gyöngyszem, Mária és János! Ó isteni végzés két ablaknyílása, akik Isten, a fény előtt világítanak, sugaraitokkal üzzétek el (106b)

bűneim felhőit! Ti vagytok ugyanis az a kettő, akikre az Atyaisten egyszülött fia által különösképpen házat épített magának. És akikben az Atyaisten egyszülött fia legőszintébb szüzességetek érdeme miatt megerősítette szeretetének privilégiumát. A kereszten függve egyiketeknek így szólt: „Asszony, íme a te fiad!” Ezután ezt mondta tanítványának: „Íme a te anyád!”²⁰ Ennek (107a) az oly szent szeretetnek az édességével, amellyel akkor mintegy az Úr szája által, anya és fiaként összekapcsolódtatok, nektek, mindkettőtöknek *én, a bűnös férfi (ego peccator)* ma felajánlom testemet és lelkemet, hogy minden órában és pillanatban, belül és kívül erős őrzőim legyetek, és Istennél kegyesen méltóztassatok közben járni *értem, bűnös férfiért (pro me peccatore)*. Szilárdan hiszek nektek, és kétkedés nélkül vallom (107b),

hogyan amit ti akartok, Isten akarata, és amit nem akartok, Isten se akarja. Ezért bármit is kértek tőle, haladéktalanul megkapjátok. Tehát a ti méltóságtoknak erre az igen hatalmas erényére kérjétek *nekem, bűnös férfinak (mihi peccatori)*, testemnek és lelkemnek üdvösséget. Érjétek el, kérlek, érjétek el a ti dicsőséges könyörgéseitekkel, hogy a szívemet meglátogatni és megerősíteni méltóztasson a kegyelmekben leggazdagabb életető Lélek, hogy a bűnök összes (108a) szennyétől

²⁰ Jn 19, 26–27.

megtisztítson, szent erényekkel pedig felékesítsen, és képessé tegyen arra, hogy Isten és felebarátaim szeretetében tökéletesen megmaradjak és kitartsak, és hogy ezen életpálya után a Szentlélek, a kegyelmek bőkezű ajándékozója elvezessen engemet választottainak örömébe, aki az Atyaistennel és a Fiúval egylényegű, és örökké élő és uralkodó Isten minden századok századain át. Ámen.” (108b)

A korábbi kutatók, Csontos²¹ és Csapodi²² is felhívta a figyelmet arra, hogy az imák szövegében egy bűnös nő (*peccatrix, famula*) könyörög. Az iménti, három lap terjedelmű imában, amelynek címe *Oratio devotissima* (A legáhítatosabb imádság), egy férfi vallja magát bűnösnek, többször is: egyszer a legistentelenebb bűnösnek (*impiissimus peccator*), háromszor pedig egyszerűen bűnösnek (*peccator*). Az ima különlegessége, hogy a bűnös nem egyedül Szűz Máriához könyörög, hanem Szűz Máriához és János apostolhoz együtt, akiket a kereszten függő Jézus – mondhatnánk – egymásra bízott. Először Szűz Máriát szólítja meg az imádkozó férfi, rendkívül gondosan és választékosan. Azt kéri, hogy legyen kegyes hozzá, és mindenben támogassa. Azután hasonló gondossággal fordul János apostolhoz, hangsúlyozva, hogy ő Jézus barátja, akit a Megváltó rendkívüli gonddal választott ki, és a többi apostolnál jobban szeretett. Tőle is segítséget kér. Ezután felajánlja nekik testét és lelkét, cserében arra kéri őket, hogy járjanak közbe érte, bűnösért. Istentől ugyanis bármit kérhetnek, megkapják, mert amit ők akarnak, Isten is azt akarja. Végül azért könyörög a bűnös férfi, hogy vegyék rá a Szentlelket arra, hogy segítsen neki a felebaráti szeretetben mindvégig következetesen kitartani, s így elnyerhesse az örök életet.

Az ima árnyalt és körültekintő fogalmazása, logikus gondolatmenete arra utal, hogy a kérő nagy műveltségű és hatalmú férfi. Erre utalhat különleges címe is: *A legáhítatosabb imádság: Oratio devotissima*. Azért a legáhítatosabb, mert ez az imádkozó férfi az egyik legfontosabb személyiség Beatrix családjában. Ezt sugallja az ima helye is: rögtön a Szent Szűz tagjait magasztaló imádság után következik. Feltűnő, hogy miért szerepel itt éppen János apostol Szűz Máriával együtt. Véleményünk szerint azért, mert az ima Aragóniai János nevében lett írva, akinek János apostol a védőszentje. Ráth György ezt írja születési idejéről: „Arragoniai János, Ferdinánd nápolyi király legifjabb fia született 1463-ban.”²³ Ugyanezt a születési dátumot találjuk legújabb lexikonunkban is.²⁴ Berzeviczy Albert viszont így összegezi Beatrix és testvérei életkorát: „Ebből a házasságból már a Beatrix születését megelőzőleg négy gyermek származott: Alfonso, capuai és calabriai

²¹ CSONTOSI János: „Beatrix királyné imakönyve Mölkbe”. *Magyar Könyvszemle*, 1880, 379.

²² CSAPODI Csaba: *Psalterium Beatae Mariae Virginis. Beatrix királyné imádságos könyve*, Budapest, Helikon, 1991, 11.

²³ RÁTH György: „Arragoniai János.” – Első közlemény – *Századok*, 24 (1890) 328.

²⁴ *Magyar Nagylexikon*, 2. kötet, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1994, 271.

herczeg, Ferrante utódja a trónon, ki Beatrix születésekor kilencz éves volt; Eleonóra, később Ferrera herczegnője, ki hét évvel, Federigo – utóbb szintén király – ki öt évvel, és később Giovanni, a későbbi bíboros s esztergomi érsek, ki egy évvel volt idősebb Beatrixnál.²⁵ Berzeviczy meg is indokolja, miért tartja Jánost (Giovannit) idősebbnek Beatrixnál, ugyanitt az 5. lábjegyzetben:

„Giovannira nézve a rendesen megbízható *Notar Giacomo* (id. m. 96. l.) pontos adata elfogadható szemben *Caputó*-val (id. m. 47. l.), ki 1463-ban születettnek mondja s kinek nyomán indult valószínűleg Ráth György is »*Aragoniai János*« cz. tanulmányában [...] Nem valószínű, hogy a pápa Jánost már 16 éves korában (1479) legátusként küldte volna s Mátyásnak a következő évek alatti levelezése vele szintén arra mutat, hogy akkor már teljesen érett, a pápa és a király bizalmát egykép bíró fiatalembernek kellett lennie.”

Az imádkozó bűnös férfi tehát lehet Aragóniai János, mert egyrészt Beatrix testvére volt, másrészt, mint esztergomi érseket, Magyarországhoz is szoros kapcsolatok fűzték. János apostolt tehát azért szerepelteti Szűz Mária mellett az imádságoskönyv összeállítója, hogy Aragóniai Jánosra, Esztergom érsekére emlékeztessen.

1.3. BÚCSÚIMÁDSÁGOK 15 NAPON KERESZTÜL (109A).²⁶

„Első nap egy Miatyánk és egy Üdvözlégy.

Ő, testünk és lelkünk édessége és nyugalma, aki szenvedésed éjszakáján az Atyához így imádkoztál: »Atyám, ha lehetséges, kerüljön el tőlem ez a kehely, de ne úgy legyen, ahogy én akarom, hanem ahogy te.«²⁷ Abban az órában olyan szükségben voltál, hogy vér ömlött legdrágább testedből (109b).

Kérlek téged, Jézus, hogy jóságosan engedd meg nekem azt a kegyelmet, hogy olyan hevesen tudjak könyörögni, hogy vele elnyerhessem bűneim bocsánatát. Ámen.
Második nap.

Ő, édes Jézus, összes teremtményeidnek megnyugvása és vigasza, akit szenvedésed éjszakáján apostolai és tanítványai elhagytak,²⁸ és egyedül maradtál ellen-

²⁵ BERZEVICZY Albert: *Beatrix királyné (1457–1508). Történelmi élet- és korrajz*, Budapest, Az Athenaeum Irodalmi és Nyomdai R. T. kiadása, 1908, 20.

²⁶ A búcsú fogalmáról, gyakorlatáról lásd: Dr. SZÁNTÓ Konrád O. F. M.: *A katolikus egyház története* I. kötet, Ecclesia, Budapest, 1987, 475–477; 564–565.

²⁷ Mt 26, 39.

²⁸ Mt 26, 56.

ségeiddel. Könyörgök hozzád (110a), kedves Jézusom, hogy halálom éjszakáján ne hagyd ott lelkemet ellenségeim kezében, míg el nem vezetsz szenvedésed érdemével dicsőséges látásodhoz. Ámen. *Harmadik nap.*

Ő Jézus Krisztus, a küzdők jutalma és koszorúja, aki akkora csapások sokaságát kaptad értünk, ²⁹ hogy azoknak nagysága felért Atyádhoz, és betöltötte a világ-mindenséget (110b).

Erre a felülmúlhatatlan szeretetedre kérlek téged, hogy az összes keresztényeket, akik a kereszttség forrásától megújultak, és a te drága véred által megváltattak, tedd méltóvá arra, hogy választottaid közé bekerüljenek, és jobbodon kapjanak helyet. Ámen. *Negyedik nap.*

Ő, az emberi nem megjavítója, Úr Jézus Krisztus, aki szenvedésed éjjelén inaid és csontjaid megtörésekor (111a) a legborzalmasabb büntetéseket szenvedted el, és legdrágább fejedet sűrű töviskoszorú sebezte, s onnan csorgott a véred, és oldaladat lándzsa döfte át,³⁰ könyörgök hozzád, te legdrágább szeretet, tölts el engem erényekkel, és add meg nekem, hogy olyan hevesen szeresselek és szolgáljak neked, hogy képes legyek eljutni az angyalok és minden választottaid közösségébe. Ámen. *Ötödik nap.* (111b)

Ő, emberi nem kedvessége és édessége, aki a mi üdvösségünk miatt keresztre feszítve szomjúhoztál,³¹ és legdrágább testednek minden tagja és csontja szétfeszítve és megszámlálva volt, kérlek téged, édes Úr Jézus Krisztus, erre a szenvedésedre, hogy engem, szerencsétlen nőt (*me miseram*) úgy köss magadhoz, hogy sem kedvezőtlen, sem kedvező körülmények között ne távolodhassam el tőled. Ámen. *Hatodik nap.* (112a) Ő, földkerekség alakítója és teremője, Úr Jézus Krisztus! Azokat a kezeket, amelyek engem és az eget megformázták, fához szegezték, és lábaidat, amelyek szárazon jártak a tengeren, kegyetlenül átszúrták, kérlek téged, jóságos Jézus, hogy ezen csapások miatt bocsásd meg nekem mindazt, amit vétkeztem cselekvéssel vagy törekvéssel, s így képes legyek úgy tevékenykedni és dolgaimat úgy végezni, hogy boldogságos királyságodba bejuthassak. Ámen. (112b)

Hetedik nap.

Ő, gazdagság magassága és tudományok bölcsessége, Isten, akinek felfoghatatlanok a művei, mivel téged, aki mindent teremtettél, mezítelenül keresztre feszítettek, és egyedül maradtál leggonoszabb ellenségeid, a zsidók között, mint a bárány a farkasok között, mivel nem lehetett olyat találni, aki téged felismert volna, vagy

²⁹ Mt 27, 27–31.

³⁰ Jn 19, 34.

³¹ Jn 19, 28

veled jót tett volna. Ezért kérlek téged, édes Jézusom, hogy halálom óráján (113a), amikor erényem elhagy, és ami e világban van, eltávolodik tőlem, te, az én teremtőm, ismerj fel mint teremtményedet, és vezess el az örök életre. Ámen. *Nyolcadik nap.*

Ó, élet vizének forrása, amelyből az angyalok és az igazak lelkei élnek, te, aki a kereszten szomjaztad a lelkek üdvösségét, ezt mondtad: szomjazom, és szomjúságodban megittattak epével vegyített ecettel,³² erre a (113b)

kínzásodra kérlek téged, jóságos Jézusom, hogy add meg nekem a könnyek kegyelmét, hogy amennyire vágyódik a szarvas a vizek forrására, annyira szomjazzon és éhezzen tégedet, az élő vizek forrását az én lelkem. És te, jóságos Jézus, lakasd jól szívem szomját magadból annyira, hogy bensőmből élő vizek fakadjanak. Ámen. *Kilencedik nap.*

Ó, angyalok öröme és szabadsága, Úr (114a) Jézus Krisztus, aki a kereszten a te istenségedben észrevetted, hogy a te szenvedésed annyira hatékony és bőséges a világ megváltására, és láttad mindazokat, akik háládatlanságuk és gonosz tetteik miatt kénytelenek alászállni a pokolra. És ezért sírva könyörgök, és kérlek téged, Úr Jézus Krisztus, ama legdrágább könnyeidre, hogy a pokoltól, amit bűneim miatt (114b)

megérdemelnék, szabadítsd meg lelkemet, és engedd meg, hogy a te szentjeiddel örökké örvelezhessek. Ámen. *Tizedik nap.*

Ó, jóságos Jézus, szegények menedéke a bajokban, aki a mi üdvösségünk miatt a kereszten magadra maradtál, és ezért hangosan mondtad Atyádnak: Istenem, Istenem, miért hagytál el engem?³³ kérlek téged akaratod miatt, hogy lelki (115a) vagy testi bajaiban ne hagyj *engem, bűnös férfit (me peccatorem)* segítséged nélkül, hanem ragadj ki ellenségeim okozta bajból, aggodalomból, félelmekből, kegyetlenkedésből. Ámen. *Tizenegyedik nap.*

Ó, édesség és erős gyengédség, Úr Jézus Krisztus, aki a kereszten elvesztetted a mi üdvösségünkért felvett emberi test szerinti erősségedet, kérlek téged, édességes Úr Jézus Krisztus (115b),

engedd meg nekem azt a kegyelmet, hogy minden erőmet neked szentelhessem, amíg csak élek. Ebben a világban szívemmel és testemmel úgy szolgálhassak neked, amilyen tetszéssel igyekeztem a világnak szolgálni. Így szándékozom és kívánok tetszeni neked, Urannak, Istenemnek, Jézus Krisztus. Ámen. *Tizenkettedik nap.*

Ó, minden jónak adományozója, Úr Jézus Krisztus, aki egész drágaságos (116a) véredet kiontottad a kereszten a mi üdvösségünkért, és annyira minden vér nélkül maradtál, mint Ádám, mielőtt lelkedet kiadtad. Legdrágább véred eme kiontására

³² Jn 19, 29.

³³ Mk 15, 34.

kérlek téged, édességes Uram, Jézus Krisztus, hogy ennek a világnak minden szeretetét távolítsd el a szívemből, és tüzelj fel úgy a te szeretetedre, hogy ne keressen lelkem semmi más örömet és vidámságot (116b)

ebben a világban. Ámen. *Tizenharmadik nap.* Ó, benned hívők reménye és üdvössége, Isten és szüzek dicsőssége, Jézus Krisztus, aki a kereszten a kilencedik órában ezt mondtad: Atyám, kezeidbe ajánlom lelkemet,³⁴ könyörgök hozzád, Megváltóm, Jézus Krisztus, hogy engedd meg nekem azt a kegyelmet, hogy beteljesülésem órájában jó lélekkel és tökéletes hittel mondhassam neked: jóságos Atya, kegyességes Atya, aki a saját véreddel (117a) megváltottál engemet, azon boldogságos kezeidbe ajánlom lelkemet, amelyeket a kereszten felém kiterjesztettél, üdvözítve engemet. Mert hát *biztonságban* (*securus*) és örvendezve jövök hozzád, Teremtőm és Megváltóm, mivel remélem, hogy irgalmasan fogadsz engemet. Ámen. *Tizennegyedik nap.* Minden jó beteljesítője, aki miután megízlelted az ecetet,³⁵ ezt mondtad: Beteljesedett, és lehajtvá (117b)

fejedet, kiadtad lelkedet.³⁶ Könyörgök hozzád, mesterem és jóságos Jézusom, hogy legyek képes jót cselekedni, és hogy minden jót, amibe belekezek, vezetésséddel halálomig befejezhessek és véghez vihessek, és hogy kitartó lehessenek a jócselekedetekben, és halálom óráján mondhassam neked: Íme, bevégeztem és befejeztem, amit rám bízál, hogy elvégezzem. És most eljövök hozzád mesterem, Uram, Jézus Krisztus, aki (118a) irgalmasan megígérted nekem a legdrágább jutalmat és ama nevezetes koszorút. Ámen. *Tizenötödik nap.*

Ó, Úr Jézus Krisztus, betegek üdvössége és szerencsétlenek vigasza, aki testeden hordoztad bűneinket, valóban te vagy az, aki fájdalmainkat elviselted, és megszabadítottál bennünket az örök haláltól. Mert édességes testeden a lábad talpától a fejed tetejéig nem volt egy ép tag. Alakodra nézve szép és tiszteletre méltó voltál (118b)

az emberek fiai előtt. És nem csoda, hogy olyan lettél, mint egy leprás, hiszen ötezer-négyszázkilencven csapást viseltél szentséges testeden. Akaratodra kérlek, hogy bűneim sebeit gyógyítsad, és minden hibámat levetkőzve neked, Istenemnek alá-
zatosan szolgálhassak, és én, aki legdrágább véred által meg vagyok váltva, és (119a) szenvedésed emlékét ápolom, eljuthassak boldogságos szemlélésedre. Ámen.” (119b)

A fentebbi búcsúimádság tizenöt napra van felosztva. Különlegessége, hogy két különböző személy mondja. Az ötödik nap egy nő így imádkozik: „Ó, az emberi

³⁴ Lk 23, 46.

³⁵ Lk 23, 36.

³⁶ Jn 19, 30.

nem kedvessége és édessége, aki a mi üdvösségünk miatt keresztre feszítve szomjúhoztál, és legdrágább testednek minden tagja és csontja szétfeszítve és széttörve voltak, kérlek téged, édes Úr Jézus Krisztus, erre a szenvedésedre, hogy *engem, szerencsétlen nőt (me miseram)* úgy köss magadhoz, hogy sem kedvezőtlen, sem kedvező körülmények között ne távolodhassam el tőled. Ámen.” (112a) A hatodik napon ugyanez a nő folytatja könyörgését, és kijelenti: úgy akar élni, hogy Jézus boldogságos királyságába eljusson. (112b)

A hetedik nappal megváltozik az ima stílusa, s egyre realiztikusabb lesz Krisztus szenvedéseinek és halálának leírása a kereszten. Mindez úgy sejteti, hogy az imádkozó személye megváltozott. Valóban a tizedik napon egy férfi így imádkozik: „Kérlek téged akaratod miatt, hogy lelki (115a) vagy testi bajaimban ne hagyd *engem, bűnös férfit (me peccatorem)* segítséged nélkül, hanem ragadj ki ellenségeim okozta bajból, aggodalomból, félelmekből, kegyetlenkedésből. Ámen.” (115b) A továbbiakban ez a férfi elmondja, hogy minden erejét Istennek akarja szentelni, amíg csak él. Mindvégig kitartó akar lenni a jó cselekedetekben, csak Istennek akar szolgálni, szenvedéseinek emlékét akarja ápolni, hogy végül is eljusson Isten boldog szemlélésére – mondja a 15. napon. (119ab).

Az eddig mondottak alapján nem nehéz kikövetkeztetni, hogy ki ez nő és ki az a férfi, akiknek nevében a fenti imádságokat összeállították. Ha *A legáhítatosabb imádság peccator* imádkozóját Aragóniai Jánossal, Beatrix bátyjával azonosítjuk, akkor a búcsúimádság *peccatorját* is vele kell azonosítanunk. A magát *szerencsétlen nőnek (me miseram)* nevező hölgyet tekinthetjük Eleonórának, Beatrix nővérének, aki mindvégig erényes családjának maradt.

1.4. ORATIO (IMÁDSÁG)

Végül következik egy *Oratio* (Imádság) című hosszabb szöveg, amelyben egy nő egyszer a leghálátlanabb bűnös nőnek (*inratissima peccatrix*), háromszor a leg-szerencsétlenebb bűnös nőnek (*miserima peccatrix*), egyszer pedig a legsilányabb nőnek (*vilissima peccatrix*) vallja magát, miközben így imádkozik:

„Hálát adok neked, édességes Úr Jézus Krisztus, megszámlálhatatlan jótetteidért, amelyeket nekem, a *leghálátlanabb bűnös nőnek (inratissime peccatrici)* juttattál, különösképpen ama ötezer-négyszázkilencven legszentebb sebedért, amelyek a te legszenteltebb és legártatlanabb (119b)

testeden értem keletkeztek, amelyen lábad talpától a fejed tetejéig nem volt egy ép tag, hanem minden legszentebb tagod, miután kiszenvedtél, véredtől csöpögött. Erre a szörnyűséges szenvedésedre és ezekre a te legszentségesebb sebeidre kérlek téged,

édességes Úr Jézus Krisztus, méltóztassál megengedni nekem, a *legszerencsétlenebb bűnös nőnek (mihi miserime peccatrici)*, hogy a türelem és az alázatosság lelkületével (120a) szívesen viseljek el minden kellemetlenséget érted, én Uram és én Istenem, úgy, ahogyan te értem méltóztattál elviselni akkora szenvedést. És bocsásd meg nekem, a *legszerencsétlenebb bűnös nőnek (mihi miserime peccatrici)* mindazt, amit hibáztam vagy vétkeztem ellened gondolattal, szóval, cselekedettel és mulasztással. Mindezeknek kijavításáért vagy megtisztításáért legdrágább véredet értem, (120b)

legsilányabb bűnös nőért (pro me vilissime peccatrici) kiontva, az Atyaistennek kegyesen ajánld föl. És ezeket az én szegényes imácskáimat fogadd el, édességes Úr Jézus Krisztus, ama kiváló fenséges szeretettedben, amellyel szentséges testednek összes sebeit elviselted. És nekem, *legszerencsétlenebb bűnös nőnek (mihi miserime peccatrici)* irgalmazz, és minden bűnösnek, és minden hívednek, mind az élőknek, mind elhunytaknak, aki élsz és uralkodsz, Isten, mind örökön örökké. Ámen.” (121a)

Az *Oratio* (Imádság) *legszerencsétlenebb bűnös nője (miserima peccatrix)* pedig maga Beatrix királyné lehet. Ezzel a szigorúbb megszólítással, amelyet kisebb változtatással ötször megismétel az imádság megszövegezője, az aragóniai királyi család megbízásából finoman figyelmeztetni kívánta Magyarország leendő királynéját, hogy igyekezzék kordában tartani féktelen természetét.

TUDOMÁNYUNK
TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

SZELLEMEK, ALIENEK, APOKALIPSZISEK, MEGVÁLTÓK NYOMÁBAN

Modern Mitológiai kutató Műhely

POVEDÁK ISTVÁN

Mítosz ma? A huszadik században? Képtelenség! Az iskolában azt tanultuk, hogy a reneszánsz és a felvilágosodás óta a mítoszok fokozatosan elhalványultak, hitelüket veszítették. Helyükbe léptek a tudományos igazságok. Kiszorította őket a modern racionalitás. Valóban kiszorította? A tények nem erről vallanak. Hanem épp az ellenkezőjéről. A huszadik században virágkorukat élték és élék a mítoszok.¹ S valóban, a 21. század első két évtizede alátámasztotta Hankiss meglátását. Kultúránkat egyre inkább ellepik a modern mítoszok, néhol már-már olyan erővel, hogy nehézkes tőlük a nem-mítoszi felismerése is. Világképet, identitást, közbeszédet és politikát alakítanak, s nem mellesleg szimulakrum-hálót hoznak létre, melynek elemei valóságosnak, valódinak, eredetinek, igaznak tűnnek, de sokszor csalóka módon csak annak tűnnek (Baudrillard). Adott tehát a helyzet, amely indokolta egy olyan műhely létrejöttét, amely a modern mítoszok elemzését (nem cáfolatát!), társadalmi hatásait, vallási jellegét hivatott szemléltetni és vizsgálni. De adott egy másik helyzet is: a modern mítoszokat lehet, de nem feltétlenül szerencsés csak egyetlen tudományág módszerével és annak ismereteire építve elemezni. Ebből ugyanis olyan szerencsétlen helyzet állhat elő, amely több oldalról is kellemetlenségeket okozhat: a modern mítoszokkal többen is foglalkoznak a magyar tudományosságban, ám gyakran magányosan, egymásról, a másik publikációiról sokszor mit sem tudva, javarészt a téma nemzetközi szakirodalmára és saját invenciókra építkezve. Így fordulhat elő, hogy valamely modern mítoszt egy adott diszciplína irányából megközelítő kutató (szerencsés esetben tájékoztatlanságból és nem szándékosan) figyelmen kívül hagyja a témát korábban – bár más diszciplína megközelítési módjával – már elemzők írásait. Mind a nem idézett, mind a nem idéző számára kellemetlen, ha kiderül, hogy pl. a sztárkultusszal, apokaliptikával, szabadkőművességgel, újpogánysággal bizony mások is foglalkoztak itthon, nevük

¹ HANKISS ELEMÉR: *Proletár reneszánsz*, Budapest, Helikon, 1999, 108.

mégsem jelenik meg a hivatkozási listákban. Szükséges tehát a modern mítoszok kutatását összehangolni és egy olyan szervezet keretei között végezni, amelyben a filozófus, kulturális antropológus, kommunikáció- és médiakutató, nyelvész, néprajzos, szociológus, történész és valláskutató (a sort tetszőlegesen lehet bővíteni) egymásra találhat, megismerheti saját kutatási területének multidiszciplináris eredményeit, hálózatot, kutatási projektet hozhat létre, és nem mellesleg egy adott témáról a többi kutatóval együtt publikálhat. A Modern Mitológiakutató Műhely (MoMiMű) ilyen előzmények után alakult meg 2015-ben a Magyar Kulturális Antropológiai Társaság (MAKAT) szakosztályaként. Létrejött – jelentős részben – az imént leírt szerencsétlen helyzetnek volt köszönhető, mivel az alapítók, Hubbes László Attila (SAPIENTIA EMTE, Csíkszereda) és Povedák István (MOME) egy sztárkultuszról rendezett nemzetközi konferencián ébredtek rá arra, hogy mindketten az alternatív magyarságtörténelem pseudo-tudományos kultúrájának és az erre épülő etnopoány mozgalmak elemzésének bűvkörében élnek, mégsem ismerték korábban egymás írásait. A felismerés előbb a Sámán sámán hátán. A kortárs pogányság multidiszciplináris elemzése konferenciához vezetett Szegeden 2014-ben,² amelyet 2015-ben az Új magyar mitológia: a szakralizált őstörténet médiareprezentációi és rítusai címmel meghirdetett II. Szemeisztosz Műhelykonferencia követett a Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem Csíkszeredai Karának Társadalomtudományi Tanszékén működő Szemeisztosz Webszemiotikai és Online Kommunikációs Kutatócsoport szervezésében Sepsiszentgyörgyön.³ Ezt követően került sor a MoMiMű (Modern Mitológiakutató Műhely) formális létrejöttére a MAKAT keretein belül.

A szerveződést jelentős mértékben elősegítette és támogatta két tényező. Egyrészt, hogy a modern mítoszok hazai kutatása korántsem a semmiből nőtt ki az utóbbi évtizedben, hanem nemzetközi téren is jelentős kutatók, kiemelkedő munkáira épül, melyek az 1990-es évektől tanulmányokban és kötetekben láttak napvilágot. Ezek közül kiemelkedik olvasmányosságával és széles látókörű kitekintésével Hankiss több munkája, melyekben *Roland Barthes*⁴ nyomán a fogyasztói civilizáció több mítoszába is bevezette a (nem csak szakmai) olvasóközönséget, másrészt, hogy a modern mítoszokhoz szervesen kötődve, a MAKAT keretein belül már működött *Kapitány Ágnes* és *Kapitány Gábor* vezetésével a *Szimbólumkutató Műhely*, amelynek keretein belül Kapitányék magyarul az első, de nemzetközi kitekintésben is kiemelkedő módszerességű és korábban példátlan spektrumú, a multidiszciplinaritás

² Ennek anyagára építve jelent meg Povedák István – Szilárdi Réka: *Sámán sámán hátán. A kortárs pogányság multidiszciplináris elemzése*, Szeged, MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport, 2014.

³ Csíkszereda, 2015. március 6–7.

⁴ ROLAND BARTHES: *Mitológiák*, Budapest, Helikon, 1983.

talaján álló tanulmányokat alkottak.⁵ Az már csak ráadás, hogy a Kapitány házaspár rendszeres résztvevője a MoMiMű-konferenciáknak, melyeknek rajtuk kívül a magyar kulturális antropológiai-folklorisztikai-vallástudományi kutatás több, nemzetközi kitekintésben is jelentős klasszikusa (pl. Voigt Vilmos, Hoppál Mihály) rendszeres előadója.

A MoMiMű tehát 2015-ben kezdte meg hivatalosan is működését. Ez év májusában, Szegeden rendezték első hivatalos konferenciájukat, amely a hazai társadalomtudományi kutatásokban korábban csak sporadikusan elemzett összeesküvés-elméletek vizsgálatát célozta meg. A rendezvényen a vallástudományi aspektus (Ilyés Zoltán, Speidl Bianka, Csáji László Koppány, Hubbes László Attila, Péter Róbert) mellett megjelentek politikai antropológiai (A. Gergely András, Szoboszlai György), nyelvészeti (Szeverényi Sándor, Veres Péter, Varga Anna), történelemtudományi (Glässer Norbert, Kund Attila), művészeti (Windhager Ákos, Tapodi Zsuzsanna) és folklorisztikai aspektusú előadások (Povedák István) is. A tragikusan korán eltávozott Ilyés Zoltán egy új, látomás-alapú zárandokhely konstruálása során megjelenő konteókat vette vizsgálat alá, ám tanulmánya a későbbi kötetben sajnálatos módon már nem jelenhetett meg.

2016-ban tematikus szekcióval jelent meg a műhely, előbb a *Szimbiózis Antropológiai Napokon* Budapesten, ahol Kapitányék, Szeverényi, Windhager és Povedák tartott előadást az új magyar mitológiákról, majd az *A találkozások antropológiája* (*The anthropology of Encounters*) MAKAT nemzetközi kongresszuson, Szegeden. A MoMiMű 2017-ben már nemzetközi kongresszust rendezett közel 150 előadóval Csíkszeredában *Idegen – Stráinul – Stranger* címmel, míg 2018-ban Budapesten *A tudás mítosza* című konferencia a 70 éves Kapitány Gábor Széchenyi-díjas professzort köszöntötte.

A *MoMiMű Könyvek* sorozat 2015 végén indult útnak, elsőként a zömében a sepsiszentgyörgyi konferencia előadásaira épülő, azokat több, a konferencián nem résztvevő dolgozattal kiegészítő *Már a múlt sem a régi... Az új magyar mitológia multidiszciplináris elemzése* kötettel.⁶ A művet a szerkesztők az időközben elhunyt kiváló kutató, Ilyés Zoltán emlékére ajánlották. 2018-ban látott napvilágot a *Tapasztalatból hallottam... Alternatív világképek és összeesküvés elméletek társadalomtudományi elemzése*.⁷ A kötet a 2015-ös konferencia anyagát jelentős mértékben tovább gondolva és kiegészítve 15 tanulmányt sorakoztat fel olyan témakörökből, mint többek között az angyalkultusz (*Kis-Halas Judit*), spiritizmus (Voigt Vilmos),

⁵ Többek között: KAPITÁNY ÁGNES – KAPITÁNY GÁBOR: A modern mitológiák elemzésének kérdései, *Replika*, 2012 (3), 9–27.

⁶ HUBBES LÁSZLÓ – POVEDÁK ISTVÁN (szerk.) *Már a múlt sem a régi... Az új magyar mitológia multidiszciplináris elemzése* Szeged, MoMiMű, 2015.

⁷ HUBBES LÁSZLÓ – POVEDÁK ISTVÁN (szerk.): *Tapasztalatból hallottam... Alternatív világképek és összeesküvés-elméletek társadalomtudományi elemzése* Szeged, MoMiMű 2018.

ufo-kultúra (*Povedák István*), az új vallásos mozgalmak (*Csáji László Koppány*) vagy az apokaliptika (*Hubbes László*). Jelen írás születésének időpontjában épp a szerkesztés utolsó fázisába értek az *Idegen* című konferencia anyagára építő kötet munkálatai, valamint megkezdődött az *A tudás mítosza* című kötet szerkesztése és a 2020 tavaszi, a Moholy-Nagy Művészeti Egyetemen rendezendő konferencia előkészületei.

Talán szükségtelen is megjegyezni, hogy a MoMiMű nonprofit, szakma iránti szeretetből működő szerveződés, ugyanakkor ki kell emelni, hogy sem a konferenciák, sem a tanulmánykötetek nem jöhettek volna létre, ha azok megszületését nem támogatja az MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoportja, a SAPIENTIA EMTE Társadalomtudományi Kara, a Magyar Kulturális Antropológiai Társaság és az NKA Könyvkiadási Kollégiuma. Az MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport 2019 évi megszűnése miatt a MoMiMű 2018 szeptemberétől már a Moholy-Nagy Művészeti Egyetemen működik tovább, melynek megelőlegezett támogatásáért előre is köszönettel tartozunk.

A Modern Mitológiakutató Műhely elérhető a közösségi médián ([www.facebook.hu/momimuh](https://www.facebook.com/momimuh)) valamint az interneten (<https://sites.google.com/site/makatinfo/szakosztalyok>).

HÍREK

A MAGYARORSZÁGI ZSIDÓSÁG TÖRTÉNETE CÍMŰ KÖTET BEMUTATÓJA

Budapest, 2018. október 3.

GARA IMRE

A Magyar Tudományos Akadémia dísztermében került sor *A magyarországi zsidóság története* című gimnáziumi tankönyv bemutatójára. A Botos János, Haraszti György, Kovács András, Kövér György, és Romsics Ignác által jegyzett kötet a Szent István Társulat gondozásában, Mezei Mónika és Róna Tamás szerkesztésében jelent meg. A kötet bemutatóján többen felszólaltak (Feldmayer Péter, Gara Imre, Haraszti György, Heisler András, Székely János), a következőkben Gara Imre köszöntőjének szerkesztett változatát közöljük. (*a főszerk.*)

Mindenekelőtt hadd adjak hangot jóérzésemnek, hogy ezt a könyvbemutatót az Akadémia dísztermében rendezik. Ez számomra, akadémiai köztestületi tagnak, megnyugtató utalás az Akadémia egykori feltételezett, úgynevezett akadémiai antiszemitizmusára, ami körül ma is elemző polémia folyik az intézmény tudományos folyóiratában. Úgy látszik, hogy a könyv kiadásán legtöbbet fáradozó Róna Tamás főrabbi még erre a szimbolikus jelzésre is gondolt, amikor az Akadémia Dísztermét választotta helyszínül, bizonyoságul a megváltozott szemléletnek. Most, amikor eleget teszek a könyv méltatására kapott felkérésnek, nem kerülhettem meg azt a kérdést, hogy miért van szükség erre a könyvre? Miért kellett egy újabb történészi feltárást végezni erről a sokszor megírt témáról? A válasz kettős: vallási és társadalmi oka van. A Biblia százhatvanszor szólít fel bennünket, hogy emlékezzünk, amit egy vallási testület, a könyvet elindító Keresztény-Zsidó Társaság (KZST) nem hagyhat figyelmen kívül. Másrészt társadalmunkban a zsidó történelmi múlt ismerete rendkívül hiányos és gyakran félrevezető.

A hazai történelem-oktatásban ez a kettősség ma is jelen van. Márpedig tudjuk, hogy a régi események felidézésének mai konzekvenciája is van és a jövőre nézve is befolyással bír. Iskolásokról készült felmérések zöme ezt a hiányt és ellentmondást

tükrözi. Gyakori az elhárítás, a keveset tudás, az elzárkózás a véleménynyilvánítástól, de nem ritka a teljes emlékezetvákuum sem. Választ kell adni arra a kérdésre is, hogy a mai posztmodern internetes világban kellő súllyal bír-e egy könyv a gondolkodás befolyásolására? Aki elolvassa a könyvet, az biztosan igennel fog válaszolni. A neten található válaszok bőséges információt tartalmaznak ugyan, de ezek gyakran ellentmondanak egymásnak, szemben ezzel a könyvvel, ami olyan tudást ad, amivel különbség tehető hitelesség és félrevezetés között, és egyfajta iránytűként is szolgál, hogy merre mozduljon el a középiskolai történelem-oktatás.

Fel kell tenni azt a kérdést is, hogy miért éppen a diákság a célcsoport? A modern pszichológia egyik elfogadott tétele a tudásszerzésre fogékony periódus fogalma. Bizonyos életkorban bizonyos dolgokat könnyebben sajátítunk el. És ez a fiatalok! Ezt nem téveszthetjük szem elől ma, amikor a műveltségvesztés és a szelektív múltfelejtés tanúi lehetünk és fennáll annak veszélye, hogy az ezzel járó hiányos tudattartalom formálja majd a felnövekvő nemzedék erkölcsi magatartását is. Választ kell adnunk arra is, hogy csak a diákoknak szól-e ez a könyv. Nem! Számukra nélkülözhetetlen, de a felnőtt lakosság számára is rendkívül fontos más kultúrájú hazai csoportok történelmének és jellegzetességeinek megismerése.

A zsidóságról vallott hazai gondolkodás fordulópontjai jól nyomon követhetők. A zsidó kultúra integrálódása a hazai keresztény tradíciókba viszonylag későn indult el és számos átértékelésen esett át. Ezért is tarthatjuk a magyar zsidóság másutt és többször is megírt történetének újraírását és újraolvasását ismét időszerűnek. Nem azért, mert egy új történészi tudományos felfedezés vagy történelmi variáns került elő, hanem a szembenézés a le nem zárható örökséggel, a kultúra, a civilizáció ma is meglévő ellentmondásainak feloldásának céljából. A Keresztény-Zsidó Társaság sokat vívódott ezen. Ezt tükrözte a helyenként heves vita is, ami a Tanács tagjai között folyt a történészi munka megítéléséről és a végleges formátum konszenzusos elfogadásáról. A szerzők felkérése sem volt vitamentes, de segített annak a vezérelvnek az elfogadása, hogy a történelmi igazság tényeken alapul, nem egy rugalmas fogalom és nem kombinálható mítoszokkal. A könyv kiadásához szükséges teljes konszenzushoz azonban más is kellett: a KZST keresztény vallású többsége kellő szolidaritást mutatott zsidó vallású tagjai iránt. Ez tette lehetővé a könyv közös akarattal való megjelentetését. Az újraéledő antiszemitizmus sarkallta az egyházak képviselőit, hogy a maguk eszközeivel gátat emeljenek ez ellen. Az általunk felkért történészek gazdag tényanyag beépítésével, kiemelkedő teljesítményükkel eleget tettek ennek. Munkájuk nagy segítség a magyar zsidóság történetének rég áhított elfogulatlan megítéléséhez. A magyar társadalmat nem hagyta cserben a vallási elitje.

Állíthatom, hogy a könyv megírásával a hazai vallási és történészi elit fogott össze. Ebben az összefogásban az írárok elvetik a faji diszkrimináció fogalmát, kihúzza az ideológiai talajt az egyetlen és párhuzam nélküli magyar holokauszt

precedense alól. Egyértelműen utal arra is, hogy a *numerus clausus*, a társadalmi megbélyegzés és kirekesztés szinte előkészítette a majdani népirtást. Ezért is van nagy jelentősége, hogy a könyv bekerüljön az intézményes oktatásba.

A kötet megjelenése bizalomerősítő válasz a zsidó vallású közösség azon tagjai részére is, akik hiú ábrándnak tartják, hogy valaha is igaz magyarnak tekintsék őket, holott évszázadok óta erre vágnak, és úgyszólván mindent megtettek ennek elismertetéséért. Ide sorolhatjuk még az olyan túlteljesítő, szinte önfeladó magatartást is, mint a *numerus clausus* hazai bevezetése nyomán fellángoló nemzetközi felháborodás csillapítása a zsidó küldöttség részéről a nemzetközi fórumokon vagy a kormányzó születésnapjára rendezett hálaadó istentisztelet a Dohány utcai zsinagóga melletti Hősök templomában 1944. június 18-án, amikor már egy hónapja folyt a vidéki zsidóság deportálása az Auschwitzba induló vonatok marhavagonjaival. A magyar zsidóság mindig is elsősorban magyarnak érezte magát és érzi ma is. Ezért sincs jelentős kivándorlás Izraelbe a helyenként félreérthető emlékezetpolitika és az esetenként megütközést keltő szimbólumalkotások ellenére sem.

Sokat kellett várni erre a könyvre! Megjelenése azt üzeni, hogy végre széleskörű egyházközi egyetértéssel lehet közreadni egy történelmi tanítást ebben a kényes témában. Az állami szponzorálás pedig azt jelenti, hogy ez a könyv Magyarország hivatalos álláspontját is képviseli, erőfeszítést tesz a magyar zsidóság történelmi kataklizmájának jobb megértésére.

De a könyv a világnak is szól! Amikor pár hónappal ezelőtt a KZST elnöke, Székely János megyéspüspök a Nemzetközi Keresztény-Zsidó Tanács budapesti konferenciáján mondott üdvözlő beszédében felmutatta ezt a könyvet a világ minden tájáról ideseregülő résztvevőknek, üzenetet is küldött számukra: egy ilyen fájdalmas, sokszor értékelési és történelmi viták keresztüzében álló témában egyetértésre volt képes a magyar vallási élet vezető személyiségeiből álló grémium, példát mutatva a vallásközi megbékélésre.

Végezetül, hasznos lehet ez a könyv azoknak is, akik nem antiszemiták, de az antiszemizmust eddig egyfajta érdektelenséggel szemlélték. Számukra ez a könyv lehetőséget ad a magyar zsidóság nemzetalkotó szerepének jobb megismerésére, a magyar nemzeti állameszme és a hazai zsidóság elválaszthatatlan sorsközösségének belátására és mélyebb átérzésére.

Hiszem, hogy ez a könyv nem csak iskolai segéd- tankönyvként lesz sikeres, hanem a zsidóságról kialakult nemzettudat „méregtelenítési” terápiájaként is beválik. Orvoként a széleskörű társadalmi vakcináció reményével bocsátom útjára a könyvet.

KÁLVIN-KONFERENCIA PÁPÁN

2018. november 6.

JAKAB BÁLINT MIHÁLY

Tízedik alkalommal tartotta a Pápai Református Teológiai Akadémia épületében konferenciáját a Kálvin Kutatóintézet, amelynek elsődleges feladata a svájci reformátor munkásságának minél teljesebb feltárása és megismertetése a magyar közönséggel. A kutatások fókusza azonban nem szűkült le csupán Kálvin személyére és munkásságára, hanem Kálvin sajátos magyarországi hatástörténetét is igyekeztek feltárni.

A 2018. november 6-i konferencia a fent említett szempontokat leképezve egy színes képet rajzolt a magyarságra, s benne a magyar reformátusságra leginkább befolyást gyakorló Kálvin Jánosról. E két utolsó megállapításra a legszebb bizonyíték a magyar kultúrára és irodalmi nyelvre jelentős hatást gyakorló Károli-biblia, illetve a Szenci Molnár Albert fordításában mindmáig legtöbbet énekelt zsoltárok, valamint Kálvin *Institutiójának* ugyancsak Szenci által fordított magyar nyelvű szövege.

A Kálvin-hagyaték nem mindig volt a magyar reformátusság felvállalt öröksége. A reformáció második nemzedékét követően az angolszász területekről érkező puritanizmus, később a német protestantizmusból átszivárgó pietizmus, és az azt követő racionalizmus kiszorította az eredeti örökséget. Feltehetően ehhez hozzájárult a Kálvin halálát követő „propaganda”, amelyik a genfi reformátor személyét igyekezett hitelteleníteni és despotának beállítani. Erről szólt a konferencia első előadásában Németh Tamás rektor, aki a Kálvin-Szervét levelezést vizsgálta. Szervét harminc levele maradt fent, melyeket Kálvinnak címzett, és amelyekre a genfi reformátor hat levélben válaszolt. Érdekes kérdés, hogy miért ez az aránytalanság? Feltehető, hogy Szervét provokatív nyugtalanságának célpontja lett Kálvin, akit szeretett volna meggyőzni a reformáció folytatásának szükségességéről. A levelekből kirajzolódik Szervét álláspontja, hogy újítani csak úgy lehet, ha minden addigi dogmát és tanítást kidob az egyház, és egy teljesen új tanrendszert alkot meg. Kálvin vele szemben alapvetően nem katolikusegyház-ellenes, ő azt vallja, hogy ami nem ellenkezik a Szentírás tanításával, azokat a korai egyház felismeréseiből is meg kell őrizni, hiszen Isten nem volt néma a történelemben. Szerinte csak azokat kell elvetni, amelyek a *Bibliából* nem igazolhatók, s jellemzően Kálvin a teljes Szentírást Isten kijelentésének

tulajdonította. Válaszainak kis száma feltehetően abból a felismerésből magyarázható – legalábbis az előadó szerint –, hogy csak Szervét nagy elhajlásaira reagált egy-egy irattal. A szabad gondolkodásnak nem volt akadályozója, sokkal inkább félt attól, hogy Szervét nyomtatásban megjelent művei fognak hatást gyakorolni. Ebben tévedett Kálvin, holott a korban nagy példányszámban adták ki Szervét műveit, egy-egy könyv kétezer példányban jelent meg, s ezek el is jutottak a kortárs Európa gondolkodókhoz. Érdekes módon a későbbi antitrinitarizmus elterjedésében sem játszott szerepet Szervét munkássága. Igaz, az nem is állt össze egységes rendszerre, mi több, egy panteisztikus egyveleg volt, aminek lényege, hogy tagadja mindazt, amit a korábbi hitvallási iratok összefoglaltak. Az kétségtelen, hogy Szervét nagyon nem szerette Kálvint, ezért is érthetetlen, hogy a spanyol inkvizíció elől menekülve miért Genfben remélt menedéket találni? A történelmi kutatások egyértelműsítették, hogy Kálvin hatalma korántsem volt akkora a genfi konzisztóriummal szemben, mint amekkora diktátornak igyekeztek őt beállítani rosszakarói. S hogy mégis ez a kép terjedt el róla, azért nagymértékben felel a korabeli propaganda. Ilyen tekintetben nincs új a nap alatt – állapította meg az előadó.

Márkus Mihály nyugalmazott püspök, egyháztörténész az öröm fogalmát vizsgálta Kálvin újszövetségi bibliakommentárjaiban, pontosabban a páli levelekre szűkítve azt. Kálvinról ismert, hogy majdnem a teljes *Bibliát* végigmagyarázta prédikációiban, melyeket tanítványai jegyezték le. De több alapos kommentárt is írt, amelyekhez a *Biblia* szövegeit maga fordította, a szövegek tekintetében pedig a Septuagintát és a Vulgátát is figyelembe vette, és nem utolsó sorban az egyházatyák magyarázatait. A reformáció korában ezeknek egyik legjobb ismerője. Az öröm nem fogalmi szinten kerül elő nagyon sokszor a kommentárjaiban, hanem azokat kimondatlanul is jelenlévőnek tartja a keresztény ember életében. Ugyanakkor kazuális meghatározottsága segíti annak megértését, aminek forrása az evangélium, illetve az abban kijelentett Jézus Krisztus. Kálvin igemagyarázatai ma is frissen hatnak, hiszen ő nem a korszellemnek engedett, hanem az örökkévalóság mércéje alatt gondolkodott Isten ígéről.

Két megszólalás ékelődött még a záró előadás elé, amelyet Magyar Balázs Dávid tartott. Azért itt említendő ez az előadás, mert közvetlenül kapcsolódik Kálvin munkásságához. A Debrecenből érkező kutató Kálvin genfi gyakorlatát vette górcső alá, s abban is a fegyelmezés kérdését. Egy ma inkább szemérmesen említett területet vázolt az előadó, a bűn-büntetés jogi és teológiai értelmezését és érvényesülését a városi tanács jegyzőkönyveiben fennmaradt eseteket vizsgálva. Egy ilyen sajátos terület a házasságtörés, homoszexualitás, amelynek a korabeli joggyakorlatban megvoltak a büntetési tételei. De vajon hogyan viszonyult ezekhez Kálvin? A jogász és teológus, az elveiben következetes, gyakorlatban mégis irgalmas reformátor alakja rajzolódik ki a fennmaradt iratokból. Egyetlen esetet jegyez fel az egyneműek kapcsolatáról a genfi konzisztórium jegyzőkönyve, amelyben egy iskola öt diákja volt érintett.

Az ügyet szőnyeg alá seperni akaró tanács ellenében Kálvin és két lelkész kollegája kényszerítette ki az ügy nyilvánossá tételét, amelyet végül nyilvánosan kényszerült tárgyalni a bíróság. Kálvin „szakértői” indoklásában a bűn „elvi elítélése” mellett a gyakorlati kegyelem embere mutatkozik meg. A korban szokatlan irgalmassággal kerül ez az ügy megoldásra. Az előadás zárásaként a Mózes könyvében található Sodoma hasonló bűneit tartalmazó bibliamagyarázat első magyar fordítása hangzott el, amely a témához kapcsolódó kálvini állásfoglalásnak is tekinthető.

A korábban említett két előadás a kálvinizmus hatását vizsgálta. Hudi József a Dunántúli egyházkerület levéltárának igazgatója Pápa mezővárosi fejlődését követte nyomon, benne egy fogalom, a „Dunántúl Athénja” eredetét és ebben a reformátusok szerepét. A régió legdinamikusabb és leggazdagabb 19. századi települése a 20. század közepére *civitas non grata*vá lett. Ennek áldozata pedig az a szellemi kincs, ami a rendszerváltásra szinte elveszett.

A másik előadás Tisza Kálmánt a „dísznélküli ember” jelző értelmezésének keretében mutatta be. Szabó Előd egyháztörténész, a pápai teológia tanára bevezető mondatában oszlatni igyekezett a Tiszát körüllegő kételyeket, hiszen a Dunántúli Református Egyházkerület leghosszabb ideig szolgáló főgondnokáról, Magyarország mindmáig leghosszabb ideig munkálkodó miniszterelnökéről van szó. Otthonról hozott meghatározottsága volt kálvinizmusa, ami számára nem hitvallásosságot, hanem a szabad szellem megnyilvánulásának kereteit jelentette. A Protestáns Pátens¹ legnagyobb ellenzőjéből lett a Ferenc József-i politika egyik legkiegyensúlyozottabb képviselője. Néhány gondolata korát megelőzte. Két szívügye volt a református egyház vonatkozásában: egyik a református önkormányzatiság megőrzésének igénye, a másik a református iskolák függetlenségének megtartása. Politikai meggyőződését egyik mondata jelzi a legeklatánsabban: „Elveimnél jobban szeretem hazámat”. S hogy elvei voltak, mi sem jelzi jobban, minthogy a korabeli sajtó gúnyolódása ellenére is megmaradt puritán külsejénél, de ennél is többet mond, hogy nem fogadta el a grófi címet attól a Ferenc Józseftől, akinek pátens rendeletét mindvégig a református önkormányzatiság megbocsáthatatlan megsértésének vélte.

Ha jellemezni kellene röviden ezt a konferenciát, a legtalálékosabban talán így lehetne: a peremen is történnek nagy események, ha egy kis munkaközösség minőséget képviselve nagy dolgokról kezd beszélgetni. Reménység szerint lesz tizenegyedik Kálvin-konferencia is.

¹ Az osztrák kormány által 1859-ben kiadott 58 pontos dokumentum, amely a protestáns egyházakat központi állami ellenőrzés alá kívánta vonni, mivel őket tartották a magyar szabadságküzdelmek bázisának. A pátens hatalmas felháborodást váltott ki különösen a magyar reformátusok körében, országos mozgalom indult annak be nem tartására, amelyet önkormányzatiságuk megsértéseként értelmeztek. A császár 1860-ban csendben visszavonta.

BESZÁMOLÓ A TÁNÁCH KÖNYVEI: MELÁCHIM I–II. 9. BIBLIKUS KONFERENCIÁJÁRÓL

Budapest, 2018. november 27.

BOZÓ RÉKA

Az Országos Rabbiképző-Zsidó Egyetem immár kilencedik alkalommal tartotta meg a Magyar Tudomány Ünnepeének rendezvénysorozatába tartozó, *A Tánách Könyvei* című Biblikus Konferenciáját, melynek keretei közt az intézmény tanárai és külsős előadók a héber kánon sorrendjét követve vizsgálják meg évről-évre a Szentírás egy-egy könyvét. Az idén november 27-én, az OR-ZSE épületében sorra kerülő esemény fókuszában a Királyok két könyve állt.

A Dávid, Salamon és utódaik uralkodásának leírását – és egyben tetteik elbírálását – tartalmazó művet Noth tézise alapján a deuteronomiumi történetírás részének tartják, mely Jósiás, a centralizáló reformtörekvéseiről neves júdeai király idejében keletkezhetett, ám ma ismert formáját két-három későbbi redakció után nyerhette el. A kutatók mindenképpen egyetértenek abban, hogy a két bibliai könyv szerkesztője a jeruzsálemi templom lerombolása (Kr. e. 587) utáni tragikus állapotok között tekintett vissza a királyság történelmére, és saját korszellemének tükrében vetette papírra azt.

A konferencián prezentált tanulmányok elsősorban irodalomtörténeti, szövegkritikai és teológiai szempontból elemezték a Királyok két könyvét, így mutatva be színes szegmenseket a modern bibliakutatásból és a ma is élő hagyományból. Az előadások megnyitására és elnöklésére Vajda Károly, az OR-ZSE rektora lett felkérve, kinek helyét betegség miatt Szécsi József, az egyetem docense és könyvtárának főmunkatársa vette át.

Az egész napos rendezvényt Fröhlich Ida (PPKE) *Királyok a Királyok könyvében* című előadása nyitotta meg, melyben azt vizsgálta, hogyan értékelik a bibliai írnokok az északi és déli királyság uralkodóinak személyét és cselekedeteit. Jósiás, mint az Asszír Birodalom vazallusa, hűségesküt tett az asszír királynak, mely szerződésben a megszólított istenség áldást ad annak, aki betartja a feltételeket, és megátkozza

azt, aki megszegi azokat. A Királyok könyvében bemutatott, jó uralkodóknak tartott királyok jólétének leírása hasonlít az asszír hűségeskü áldásaira (mint például Salamon bölcsessége és gazdagsága), míg a rossz királyok isteni büntetései a hűségeskü átkait idézi (mint például Illés próféta jóslata Aháb szörnyű haláláról). Bár az Egységes Izraeli Királyság történetében Salamon a legfontosabb király, ő építi fel a szentélyt, ő alapít dinasztiát egyiptomi feleségével, a deuteronomiumi hagyomány mégis Dávidot tartja az igaz uralkodó ideáljának, őtöle számítják a királyi vérvonalat, és egy dávidi messiás eljövetelet várják. E két király számít minden utánuk következő uralkodó mércéjének, ám ők sem voltak hibátlanok. Mivel a királyság mint intézmény nem tökéletes, ezért a király maga sem lehet tökéletes.

Gábor György (OR-ZSE) *A hatalommegosztás biblikus elve és gyakorlata* című előadásában tovább boncolgatta a királyság intézményének problémakörét. Az ókori zsidó tradícióban – a mezopotámiaival szemben – a királynak nem volt szakrális pozíciója, ugyanis a legfőbb király Isten maga. Ő az örök hatalom birtokosa, míg az ember bűnös, kísértésnek kitett, így egy emberi király soha nem valósíthatja meg a tökéletes királyságot. A földi király nem lehet üdvhozó, sem törvényalkotó, hisz a Tóra, azaz Isten törvénye önmagában, hozzátoldások nélkül teljes és tökéletes. A Szentírás egészét átítatja az antimonarchikus attitűd. A prófétai könyvekben, mint például Sámuelnél, a hatalommal szembenálló igaz próféták – akik közvetítik a nép felé Isten igaz akaratát – a hatalmi ágak felosztásáért, a sajtószabadságért és a hamis prófétaként aposztrofált korrupt tisztviselők eltávolításáért szólnak fel.

Engy Sándor (SRTA) *A Királyok két könyvének helye a kánon koncepciójában a masszóra fényében* című előadásának fókuszában a maszoréta kéziratok margójára írt masszorák, azaz széljegyzetek álltak, melyeket azért alkalmaztak, hogy az olvasó figyelmét a megfelelő szakaszokra irányítva segítsék a szövegek helyes értelmezését. A Királyok könyvének első masszorája az első szó – *w^hammelek*, vagyis „a király” – előtt áll. Bár az 1Kir 1:1 Dávid királyról szól, a „király” jelzés mégsem rá, hanem Istenre vonatkozik; a zsidó nép és az egész világ királya a kezdetektől a végidőig Ábrahám Istene. Dávid olyan értelemben király csak, hogy ő az Örökkévaló szolgája. Személyét azért fontos kiemelni, mert Ábrahámhoz hasonlóan hozzá is kötődik egy szövetségekötés Istennel, vagyis a királyság ígérete csakis Dávidon keresztül valósulhat meg. Következésképpen a királyi dinasztia helyes sorrendje: teremtés–Dávid–Salamon, és aki nem ebbe a láncolatba tartozik, az elbukásra ítéltetett hamis király. Az utolsó masszóra a Királyok második könyvének legvégén, a 2Kir 25 margóján áll, mely szakasz a kegyelemről szól. Összefoglalva tehát, a Királyok két könyvének első masszorája jelzi a királysághoz vezető helyes utat, az utolsó pedig bemutatja, mennyire gazdag kegyességben az Úr által uralt világ.

Karasszon István (KRE) *Az Elisa-történetek redakciókritikája* című előadásában a Királyok második könyvében olvasható, Elizeus próféta életéről szóló szakaszok

redakciótörténetének rövid összefoglalását kísérelte meg. Elizeus, Illés tanítványának alakja háttérbe szorul az Úr igaz prófétájának kikiáltott, karizmatikus, géniusz mestere mellett. Elizeus nem rendelkezett ilyen adottságokkal, mégis egy prófétai iskola és komoly hagyományanyag kapcsolódik hozzá. A legkorábbi Elizeussal foglalkozó részletekben a próféta marginális helyzete miatt gúny tárgyává lett (2Kir 2:23). Első csodatettei *l'art pour l'art* történetek, ugyanis nincs folytatásuk; következmények nélküli, spontán, hétköznapi dolgokban elvégzett csodákról szólnak, mint például étel sokasítása (2Kir 4,1–7; 4,42–44). E beszámolók arra szolgálnak, hogy nyomatékosítsák Elizeus hatalmát, ellensúlyozva ezzel társadalmilag kivett helyzetét. A próféta csodatételeiről szóló szakaszok közé beékelte 2Kir 3 egy történelmi eseményt mond el, vagyis igyekszik időben meghatározni Elizeus működését. Ebben az elbeszélésben – mely a Kr. e. 9. századra, Júda területére helyezi a prófétát – a redaktor Illéshez teszi hasonlóvá Elizeust: az immár karizmatikusan fellépő próféta találkozása a királyokkal a karmel-hegyi ítéletet idézi. Végül a 2Kir 9-től az újabb történet-teológiai redakció Elizeust már egy komolyabb szerepben láttatja. Nem csak a király felkenésére kéri fel, de a narratíva áthelyezi a hangsúlyt a próféta és király kapcsolatára. Ekkor válik a korábban kigúnyolt „Isten embere” egy tisztelettel övezett személlyé, Illés próféta utódjává.

Oláh János (OR-ZSE) előadásának címe, „...egyedül maradtam prófétának...” *Királyok I. XVIII.22*, idézet Illés Karmel-hegyi beszédéből, mely remekül foglalja össze kutatásának témáját: Illés egyedülálló szerepét a zsidó tradícióban. Ő a várakozás és remény prófétája, az Örökkévaló igaz szolgálja, a messiás hírnöke. Alakja rengeteg helyen szerepel a Szentírásban, a Talmudban, különböző midrásokban és a szóbeli hagyományban is. Illés közvetlen kapcsolatban áll Istennel, ő a közvetítő az Úr és az emberek között a prófétai könyv szerint. Személye párhuzamba vonható Mózzsal: mindketten karizmatikus vezetők voltak, akik összegyűjtötték a népüket egy hegynél, és egyikük sem tudta az Istentől kapott küldetését teljes mértékben megvalósítani. Illés a béke helyreállítója, aki természeti jelenségeket magyaráz meg, megvédi a csecsemőket és szülő nőket a démoni Lilittől, részt vesz minden körülmetélésen, és utolsó megjelenése, a Talmud szerint, a messiás eljövetele előtt várható.

Róna Tamás (OR-ZSE) *Közösségtörténeti paradigma, avagy egy ókori családmódel* című előadásában rámutatott, hogy a Bibliában szereplő családmódellek nem voltak konfliktusmentesek, ahogy azt Ábrahám és Sára, illetve Jákob, Lea és Ráhel esete is mutatja. Az ókori írott törvénykorpuszok, mint a Tóra vagy a Hammurápi-sztélé, rendelkeztek ugyan egy családon belül a férj, feleség és gyermekek jogairól, ám a családra, mint intézmény működésére nem található egy vonatkozó törvény sem. A Szentírás történeteiből kitűnik, hogy a korszellem számára a családtagok közötti viszály megoldása számított a legfontosabb érdemnek. Alapvető családi értékeket közvetítenek az elbeszélések azáltal, hogy az ősatyák bennük mindig adekvát

megoldást próbálnak találni a konfrontációkra. Jól példázza ezt az 1Kir 1, melyben az idős Dávid király a felesége, Betsabé, és szeretett fia, Adónijja trónörökösödési vitáját volt kénytelen kezelni.

Uhrman Iván (OR-ZSE) *Batseba – Bibliaelemzési gyakorlat II.* című előadása közvetlen folytatása volt előző évi prezentációjának. Míg legutóbb a 2Sám 11–12 szakaszon keresztül mutatta be Betsabé alakját, addig idén a királynő történetének 1Kir 1–2-ben olvasható konklúzióját elemezte. A két elbeszélés harminc évre játszódik egymástól. Sámuel könyvében Dávid és Betsabé fiatalok, és Dávid áll hatalmi pozícióban, kinek akarata előtt Betsabénak meg kell hajolnia. A Királyok könyvében a páros már idős, és immár Betsabé manipulálja a királyt, a szerepkörük tehát felcserélődött. Az 1Kir 1 egy olyan történeti monda, mely magyarázza, miért nem a legidősebb fiú öröklí a trónt, vagyis a rivális kritizálására és az új király legitimálására szolgál. A mesei motívum, amelyben a kedvenc feleség arra törekszik, hogy az elsőszülött fiú ellenében a saját gyermekét ültethesse a trónra, széles körben elterjedt volt, többek között az indiai Rámájana epikus ciklusban is fellelhető. Ám míg a Rámájában az idősebb fiú a főszereplő, emiatt a kontárkodó királyné ármánykodása negatívan van ábrázolva, és végérvényesen elbukik, addig a Királyok könyvében a fiatalabb fiú, Salamon a hős, ezért az ő anyjának cselszövése pozitív kimenetelű. Mivel Betsabé eléri, hogy anyakirálynő legyen, gőgösnek és becsvágyónak tűnhet, valójában azonban Nátán adta a szavakat a szájába, mellyel meggyőzte Dávidot, Nátán pedig Isten prófétájaként az Úr akaratát közvetítette. Amint Betsabé egymagában próbál intrikálni Adónijjá és Salamon között, azonnal el is bukik. További sorsa végül nem derül ki, élete végéről nem kapunk híradást. Betsabé szerepe nem nagy az Ószövetségben, ám bármit is tett ő, és bármekkora bűnt is követett el Dávid a megszerzéséért, a nő nélkül Salamon – s általa a messiási vérvonal – nem létezne.

Tamási Balázs (OR-ZSE) *A Királyok könyvének újraírásai Qumránban* című előadásában azt vizsgálta, hogyan ment végbe a Királyok könyvének recepciója a qumráni közösségben. Több töredékes tekercs maradt fenn, melyek a maszoréta szöveghagyományt követik – ilyen például a Kr. e. 1. századból származó 4QKir (4Q54), 5QKir (5Q2) és a papiruszra írt 6QKir (6Q4) –, előkerültek azonban olyan kéziratok is, amelyek kisebb-nagyobb betoldásokkal vagy magyarázó kiegészítésekkel bővítik a Királyok könyveinek kanonikus szövegét. E parabiblikus műfaji kategóriába tartozik a 4Q481, melyen Illés elragadtatásának bővített változata olvasható, illetve Királyok-parafrázis (4Q382) és a Sámuel-királyok apokrifon (6Q9), mely szövegek ismeretlen imákat, liturgikus és eszkatologikus részleteket is tartalmaznak. A betoldások és változtatások jellege arra enged következtetni, hogy a qumráni közösség azért írta újra a prófétai könyveket, hogy a hangsúlyt a történelemírásról az eszkatologikus üzenetre helyezze át, vagyis olyan tanítások kerüljenek előtérbe, melyek fontosak voltak a második Templom idejében.

Darvas István (OR-ZSE) *Sába királynője, avagy egy problémás látogatás* című előadásában az 1Kir 10:1–13 illetve az 1Krón 9:1–12 szakaszban lejegyzett, Sába királynője körüli események problémakörével foglalkozott. Az első kérdés, mely felmerülhet az olvasóban, hogy hol is lehetett Sába királysága. Egy középkori kommentár szerint Szebá (Gen 10:7) és Sába szomszédos országok voltak Abesszínia területén. Az etióp zsidóság úgy tartja, hogy őseik azok az izraeliták voltak, akik elkísérték a Jeruzsálemből hazájába visszatérő Sába királynőjét, majd letelepedtek a gazdag országban. (Egy másik teória Dán, az elveszett törzs leszármazottainak tartja őket.) Az 1Kir 10:1–2 arról ír, hogy a látogató királynő találós kérdésekkel tette próbára Salamon bölcsességét, azt azonban nem részletezi, mik voltak a rejtvények. Egy korai, kiegészítő midrás négy logikai fejtörőt sorol fel, míg Louise Ginzberg, a 20. század kiemelkedő Talmud tudósa huszonkét feladványt gyűjtött össze. A látogatás legproblémásabb eleme azonban az elbeszélés utolsó verse: „Salamon király is adott Sába királynőjének mindent, ami megtetszett neki, és amit csak kért, még azon kívül, amit Salamon királyi módon ajándékozott neki.” (1Kir 10:13) Milyen kívánsága volt a királynőnek, amit Salamon megadott neki? Az etióp hagyomány szerint az ajándék a gyermekáldás volt, és ebből a frigyből származtatják I. Menelik etióp királyt. Rási kommentárja osztozik az elméleten, miszerint a találkozó a két uralkodó között nem csak intellektuális szinten mozgott, a viszonyból született gyermek azonban szerinte maga Nebukadneccar volt, Babilónia későbbi királya.

Rabbi Fináli Gábor *Szövetség és realpolitika* című előadása sajnálatos módon betegség miatt elmaradt. A Biblikus Konferencia jövő évben Ézsaiás Könyvével fogja folytatni előadássorozatát, melyre minden érdeklődőt szeretettel várnak.

RECENZÍÓK

Klaus von Stosch:

Az iszlám mint kihívás, keresztény megközelítések

BUDAPEST, MAGYAR KURÍR, 2018

Az elmúlt pár év során az iszlám világról élénk diskurzus bontakozott ki a magyar közvéleményben. A jól ismert politikai események, a Balkánt és Magyarországot érintő migrációs hullámok miatt az iszlám vallásról vélhetően az oszmánok kiűzése óta nem látott mennyiségű pamflet, újságcikk, blogbejegyzés, interjú látott napvilágot. Mindez azt eredményezte, hogy boldog-boldogtalan különösebb szakmai előképzettség nélkül hirtelen az iszlám vallás és kultúra szakértőjévé vált. A helyzet abszurditása tehát jól érzékelhető, ugyanakkor ezt a folyamatot nem feltétlenül csak negatívan kell és lehet megítélni. Az „én” és „te” – a „mi” és „ők” dialógusa, a saját és idegen közösségi identitásokról mesterségesen vagy organikusan kibontakozó társadalmi és értelmiségi vita során a sok felelhető vagy felületes írás mellett a felfokozott érdeklődés több jelentős iszlámmal kapcsolatos monográfia megszületését eredményezte. Ezek között különösen fontos kiemelni Carole Hillenbrand könyvét¹, mely különösen fontos és jelentős összefoglalás az iszlám vallásba igazán minőségi bevezetést nyerni vágyóknak. De hogy ne csak külföldi szerzőket méltassunk, ide kell sorolni Dobos Károlynak Jézus és az iszlám kapcsolatáról szóló 2016-os kismonográfiáját² vagy Dévényi Kinga nemrég megjelent iszlám világgal kapcsolatos, nagyszerű összefoglalóját a Corvinus civilizációtörténeti kötetében.³

Ebbe a sorba illeszkedik Klaus von Stosch könyve is, mely Görföl Tibor teológus, főiskolai tanár fordításában jelentett meg a Magyar Kurír kiadó. Fontos megemlíteni, hogy a munka eredetije tavaly jelent meg, tehát minden tekintetben új műről van szó. A szerző, Klaus von Stosch vezető német katolikus teológus 1971-ben született Kölnben, 2001-ben szerzett doktori fokozatot, majd 2005-ben habilitált Münsterben. 2001-től Kölnben oktatott, 2008-tól Paderbornban oktat szisztematikus teológiát, 2009-től pedig a Paderbornban működő Komparatív Teológiai Kutatóközpont igazgatója is. A szerző kutatott a Harvard Egyetemen, Jeruzsálemben és Iránban, valamint az iszlám világ számos részén járt egyénileg és

¹ CAROLE HILLENBRAND: *Az iszlám – Új történeti bevezetés*, Budapest, Kossuth, 2016.

² DOBOS KÁROLY DÁNIEL: *Jézus alakja a Koránban*, Budapest, Szent István Társulat, 2016.

³ DÉVÉNYI KINGA: *Civilizációk Kelettől Nyugatig*, Budapest, Corvinus Egyetem, Nemzetközi Tanulmányok Intézet, 2018, 225–288.

tanulmányúton, könyve szerint egyik nővére Marokkóban él, és sógora odavalósi szunnita muszlim. Terjedelmes publikációs listája tíz könyvet és közel százötven tanulmányt számlál. Alább bemutatandó könyvével von Stosch első nem-muszlim szerzőként 2018-ban elnyerte az Iráni Iszlám Köztársaságban „Az Év Könyve” díjat, melyet Haszan Rouhaní iráni elnök adott át a német tudósnek. Von Stosch legújabb könyve, melyet a palesztin-osztrák háttérű liberális muszlim imámmal, Mouhanad Khorchide-dal közösen írt, „A másik próféta – Jézus a Koránban” címmel jelent meg a közelmúltban.

Von Stosch esetében ki kell emelni, hogy teológusként az ún. összehasonlító (vagy komparatív) teológia nemzetközileg elismert szakértője és művelője. Az összehasonlító teológia viszonylag új tudomány, és von Stosch az alapítói közé tartozik. Magyarul most megjelent könyve megértéséhez érdemes felidézni magát szerzőt: „A komparatív teológia tehát arra törekszik, hogy vallásközi és kultúraközi síkon összehasonlítsa egymással pontosan meghatározott teológiai, irodalmi és hitvallási szövegeket, konkrét szertartásokat, pontosan körülhatárolt hittartalmakat és meghatározott teológiai elgondolásokat, mégpedig konkrét összefüggésekben és szűkebb történeti időszakokon belül.”⁴ Mindezt azért fontos hangsúlyozni, mert aki azt várja von Stosch könyvétől, hogy majd fekete és fehér alapon kimondja a nagy igazságot az iszlám vallásról, az bizonyosan csalódni fog a könyvet olvasva. Von Stosch ugyanis nem történész, nem társadalomtudós, nem botcsinálta iszlám-szakértő, nem alkalmi megmondó ember, hanem katolikus teológus, és e műve sem más, mint bevezetés az iszlám és a kereszténység premodern teológiai kapcsolatrendszerébe, a Korán szövegének keresztény szempontú olvasásán keresztül filológiai, hermeneutikai és részben antropológiai módszertant alkalmazva. A kötet célja leginkább az ismeretterjesztés, de legalább annyira az iszlámmal kapcsolatos, még magyar értelmiségi körökben is burjánzó negatív sztereotípiák lebontása. De emellett célja az okulás, a Korán verseinek kontextusa pontos ismeretében rámutatás a muszlim és a keresztény teológia kapcsolataira, valamint a Korán kereszténységhez, Jézushoz, Szentháromságához való viszonyára, valamint bemutasson olyan, a kereszténységben is komoly vitát kiváltó morálteológiai problémákat, mint a szabad akarat *versus* predesztináció iszlámon belüli kérdései. Von Stosch könyvének magyar verziója már csak emiatt is nagy jelentőségű, de ha ehhez még hozzátesszük, hogy az egész munka végig igyekszik higgadt, az iszlámmal kapcsolatos preconcepciók nélküli felfogásban közelíteni témájához, máris érdemes elolvasni.

Von Stosch kötete szemléletében és munkamódszerében elutasítja mind az iszlám fundamentalizmust, mind a keresztény fundamentalizmust. E munka egyik fő erénye, hogy igyekszik rámutatni a klasszikus iszlám vallás plurális jellegére.

⁴ KLAUS VON STOSCH: „Mi és a többiek. A kereszténység és a világvallások kapcsolatának új formája”, *Vigilia*, 83 (2018), 90–99.

Szándékosan és helyesen mellőzi a szalafita-vahhábita nézeteket, melyek a modern iszlamizmus és a kortárs radikális iszlám ideológiai melegágyainak számítanak és melyek nagymértékben befolyásolják a nyugati iszlamofóbia iszlámról terjesztett nézeteit is. Von Stosch joggal hívja fel a figyelmet, hogy az 1925-ben kiadott kairói Korán olvasata számít ma az iszlám világ túlnyomó részében a Korán egyetlen elfogadott verziójának, miközben 1925 előtt ez nem így volt, és az iszlám maga is megengedhetőnek tartja a Korán többféle olvasatát. Ugyanígy, von Stosch könyve szemléletében és módszertanában elutasítja a modern keresztény fundamentalista irányzatokat is, melyek az iszlám vallásra és kultúrára gyanakodva, megbélyegzően és előítéletesen tekintenek, és nem képesek szelektálni annak mérsékelt, liberális és radikális felfogású csoportjai között.

A szerzőn érződik, hogy hívő katolikusként nem szűnő kíváncsisággal szemléli az iszlámot, gyakorlati ismeretei, vallástudományi terepmunkái révén a szerző láthatóan tisztában van azzal, hogy az iszlám világot egyfelől történetileg kell szemlélni, másfelől jelenkorban is fel kell ismerni sokszínűségét.

Bár szóhasználatában iszlámról vagy iszlám teológiáról ír, vagyis egységben törekszik láttatni vizsgálata tárgyát, a könyvben implicite az iszlám vallás felfogásának sokfélesége rajzolódik ki. Hogy az előbbi állítás (az „egységes iszlám” narratívája) konvenciók miatt vagy diplomatikus okokból maradt bent a könyvben, nem világos, nem derül ki, de von Stosch könyvének egyik haloványabb vonása, hogy miközben az iszlám világ egyik vagy másik csoportjának képviselőjére hivatkozik, aközben továbbra is egységes iszlám teológiáról beszél. Ám ne legyünk szűkkeblűek szerzőnkkel, hiszen ő azon kevesek közé tartozik, akik hitükben magabiztosan és egyben jó szándékkal, aktívan érdeklődnek egy másik világvallás teológiája iránt, és kutatják azt egy olyan korban, amikor talán könnyebb és kényelmesebb sztereotípiákat megfogalmazni.

Számomra von Stosch könyve többnyire jól ismert problémákat mutat be és ír le. De a könyv nem elsősorban nekem és a maroknyi magyar iszlámszakértőnek íródott, hanem azoknak, akik nem ismerik a Koránt és az iszlám vallást és emellett valamennyire járatosak a keresztény teológiában. Be kell látni, ilyen könyv ilyen célközönségnek nem született még magyarul. A könyv hol sűrűbb, hol meg lazább szövéssé, ugyanis szerzőnk igyekszik közérthetően fogalmazni, állításait összefoglalni, miközben a magasan képzett katolikus teológus érvrendszere sem marad rejtve az olvasó elől.

A kereszténység és iszlám múltbeli és jelenkori kapcsolatáról már elég sok írás született, vége-hossza nincs a muszlim-keresztény-zsidó vallásközi disputáknak itthon és külföldön, így tehát feltehető a kérdés, hogy miben újat ez a könyv? A válasz egyszerű: a Korán szövegének az összehasonlító teológia módszerével végrehajtott keresztény szempontú vizsgálata emeli ki von Stosch munkáját más művek közül.

Így az első fejezet a Korán megszületését és az ezzel kapcsolatos – a klasszikus iszlám tudományokban – jól ismert vitákat járja körbe (mu'taziliták *versus* asaríták), majd pedig a Korán – a Bibliánál dominánsabb – szerepére mutat rá a muszlim közösségek liturgiai gyakorlatában, a kezdetektől a máig tartó időszakban. Von Stosch itt a szóbeliség, a szerző szavaival élve az esztétikai megközelítés fontosságát, a Korán-recitáció jelentőségét emeli ki, talán kicsit irigylve is a muszlimokat ezért. Von Stosch könyvének e fejezetben is érzékelhető, de máshol is felbukkanó vezérfonala, hogy az iszlámban és a szent szöveg iránti alázatban olyan közösségi ragaszkodást lát, amely korunk nyugati keresztényeinek individualistább világában már jórészt eltűnt. A Korán kapcsán pedig kimondva-kimondatlanul is ugyanarra a konklúzióra jut, amire a modern iszlamisztika, vagyis hogy az iszlámban a Korán áll a hit középpontjában, és nem a Megváltó.

Ebből az állításból logikusan következik a könyv második fejezete, amely Mohamed próféta szerepét mutatja be. Mohamed esetében von Stosch egyfelől utal a Korán Mohamed képeinek gyökeresen eltérő jellegére, ahol a próféta nem a Megváltó, hanem inkább egy törvényhozó hús-vér figura, hiszen a középpontban az Írás áll, és nem a próféta, aki olykor hibákat is ejt, amelyeket a Korán őszintén feltár. Von Stosch itt – ismét a történeti megközelítésen alapuló pozitivisták érveivel – világosan cáfolja azokat az iszlamofób tévtanokat, amelyek Mohamed próféta házasságaival kapcsolatban rendszeresen felbukkannak. Ugyanakkor ebben a fejezetben kevésbé szerepel az a felfogás, amelyet például Hillenbrand joggal hangsúlyoz, hogy Mohamed alakjának bibliai párhuzamait nem annyira az Újszövetségben kell keresni egy hívő kereszténynek, hanem az Ószövetség harcos, államszervezéstől sem idegenkedő karakterei között.

A következő fejezet a muszlim és keresztény istenélmény kérdéseit, közös elemeit veszi górcső alá. Von Stosch itt érdekes módon eleinte inkább az iszlám misztika és néhány kortárs muszlim gondolkodó érveit preferálja. Ugyanakkor a fejezet végén rámutat a Koránban szereplő Szentháromság-ellenesség okaira (4:171), melynek kapcsán Stosch ismét az adott történeti kontextust hangsúlyozza, és némi önkritikával egyben felhívja a figyelmet a keresztény Szentháromság-értelmezések bizonytalanságaira is. Ugyanakkor utal rá, hogy a Korán világosan beszél a Logoszról is, mely miatt szintén óvatosan kell bánni a sommás ítéletekkel.

A Korán alapvetően *orthopraxis* jellegének koncepciója rajzolódik ki a következő fejezetből, amelyben néhány, a kereszténységben is ismert rituális cselekedetet vizsgál meg a szerző, mint amilyen a böjt, a zarándoklat és az imádkozás. Von Stosch nem idegenkedik maga is alámerülni kortárs muszlim közösségekbe és beszámolni egy muszlimokkal közösen megtartott ima vagy a muszlim böjt alatt átélt élményeiről. Az a benyomásunk, hogy e módszerrel von Stosch sok mindent megért az iszlámból, hiszen mi volt eredendően az iszlám híveinek célja? Nem, nem a megváltás és egy boldogabb égi királyság megélése, hanem itt a földön, valóságos körülmények között megteremteni az igaz, tiszta, egyistenhiten alapuló igazságos társadalmat.

Az ezután következő fejezetben a nyugati keresztények számára is jól ismert akarat szabadság kérdését járja körbe az iszlámban a szerző. Von Stosch leírása itt ismét a pluralizmus és a többféle értelmezési lehetőség mellett áll ki, kimutatva, hogy bizony az iszlámban a szabad akarat *versus* eleve elrendelés hívei időről időre összemérték erejüket, mely folyamatos disputa sok közös vonást hordoz a nyugati kereszténységben lezajlott hasonló vitákhoz.

Ezután a könyv ismét fontos, a modern iszlámmal kapcsolatos napi diskurzusban gyakran felbukkanó részhez ér: az erőszak kérdéséhez, pontosabban a Korán erőszakra buzdító verseinek interpretálásához. Von Stosch itt is arra helyezi a hangsúlyt, hogy helytelen kiragadni eredeti kontextusából a Korán erőszakosabb sorait, mivel a Koránt kutatóként – laikusként pedig még inkább – helyesebb történeti produktumként szemlélni. A Koránban a zsidókkal és keresztényekkel való viszony nem állandó, Mohamed és követői nem voltak sem antiszemiták, sem keresztényellenesek, hanem egy olyan vallási rendszert építettek fel, amelyben pontosan meghatározták a nem-muszlim egyistenhívők és a muszlimok együttélésének szabályait. Ugyanakkor a két közösség közötti *ad hoc* feszültségek olykor katonai, politikai konfliktust eredményeztek, s ezzel magyarázható, hogy a Koránban lehet olvasni zsidókhoz kegyes és őket elítélő igéket is. Goldziher óta tudjuk, hogy a Koránt alapvetően történeti forrásként szemlélve jutunk el a helyes megértéséhez, s minden ige kulcsa a korabeli események pontos kronológiai ismeretében rejlik. Amit ebben a fejezetben hiányolunk, hogy von Stosch nem utal az ábráhi áldozat Koránon belüli kettősségére és a medinai zsidókkal fenntartott viszony változásaira (Ábrahám a mekkai szúrákban előbb Izsákot, a medinai szúrákban meg Ismaelt akarja feláldozni a Koránban). Ugyanúgy, von Stosch nem utal a *Báhira-legendára* sem, mely Mohamed és a keresztények kapcsolatának érdekes adaléka (igaz ez a Koránban nem szerepel). Érdekes módon von Stosch elsiklik az ún. *Medinai alkotmány* zsidókra és keresztényekre vonatkozó megállapításai felett is. Figyelmét talán épp amiatt kerülték el ezek az amúgy fontos és a későbbi muszlim hagyományokban fontosnak tartott részletek, mivel sem a *Báhira-legenda*, sem a *Medinai Alkotmány* nem a Koránban, hanem a koraiszlám-kori auktoroknál őrződött meg. Von Stosch könyvének van egy kisebb drámai íve, ez vezet el az utolsó fejezethez, mely talán teológiaiilag a legérzékenyebb témáról szól: Krisztusról a Koránban. Von Stosch – ahogy megszokhattuk – itt is a pozitívumokat emeli ki, azt, ami összeköt és nem azt, ami elválaszt. Ennek jegyében igyekszik Krisztus és a Korán kapcsolatát biblikus alapokra helyezni, és a témában laikus keresztény olvasó valóban meglepődve veszi észre, hogy Krisztus milyen fontos szerepet játszik a muszlim szentírásban. Behatóan elemzi Jézus neveit a Koránban, utal az ószövetségi eredetű *ebed* (szolga) elnevezés továbbélésére a Koránban, a Szentlélek által megerősített Krisztus Koránon belüli egyediségére, Mária és a mariológia jelentőségére a Koránban. Másfelől von Stosch is aláhúzza, hogy a Korán egyértelműen elutasítja Jézus kereszthalálát,

a legtiszteltebb prófétának tartja, de nem Megváltónak, ez teljesen hiányzik a Koránból (IV: 157–159). Az emberi Krisztus bibliai értelemben jelen van a Koránban, de a Megváltó nincs.

Könyve végén von Stosch – az egész könyvét átható rokonszenv jegyében – pozitív egyenleget von a két vallás gyökereinek kapcsolatáról. A szerző felteszi a kérdést, hogy mit tanulhat egy nyugati keresztény az iszlámból és egy muszlim a nyugati keresztény világból? Konklúziójában von Stosch egyszerre vágyakozik talán az iszlámban markánsan jelenlévő közösségi összetartó erőre, amelyet számos alkalommal személyesen is átélt, és egyszerre inti szerénységre és alázatra keresztény felebarátait, mind saját hitük, mind más vallások, így az iszlám megítélésében is. Mindezekén túl von Stosch felhívja a figyelmet az iszlám pluralisztikus vonásaira a kinyilatkoztatás szövegeinek értelmezésében, mely az iszlámban nem ellentétes az értelemmel fel nem fogható Isten akaratával. Von Stosch jó teológusként a kölcsönös tanulásra és további disputákra buzdít, mely a két vallás híveit talán egyszer közel hozza egymáshoz. Egyfajta idealista humanizmus és a II. vatikáni zsinat szellemében von Stosch az emberi megértésben bíz, minthogy teológiai értelemben nem lehetséges a teljes egység és egyezség a két vallás hívei között: muszlimok mutaszanak több érdeklődést a kereszténységnek az iszlámmal közös értékei, személyei iránt, a keresztények pedig az iszlám törvényvallás jellegének közösségformáló és közösségi elveit hasznosítsák saját hitükben.

Végül két kritikai megjegyzést hadd engedjek meg magamnak: szerzőnk érvelésében mindvégig szorosan követi a Korán szövegét, és a vizsgálatai során igyekszik megragadni a Korán keletkezésének körülményeit, szoros és precíz időbeliséget követ, egyben igyekszik magát beleásni az adott kérdést érintő modern szakirodalomba is. Ami az iszlámot illeti, von Stosch két szakirodalmi csoportot ismer jól: egyfelől kortárs német tudományos szakirodalmat idéz, különösen Angelika Neuwirth munkáit. Másfelől jelentős mértékben hivatkozik kortárs liberális muszlim török, arab és iráni gondolkodókra is, mint Navíd Kermání, Abú Zaid, Ömer Özsoy, Mouhannade Khorchide, Tuba İşik. E szerzők többnyire Németországban éltek vagy élnek, és nem egy közülük von Stosch munkatársa volt. Amint korábban írtuk, a könyv határozottan kizárja a szalafita-vahhábita gondolkodókat analíziséből, ugyanakkor azt is látni kell, hogy az előbb felsorolt szerzők a modern iszlám gondolkodás erősen baloldali, feminista, nyugatbarát, antitradicionalista vonulatát reprezentálják – nézeteik muszlim recepciója, elfogadottsága változó tendenciákat mutat, de baloldali nézeteik miatt sok bírálatot és elutasítást kapnak muszlim közösségek részéről, és itt nem, vagy nemcsak a szélsőséges radikális csoportokra gondolunk. Mindezekén túl von Stosch nem említ és nem használ más kortárs „mainstream” muszlim szerzőket – és itt természetesen megint nem a szélsőségesekre gondolunk. Az európai muszlim gondolkodásban meghatározó Táriq Ramadán neve egyszer sem szerepel könyvében. A szerző láthatóan egy vi-

szonylag szűk körből, liberális muszlimok írásaiból válogat, olykor meglehetősen random módon, és nem teszi fel a kérdést, hogy vajon ezen szerzőkön túl miért ne lehetne konzervatív vagy konzervatívabb muszlimokkal is disputálni a könyvben szereplő témákról. Meggyőződése, hogy könyve nagyobb hatást váltott volna ki nemzetközileg, ha így tett volna. Ám persze azt is nagyra kell értékelni, hogy igyekszik teret adni olyan progresszív muszlim gondolkodóknak, vallástudósoknak, akik művei és nézetei Magyarországon egyáltalán nem ismertek, és nagyban segít az iszlám sokszínűségét megismertetni az itthoni közönséggel.

Von Stosch könyve 167. oldalán Thomas Bauerre hivatkozva azt állítja, hogy az iszlámban mindig elkülönült a vallási és politikai tekintély. Vagyis egyház és állam mintha mindig szét lett volna választva, illetve ez az iszlám világban sem jelent nagyobb gondot, mint a nyugati világban. Úgy véljük, hogy itt von Stosch véleménye nem eléggé kimunkált és egyetlen véleményt idézve nem kellően megalapozott. Nyilván szerzőnknek szimpatikusabb a szekuláris, nyugati értékeket követő iszlám, és ezt próbálja bizonygatni itt is, de ettől bizony még tény marad, hogy a dolog némileg komplexebb, mint von Stosch itt állítja. Az iszlámnak kétségkívül kialakult egy progresszív, nyugatos, liberális irányzata, de vannak más irányzatai is, és hiba lenne nem észrevenni – az épp von Stosch által helyesen bemutatott sokszínűség jegyében – hogy nemcsak liberális muszlimokról lehet beszélni, és itt közel sem a muszlim radikálisokra utaltam. A modern iszlamisztika négy fő csoportról beszél a mai muszlim világ kapcsán: nyugatbarát/liberális; nyugatellenes/fundamentalista/radikális; állami vagy „mainstream”; és misztikus/népi iszlámról. A négy csoportból legfeljebb kettő jelenik meg a kötetben, a nyugatbarát és olykor a misztikus iszlám gondolkodói. Persze tudom, hogy von Stosch nem társadalomtudós, hanem teológus, de azt azért elég világosan kellene látni, hogy fogantatásától fogva az iszlám törvényvallás volt és maradt a modern korban is az, amelyben állam és vallás nem vagy többnyire nem válik el.

A könyv magyar kiadása esetében nem ártott volna talán egy iszlámszakértővel átnézetni a kéziratot, mert a szövegben időnként maradtak apró elírások, átírási hibák muszlim nevek és fogalmak használatakor.

Mindezzel együtt Klaus von Stosch könyvének magyar nyelvű közreadása nagyon fontos és üdvözlendő lépés, mivel sikerrel mutatja be az iszlám vallásnak egy itthon nem, vagy alig ismert arcát és képvisel egy Magyarországon teljesen újak számító, keresztény alapú összehasonlító teológiai megközelítést. E könyv is újfent bizonyítja, hogy a kereszténység és az iszlám ugyanabból a késő antik talajból sarjadt ki, még ha az elmúlt századok során más irányba változott, mozdult is a két nagy világvallás. Úgy vélem, hogy e kötet igen hasznos olvasmány mind laikusok, mind pedig az egyetemi oktatás számára az iszlám és a kereszténység viszonyának tisztázásához.

Sárközy Miklós

Orosz Gábor Viktor:

Idegen méltóság, preimplantációs genetikai diagnosztika és az emberi méltóság elve a teológia kontextusában

BUDAPEST, L'HARMATTAN, 2009

Vajon ember-e a beültetés előtti embrió? Ha igen, miféle méltósága van? Mit lehet vagy kell vele tenni? – Ezekkel a kérdésekkel kelti fel leendő olvasói figyelmét a kötet szerzője, Dr. Orosz Gábor Viktor. Az Evangélikus Hittudományi Egyetem Rendszeres Teológia Tanszékének docense már a 2000-es évek elején elkezdett az akkoriban még igencsak új diszciplínának számító és kevés figyelemben részesülő bioetika felé fordulni. Legelső publikációja a témában: *Önmagát teremtő ember? Orvosi genetika és humán klónozás a protestáns egyházak szemszögéből – protestáns és ökumenikus állásfoglalások és nyilatkozatok* címmel jelent meg.¹ Továbbá neve ismerős lehet az etikában kevésbé jártas embereknek is, hiszen ő nyilatkozott 2017-ben a Magyar Evangélikus Egyház részéről a lombikbébi programról.²

Az *Idegen Méltóság* c. kötet a L'Harmattan gondozásában, a *Coram Deo* sorozatban jelent meg. A kötet jelentőségét mutatja, hogy olyan rendszeres teológiai művekkel került egy családba, mint amilyen Rudolf Bultmann: *Hit és megértés* (2007) című és Bertran Stubnertrauch: *Isten gazdagsága – A kereszténység szentháromsági Istenképe* (2007) című műve. A fedőlapon látható, Orosz István által készített anamorfikus grafika nemcsak esztétikai okokból díszítheti a kötetet, hanem összhangban áll a mű szándékával: keresni azt a megfelelő nézőpontot, szemszöveget, amelyből nem egy torz képet kapunk.

A kötet 2009-es megjelenésekor korszakalkotó volt hazánkban, és tíz év elteltével is releváns a lassan kibontakozó, egyre nagyobb nyilvánosságot nyerő bioetikai disputa keresztttüzében. A preimplantációs genetikai diagnosztika (továbbiakban: PGD) egy Magyarországon engedélyezett vizsgálat, melyet az *in vitro* fertilisatio (továbbiakban: IVF) során végezhetnek el a magzat anyaméhbe történő helyezése előtt. Célja, hogy csak egészséges magzatokat ültessenek be. Az eljárás több etikai kérdést rejt magában, ezek gyökerét ragadja meg Orosz Gábor Viktor a méltóság kérdésében. A PGD és az emberi méltóság elvének kapcsolatára keresi a választ,

¹ *Lelkipásztor*, LXXVI, 11, 2001, 412–415.

² „Egyházak a lombikbébi programról: Evangélikus álláspont”, 168 óra, XXIX, 35, 2017, 10.

azaz arra, hogy a genetikai forradalom korában mit jelent az emberi méltóság elve a beültetés előtt álló embrió (továbbiakban: preembrió) státusza és a rajta végzett genetikai diagnosztika kontextusában. A mű igyekszik feltárni azokat a szempontokat, melyeket az egyháznak ajánlatos szem előtt tartani, amikor részt vesz az asszisztált humán reprodukció által felvetett kérdések megvitatásában. Az összesen 170 oldalas kötet tömör és szikár jellege első pillantásra elriaszthatja az olvasót. A tartalomjegyzékben szintén olyan kifejezéseket pillanthatunk meg, melyek egyértelműen jelzik, hogy nem egy könnyű, vasárnap délutáni olvasmányt tartunk a kezünkben. Ezt igyekszik ellensúlyozni az igényesen összeállított, egyenes vonalvezetésű, egymással szoros kohéziót alkotó hat nagyobb fejezet, amely segíti a mondanivaló megértését.

„De gondolj az emberi méltóságra!” – hallhatjuk gyakran szinte már varázsigeként egy-egy vitában. Azonban sokszor homályos marad, hogy mit is takar pontosan ez a fogalom, illetve hogy mit ért rajta, aki használja, következtetésképp bizonytalanságot szül, és gyakran meddővé teszi a diskurzust. Többek között ezért is kulcsfontosságú, hogy a szerző a mű elején törekszik ezt minél pontosabban definiálni. Az első fejezetben az emberi méltóság elvéről és az utóbbi évtizedekben lezajlott genetikai forradalomról olvashatunk. Herwig Sturm nyomán megállapítja, hogy utóbbinak hatása van az előzőre, hiszen a genetikai forradalom újabb és újabb hullámai a hagyományos emberkép változásához vezetnek (16.). A kötet szempontjából azonban más miatt is jelentős e fejezet. A szerző itt fejti ki, milyen viszonyrendszert lát a normák és az emberi méltóság között. A kérdést azért fontos mielőbb, még a kötet elején tisztázni, hogy eloszlassa a tévhitet, miszerint az emberi méltóság elvéből a normák egyenesen megállapíthatók. Utóbbi gondolat egy fekete-fehér etikát eredményezne. Témánkat egyszerűen lezárná, megállapítva, hogy a PGD során a betegségre mutató gének diagnosztizálása az emberi méltóság közvetlen megsértése. Orosz Gábor Viktor egy másik utat nyit, és Nikolas Knopefflerrel egyetértésben kimondja, hogy az emberi méltóság regulatív elv, tehát szabályozza a cselekvési normákat, de nem alkalmas a kérdés közvetlen megoldására (31.).

Miután feltárta, milyen szerepet tulajdonít az emberi méltóságnak az etikában, görcső alá veszi a PGD-t, annak dilemmáit és a vele szemben gyakran felhozott érveket. Mit jelent a PGD? Milyen etikai kérdéseket vet fel? Milyen státusszal bír a preembrió? A fejezet kifejezetten olvasóbarát, minden fogalmat precízen tisztáz, pontosan informálja, nem hagyja elveszni olvasóját az idegen terminusok rengetegében. Itt érkezünk el a mű egyik fő kérdéséhez, hogy az emberi méltóság elve miként alkalmazható a preembrióra, amelynek fejlődési feltételei nem, vagy csak meghatározott kritériumoknak megfelelően teljesülnek.

A kötet jelentősége – azon kívül, hogy egy ennyire mai problémán keresztül foglalkozik a méltóság kérdésével – abban rejlik, hogy elénk tárja azokat a szempontokat és kritériumokat, amelyek a kérdés megválaszolásához vezető diszkusszió

alapját képezik. Ezek a következők: szociális, antropológiai, normatív kritériumok, valamint az egészség és a betegség fogalma. Először a szociális kritériumokat, dilemmákat tárgyalja. Ilyen a személyes autonómia tiszteletben tartása és a társadalmi szolidaritás közötti kapcsolat. Dilemma, hogy mennyiben befolyásolhatja a társadalmi érdek az autonóm döntést. Majd felveti a kérdést, hogy a genetikai betegségek preventív jellegű elkerülése milyen hatással lehet a fogyatékos és a fogyatékkal élők megítélésére (39.). Egy másik szociális dilemma a felelősség kérdése. Beszél arról, hogy a diagnosztika egyre nagyobb felelősséget helyez a szülőkre, a gyermekvállalást racionális jellegűvé teszi, ami a társadalmi szolidaritás megszűnéséhez vezethet. Dietrich Bonhoeffer etikája alapján a szerző felveti, hogy az IVF során nemhogy kevesebb felelősség kerül a társadalomra, hanem tulajdonképpen a biológiai szülőkön kívül szülővé (felelősséggel tartozó alannyá) válik a beavatkozást végző orvos és maga a társadalom is (40.). Ezt követően az antropológiai kritériumot tárgyalva feltárja, hogy a testen kívüli megtermékenyítés és azon belül is a PGD milyen kihívások elé állítja a filozófiai és a teológiai antropológiát. Ezek egyrészt a preembrió sajátos státuszából, másrészt a szenvedés elkerülésére tett kísérletből adódnak. A teológusok Luther nyomán a *coram Deo* (Isten előtti lét) és a *theologia crucis* (a kereszt teológiája) etikáján keresztül is képesek a diskurzusba bekapcsolódni és azt gazdagítani. Mivel, ahogy azt már említettem, az új diagnosztika normatív módon hatást gyakorolhat a társadalom fogyatékkal élőkhez való viszonyára, vizsgálja azokat a szempontokat, melyek mértékadók a normaalkotás során. A teológia feladata – véleménye szerint – az erkölcsi döntésekhez szükséges kritériumok kialakításának segítése. A szempontok sorát a betegség és egészség kategóriájának etikában történő alkalmazásával zárja, amelyek egyszerre leíró (deskriptív) és értékelő (normatív) fogalmak, így a PGD könnyen vezethet genetikai stigmatizációhoz. Megállapítja, hogy a betegség nem objektív fogalom, hanem a társadalom betegséghez való viszonyától függ (46.). Rámutat, hogy az egészség túlidealizálása egy modern kori jelenség, mellyel szemben a keresztény realizmus számol az emberi életet kísérő betegséggel és szenvedéssel.

Ezt követően bemutat négy érvet, melyek célja az embrió méltóságának alátámasztása. Valamennyivel találkozhattunk már a mindennapokban vagy tudományos körökben. Ezekben közös, hogy az embriók a fejlődésük és az abban lévő potencialitás és kontinuitás alapján nyerik el személyi státuszukat. Tehát a hangsúly a biológiai fejlődés folyamatára helyeződik. Ezzel szemben kínál egy teológiai utat. Így érkezünk el a mű címét is adó idegen méltóság, *dignitas aliena* fogalmához.

Az író – Luther szellemiségében – a rendszeres teológia legfőbb feladatát a hagyomány jelen helyzetre irányuló újraértelmezésében látja. A genetikai forradalom erre hívja a teológusokat. A szerző a méltatlanul a 20. századi etikátörténet margójára került Helmut Thielicke „idegen méltóság” fogalmát igyekszik reinterpretálni. Thielicke Karl Barth *analogia relationis* fogalmával dolgozik. Az embert mindig a

„Te”-re irányuló relációban értelmezi. Ebben a relációban válik személlyé. Így az ember nem tárgyasítható el, méltósága nem képességeitől vagy azok hiányától függ, hanem a „Te”-től, az őt formáló és elhívó Istentől, akinek képét viseli. Így méltósága isteni eredetű, tehát kiérdemelhetetlen és elidegeníthetetlen. Paradigmájának alap gondolata az ember *preegzisztens* volta, azaz, hogy az ember élete Isten teremtményeként a biológiai létet megelőzve kezdődött. Thieliicke ugyanakkor *Teológiai etika* című művében óv a hamis radikalizmustól. Komolyan veszi, hogy az ember ugyan nem test szerint (*kata szarka*), de testben (*en szarki*) él, nem e világból eredő, de itt élő, és mint ilyet, kötik e világ törvényei. Ezzel a határszituációval számolva fenntartja a kompromisszum lehetőségét az etikai véleményalkotásban. Ez egyrészt Isten követelése és a bűnbe esett világ feszültségének feloldhatatlansága miatt szükséges, másrészt Isten szeretete és kegyelme miatt lehetséges.

A szerző kifejti az idegen méltóság paradigmájának jelentőségét a kortárs teológiában. Megállapítása szerint a relációfogalom az interdiszciplináris párbeszédhez úttörő módon járul hozzá. Mindezek fényében vonja le etikai következtetését, amely kérdéseket vethet fel következő kijelentésével:

Az ember személy-létének és méltóságának a teológiai paradigmában az Isten és az ember közötti reláció az alapja. Amennyiben az emberi élet világrajövetele nem valósulhat meg, a megszületett ember személyes méltósága sem feltételezhető a *preembrió*-val kapcsolatban. Ennek következtében az embriók kétfajta státuszának megkülönböztetése szükséges: a mesterséges megtermékenyítéssel létrejött *preembriók* implantáció előtti és implantáció utáni státuszában. Ez azonban sohasem jelentheti a szám feletti embriókkal történő bánásmód önkényességét. (120.).

Thieliicke, ahogy az már említésre került, az embert *preegzisztens* teremtménynek tartja, ebben a következtetésben ez a szempont mintha háttérbe szorult volna. Továbbá azt a gondolatot ébresztheti, hogy a személlyé válásának, ami az ember és Isten közötti relációban jön létre, kritériuma az élve születés. Az idézet utolsó mondata, miszerint a számszerű embriókkal nem bántunk önkényesen, az előző sorok fényében felvethet bennünk egy egyszerű „miért nem?” kérdést. Milyen státuszt tulajdonítunk egy nem beültetett embriónak?

Mindezen túl az a kérdés vetődik fel, hogy mennyire releváns a *dignitas aliena*t a PGD-re nézve újraértelmezni. Itt érdemes megvizsgálni az idegen méltóság elvének teológiai paradigmáját annak fényében, hogy Thieliickét mi ösztönözhette annak kifejtésére. A német teológus felismerte, hogy a 19. századi német idealizmus méltóságfogalma helyett, amely a nemzetiszocializmus, majd a náci diktatúra és a második világháború borzalmaihoz vezetett, egy olyan méltóságfogalomra van szükség, amely megkerülhetetlen, és szilárd védelmet nyújt az ember számára. A *dignitas aliena* arra világít rá, hogy Isten az embert, annak legnagyobb nyomo-

rúságában és a legméltatlanabbnak tűnő körülményei ellenére is elidegeníthetetlen méltósággal ajándékozta meg. Valóban alkalmazhatjuk ezt a teológiai örökséget a műben tárgyalt kérdésre? Kezelhetjük a még meg sem született embrió méltóságát idegenként? Az idegen méltóság egyrészt nagyobb felelősséget tesz az ember vállára azzal, hogy eltulajdoníthatatlan, másrészt egy új perspektívát, folyamatos reményt és bátorságot ad a nehéz sors felvállalására.

Jelentős és előremutató, amikor Orosz Gábor a teológiai véleményformálás nem egyszerű kritériumairól és nehézségeiről értekezik. Részletesen tisztáz témát érintő teológiai fogalmakat, amilyenek a társadalmi felelősségvállalás és a határszituáció. Mindezt teszi úgy, hogy nyelvezete ugyan nem üt meg személyesebb hangot, olvasója mégis érzi, hogy nem kívülálló, benne van a történetben, áll vagy állt már határszituációban. Ugyanakkor itt felvetődhet bennünk a kérdés, hogy a PGD mennyire tekinthető határszituációnak, tudva, hogy ezt a helyzetet az ember idézi elő, azzal a céllal, hogy csak egészséges magzatoknak ad esélyt világra jönni.

Az utolsó fejezetre tekinthetünk egy megérdemelt jutalomként a kalandos út végén, ahol a szerző bemutatja a PGD-vel kapcsolatos különböző egyházi nyilatkozatokat és azok szempontjait. Továbbá elénk tárja, hogy milyen szerepeket tulajdonít az egyháznak a bioetikai párbeszédben.

A mű jelentőségét az időszerűsége mellett egyfelől abban látom, hogy egy aktuális témán keresztül foglalkozik olyan filozófiai és teológiai fogalmakkal, melyek mára néhol üres frázisokká váltak, így az olvasó téma iránti kíváncsiságát kihasználva jelentős ismereteket ad. Másfelől igazán értékes, hogy nem marad az elefántcsonttoronyban, utat mutat a gyakorlatban történő megvalósítás felé. Nem csupán biztatja a teológusokat és az egyházat, hanem szempontokkal is támogatja őket a bioetikai diskurzusban való részvételben. Álláspontom szerint az IVF a gondviselés egyik eszköze, amelynek igénybevételével a meddő párok megtapasztalhatják a gyermekáldást. Ugyanakkor nem hunyhatunk szemet a be nem ültetett embriók sorsa felett. Az idegen méltóság elvét nem tartom megfelelő kiindulópontnak a preembriókra nézve, mivel a problémát és a felelősséget áthárítja. Az ilyen határszituációkban, amilyen a meddőség is, az ember megtapasztalja nyomorúságát, hogy nem tud tisztán jól cselekedni, hiszen emberléte és lehetőségei behatároltak. Végezetül ajánlom mindenkinek tanulmányozásra a művet, akit érdekel többek között, hogy hányféleképpen fejezhető be a következő mondat: Az anyaméhen kívüli embrió méltósággal bír, hiszen...

Inhoff Mona Aicha

Szigeti Jenő:
*Egyház és művelődés – Tanulmányok a protestáns vallásosság
történetéből*

SZEGED, EFO KIADÓ ÉS NYOMDA, 2018

A Miskolci Egyetem és az Adventista Teológiai Főiskola egykori professzora nem akármilyen küldetésre vállalkozott e kötet tanulmányainak megírása és egy csokorba rendszerezése kapcsán. Azt a célt tűzte ki ugyanis maga elé, hogy valódi szakmai mélyfúrásokat készíts a magyar egyház- és művelődéstörténet olyan elhanyagolt, vagy legalábbis kevésbé kutatott területein, amelyek nemcsak ismeretlenségükből fakadóan, hanem érdekességüknél fogva is könnyen felkeltik az olvasó érdeklődését. Ez a megállapítás jelen esetben mind az átlag műveltségű, mind pedig a történelem iránt élénken érdeklődő olvasók tekintetében megállja a helyét, sőt nem különben igaz a szakmát aktívan művelő oktatókra-kutatókra nézve is. Nyugodtan kijelenthetjük, hogy a kötet lapjai az utóbbiak számára is számos etnográfiai, egyház- és esztétikai kincset rejtenek magukban. A könyvben megjelentetett írások továbbgondolásra ösztönzik az olvasót, az egyetemi és PhD tanulmányokat folytatókat pedig – bőséges hivatkozási apparátusán keresztül – korabeli források egész tárházával látja el a kiadvány. Mindannyiunk számára jól ismert tény, hogy egy ilyen kiváló, s bizonyos értelemben akár „eklektikusnak” is nevezhető szellemi háttér-, illetve adatbázis adott esetben milyen hasznos segítségként kerülhet számításba egy-egy szemináriumi dolgozat, szakdolgozat, beszámoló, s nem utolsósorban doktori disszertáció elkészítésénél. Szigeti Jenő tanulmánykötete azonban nem csupán tudományos szempontból számít kuriózumnak és mutat fel több tekintetben is novumokat olvasóinak. A professzor emeritusként jelenleg is oktató szerző mélyen hívő protestáns emberként mindig is vallotta, hogy Teremtője őt elsődlegesen tanítani küldte. Nos, ez a tanító, nevelő, ha úgy tetszik, megjobbító szándék kétségtelen módon ott rejlik a kötetben szereplő gondolatok mögött, és még csak nem is kell ahhoz olyan mély alaposággal olvasnunk a sorok között, hogy a szerzőnek ezzel a nem titkolt szándékával rögvest szembesüljünk. Szilvási József, az Adventista Teológiai Főiskola rektora méltán vetette papírra e sorokat a tanulmánykötet előszavában:

„Az a csaknem húsz tanulmány, amit a szerző összegyűjtött ebbe a kötetbe, a hazai protestantizmus történetének számos kérdését érinti, de van egy közös vonása: a szerző nem az egyházra mint intézményre, hanem a hívek közösségére fordítja figyelmét. Azt vizsgálja, hogy a különböző korokban és élethelyzetekben hogyan éltek meg a hitet azok az emberek, akik számára pozitív értéket és életformájukat meghatározó tényezőt jelentett a vallásosság.”

Az elmúlt századok magyar népi kegyességi történetének a jelenleginél lényegesen kiterjedtebb vizsgálata, feltárása mind a mai napig komoly adósságát képezi a hazai néprajz- és kultúrakutatásnak.

A kötetben olvashatunk többek között Luther és Werbőczy találkozájáról, Szegedi Kis István életrajzának egy kevésbé ismert vallásnéprajzi motívumáról, a puritán kegyességi irodalomnak a népi vallásosságra kifejtett hatásairól, valamint a vallásfelekezeteknek a proverbiumokban való megjelenéséről éppúgy, mint például egy puritán üstfoltozó magyarországi zarándokútjáról. A kötet lapjain élénk tárulnak a különféle tizennyolcadik századi lelkészszorsok, a korabeli házi istentiszteletek és a nazarénus házasságkötés puritán gyökerei is. Találkozhatunk itt Csokonai Vitéz Mihály állítólagos jövődöléseivel, a posztmodern vallásosság mai világunk működésében betöltött szerepének elemzésével, zarásként és egyben kitekintésként pedig a ferences muzsika néhány érdekességével.

Már e rövid felsorolásból jól látható, hogy Szigeti Jenő kutatása és gyűjtése kétségtelen módon csökkenti, noha nyilvánvalóan nem szünteti meg teljes mértékben a magyar kultúrakutatás fent említett adósságát. Ugyanakkor, miként azt jeleztük is, lehetséges irányokat megjelenítve inspirációt ad a folytatásához. Tudományos alapossága, olvasmányos, gördülékeny stílusa és a fenti témák lelki szempontú kutatása iránti elkötelezettsége révén a szerző e lehetőségre helyenként konkrétan rámutat, másutt pedig erre mintegy látens módon ösztönöz. Az Adventista Teológiai Főiskola gondozásában tavaly megjelent, de az MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoportjának, valamint a Devotio Hungarorum Alapítványnak a támogatását is magán viselő kötetet szívból ajánlom minden olyan kedves olvasónak, aki valamilyen szinten fogékonyságot érez a hazai protestáns vallásosság ezen igen ritka és hallatlanul értékes gyöngyszemeinek tanulmányozására.

Tonhaizer Tibor

Fábián Laura – Lovas Borbála – Haraszti Szabó Péter –
Uhrin Dorottya (szerk.):

*A könyv és olvasója. A 14 –16. századi könyvkultúra
interdiszciplináris megvilágításban*

BUDAPEST, MTA-ELTE, HUMANIZMUS KELET-KÖZÉP-
EURÓPÁBAN LENDÜLET KUTATÓCSOPORT, 2018.

Még ma is világszerte megtalálható a frissen megjelenő kiadványok bemutatása a szakfolyóiratokban. Két fő fajtájuk van, a „könyvismertetés” és a „recenzió”. Az előbbi rövidebb vagy hosszabb módon tájékoztat: miről szól, és mit állít az új kiadvány. A másik általánosabb jellegű: elhelyezi az új művet a tudományos mezőben, további vonatkozó adatokra utal, gyakran vitatkozik a szerzővel. A mai magyar vallástudománynak – ma talán még inkább, mint korábban – mindkétféle információra támaszkodnia kell. Ugyanis csakugyan ezrével jelennek meg olyan művek, amelyekről a vallástudománynak is tudomással kellene bírnia. Emellett igen sokféle kiadó működik: egy-egy intézmény, kutatócsoport, a vallási, filozófiai, művelődéstörténeti, klasszikus irodalmi és művészeti alkotások megjelentetésében szinte verseng egymással. És új meg új művek és kiadók is megjelennek a porondon, mialatt megszokott „rég” kiadványok szűnnek meg. Magyarországon a szoros értelemben vett vallástudományi munkák kiváló példát adnak arra, hogy korábban nem is létező kiadványsorozatok alakulnak, és régi hiányon enyhítve sokan adják ki magyar fordításban a vallástudomány klasszikusait. Gyakran nem is egy intézmény, hanem valamely kutatási pályázat a megjelentető. Mindez örvendetes, ám az ilyen kiadványok terjesztése egyre inkább megoldatlan és összefüggéstelen. Gyakran a közreműködőkön kívül mások nem is tudnak a megjelent művekről. Főként a tudományközi publikációk maradnak rejtve. Azért választottam ismertetésre ezt a kötetet, hogy konkrét módon mutassam be a jelenséget.

2017. június közepén az Eötvös Loránd Tudományegyetem Történettudományi Doktori Iskolája, az MTA-ELTE Egyetemtörténeti Kutatócsoportja és az MTA-ELTE Humanizmus Kelet-Közép-Európában Lendület Kutatócsoport által rendezett konferenciának anyaga jelent most meg. Egy rangos és gondosan szerkesztett tudományos kiadvány, amelyben tizenöt tanulmány olvasható, a könyvvel és a művelődéssel összefüggő kérdésekről. A minden tudományos igényt kielégítő tetszetős mű a konferencia után igazán hamar jelent meg, és ily módon már a „legújabb”

eredményekre is utal, ami igazán fontos, mivel szerencsére e kutatási területek ma páratlan virágzásnak indultak. A könyvtörténész Monok István kötetbevezetőjében fontosnak tartja, hogy megemlítsse: a szerzők egy „új generáció” képviselői. Azt én is hozzáfűzhetem, hogy a fiatalok kiválóan felkészültek, látszik rajtuk a mi időnkben egészen másként felkereshető nemzetközi szakismeret. A könyv alcímében feltüntetett „interdiszciplináris” meghatározás is pontos, nem csak „csatakiáltás”. A tizenöt tanulmány igazán sokféle témát érint. Gyakorlatilag mindegyikben új tények, felismerések találhatók, vagyis e téren is megfigyelhető az „új generáció” jelentkezése. A szerzők nem szűkebb értelemben vett vallástörténészek, ám kutatómunkájuk ilyen szempontból is hasznosítható. Íme, csak röviden a példák közül – tipikus vonatkozásokat említek.

Az irányító irodalomtörténész Kiss Farkas Gábor a kéziratok, később már nyomtatványok margóin található glosszák és kommentárok (főként a szerzői önkomentárok) világába vezet be, gazdagon válogatott és fontos európai művek alapján. Magától értetődő, hogy a bemutatott és csoportosított szövegek zöme vallási jellegű. Ezeket a hozzáfűzött jegyzeteket eddig is ismertük, ám tartalmi szempontból hasznosítottuk. Most viszont egy szöveg (pontosabban: *metatext*) sajátosságait vizsgálták. És ezt a „módszert” más vallási szövegek vizsgálatakor is érdemes alkalmazni. A szerző utal arra is, ha a mai magyar könyvtárakban megtalálhatók ilyen művek. Nem kell jóstehetség ahhoz, hogy arra gondoljunk, a jövőben még további ilyen példák bemutatására is számíthatunk.

Bartók Zsófia tanulmánya az *Érdy-kódex* műfaját vizsgálja, elsősorban abban a tekintetben, hogy volt-e reális lehetősége annak, hogy ez a nagyszabású szöveg kinyomtatva jelenhessen meg? A tárgyalás itt is európai távlatokban bontakozik ki. Közhely, hogy a könyvnyomtatás és a reformáció elterjedése egymástól elválaszthatatlan. Most egy sokat vizsgált magyar *opus classicus* esetében közvetlen módon gondolkodhatunk el erről.

Nagy Lajos könyvkultúrájáról ritkán szóltak. Fábián Laura az oxfordi Bodleian Libraryban őrzött, a pseudoarisztotelészi *Secretum secretorum* kéziratot mutatja be. Ez minden valószínűség szerint a király számára készült szép másolat, és már a 17. század óta Angliában van. A legkiválóbb magyar kutatók foglalkoztak a kézirat lehetséges létrejöttével, de nem vallástörténeti, inkább művészettörténeti és könyvtörténeti szempontból. Egyébként a kor európai főúri udvararaiban a *Secretum Secretorum* számos példányáról tudunk. Ekkor, és még később is az udvari kormányzáshoz is használt „tudós mágia” egyik legfontosabb forrásának tekinthetjük. Noha a magyar mágiatörténészek erre a körülményre már utaltak – a magyarországi mágia története kimeríthetetlen.

A magyar vallástörténet szempontjából másfél évszázada kiemelten fontos a „magyarországi huszitizmus” vizsgálata. Ez idő alatt többféle vélemény fogalma-

zódott majd cáfolódott meg. Haraszti Szabó Péter még be sem fejeződött kutatásai alapján, korábban nem ismert 61 „antihuszita” vagy „huszita” kéziratot dolgozott fel. Ezek egyetemtörténeti szempontból is fontosak.

Teljességre törő bemutatást ad Kelényi Borbála, a Magyarországról jött krakkói diákok könyvtárhasználatára vonatkozó adatokról. 1400 és 1526 között 148 személy krakkói könyvhasználatáról van adatunk. Természetesen itt sem a tény az újdonság, hanem a „teljesség” a további kutatások záloga.

És még csak most jutunk el a kötet hat témaköréből a „Hagiográfia” részhez. Valódi hagiográfiai tanulmányok ezek, a nemzetközi és újabb magyar szakirodalom bevonásával. Uhrin Dorottya az Alexandriai Szent Katalin megtérésére vonatkozó forrásokat tekinti át. Korondi Ágnes a „Szent Jeromos élete és halála” szövegek Magyarországra eljutását mutatja be hasonló módon.

A kimeríthetetlen Corvina-tematikát ezúttal Veszprémi Márton és Zsupán Edina képviselik (Asztrológiai művek Mátyás király könyvtárában – illetve a kék és arany/sárga mint kódex-dísz-színek) bemutatásával.

A budapesti Egyetemi Könyvtárban ma *Cod. Ital.* 3 jelzeten őrzött kódexet Máté János Bíbor formailag, Falvy Dávid kodikológiaiilag írta le. Fridl Viktória a kódex olasz nyelvét mutatja be. Boreczky Anna a kódexben található bizánci császárszobor kérdéseit tekinti át. Ez a budapesti olasz „Corvina” újabban egyre több szempontból vált fontossá. (Igen tüzetes olvasással a vallástörténész e tanulmányokban is talál adatokat – ám ezek egyszerre apróságok és bonyolultak, és ezért nem említem ezeket.)

Magamnak is váratlan volt, hogy szinte mindegyik dolgozatban van vallástörténetileg hasznosítható – mégpedig pontos, friss, komparatív – adat, módszer. Visszatérve kiindulópontunkhoz, az ilyen jellegű kutatási programok és kiadványaik minden figyelmet megérdemelnek nemcsak témáik, hanem módszereik és modernségük miatt is. Fiatal munkatársaink remélhetőleg évtizedeken át tovább dolgoznak szakterületeiken, egymással együttműködve. Ugyanakkor nem várhatjuk el, hogy az ilyen „parareligiózus” publikációkat mindig és mindenki figyelemmel kísérje. Igazán heterogén forrásanyagot kellene ismerni a valláskutatóknak. Ma sincs azonban még a szó szoros értelmében vett vallástudományi bibliográfiánk. Persze réges-régen megtalálták azt a megoldást, hogy az ilyen publikációkat regisztrálják. Például a *Múlt és Jövő* folyóirat repertóriumot közöl a hazai zsidó vonatkozású publikációkról. Itt is a gyakorlatban rejlik a nehézség: Ki készítse ezt, milyen pénzből és milyen mélységben? És igazán akkor hasznos az ilyen repertórium, ha az összeállítások rendre elkészülnek, sorozatban jelennek meg, és azután egy könyvtárban később is hozzáférhetők. (Az 1960-as években az ELTE Egyetemi könyvtárában az Ákos Károly és Kulcsár Zsuzsanna vezette „Vallás és ateizmus” kutatás kiadott bibliográfiai füzeteket, de ezek főként a könyvtárba beérkezett műveket tüntették fel, nem pedig az egyes itteni dolgozatokat.) Sajnos, még ma sincs vallástudományi könyvtárunk.

Nem hihetem, hogy a magyar vallástudomány (jelesen a *Vallástudományi Szemle*) csakugyan hamar megteremtené ennek feltételeit. A folyóirat recenziói már csak terjedelmileg sem tudnák ellátni e feladatot. A segítőkész munkatársak azért fel kell, hogy hívják a különböző jellegű publikációkra a figyelmet. Legalább így is értesülünk szakterületünk végtelen gazdagságáról. A bemutatott könyv ékes példa arra, hogy e feladat fontos és hasznos lenne.

Voigt Vilmos

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 Károli Gáspár Református Egyetem gyakorolja.

2. Annak ellenére, hogy a folyóirat egy intézmény égisze alatt jelenik meg, kezdettől szélesebb alapra helyezkedve értelmezi önmagát. Sokak véleménye szerint világos ugyanis, hogy egy felekezetsemleges vallástudományi folyóirat fontos hiánypótló a magyar folyóiratok palettáján. Eddig a vallástudomány különböző területei jobbra a különböző vallások, felekezetek által indított orgánumokban jelentek meg, a semleges, „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 vezetéknévét 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 Uő: *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 idézőjel is használni. Ha az idézet zárójelen belül szerepel, a zárójel is legyen dőlt.

A görög neveket a tudományos helyesírási átírásban, egy cikken 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 kérik 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

Írók Boltja

1061 Bp. Andrássy út 45.

Bibliás Könyvesbolt

1092 Budapest, Ráday u. 28.

L'Harmattan Könyvesbolt

1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.