
VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

XV. ÉVFOLYAM 2. SZÁM

2019

KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE
VALLÁSTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
MEGJELENIK ÉVENTE NÉGYSZER
Tizenötödik évfolyam, 2019/2. szám

A folyóirat megjelenését támogatja a Nemzeti Kulturális Alap.



Kiadja: Károli Gáspár Református Egyetem, Budapest,
együttműködésben a Magyar Vallástudományi Társasággal

Alapító főszerkesztő: Bencze Lóránt

Főszerkesztő: S. Szabó Péter

Főszerkesztő-helyettes: Horváth Orsolya

Szerkesztők:

Adamik Tamás (Disputa)

Németh György (Forrás)

Pecsuk Ottó (Tanulmányok)

Kovács Ábrahám, 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

A folyóirat online elérhető: www.kre.hu/vallastudomanyiszemle

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	
SZABÓ FERENC SJ: Henri Bergson spirituális erőterében. A filozófus magyarországi hatástörténetéhez	9
HORVÁTH ORSOLYA: Vád alá vont világ. Előszó Bultmann 1938. május 15-ei prédikációjához	36
BULTMANN, RUDOLF: Prédikáció 1938. május 15-én	40
KOCSIS PÉTER: John Hick vallási pluralizmust hirdető ideológiájának kritikai vizsgálata	50
FORRÁS	
KÖVÉR ANDRÁS: Szent Ephrem: Exodus-kommentár (V–XV.)	65
DISPUTA	
ADAMIK TAMÁS: <i>Psalterium Beatae Mariae Virginis</i> . Beatrix királyné imádságos könyvének értelmezése III. rész (folytatás)	101
TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI	
ÉLŐ CSENGE–SUSZTA LAURA: Beszámoló a XXXIV. Országos Tudományos Diákköri Konferencia Vallástudományi tagozatáról	111
HÍREK	
Megújulás, ébredés és társadalmi reform Közép-Kelet Európában a 17. századtól egészen a 20. század elejéig (A szervezők)	117
Beszámoló Az <i>utánzás fogalma interdiszciplináris megközelítésben</i> című konferenciáról (Suszta Laura)	120
Beszámoló a XX. Eötvös Konferenciáról (Pallós Áron)	122
Beszámoló a SIEF 14. kongresszusának vallástudományi paneljeiről, előadásairól (Csáji László Koppány)	124
RECENZÍÓK	
Bagyinszki Ágoston OFM–Mészáros Lukács (szerk.): <i>Aporiák. Természettudomány és teológia párbeszéde</i> (Guth Bernadett)	135

4 VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE 2019/2

Cselényi István–Deme Tamás: <i>A nő szakralitása</i> (Uherkovich Orsolya)	139
Povedák István: Színvak könyv. <i>A roma identitás mintázatai</i> (Povedák Kinga)	143

ELŐSZÓ

S. SZABÓ PÉTER

2019/2. számunkban is igyekeztünk izgalmas, változatos témájú írásokat közölni, amelyek érdeklődést válthatnak ki olvasóinkból. Öröm számunkra, hogy *Tanulmányok* rovatunk első írásának szerzőjeként köszönhetjük Szabó Ferenc SJ-t, abból az alkalomból is, hogy idén ő részesült a Parma Fidei (a Hit Pajzsa) kitüntetésben. Az idén 88 éves jezsuita atya - aki magas kora ellenére ír, tanít, előadásokat tart -, életútja ugyancsak bővelkedik érdekes fordulatokban, talán elég, ha csak belgiumi tanulmányait, párizsi doktorátusát és Rómában, a Vatikáni Rádió magyar nyelvű adásainak sokéves főszerkesztői munkásságát említjük. Persze ez csak néhány kiragadott állomás. „Nem a saját igazságomról akarok meggyőzni másokat, hanem velük együtt keresem a teljesebb igazságot. Ezt tettem egész életemben, amikor istenkereső írókat, gondolkodókat mutattam be, többek között a *Csillag után* című könyvemben. Vagy a XX. századi konvertitákról szóló kötetemben, amelyben a múlt század eleji nagy megtérőkről, írókról, költőkről, filozófusokról írtam. Ezt éltem mindvégig, jezsuitaként az intellektuális apostolkodást műveltem” - nyilatkozta a legutóbb vele készült interjúban¹, és e törekvése igazságáról, valamint az említett tartalmak egy részéről olvasóink most közölt tanulmányából is meggyőződhetnek. Figyelemre méltó a rovatnak a Horváth Orsolya által bevezetett második írása is, amely Rudolf Bultmannnak - akit olvasóink talán leginkább történelemfilozófusként ismerhetnek *Történelem és eszkatológia* című könyve révén -, most egy prédikációját közli. A fordítást az a mára már műhely számba menő kis csoport végezte, amelynek nem ez az első produktuma ebben a műfajban. De izgalmas a harmadik tanulmány is, Kocsis Péteré, mely egy sajátos vallás-pluralista koncepciót mutat be és értékel. Időről-időre felvetődnek a filozófia- és teológiatörténetben olyan törekvések, amelyek valami közös tartalmat, tapasztalatot, etikát keresnek a nagy világvallásokban, a vallásosság humanista és racionális értelmezésére alapozva, John Hick kísérlete egy ezek közül.

¹ Bodnár Dániel: Hirdetnünk kell Krisztus igazságát. Új Ember, 2019. február 24. sz. 1. és 9. p.

Forrás rovatunkban Kövér András fordításában Szent Ephrem Exodus kommentárjából közöljük az V-től a XV. fejezetig tartó részt, Disputa rovatunkban Adamik Tamás ebben az írásában befejezi Beatrix királyné imádságos könyvének értelmezését.

Tudományunk története és műhelyei rovatunkban a KRE BTK két vallástudomány mesterszakos hallgatója számol be az OTDK vallástudományi tagozata országos döntőjén szereplő dolgozatokról, a szereplőkről és az eredményekről.

A szám *Hírek* rovatának anyagában négy érdekes konferenciáról találunk beszámolókat, melyeket elég nagy földrajzi területet (Nagyvárad, Budapest, Santiago de Compostella) átfogóan szerveztek. *Recenziók* rovatunk, alapfeladatának megfelelően három figyelemre méltó könyvről közöl ismertetést.

TANULMÁNYOK

HENRI BERGSON SPIRITUÁLIS ERŐTERÉBEN A FILOZÓFUS MAGYARORSZÁGI HATÁSTÖRTÉNETÉHEZ

SZABÓ FERENC SJ

ABSTRACT

Nowadays, despite the weakening of traditional religiosity, interest in the mystical experience of religions has increased. This makes Henri Bergson's spiritual philosophy timely. At the turn of the 20th century, many intellectuals turned to Catholicism, many as a result of Henri Bergson's spiritual philosophy. The testimony of the French intellectuals had a significant impact on Christian renewal, not only in France, but throughout Europe as a result of the French spirit. The study focuses on the work of the Hungarian Bergson disciple and translator, Valéria Dienes, and her spiritual friendship with the poet Mihály Babits and the bishop Ottokár Prohászka. It presents the fictional dialogue, the 'exchange of consciousness,' born in Valéria Dienes's imagination, which is the testimony of the spiritual affinity of Henri Bergson, Ottokár Prohászka and the Jesuit theologian, Pierre Teilhard de Chardin.

Napjainkban az úgynevezett nyugati világban egyre terjed a gyakorlati materializmus, a vallási közöny, sőt az ateizmus is; ugyanakkor az egyre gyengülő hagyományos vallásosság ellenére bizonyos közösségekben/csoportokban, főleg fiatalok körében fokozódik az értelem- és Isten-keresés, amint ezt a nagy keleti vallások misztikus tapasztalata iránt megnövekedett érdeklődés tanúsítja. A mai hitetlenség és az istentapasztalat keresésének összefüggésében ismét időszerűnek tűnik Henri Bergson (1859–1941) spirituális filozófiája és a keresztény misztika felé való nyitása. Spirituális filozófiájának fő magyarországi közvetítője Dienes Valéria (1879–1978) volt.

BERGSON ÉS A 20. SZÁZAD KONVERTITÁI

A 19–20. század fordulóján számos értelmiségi tért át katolikus hitre, sokan éppen *Henri Bergson spirituális filozófiájának hatására*. A francia értelmiségiek tanúságtétele jelentős hatást gyakorolt a keresztény megújulásra, nemcsak Franciaországban, hanem – a francia szellem kisugárzása miatt – egész Európában.

A „LAIKUS” FRANCIAORSZÁG MEGSZÜLETÉSE

Különös, figyelemreméltó jelenség: a katolikus hitre térő „konvertiták” ragyogó csillagzata éppen akkor tűnt fel Franciaországban, amikor *bekövetkezett az egyház és az állam szétválasztása*, és elkezdődött a francia társadalom egyre erősödő szekularizálódása. A fiatal Paul Claudel 1886-as megtérése ekkor már közismert volt. Az 1905 és 1915 közötti évtizedre esik a megtérések legmagasabb hulláma: Julien Green, François Mauriac, Jacques Rivière, Francis Jammes mellett Charles Péguy, Ernest Psichari és a Maritain házaspár jórészt *Henri Bergson* előadásait hallgatva tértek meg Istenhez. Ebben az időszakban (1909–1911) járt *Dienes Valéria* is Bergson óráira a Collège de France nevezetes 8-as előadótermébe.

Amikor Franciaországban 1905-ben meghozták az egyház és az állam szétválasztásának törvényét, azt a francia katolikusok az egyház és a hit elleni agresszióként élték meg, vagyis úgy, mint ami az egyház lerombolását célozza. Két pápai enciklika is elítélte ezt a törekvést és törvényhozást. Hosszú, szenvedélyes viták előzték meg a „megbékélést”. 1923-ban a Francia Köztársaság és a franciaországi katolikus egyház (a Szentszékkal való tárgyalás nélkül) bizonyos megállapodásra jutott, *modus vivendit* fogadott el. Az állam lemondott arról a szándékáról, hogy a politikai demokrácia mintájára szervezze újra az egyházat. A Köztársaság elismerte, hogy a katolikus egyház alapelve más természetű, mint a politikai demokráciáé. Hosszú fejlődés után tehát a laicitásnak már nem csupán negatív jelentése lett. A II. Vatikáni zsinat a vallásszabadságról szóló nyilatkozatban megnyitotta az utat a pluralista társadalom és a laicitás olyan értelme felé, amely számol a vallással, és nem küzd ellene.

FRÉDÉRIC GUGELOT MONOGRÁFIÁJA A TÖMEGES MEGTÉRÉSEKRŐL

A hit és egyház elleni agresszióknak tekintett *laicizálódás* és az erős *antiklerikalizmus légkörében jelent meg tehát a konvertiták hosszú sora*. A számtalan francia értelmiségi megtérését mutatja be és elemzi Frédéric Gugelot nagysikerű monográfiája,

*Az értelmiségiek megtérése a katolicizmushoz Franciaországban (1885–1935).*¹ Izgalmas olvasmány! Az ismert nagy megtérők mellett olyanokat is felsorakoztat, akiket mára már elfeledtek. Több szempontból tárgyalja a megtérések történetét, vázolja a franciaországi egyházi, szellemi, politikai helyzetet is, bemutatja egyes megtérők sajátos útját, a befolyásokat és a barátságokat, például a konvertita Maritain házaspár kiterjedt baráti körére tett hatását.²

Írók, művészek, filozófusok tömeges megtérésének kora ez. A leghíresebbek, a már említett Claudel, Péguy, Jammes, Max Jacob, Reverdy, Green, Mauriac, továbbá az akkor születő, híressé vált könyvkiadó, a *Nouvelle Revue Française* körének tagjai: Jacques Copeau, Jacques Rivière, Henri Ghéon. A szerző elemzi a megtérők igen változatos történetét, a korszellemet, objektív indítékaikat, és rávilágít arra, hogy *jórészt ők készítették elő és támogatták a francia katolicizmus megújulását*. 150 nevet ismertet, némelyekről bővebben, másokról csak utalásszerűen ír.

Az összes megtérő 78 százaléka fiatal; földrajzilag Párizs a központ; s bizonyos zarándokhelyek (La Salette, Lourdes) is ihletői lettek a megtéréseknek, továbbá olyan olvasmányok, mint a Biblia, Szent Ágoston, Pascal és Kempis *Krisztus követése* című műve. Egymásra is hatottak a megtérők, közülük egyesek „térítőek” lettek (például Claudel térítette Jacques Rivière-t). Sok volt a zsidóságból megtért, főleg zsidó nők (60 százalék), például az orosz zsidó származású Raïssa Maritain, Suzanne Bing vagy a férfiak közül Max Jacob, René Schwob és Jean-Pierre Altermann abbé.

Gugelot a megtérések változatos seregében *három típust* különböztet meg: az első csoportnál erős volt a patrióta, sőt nacionalista érzés, amely az első világháború során fokozódott, és kapcsolódott Charles Maurras nacionalista, királypárti mozgalmához, az Action Française irányához. A másik csoportnál az etikai/esztétikai motívum játszott szerepet: az etikai és szellemi zűrzavarban az intranzigens, biztos alapokat nyújtó katolicizmus vonzotta őket. A *harmadik típus/csoport képviselői a materialista-racionalista filozófiákkal szemben Maurice Blondel és Henri Bergson spiritualista világnézetéhez csatlakoztak*.

Gugelot *Henri Bergson spirituális filozófiájának hatásáról*³ írva hét megtérő – Charles Péguy, Joseph Lotte, a Maritain házaspár, Jacques és Raïssa, Ernest Psichari, Henri Massis és Madeleine Semer – vallomását ismerteti. Nem említi azonban a magyar Bergson-tanítványt, *Dienes Valériát*, műveinek magyar fordítóját, eszméinek közvetítőjét, aki maga is Bergson óráira vezette vissza későbbi, 1924-es megtérését.⁴ Joseph Lotte így magyarázza a Bergson-hatást:

¹ GUGELOT, Frédéric: *La conversion des intellectuels au catholicisme en France (1885–1935)*, Paris, CNRS Éditions, 2007, 2010.

² Lásd erről MARITAIN, Raïssa: *Nagy barátságok*, Budapest, Szent István Társulat, 1986.

³ GUGELOT: i. m., 102–103.

⁴ Lásd *Száz év után – Eszméletcsere, Bergson eszméinek hatása a XX. század spirituális megújulására, Magyarország felé közvetítő: Dienes Valéria*, Budapest, JTMR, Távlatok–Faludi Ferenc Akadémia, 2011.

„A bergsoni pszichológia és Péguy erkölcsi kritikájának együttes hatására összeomlott bennünk Taine szcientizmusa, Renan intellektualizmusa és Kant intellektualizmusa. Ez menekülés volt a determinizmusból, lendület a megtalált Isten felé.”⁵

Raïssa Maritain is azt emeli ki, hogy Bergson felszabadította a szellemet, a belső világ, valódi élete felé fordítva azt.

„Abban az időben, amelyről ez a könyv szól (és később is), barátaink közé sok megtért hitetlen vagy a katolicizmushoz megtérőben lévő ember tartozott. Egyszerűen azért, mert a XIX. század végén és azóta is a katolicizmushoz való megtérés nagyon gyakori volt Franciaországban. A nagy hívők, mint például Léon Bloy és Paul Claudel és még a hitetlenek, mint Maurras vagy André Gide körében is, közeli barátai és tanítványai közül sokan tértek meg. A Gide körüli megtérések különösek, ha figyelembe vesszük azoknak az embereknek művészi és irodalmi szerepét és intellektuális képességeit, akik tőle magától tanulták meg, hogyan szabaduljanak meg tőle. Később ezek nála jobban értették a Tékozló fiú példabeszédét. Dupoueyre, Ghéonra, Francis Jammes-ra, Copeau-ra, Jacques Rivière-re, J. P. Laurens-ra, Charles du Bos-ra, Gabriel Marcelre, René Schwobra, Julien Greenre, Jean Pierre Altermannra gondolok. Az utóbbi pap lett, és papi tevékenységével nagyon sok lelket vezetett vissza Istenhez. Jean Copeau egyik lánya misszionárius apácának ment, Rivière fia és lánya bencés kolostorba lépett, Francis Jammes egyik fiából pap lett. [...] A megnevezettek között nagyon sok drága barátot tartunk számon, akiket Isten nekünk ajándékozott.”⁶

François Mauriac, amikor értesült Raïssa Maritain haláláról, a meudoni találkozásokra emlékezve a következőket jegyezte be *Bloc-notes*-jába:

„Mennyi megtérő a francia irodalomban! A luciferi Gide körül a kegyelem milyen pezsgése: Claudel, Jammes, Copeau, Ghéon, Rivière, du Bos, hogy csak a legjelesebbeket említsem, de még sokan voltak velük együtt; megremegtek az örömtől, Maritainék élete légkörétől. Valamennyien a maguk módján *Magnificat*ot énekeltek. És a *Magnificat* nem szűnt meg visszhangozni a francia irodalomban Bloy-tól Huysmansig és Claudelig.”⁷

⁵ GUGELOT: i. m., 102–103.

⁶ MARITAIN: i. m., 253.

⁷ Lásd SZABÓ Ferenc SJ: *Istenkeresők és megtérők, A XX. század konvertitái*, Budapest, Szent Gellért Kiadó és Nyomda, 2014.

JEAN GUITTON NÉHÁNY VONÁSA BERGSON SZEMÉLYES PORTRÉJÁHOZ

A Francia Akadémia jeles tagja, a katolikus filozófus Jean Guitton (1901–1999), akinek élete átívelte a 20. századot, *Egy évszázad, egy élet* címmel megírta szellemi önéletrajzát.⁸ Ebben számos neves kortársával, pápákkal (XII. Pius, XXIII. János, VI. Pál), filozófusokkal (Henri Bergson, Martin Heidegger és Teilhard de Chardin), politikusokkal (Charles de Gaulle és François Mitterrand) és írók, művészek, teológusok egész sorával megélt kapcsolatairól számol be. A kötet IV. részének harmadik fejezetét Bergsonnak szentelte.⁹ Íme, néhány fontos szakasz ezekről a lapokról:

„Először 1922-ben láttam Bergsont. [...] Két főiskolai hallgató társammal csengetünk félénken a Rue Vidal 32. szám alatti lakásán. [...] Első személyes találkozásunk alkalmával főleg udvariassága lepett meg, a szó bergsoni értelmében: ez azt jelenti, hogy sohase gondoljon az ember önmagára, amikor beszél; ez pedig abból a homályos eszméből ered, hogy a másik valamit megtanít nekünk önmagunkról. Alapjában véve ez volt Szókratész gondolata. Bergsonnál mindig volt, még a dicsőség legmagasabb fokán is, valami nyugtalan szerénység.”¹⁰

„A német fogságban (Hartz, Osterode) jegyzetek nélkül előadásokat tartottam Bergson gondolatvilágáról. Mindenki tudta, hogy Bergson zsidó volt, de akkor senki sem tudta, hogy végrendeletében leírta: vonzotta a katolicizmus, amelyben a judaizmus továbbfejlődését látta, de nem akart megtérni, hordta a sárga csillagot, nehogy azt a látszatot keltse, hogy elhagyta üldözött zsidó testvéreit. Természetesen Bergsonról szóló kurzusomat sok német tiszt hallgatta...”

Persze kémlítették, vajon mit mond a zsidó filozófusról, s e bűne miatt később szabadult a fogságból, mint társai.¹¹

Bergson is, akárcsak Descartes, maszkot hordott: *larvatus*. Azoknak, akik a Collège de France-ban 1910-ben hallgatták, mint Péguy, Sorel és mások, köztük Dienes Valéria is, az volt a benyomásuk, hogy ismeretlen, még fel nem fedezett partvidék felé tart: a vallás partvidéke felé, vagy pontosabban, amint később maga mondta: a misztika partjai felé. Mégis *Teremtő fejlődés* című művét a Vatikán indexre tette, mert úgy tűnt, hogy szerzője szerint Isten eszméje még kialakulóban van. Hosszú

⁸ GUITTON, Jean: *Un siècle, une vie*, Paris, R. Laffont, 1988.

⁹ Uo., 137–149.

¹⁰ Uo., 137.

¹¹ Uo., 137–138.

ideig bizonyos kétértelműség mutatkozott Bergson nyelvezetében. Egy napon, 1912-ben, hogy szétoszlassa a félreértéseket és meghatározza mély kutatásának értelmét, levelet írt Joseph de Tonquédec jezsuita atyának, amely szellemi végrendelete volt.

„*A tudat közvetlen adottságai* című könyvemben kifejtett eszmélődéseim végül eljutottak a szabadság tényének megvilágításáig. Az *anyag és emlékezet*ben, remélem, a szellem valóságát tettem kézzelfoghatóvá. A *Teremtő fejlődés* megmutatja a teremtés ténylegességét. Mindebből világosan adódik egy alkotó és szabad Isten fogalma, aki létrehozza az anyagot és életet, és akinek alkotó törekvése az életet illetően a fajok fejlődésében és emberi személyek alkotása által folytatódik. Mindebből következik tehát a monizmus és általában a panteizmus cáfolata.”¹²

Guitton ezután azt mutatja be, mi volt *Bergson eszméje a kereszténységről*.

„1933-ban Bergson közzétett egy könyvet, amelyben előadta csatlakozását a keresztény misztikához: *Az erkölcs és a vallás két forrása*. Bergson elgondolása szerint a vallásnak két nagyon különböző forrása van: az egyik statikus, a másik dinamikus. Az egyik megfelel a népi vallásosságnak: ez bele van írva a biológiába. Ez szüli a vallásokat szerte a földön: az értelmes lények alkalmazkodási módszerei a halandó állapothoz. A másik az igazi vallás, a dinamikus vallás, amelyet a végtelen mozgat; e vallás megvalósult a földön Ábrahám utódaiban (vonalában), hogy végül elérjen a kereszténységhez, a katolicizmushoz...”¹³

A modernista pap Alfred Loisy, akivel Guitton kapcsolatban állt, s aki végül elveszítette hitét, nem értett egyet Bergson felfogásával. Guitton, miután találkozott Bergsonnal, az alábbi személyes üzenetet vitte el Loisynek.

„Azért fogadom el a *Két forrás* létezését a vallásban, mert amikor a miszticizmus kutatása során a zsidó és a keresztény történelmet tanulmányoztam, a misztikát tisztán és teljesen csak a Jézus által alapított vallásban találtam meg. Ha nem lett volna Krisztus, azt lehetett volna hinni, hogy elég az eleusiszi misztériumok vagy az egyiptomi misztériumok miszticizmusa. De nagy különbség van a legnagyobb görögök (Platón vagy Plótinosz) miszticizmusa és a keresztény miszticizmus között. A görög miszticizmus megáll az extázisnál, a keresztény miszticizmus azonban továbbmegy az extázisnál. Túlhaladja egészen addig, mígnem megtalálja túl minden extázison a szeretet aktusát. Jézusnak nem voltak extázisai.[...] Amit Loisy miszticizmusnak nevez, azzal nem értek egyet. Az igazi miszticizmus nagyon ritka,

¹² Uo., 139–140.

¹³ Uo., 143.

csak kiváltságos személyeknél létezik. Csak olyan nagy katolikus misztikusoknál fedeztem fel, mint Keresztes Szent János, Avilai Teréz, és hozzáteszem, Jeanne d’Arc, aki azért különleges, mert kombinálja a vallásos és a nemzeti miszticizmust. Leányomnak a Jeanne nevet adtam.”

– így Bergson üzenete.¹⁴

KITÉRŐ

A Budapesti Francia Intézet által 2011-ben rendezett *Bergson-konferencia* anyagának¹⁵ bevezető tanulmányában Vető Miklós, a magyar származású francia filozófus a következőket írja *Bergson aktualitásáról*:

„Bergson kétségkívül a fenomenológiát megelőző korszak legjelentősebb francia filozófusa, aki rövid időre háttérbe szorult ugyan, ám manapság egyértelműen klasszikus gondolkodóként és a filozófiatörténet egyik nagy alakjaként áll előttünk. 1928-ban megkapta az irodalmi Nobel-díjat, kortársai pedig nem csupán Franciaországban bálványozták, hanem Németországban, Amerikában, Spanyolországban és Magyarországon is.”¹⁶

Bergson *teremtő ihletése* jól tapasztalható volt nálunk is.

„Bergson fordítójaként és tanítványaként Dienes Valéria munkássága erőteljesen magán viseli a mester hatását. A nagy költő és irodalmár, Babits Mihály, csodálója és egyben kritikusa volt. A kulturális elnyomás, a diktatúra idején *Az erkölcs és a vallás két forrása* szerzőjét természetesen egyáltalán nem tartották nagyra, s nem is foglalkoztak vele.”¹⁷

Ismeretes, hogy Dienes Valéria Bergson nagy műveit magyarra fordította, kivéve az utolsót. A *Deux sources* fordítását is elkészítette, de ennek kézírata lappangott.

¹⁴ Uo., 143–144.

¹⁵ *Bergson aktualitása*, szerkesztette Ullmann Tamás és Jean-Louis Vieillard-Baron, Budapest, Gondolat Kiadó, 2011 (A Francia Intézet Filozófiai Füzetei).

¹⁶ Uo., 7.

¹⁷ Uo., 8.

2000-ben az OSZK Kézirattárából előkerült fordítás néhány hiányzó oldal hozzáfordításával 2002-ben jelent meg.¹⁸ Részben ez is magyarázza, hogy e nagy mű nem került bele a magyar szellemi élet vérkeringésébe.

Bergson a *Két forrás...*-ban megírta a „teremtő fejlődés” folytatását. A keresztény misztikusokat tanulmányozva eljutott a Szeretet-Istenig és az evangéliumok Krisztusáig. Ehhez a kiadáshoz írt *Utószavamban* vázoltam Bergson útját a tudattények elemzésétől a misztikusokig, a Szeretet-Isten felismeréséig.

Idézem Bergson csodálatos vallomását a nagy mű (általam fordított) utolsó oldaláról:

„Az igazat megvallva, ha biztosak lennénk, abszolút biztosak abban, hogy van halhatatlanság (survie), nem is tudnánk másra gondolni. Az élvezetek megmaradnának, de vértelenek és színtelenek lennének, mivel intenzitásuk csupán a rájuk fordított figyelemtől függ. Elhalványulnának, mint maga a lámpa fénye a felkelő Nap előtt. A gyönyört elhalványítaná az öröm.”

BERGSON A KERESZTÉNY MISZTICIZMUSRÓL ÉS A SZERETET-ISTENRŐL

Bergson már a század elején érdeklődött a miszticizmus iránt. Olvasta Henri Delacroix tézisé a németországi miszticizmusról;¹⁹ különösen is meglepte az Eckhart mester és az újplatonizmus viszonyáról írt fejezet. 1901 januárjában ismertette az Akadémián Delacroix könyvét, amelyet Avilai Teréznek, Mme Guyonnak és Susónak szentelt. Majd alaposan tanulmányozta Delacroix tézisé a misztikusok pszichológiájáról.²⁰ A metafizikus Bergson a *Két forrás...*-ban átadja a szót Isten tanúinak, a misztikus tapasztalatról beszámoló szentek tanúságtételének.

Bergson több levelet írt a már említett modernista pap-exegétának, Alfred Loisynek (1857–1940). Gratulált neki ahhoz, hogy katedrát kapott a Collège de France-ban. Kezdetben figyelemmel olvasta Loisy vallástörténeti és az evangéli-

¹⁸ OSZK Kézirattára Fond 223. – BERGSON, Henri: *Az erkölcs és a vallás két forrása*, Dienes Valéria fordítása, Szabó Ferenc gondozásában, Budapest, Szent István Társulat, 2002. Az eredeti: *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932. Lásd a mű elején a fordító, Dienes Valéria *Henri Bergson* című esszéjét és Szabó Ferenc *Utószavát*.

¹⁹ 1900. május 28.: BERGSON, Henri: *Correspondances*, Paris, PUF, 2002, 51.

²⁰ GOUHIER, Henri: *Bergson et le Christ des Évangiles*, Vrin–Bibliothèque d’Histoire de la Philosophie, 1987, 151–152.

umokról írt munkáit, dicsérte az Újszövetség görögből készített fordítását.²¹ Később már kissé idegesen válaszol Loisynek a *Két forrás...*-t érintő kritikáira.²² J.-L. Vieillard-Baron megjegyzi:

„Bergson Loisyval (*A vallás* című könyvről) folytatott levelezése kivételes jelentőségű: jól megértette magát vele, mi több, bibliamagyarázó munkásságát annak ellenére csodálta, hogy Loisyt az egyház elítélte, Párizsi Katolikus Intézet-beli katedrájától megfosztotta, végül pedig kiátkozta. 1917. július 20-án kelt, Alfred Loisynek írt levelében Bergson hosszasan méltatja az 1917-ben, Párizsban megjelent *A vallás* című művet.”²³

Majd egy hosszú idézet következik a levélből,²⁴ amelyben Bergson kijelenti, hogy a hitről és a vallásról szóló saját nézetei „részben egyeznek” Loisyéival.

Érdekesek és rokonszenvesek a katolikus értelmiségieknek, Gabriel Marcelnek, François Mauriacnak és Jean Guittonnak írt levelek. Itt még csak a bergsonista filozófushoz, Edouard Le Roy-hoz fűződő kapcsolatát említem.²⁵ Bergson 1905. május 31-én²⁶ köszönetet mond a modernista katolikus Le Roy-nak *Mi adogma?* című cikkért. 1914. június 10-én²⁷ Le Roy-t póttagnak ajánlja a Collège de France-ba, méltatva a tudományelmélet terén végzett munkásságát, továbbá kiemeli azt is, hogy a vallásfilozófia kérdéseibe is elmélyült; s ezzel kapcsolatos eszmélődéseiből született *Dogma és kritika* (1907) című tanulmánykötete.²⁸ Bergson rámutat arra, hogy Le Roy nem a misztikát, hanem a vallásos *cselekvést* vizsgálja (ebben részben Maurice Blondelt követi); szerinte a vallásban fontosabb az *átélés*, semmint a dogmákhoz, a hittételekhez való spekulatív csatlakozás.

Mindezek a kapcsolatok, levélváltások, olvasmányok és kritikák is alakították Bergson kutatómunkáját, nézete kialakulását a vallásról és a misztikáról, az *Essai...*-től a *Két forrás...*-ig. Henri Gouhier így összegez:

„Az első laptól az utolsóig a bergsonizmus az ész kritikája azzal az erőfeszítéssel, hogy (elsősorban) a spirituális valóságot gondolja el. Amilyen mértékben a tartam

²¹ BERGSON: *Correspondances*, 252–253; 271, 756–757, 996, 1151–1152.

²² Uo., 1428, 1556–1557.

²³ „Bergson: kereszténység és modernitás”, in *Bergson aktualitása*, 186–187, cf. 756–757.

²⁴ BERGSON: *Correspondances*, 756–757. Lásd még fentebb Guitton közvetítését.

²⁵ Edouard Le Roy és Prohászka Ottokár, valamint Le Roy és Teilhard de Chardin kapcsolatáról lásd *Eszméletcsere* című tanulmányomat in *Száz év után – Eszméletcsere*, I. m., 107kk.

²⁶ BERGSON: *Correspondances*, 119–120.

²⁷ Uo., 582–584.

²⁸ Ezt a kötetet Prohászka alaposan ismerte és felhasználta akadémiai székfoglalója, *Az intellektualizmus túlhajtásai* kidolgozásakor: *Prohászka Ottokár és műve*, Budapest, Szent István Társulat, 2007, 136kk.

(*durée*) intuíciója kitágul (kiterjed), a polémiának joga van; Bergson minden könyvében igyekszik felfedni annak a tudománynak a visszaéléseit, amely a szellemhez az anyag tudományának eszményével és módszereivel közeledik. [...] A *Tudat közvetlen adottságaiban* a minőséget kiemeli a pszichofizikából. Az *Anyag és emlékezetben* az emlékezetet menti ki a pszichofiziológiából. A *Teremtő fejlődésben* az evolúció túlmutat a naturalisták evolucionizmusán. Hasonlóképpen a *Két forrás...*-ban az erkölcsi élet túlmutat a szociológián, az igazi miszticizmus pedig a pszichopatológián. [...] A *Két forrás...* helyet hagy a pszichopatológiának és főleg a szociológiának: de az életlendület (*élan vital*), amely lelki energiában bontakozik ki, nem tartozik a szociológiai tények, sem a pszichopatológiai tények rendjébe.”²⁹

A nagy, *tevékeny* keresztény misztikusokat említve Bergson hangsúlyozza szellemi *egészségüket*.³⁰ „Azért ítélték erről másként, mert a misztikusok végleges átalakulását gyakran rendellenes állapot előzi meg. Látomásokról, önkívületekről, elragadtatásokról beszélnek. Ezek a tünetmények betegeknek is előfordulnak, és betegségük alkotórészei.” Megengedi, hogy „az önkívületek, látások, elragadtatások rendellenes állapotok, és nehéz különbséget tenni a rendellenes és a beteg között. Ez volt különben a nagy misztikusok véleménye is.”³¹

Bergson, miután megállapítja, hogy a misztikusok tapasztalataik leírásában nem álmodozást vagy beteges képzelgéseket fejeztek ki, azt vizsgálja, mennyiben eredeti a tapasztalatuk. Arra a következtetésre jut, hogy istenélményük lényegében eredeti: az életlendület kvintesszenciája: *szeretettelendület*. A misztikus a Szeretetben látja Isten lényegét; a filozófus a szeretetet teremtő energiának fogja fel. A keresztény misztika az emberiség lelki fejlődésének csúcsát jelzi, de a kezdeteknél már ott van Krisztus. Bergson ezt megállapítja, de filozófiai módszeréből következik, hogy nem beszél többet Krisztusról, isten-emberi voltáról. „*Miszticizmus és kereszténység egymást határtalanul feltételezik. De mégis kell hogy lett légyen kezdődése. Valóban, a kereszténység eredeténél ott van a Krisztus.*” – „*Isten természetét a filozófia hamarosán meghatározza, ha a miszticizmust formulába akarná önteni. Isten szeretet és szeretet tárgya: itt van a miszticizmus egész hozadéka. Erről a kettős szeretetről beszél szüntelenül a misztikus.*”³²

²⁹ GOUHIER: i. m., 154–156.

³⁰ BERGSON: *Az erkölcs és a vallás két forrása*, 252–253. A 20. jegyzetben: „Arra, ami a nagy keresztény misztikusokban lényegesen tevékeny, H. Delacroix hívta föl a figyelmemet.”

³¹ BERGSON: *Az erkölcs és a vallás két forrása*, 253.

³² Uo., 264 és 278.

BERGSON VÉGRENDELETE

A *Correspondance* végén olvasható Henri Bergson *végrendelete* (1938. május 9).³³ Ebben szó van írásai közzétételéről, barátairól és ellenségeiről, végül rendelkezik temetéséről. *Barátai* közül a következőket említi: Edouard Le Roy, Chevalier, Brunschvicg, Jean Wahl, Jankélévich, F. Challaye, J. Guitton... A *temetésről* következőképpen rendelkezik:

„Gondolataim egyre közelebb vittek a katolicizmushoz, amelyben én a judaizmus beteljesedését látom. Át is tértem volna a katolikus hitre, ha nem láttam volna (sajnos nagyrészt néhány, erkölcsi érzéket teljességgel nélkülöző zsidó miatt), amint az antiszemitizmus árnya egyre jobban beborítja a földet. A holnap üldözöttjei között kívántam maradni. Remélem azonban, hogy temetésemén, a párizsi érsek hozzájárulásával, egy katolikus pap celebrál majd. Ha ezt a hozzájárulást nem kapom meg, akkor rabbit kell hívni, de nem szabad elrejtteni előle – és senki elől sem – a katolikus erkölcshez való személyes vonzódásomat és azt, hogy ha lehetett volna, akkor egy katolikus pap imáit választottam volna erre az alkalomra.”

Kívánsága teljesült: De Tonquédec jezsuita mondott imát sírjánál.³⁴ A zsidó származású Bergson – mint már jeleztem – sorsközösséget akart vállalni az üldözött zsidókkal, ez volt egyik oka, hogy megmaradt az Egyház küszöbén. De barátja, Jean Guitton szerint ebben a tartózkodásban közrejátszhatott alkata és filozófiai módszere is. Bergson a reflexió aggályos precizításával közeledett a hithez, a hitbizonyosság megszerzéséhez. Csak arra tudott igent mondani, aminek igazáról hosszú tanulmány és reflexió után meggyőződött. Nem maradt már ideje a dogmák, a katolikus hittételek alaposabb vizsgálatára.

A Bergson filozófiájával rokonszenvező – és a Bergson-tanítvány Edouard Le Roy írásait tanulmányozó – Prohászka Ottokár már 1914-ben jól látta a spirituális filozófus szerepét Franciaország lelki megújulásában. A fehérvári püspök szerint a reneszánsz elsősorban nem keresztény filozófusoknak köszönhető (bár nem vonja kétségbe az ő érdemeiket sem), hanem kezdetben matematikusok, természettu-

³³ BERGSON: *Correspondances*, 1669–1671.

³⁴ Vö. H. GOUTHIER: *Bergson et le Christ des Evangiles*, Fayard, Párizs, 1961; Jean GUITTON: *Œuvres complètes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967, 7–41. Minderről bővebben lásd még: SZABÓ Ferenc SJ: „Bergson útja az Evangéliumok Krisztusa felé”, *Vigilia* 1981/1; újraközölve: *Lélekben és igazságban*, Róma, 1986, 225–240. – Babits Bergson katolizálásnak hírére megjegyzi: „Félvér volt, de vallása zsidó. Filozófiája azonban a katolicizmushoz állt közel. Ezért sokat térítették. Az érsek szerint azért kívánta a titoktartást, hogy a zsidóellenesség, zsidótörvény korában ne lássék. Nálunk is a katolikusok propagálták, főleg Prohászka.” (Utalás Prohászka: „A lényegismeret Bergson tanában és a régi filozófiában” című tanulmányára.) *Babits Mihály beszélgetőfüzetek II*, sajtó alá rendezte Belia György, Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1980, 324–326.

dósok, „laikus” filozófusok hatása volt, akik „a mechanikus világnézet szikláit szétrobbantva megint teret nyitottak a hitnek, az eszmények tiszteletének s a transzcendentális erkölcsnek. [...] Ezt a »laikus« munkát Boutroux, Poincaré, Bergson s társaik végezték. [...] A legközvetlenebb s legkihatóbb indítást az idealizmus felé mégis Bergson filozófiája adta. Bármilyen kifogásokat emeljünk is e filozófia ellen, hatása mégis nagyszerű volt.”³⁵

DIENES VALÉRIA (1879–1978) BERGSONIZMUSA

SZEMÉLYES MEGJEGYZÉSEK

Dienes Valériával 1965-ben Párizsban ismerkedtem meg, amikor elkísértem a Teilhard de Chardin Alapítványhoz, hogy engedélyt kérjünk Teilhard-fordítása kiadásához. Miután visszakísértem a hotelbe, még hosszan beszélgettünk Bergson-ról, Teilhard és Prohászka bergsonizmusáról. Részleteket olvasott fel naplójából az eszméletcseréről. Korábban és később, Rómából is több levelet váltottam vele, főleg Babitsról faggattam. Az 1970-es évek első felében, amikor már hazalátogathattam, felkerestem Gedeon fiáéknál a budapesti Levendula utcában. Egyszer hosszan elmondta élettörténetét: katolikus neveltetését, majd hite „elvesztését” (egyetemista korában, későbbi férjével, Dienes Pállal való megismerkedése hatására ő is ateista lett), Szabó Ervin, Jászi Oszkár és a Huszadik Század körével fenntartott kapcsolatait, az 1910-es évek körül a párizsi éveket a Bergson-órákkal (amelyek következtében utóbb elhagyta materialista világnézetét), a Pállal való szakítást, franciaországi „kalandját” két gyermekével, megismerkedését a Duncan testvérpárral, majd hazatérését és 1924-es megtérését, szellemi-lelki barátságát Prohászka Ottokárral.

A kommunista évtizedekben, amikor Lukács György *Az ész trónfosztása* című műve szabta meg a hazai kultúrpolitika irányát, és tettek „pártindexre” olyan nagy filozófusokat is, mint Henri Bergson,³⁶ érthetően tanítványáról, Dienes Valériáról is hallgattak. Már jól ismertem élete történetét, amikor az 1970-es évek derekán elhangzott szennációs számba menő televíziós interjúja Vitányi Ivánnal.³⁷

³⁵ PROHÁSZKA Ottokár: *Korunk lelke, Prohászka Ottokár összegyűjtött munkái X*, sajtó alá rendezte Schütz Antal, Budapest, Szent István Társulat, 1928, 140–141, 145.

³⁶ Henri Bergson irracionálisizmusát élesen bírálja LUKÁCS György *Az ész trónfosztása* bevezetőjében, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1954, 3–26.

³⁷ A Vatikáni Rádióban hozzá is szóltam, kiegészítettem, a szöveget leköszölte Rónay György a *Vigiliában* – lásd SZABÓ Ferenc SJ: „Ami egy interjúból kimaradt”, *Vigilia*, 1976. március.

„EMLÉKEZÉS: ÜLTEM ÉN BERGSON 8-AS TERMÉBEN...”³⁸

Megindító, hogy a 100. évében járó Dienes Valéria egyik utolsó, remegő kézzel írt naplójegyzetében (1977. december 27. – „Emlékezés: Ültem én Bergson 8-as termében...”)³⁸ Bergsonra emlékezve arról vall, hogy szerelmes volt a „Bergson-gondolatba”. „Ilyen szerelem teszi magát a Bergson-gondolatot vallásforrássá...” „Aki egyszer Bergsoné lett, mindig Bergsoné marad. Mi a titka ennek? Talán Péguy tudta.” Mint említettem, a 20. század elején Péguy is járt a Collège de France-ba Bergson előadásaira, és ő vitte el oda a Maritain házaspárt, ők meg más írókat, művészeket, későbbi konvertitákat, akikre ugyanúgy felszabadítóan hatott Bergson, mint Dienes Valériára.

1957-ben, akkor még kiadatlan *Bergson* című esszéjében hosszan visszaemlékezik a Bergson-órákra. Költőien érzékelteti azt az izzó szellemi légkört, amely a híres 8-as termet betöltötte, és amiről számos egykorú Bergson-hallgató tanúskodik:

„Jelenléte betöltötte a termet. Sugárzott. Magas katedrájának elsőpados árnyékában ültünk. Csodálatos világító fej jelent meg az asztal felett. Tekintete kéken simított végig a termen, a sűrű emberarcokon. Megszólalás halk, tiszta artikulációs beszéd, ennél csak a gondolat lehetett finomabb, amelynek elemzésére vállalkozott. Azt mondta, hogy egész évben ezen a napon s ebben az órában a lélekről és a testről akar beszélni. A Szellem és a Test – mondta a címet. [...] Elkezdődött egy »emlékezés«, egy fakadó forrás, abból a messze múltból való, amikor a boldogság elfogulatlan biztonságában, a teremtő élet munkájának talaján kezdett élni bennem egy megújulás, amely a régi énemből kiemelt engem. Ez a folyamat azt a nevet viselhetné: *bergsoni évek*.”

Később így folytatja az emlékezést:

„És lefolyt a tanév. Tele színes, gazdag emlékeznivalóval. Annak a nagy belső átalakulásnak külső kerete az a minden ízében termékeny párisi szellemi atmoszféra volt, amelyet csak az a Quartier Latin tud adni. *Nem kellett földrengés a mi ateizmusunkból való kivetkőzéshez, csak el kellett kezdeni gondolkodni a Nyolcas Terem levegőjében.* És hazavinni a gondolatot...” (Kiemelés tőlem – Sz. F.)

³⁸ A következőkhöz: SZABÓ Ferenc SJ: *Dienes Valéria önmagáról*, Szeged, 2001; és „Eszméletcsere” in SZABÓ Ferenc SJ (szerk.): *Prohászka ébresztése II*, Budapest, Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár (PPEK), 1998, 277–323.

Az esszé végén pedig ezt olvassuk:

„A gondolat meglevenedése folyt ezeken az órákon. Mindenki a saját belső készletével, mindenki a saját »érzékével«, mondjuk, belső érzékszerveivel dolgozott, felvételezett és egyesült a feléje áradó gondolatban. Átnevelődés, áthasonulás volt – metafizikának, a Valóság átélésének iskolája. Visszafordulni már nem lehetett. Az evolúció ereje volt ez, az egyéni eszméletfejlődés visszaverődésében, vagy inkább beleolvadó lendületében, mert ez az egység megállíthatatlanul tart Előre és Felfelé. Bennünk volt a megújulás. De még hosszú, tarka, eseménydús Nagy időnek kellett letelni 1923-ig, onnan 1957-ig, hogy a lélek élte tényein nevelődve arra érjen, amivé szánta Isten.”

DIENES VALÉRIA ÉS BABITS MIHÁLY

Dienes Valéria 1911-ben írt leveleiben nagy lelkesedéssel számol be barátjának, Babits Mihálynak, élményeiről, Bergson rá gyakorolt hatásáról.³⁹ 1911. április 19-i hosszú levelében baráti tanácsokat ad Babitsnak, hogy nyugtalan igazságkeresésében „a te belső életed is megtalálhatja a maga nagy gazdag folyamát, ahol összeömlik a soká egymásnak ártó ezer kívánság, s egymást szépíti, igazabbá, teljesebbé teszi...” 1911. július 15-én kelt, ugyancsak hosszú levelében Bergson perszonalizmusát állítja elé, hogy megtalálja önmagát. Valójában Babits már tanulmányozta Bergson műveit; Fogarason születő *A költő szól* című verse – bevallása szerint – akár a bergsoni intuíció illusztrációjának is tekinthető. 1910 nyarán *Nyugat*-beli közlését kérve, Babits Osvát Ernőnek küldi el értekezését Bergson filozófiájáról: „népszerű ismertetés[e], mely úgy [sic!] hiszem nagy szolgálatot tehet a filozófiában járatlanabb, de a hatalmas gondolatok iránt mégis érdeklődő olvasónak”.⁴⁰

Babits *Nyugat*-ban közzétett Bergson-tanulmányát a Párizsban tartózkodó Dienes Valéria hevenyészett francia fordításában ismerteti meg Bergsonnal, aki így is bölcsletének legvilágosabb összefoglalását látja benne:

„Nagyon figyelmesen hallgatta, láthatóan nem kívánta, hogy rövidítsem, és amikor befejeztem, így válaszolt: – Ez az ismertetés annyira jó, hogy – amennyiben általánosan ismert nyelven volna írva –, mindenkinek ezt ajánlanám, aki röviden ismerkedni akar gondolataimmal. – A francia mondatra nem emlékszem már – »avec me spensées« [’gondolataimmal’], így végezte, és így szerette emlegetni

³⁹ Babits Mihály és Dienes Valéria kapcsolatáról lásd még Róna Judit tanulmányát in *Száz év után – Eszméletcsere*, i. m., 89–106.

⁴⁰ Lásd OSZK Fond 253/708/8.

művét. Hiszen ismerjük ezt a szavát: »Je n'aipas de système« ['nincs rendszerem']. Babits munkájáról való véleménye oly nagy örömet okozott nekem, hogy azonnal megírtam ezt Mihálynak”

– emlékezik Dienes Valéria egy 1964 novemberében kelt levelében. Bergson dicsérő véleményére Babits igen büszke. Egy 1965-ben készült interjúbán Dienes Valéria egy fontos kiegészítéssel megismétli a már-már legendává vált történetet:

„Ő [ti. Babits] hamarabb írt Bergsonról, mint én. Ő írt legeslegelőször magyarul Bergsonról a *Nyugat*ban. És akkor, amikor ez megjelent, akkor utána, nemsokára én kint voltam Párizsban, és elmentem Bergsonhoz, és neki elvittem azt a magyar szöveget, és magyarból kivonatossan lefordítottam neki. Bergson annyira el volt ragadtatva ettől, hogy azt mondta: »Nézzé, ha ez elfogadható nyelven volna, amelyen az emberek olvasnak, mindenkinek ezt ajánlanám, aki röviden tájékozódni akar az én gondolataimról.« Szóval ez annyira megfelelt magának a szerzőnek. Pedig én csak úgy, ahogy a *Nyugat*ban a fejezetek jöttek egymás után, mindegyiknek a kvintesszenciáját franciául elmondtam neki, és ez elég volt arra, hogy ezt így felismerje; mert abban az időben még nagyon sokféleképpen nem értették őt és nagyon sokféle oldalról kezdték ki. Például próbálták alakjai megértését a művészet oldaláról kezdeni, holott az egész a tartalom oldaláról kezdődött. És ezt Babits abban a pillanatban megfogta, és a tartalom felől építette ki az egész gondolatfolyamatot.”⁴¹

Dienes Valéria Bergsontól megtanulja, hogy az ember több mint a teste, hogy minden személy önteremtő eszmélet, hogy az átélt időn (*durée*) keresztül rányitunk a lét titkára. Az eszmélődő ember, aki az idő végtelene felé kitárul, valami egészen újat fedez fel: az idő határtalanságát mind a múlt, mind a jövő felé: „Eszméletünk múltja ébredésünkkel kezdődik, de ha egyszer ébred, nem tud többé lezárulni. Teremtett lélek csak Teremtőből meríthetett, csak annak a képére és hasonlatosságára keletkezhett.” – Dienes Valéria ilyen eszmélés révén nyit rá a Transzcendensre.

DIENES VALÉRIA A BERGSONIZMUS HAZAI KÖZVETÍTŐJE

Sándor Pál Bergsonról írt könyve végén⁴² a filozófus magyarországi hatásáról szólva ezeket írja: „Az a körülmény, hogy Bergson fontosabb művei (*Idő és szabad-*

⁴¹ VITÁNYI Iván: *Valóság* 1975, 8. sz., 88–89.; *Babits Mihály beszélgetőfüzetei II*, 60. – Babits Mihály tanulmányát bevezetőként lásd a Dienes Valéria által magyarra fordított és 1930-ban kiadott *Teremtő fejlődés* 1987-es reprint kiadásában.

⁴² *Henri Bergson filozófiája*, Budapest, Gondolat, 1967, 318. Sándor Pál némileg már kiigazítja Lukács György egyoldalú és torzító Bergson-értékelését.

ság, *Teremtő fejlődés, Tartam és egyidejűség, A nevetés, Bevezetés a metafizikába, Metafizikai értekezések*) magyarul megjelenhettek, nemcsak annak a társadalmi, objektív érdeklődésnek tulajdonítható, amely a bergsoni filozófia – nagyrészt mint nyugati divatos eszmei áramlat – iránt megnyilvánult, hanem annak a szubjektív előfeltételnek is, hogy e művek fordítója és propagátora, Dienes Valéria, Bergson személyes tanítványa volt.” Sándor Pál még felsorolja a Bergsonról szóló magyar tanulmányokat, kiemelve Dienes Valéria *Bergson lélektana* című, az *Idő és szabadság* kötet bevezető tanulmányát, valamint Babits Mihály már említett írását.

Az *Idő és szabadság* Bergson 1889-es nagy művének, az *Essai sur les données immédiates de la Conscience/Eszméletünk közvetlen adatai* című doktori értekezésének magyar fordítása.⁴³ A magyar fordítás bevezetőjében Dienes Valéria a bergsoni filozófia értelmezésének kulcsát adja. Természetesen itt már utal Bergson többi, addig már megjelent művére is, mestere filozófiájának fejlődésére. A kötet végén fontos fordítói megjegyzéseket tesz, többek között megmagyarázza, miért fordította a *conscience*-t a szokványos *tudat* helyett *eszmélettel*: „Alkalmasabb volt a bergsoni terminológia középpontjául, mint a lélektani használatra készített *tudat* szó, melynek értelmi rezonanciája tisztán tudományos, a mindennapi nyelvben tartalmassá és színessé vált *eszmélet* jelentéskörével szemben.”⁴⁴ Hosszan elemzi a bergsoni filozófia kulcsszavának, a *durée*-nek (tartam, tartamosság) jelentését.

„A lelki élet kvalitás-áramlat és időssége adja minőséges megújulásait. [...] A tartam e minőségthalmazok haladó felgöngyölődése, minden múltnak a jelenbe szűrődése és folytonos érvényesülése, valóságos pszichikai univerzum, mely magában foglal és előresodor mindent, amit csak valaha átéltünk. A múlt e megmaradása Bergsonnál maga a tiszta lelkiség, az eszmélés fővonása. [...] A múlt megmaradása nem egyjelentésű a visszaemlékezéssel.”⁴⁵

„[A] tartamosság közvetlenül az eszméletben ismerhető meg. [...] Az *Essai*...-ben a szabadság problémája nyer általa új formulázást, a *Matière et Mémoire*-ban a test és lélek, anyag és szellem viszonya jut megvilágításhoz, s eszköz gyanánt egy új lélektani alapjai tevődnek le, a *L'Évolution Créatrice*-ben pedig ugyanez a

⁴³ Dienes Valéria 1923. október 7-i előszavában jelzi, hogy „a szerzőtől összes munkáinak magyar fordítására nyert kizárólagos felhatalmazásunknál fogva kilátásba helyezzük a *L'Évolution Créatrice* (1906) és a *Matière et Mémoire* (1897) mielőbbi közzétételét is.”

⁴⁴ BERGSON, Henri: *Idő és szabadság*, reprint kiadás, Szeged, Universum Könyvkiadó, 1990, 197–198. Tverdotá György kimutatta, hogy József Attila *Eszmélet* című költeményét a Bergson-fordító Dienes Valéria ihlette (*Tizenkét vers, József Attila Eszmélet-ciklusának elemzése*, Budapest, Gondolat, 2004). Vágó Mártától is tudjuk, hogy József Attila nagy érdeklődéssel olvasta eredetiben Bergson *Teremtő fejlődését*: VÁGÓ Márta: *József Attila*, Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1975.

⁴⁵ BERGSON: *Idő és szabadság*, 15.

használat közben megterhelődött s új munkaképességekhez jutott alapszemlélet alkalmazódik bizonyos fejlődéstani meggondolásokra és jut egy sajátos dualisztikus kozmogóniára.⁴⁶

AZ ERKÖLCS ÉS A VALLÁS KÉT FORRÁSA

A fentieket Dienes Valéria bővebben kifejti a negyvenes évek elején (Bergson halála után) írt *Henri Bergson (1859–1941)* című tanulmányában, amelyben elemzi mestere fejlődését az *Essai*-tól a *Deux sources*-ig.⁴⁷ 1933. március 16-án a *Nyugatban* Babits Mihály már lelkesen ismerteti a „várva várt” könyvet, kijelentve, hogy az elsők között volt, akik Magyarországon Bergson nevét leírták.

„Az első érzésem, mikor Bergsont fiatal koromban először olvastam, a fölszabadulás érzése volt. Ez a gondolkodókétségtelenül megszabadította a filozófiát a »természettudományos« és agnosztikus század bizonyos fojtó előítéleteitől és csüggedéseitől, s közvetlen adatokból s pszichológiai tapasztalatokból indulva ki, az empirikus naturalizmust a saját fegyvereivel verte meg. [...] A *teremtő fejlődés* végén, 1907-ben, Bergson jelezte, hogy majd foglalkozik az istenkérdéssel; hosszú ideig hallgatott erről. A hosszú *attente* után végre itt van kezemben a könyv, mely Bergson filozófiai művét az erkölcs és isteni problémák végiggondolásával betetőzi: *Les deux sources de la morale et de la religion*.⁴⁸

Babits ezután részletes elemzést ad a könyvről, amelyben Bergson – a keresztény misztikusokat is tanulmányozva – eljut a Szeretet-Istenig.

Dienes Valéria említett tanulmányában éleslátón elemzi Bergson negyedik nagy művét, a *Két forrás...-t*:

„Benne Bergson negyedszer és utoljára alkalmazza kutatómódját, ezúttal még tágabb területre tágitva munkamezejét. [...] Ha lefejtjük e mű alapgondolatáról mindazt, amivel a kivitel fölékesítette, az egész bergsoni művön végigvonuló Tartam-intuícióból fakadó teremtő fejlődésnek a tapasztalati világban elérhető legmagasabb állomását pillanthatjuk meg a keresztény misztika hatalmas élménykincsében, mely Bergson számára az emberi szellemiség csúcsteljesítményét jelenti. Az emberiség e morális hősei, az evangélium neveltjei a teremtő fejlődésnek új győzelmét képviselik. A teremtő fejlődés szellemlépteiben mindegyikük egyetlen és megismételhetetlen

⁴⁶ Uo., 10–11.

⁴⁷ Ez a korábban kiadatlan tanulmány *Az erkölcs és a vallás két forrása* bevezetőjeként jelent meg.

⁴⁸ BABITS Mihály: *Könyvről könyvre*, Budapest, Magyar Helikon, 1973, 110–120.

megújulás, az anyagon áttörő eszméleti erőnek új meg új állomásai, egybehangzó tanúságok arról, hogy a lét Okának és Céljának a mi eszmélésünk köréből vett legjobban megközelítő vonása a *szeretet*.⁴⁹

Bergson – mint már említettem – a *Két forrás...*-ban a *Teremtő fejlődés* folytatását, második részét írta meg. A misztikus a szeretetben látja Isten lényegét; a filozófus ezt a szeretetet teremtő energiának fogja fel. Egyes lények azért hívtak létre, hogy szeressenek és szeressék őket, minthogy a teremtő energiát a szeretettel kell meghatározunk. E lények különböznek Istentől, aki maga a szeretetenergia; ezért csak a világegyetemben jöhettek létre, és a világegyetem értük, miattuk lett.⁵⁰

„Isten szeretet és szeretet tárgya: ez a miszticizmus egész hozadéka. Erről a kettős szeretetről beszél vég nélkül a misztikus. Leírása befejezhetetlen, mert a leírnivaló kifejezhetetlen. De az, amit világosan megmond, annyi, hogy az isteni szeretet nem valami az Istenből, hanem maga az Isten. Ehhez az útbaigazításhoz csatlakozik a filozófus, aki Istent személynek tartja, és mégsem akar durva antropomorfizmusba esni.”⁵¹

A *Két forrás...*-ban Bergson *csak egyszer beszél Krisztusról*. „A kereszténység eredeténél ténylegesen ott van Krisztus” – szögezi le. Nem vitatja Krisztus isteni természetét, megelégszik a Krisztus-tény állításával, és a Hegyi Beszédet Hozzá kapcsolja. „Egyszerűen csak ezt mondjuk: ha a nagy misztikusok olyanok, amilyeneknek leírtuk őket, akkor utánpótlói vagy eredeti, de tökéletlen folytatói annak, amit tökéletesen valósított meg az Evangéliumok Krisztusa.”⁵²

BERGSON-HATÁS DIENES VALÉRIA MOZDULATMŰVÉSZETÉBEN (ORKESZTIKA-KUTATÁSÁBAN)

A *Jel és mozdulat (Evológika)* című írás gépelt példánya, mely egy tihanyi konferenciára készült, így kezdődik:

„Az a kutatás, amelyről itt beszámolok, évtizedeken át (1915 óta) folytatódó elméleti és gyakorlati munkának jelen ütemeiből való. Eredményeit kezdettől fogva az ember megismerésének a mozdulatrendszer eszközeivel való gazdagítására szántam. Azaz ébredési tünetek között, amelyek a századfordulón az emberiség szellemi

⁴⁹ DIENES Valéria: *Henri Bergson (1859–1941)*, 15.

⁵⁰ Uo., 283–284.

⁵¹ BERGSON: *Az Erkölc és a vallás két forrása*, 278.

⁵² Uo., 264–265.

életét jellemezték, elevenedik meg az az antropológia, mely Pavlov és Bechterev óta mozdulatpszichológiával világítja meg az eszméleti jelenségeket. Ezt a gondolatot filozófiailag is megalapozza, sőt egy fiziológiai eredményt metafizikával megelőz (Henri Bergson és Pierre Marie), az esztétikát új utakra tereli (Benedetto Croce), a képzőművészeteket új irányokkal gazdagítja (impresszionizmus, expresszionizmus, kubizmus stb.), még a táncszínpadot is gondolatközlővé teszi (szabad tánc, a jövő tánca, Béjart-előzmények), mindezt s még sok mást, az időnek tartammá éledése, az átélt idő megpillantása révén, mely az emberi alkotásoknak közlésére is új látóhatárt nyitott.”

Az ember–mozdulat kapcsolatáról írva Dienes Valéria így hangsúlyozza Bergson befolyását:

„A legteljesebb embertanulmány a teljes mozdulattanulmányon alapul. Nem mozgást, hanem mozdulatot mondok. A mozdulatnak a mozgás fizikai tényezőin kívül pszichológiai tényezője is van. A fizikai mozgás tér–idő–erő hármasa az életjelenségekben a negyediknek: a jelentésnek szolgálatában áll. Így a mozdulat teljes tanulmánya négyágú feladat. Mikor a századforduló körül Bergson gondolatainak és a két Duncan mozdulatkincsének hatására ebbe a tanulmányba fogtam, nem a mozdulat pusztá gyakorlata, hanem annak az emberi fejlődésben adott szerepe érdekelt. Ezért neveztem el munkámat »orkesztikának« (mozdulattanulmánynak; az orcheomai=mozdulok értelmében). A *Matière et Mémoire*-ban megjelenő mozdulatpszichológia és az *Évolution créatrice* fejlődéstana dolgozott gondolkodásomban, amellyel Isadora táncait és Raymond geometriai mozdulatkincsét szemléltem a XX. század második tizede után.”

„Minden emberközi információelmélet azon múlik, hogyan értelmezzük ezt az érintkezést. Az eszmélettartalmak eredeti mivoltukban más elmékbe át nem vihetők, és egyéb kapcsolatuk nem valósítható, mint a közös birodalomba tartozó mozdulataink jelentésének megértése. Azt a mozdulathidat, amelyen át gondolataink kicserélődnek: *jel*nek nevezzük. Minden jel mozdulat eredetű, bármelyik érzékszervünk vállalta is ennek közvetítését. A jel közvetítő hatásának megértéséhez eszméletünk *szimbolizáló* hajlamának megvilágítására van szükségünk, amelyet az átvevő, a mozdulatrezonanciát végző fél az átvett mozdulattal újra eszméléssé *szublimál*. Ez az eszméletből mozdulattá és a mozdulatból újra eszmélétté változó műveletinverzió, az *eszméletcsere*, ennek a két folyamatnak a találkozása. Egyik a szimbólummá változtatás, a mozdulatjelenség, amely eszméletből fakad és mozdu-

lattá válik, másik a szublimálás, mely a rezonált mozdulatból fakad és újra eszmélést teremt. Ez az eszméletcsere lefolyása.”⁵³

„ESZMÉLETCSERE”

Dienes Valéria hosszú életét és tevékenységét a bergsoni eszmevilág – az intuíció, az időreform (*durée*/tartam, megélt idő) és a „teremtő fejlődés” (a lét dinamizmusa) – alakította. Bergson-fordításai és értelmezései során – továbbgondolva Bergson–Teilhard–Prohászka rokon gondolkodását – saját teremtő eszmélődésében valami csodálatos ozmózis révén megvalósult az „eszméletcsere”. Erről tanúskodnak hajnali (jórészt kiadatlan) naplójegyzetei.⁵⁴

Dienes Valéria, aki 1924–1927 között az ugyancsak „bergsonista” Prohászka Ottokár püspökkel is szellemi/lelki barátságot kötött, majd felfedezte Henri Bergson és Pierre Teilhard de Chardin szellemi rokonságát (az 1960-as években a jezsuita gondolkodó esszéiből is fordított).⁵⁵ 1967. május 22-én ezt jegyezte be naplójába:

„Szeretném felgyújtani azt a belső tüzet, amit az én nagy lelkeim tápláltak: kinek melyik volna alkalmasabb: *Bergson–Prohászka–Teilhard*; szeretném megírni a nagy Triót [...]: *Henrik–Ottokár–Péter* trióját, akik abban az Időn kívüli örök állapotban talán el tudnák mondani az Idők emberének azt, amit nem találnak meg maguk...”

1970. MÁJUS 14.

„Ottokár és Henrik az örökkévalóságban karöltve járó lelkek. Szomszédos Terra-évben születtek. A véges életszakaszban egymástól földileg »messze« élnek. Sohasem cserélik ki gondolataikat emberszóval. Henrik nem érti Ottokár nyelvét. Ottokár olvassa Henriket. Gondolataik emberlelkében mégis összeélednek. Még Péter nincs itt, később jön. Hozza az ideszánt gondolatfejlődés kezdődő szintézisét...”

⁵³ A *Táncművészeti Értesítő* 1977/1. száma közölte Dienes Valéria *A szimbolika főbb problémái* című tanulmányát, amelyben bővebben kidolgozta az evolúgikát. Ezt közölte Dienes Gedeon 1995-ben a DIENES Valéria: *Orkesztika – mozdulatrendszer* című gyűjtőkötetében (Budapest, Planétás, é. n., 66–86.). Lásd még SZABÓ Ferenc SJ: „Eszméletcsere. Bergson, Dienes Valéria, Prohászka és Teilhard de Chardin szellemi-lelki kapcsolódása”, *Kellék* 2018, 60. szám. *Valóság, mozdulat, gondolat, Dienes Valéria filozófiája*, 137–151. A *Kellék* e lapszáma annak a konferenciának anyagát tette közzé, amelyet 2018. április 12–13-án az Orkesztika Alapítvány és az ELTE BTK Magyar Filozófiai Központja rendezett.

⁵⁴ „Eszméletcsere”, in *Prohászka ébresztése II*, 277–323.

⁵⁵ *Hit az emberben*, Budapest, Szent István Társulat, 1968.

Dienes Valéria *evolútív lény* volt és az evolúga addig meg nem fogalmazott 'törvényei' szerint gondolkozott, továbbfejlesztve Bergson, Prohászka és Teilhard meglátásait. Bármire reflektál leveleiben, eszmélődésében mindig valami új van születőben. Bergsontól és Babbitstól Prohászka és Teilhard de Chardin keresztül Dienes Valériaig szélesedik és mélyül – vagy inkább misztikus magasságokig lendül – az eszméletcsere, végül az örök isteni Akaratig, az Ómegáig száll a Gondolat. És ebben az isteni–emberi– kozmikus távlatokat táró vízióban – ebben a „léleklátásban” – megvan a helye az *australopithecus*nak éppúgy, mint a mai *homo sapiens*nek, mint a názáreti Máriának és a kozmikus Krisztusnak. Élete vége felé már csak versben és énekben tudta kifejezni „eszmélése teljes világát”. Jézus neve számára „szeretetsugár”, „szent mágia” vagy áldott „isteni erőter” – itt már a középkori *Amor sanctus*, a *Szent Szeretet* modern változata zeng tovább.

HENRI BERGSON – PIERRE TEILHARD DE CHARDIN –
PROHÁSZKA OTTOKÁR – DIENES VALÉRIA

Az OSZK Kézirattárában őrzött hagyaték naplőfüzeteiben több feljegyzés igazolja, hogy Dienes Valéria tervbe vette a *Bergson–Prohászka–Teilhard-kapcsolat* feldolgozását. Igazában számos naplőjegyzetében – hajnali eszmélődéseiben – már meg is történt ez az „*eszméletcsere*”, amellyel a Bergson-tanítvány új műfajt teremtett: saját szellemében valósította meg a három gondolkodó párbeszédét, miközben továbbfejlesztette azt.

Bergsonra emlékezve a *gondolati* közelséget hangsúlyozza: „Most úgy érzek egész belső világgal. [...] Oly közel vagy most nekem, mint mikor gondolatod szerelme a lelkembe hozott. *Emberileg* is, egészen közről is nagyon tudtalak volna szeretni! Csak nem asszonyilag. Az elmém vágyódott utánad...” (1970. május 11., XX. füzet.) És még ugyanitt: „A Pállal [férjével – Sz. F.] töltött fiatal margitszigeti órákhoz képest, amelyek érzelmi világot elöntöttek, ez a Gondolat ellenállhatatlan szerelme volt, mely az idegen földről hazahozta lelkemet... Emberlelkek nyúltak hozzám. Mindig a lélekbe voltam szerelmes. Mindig zavaró ráadás volt a test – ha véletlenül ott volt.” Lényeges ez a vallomás Dienes Valéria és Prohászka Ottokár „rejtélyes barátságának” megértéséhez is.⁵⁶

⁵⁶ Vö. TAMÁS Erzsébet tanulmányát: „Prohászka Ottokár és Dienes Valéria rejtélyes barátsága” in *Prohászka ébresztése I*, 235.

Dienes Valéria *Eszméletcsere* című írásának elképzelt beszélgetése Bergson és Prohászka eszméletcseréjét mutatja be: „két emberi elme gondolatot vált egymással”. Az 1927-ben elhunyt Prohászka magyarul, az 1941-ben meghalt Bergson franciául beszél (Dienes Valéria Bergsont itt is magyarra fordította).

„Ebben a beszélgetésükben saját szellemi alkatuk természetéről váltják fel eszméletüket és annak emberileg már beérett tartalmát. A mindenség két közeli pillanatában indultak el öröklétük földi pályáján. Egyik az 1858-ik, másik az 1859-ik földévben, éspedig a korábbi [Prohászka] október 10-én, a későbbi [Bergson] pedig október 18-án. Az egyik gyermekkorában a judaizmust, a másik gyermekkorában a kereszténységet szívta be. Majdnem egyidejűleg éltek a földön, de sohasem találkoztak...”

Következik az „elmék párbeszéde”. Bergson és Prohászka bemutatja ismeretelméletét; beszélnek az intuícioról. Közben utalás történik Teilhard de Chardinre is.

Prohászka: „Ezek a gondolatok nem fogalmi pontosságok, ezek élményekre való rámutatások, melyek az empíria ugyanolyan valóságos részei, mint a belőlük fogalmazítottak. Ezek az eszmélés más területeiről valók, a teljes belső világ valóságából, amelyet későbben jött gondolattestvérünk [Teilhard] »dedans«-nak emlegetett, és amelyen át ugyanaz az intuíció közeledik felénk.”

Bergson: „Ez bizony ugyanaz a dolog, amit én hangsúlyoztam Párizsban, a mi filozófiai társaságunknak az összejövételein, amikor megkérdeztek engem: ugyan mi az az intuitív ismeret?... (Az emberi szellem) képes egyesülni és azonosulni a valósággal, mely egyszerre materiális és spirituális. De nehéz róla beszélni, és azt elgondolni, és könnyen megvádolják az embert költészettel, mikor gondolatot merít azokból a metaforasorozatokból, melyek a kifejezhetetlennek ugyanazon pontja felé irányulnak.

Nem ízlelted soha ezeket a nehézségeket?”

Prohászka: „Ezt az ismeretelméletet kellett volna továbbépítenem, de nem építettem tovább. Lehet, hogy sok mindent elmondtam volna helyetted, de a velem együtt-lakó eszméletársak félreértettek engem, mert szavakon át néztek a valóságra, fogalmi struktúrákon át a közvetlenre, és egyetlen valóságnak minősítették a fogalmazítottakat és a közvetlent. [Utalás az indexre tett székfoglalóra –Sz. F.] Akkor leléptem a metafizika talajáról és teljesen az emberlelkek gondozására fordítottam a nekem adott szellemi erőket. Beszéltem az ő naiv realizmusuknak a valósághoz eléggé hozzáférni próbáló józan ész nyelvén – nálatok »sens commun«-nek hívják.”

Bergson: „Ezen a nyelven minden metafizikát el lehet mondani.”

Prohászka: „Én azonban ismeretelméletem kettősségét már nem az emberi eszmélet magyarázatában, hanem Krisztus valóságában vittem munkába, és megépítettem a magyar lelkek számára az egyházas Krisztus-valóságot. Te messziről jöttél Krisztus felé.”

Bergson: „Jól mondod: én gyermekkori judaizmusomból léptem ki. Én nem nevelődtem benne, mint te, hanem úgy kellett fölfedezni a Krisztust. Sohasem tudtam teljesen kibeszélni magamat róla, mert soha sem mondtam ki utolsó szavamat sem. Mégis a *Két forrás* című művemben a misztikus empiriával egybehangzóan és főleg a katolikus misztika kijelentéseinek értelmében azzal a meggyőződéssel konkludáltam: hogy Isten – szeretet. Ez a Krisztusnak tanítása. Így én is a te konklúziódra jutottam...”

A párbeszéd következő szakaszában Dienes Valéria még jobban kidolgozza, Bergson milyen hatások, felismerések révén jutott el a felfedezéshez, hogy *Isten = Agapé*. Bergson az *Eszmélet közvetlen adatai*, majd a *Teremtő fejlődés* gondolati fejlődésén át jutott el a *Deux sources (Az erkölcs és a vallás két forrása)* vallásfilozófiájához. Prohászka már nem ismerhette ezt a könyvet.⁵⁷

A Bergson–Prohászka-párbeszéd így folytatódik:

Bergson: „Én úgy látom, hogy az, ami szellemi testvérekké tesz bennünket, az gondolkodásunknak a közvetlen felé vivő irányulása. A konstruktívnak vitalizálódása. Visszatérés a még-nem-formulázott források felé.

Belemerülés a gondolat történetébe, amelyet védelmez, erősít, elmélyít az a konkrét benyomás, amelyet »tényfürdőinkben« nyerünk, és amelyek bennünket azoknak a születőben levő fogalmaknak metaforái felé vezettek, hogy megjelenhessenek a gondolkodás történetében oly ritkán megjelenő intuitív pillanatok...”

Dienes Valéria, amikor 1924 és 1927 között szellemi-lelki kapcsolatba került Prohászka Ottokárral, azonnal fölfedezte és kifejezte a két gondolkodó szellemi rokonságát.

„Az a gondolat, hogy napjaink minden filozófiai megújulása az evolúció céltudatos, vagy mély eszméleti feltöréseiből fakad, dolgozott már Spencer evolucionizmusában

⁵⁷ Minderről bővebben lásd SZABÓ Ferenc SJ: „Bergson útja az Evangéliumok Krisztusa felé”, in Uő.: *Lélekben és igazságban*, 225kk. és Uő.: „Babits filozófiája”, in *Jelek az éjszakában*, Róma, 1983, 138kk.

is, amelyet Bergson elégtelennek vélt, mondván, hogy amiről Spencer beszél, az nem evolúció, mert az idő metafizikai reformja nélkül a fejlődés le nem írható... Ez (a bergsoni) episztemológia Prohászkanál nem állt meg az emberi eszméleten, hanem emberből indult ki, istenismeretben végződött. Ennek mélységeit használta fel életének az index utáni korszakában, az élet feladatai közt végleg túlsúlyá tett pasztorálásban, amellyel megkevesbítette filozófiai kutatásait. Metafizikai eredetű megvilágításait is a pasztoráció szolgálatába állította, és szívesen tekintette a fogalmat s a belőle fakadó konstrukciókat az emberi cselekvés életingereinek. Az ismeretet kezdődő cselekvésnek látta, és gyakran megismételte, hogy a fogalmi körvonalazottságának és vázlatosságának kritikája nem a gondolat homályának és pontatlanságának javára szól. A fogalom az infinitezimale, amelyben már ott rejlik a tette fejlődésnek előreküldött képlete, és benne már előre kialakul az élet cselekvő integrálja az ismereti elemnek a tevékenység e kikezdésében.”⁵⁸

Dienes Valéria *Vigilia*-beli cikkében azokra a „három évig tartó gondolatközlésekre utal, amelyek 1924 és 1927 közötti beszélgetéseik során történtek, amikor is Prohászka „a legnagyobb eredetiséggel és közvetlenséggel” fogadta az evolúció megújult, az időreformból folyó gondolatát. A cikkben és a fiktív Bergson–Prohászka-dialógusban is arra tesz célzást, hogy Prohászka 1924 előtt nem ismerte igazán Bergson ismeretelméletét. Ezt azonban meg kell kérdőjeleznem, hiszen már 1910 körül, amikor Dienes Valéria Párizsban Bergsont hallgatta, Prohászka közvetlenül is – az *Eszmélet közvetlen adatai* német fordítása alapján –, de Edouard Le Roy közvetítésével megismerte és magáévá tette a fejlődés, a történetiség, a cselekvés, az intuíció és átélés bergsoni–blondeli eszméit.”⁵⁹

PROHÁSZKA OTTOKÁR – HENRI BERGSON –
EDOUARD LE ROY – PIERRE TEILHARD DE CHARDIN

Dienes Valéria, aki jól ismerte Bergson, Prohászka és Teilhard eszmevilágát, mélyreható intuícióval megsejtette a három gondolkodó szellemi rokonságát, és részben még tovább is gondolta ezt az „eszmeletcserét”. Már jeleztem, hogy a fiktív Bergson–Prohászka-dialógusban is, de Dienes Valéria naplójegyzeteiben is utalás történik a harmadik „rokon” gondolkodó, Teilhard de Chardin víziójára. A Pascal-hoz hasonlóan auvergne-i születésű jezsuita tudós és gondolkodó esszéiből Dienes Valéria többet magyarra fordított.

⁵⁸ Lásd a *Vigilia* 1974. karácsonyi Prohászka-számában meglátásának tömör összefoglalását: *Ismeretelmélet és időreform Prohászka és Bergson gondolkodásában*.

⁵⁹ Lásd SZABÓ Ferenc SJ: „Prohászka és a modernizmus”, in *Prohászka ébresztése I*, 88–119.

Prohászka és Teilhard néhány meglátásának rokonságát, közös eredetét *tényszerűen* vizsgálva kétségtelen, hogy a közös forrás vagy gyökér Bergson filozófiája, amely hatott Prohászka-ra és Teilhard-ra is (Prohászka-ra előbb, mint a jezsuita gondolkodóra).

TEILHARD ÉS LE ROY

Madeleine Barthélemy-Madaule vaskos, 686 oldalas monográfiájában alaposan feldolgozta Henri Bergson és Teilhard de Chardin szellemi kapcsolatát.⁶⁰ A könyv függelékében külön is foglalkozik a bergsonista Le Roy és Teilhard de Chardin kapcsolatával, együttműködésével. Emlékeztet arra, hogy Teilhard *Hogyan hiszek* című, 1934-es esszéjében kijelentette:

„Világos, hogy cselekszünk. De a valóságnak milyen strukturális sajátosságokkal kell rendelkeznie, hogy ez az akarati mozgás létrejöhessen? S a világnak milyen feltételeket kell teljesítenie, hogy működhessen benne az öntudatos szabadság? A cselekvés problémájára Blondellel és Le Roy-val ezt válaszolom: »Hogy mozgásba jöjjön az a látszólag oly parányi valami – az emberi aktivitás –, ahhoz nem kevesebb kell, mint a romolhatatlan eredmény vonzása. Csakis a halhatatlan hódítás reménye indíthat minket útra.« S azonnal le is vonom a következtetést: Tehát a Halhatatlan van előttünk.”⁶¹

Teilhard és Le Roy 1920 körül ismerkedtek meg. Közvetlen kapcsolatuk 1920 és 1923 közé esik; levelezésük 1925-től 1934-ig tartott. A két francia gondolkodó között mély barátság alakult ki, erről mindketten nyilatkoztak. Egyik is, másik is elismerte, milyen sokat köszönhet a másiknak az evolúcióra való reflexióban. A *nooszféra* (szellem szférája) kifejezést együtt gondolták ki. Le Roy két-három munkájában felhasználta Teilhard kiadatlan írásait, s idézte is őket. Amikor pedig a jezsuita nem terjeszthette szabadon haladó eszméit, Le Roy, Bergson utódaként a Collège de France-beli előadásaiiban is szócsöve lett. Teilhard maga a *L’Hominisation* című 1923-as esszéje elején kézírással megjegyzi, hogy az itt előadott nézeteknek széles teret adott Edouard Le Roy a Collège de France-ban tartott kurzusai során. Le Roy halála után özvegyének kijelentette: „Ön tudja, milyen mély benyomást gyakorolt rám.” C. Cuénot-nak pedig ezt írta: „Kevés olyan ember van, akit úgy csodáltam, mint Edouard Le Roy-t. Oly derűs, olyan teljesen emberi és oly mélyen keresztény.”

⁶⁰ *Bergson et Teilhard de Chardin*, Paris, Seuil, 1963.

⁶¹ *Út az Ómega felé*, Válogatás Teilhard de Chardin műveiből, fordította Rezek Román OSB, Budapest, Szent István Társulat, 1980, 451.

Teilhard jórészt elfogadja Le Roy bergsonizmusát; sőt közelebb áll realizmusával Bergsonhoz, mint a túlságosan idealista Le Roy. De ez utóbbi, aki kiváló filozófus volt, segített a fiatal Teilhard-nak pontosítani nézeteit. Ugyanakkor tény, hogy Teilhard már megismerkedésük előtt olvasta és csodálta Bergson három első művét; később pedig a *Két forrás...*-t. 1908-ban olvasta nagy lelkesedéssel Bergson *Teremtő fejlődését*: a filozófus felébresztette a fiatal jezsuitát „fixista álmából”: felfedezte az evolúciót, amely a „tartamban” folyik, és a szellem felé ível. Teilhard sok elemet kölcsönöz Bergsontól a fejlődés leírásában, de – vele ellentétben – nem szétcsúszó sugárkévének, hanem nyálábok összpontosulásának tekinti az evolúciót. Az 1917-es *Teremtő egyesülésben* írja Teilhard:

„Amíg Bergson *Teremtő fejlődésében* a kozmosz úgy mutatkozik, mint egy forrás-központból kiinduló, de széttartó sugárzás, addig annak a világegyetemnek alakja, amelyet a *Teremtő egyesülés* tár elénk, egybetérítő, összpontosuló, és központot keresve alkot egyetlen folyamat valami végtelenül szétterült szférától elindulva. A két elmélet egyformán evolutív jellegű, de egyik iránya a másiknak homlokegyenest fordítottja.”⁶²

Teilhard a keresztény hit fényében egészíti ki, fejleszti tovább Bergsont. Megmutatja, hogy a világegyetem fejlődése a nooszféra fázisában csak úgy folytatódhat, ha egy már létező transzcendens Ómega-pont vonzza, egyesíti az emberi személyeket a felülről jövő szeretet-energiával. Igen, ez a Szeretet-Isten, akit a misztikusokat tanulmányozó Bergson is felfedezett. Teilhard-nál a kozmogenezis, biogenezis, antropogenezis, noogenezis folytatása – más szinten – a krisztogenezis, vagyis a föltámadt Krisztus Lelke által kibontakozó természetfölötti élet.

Dienes Valéria a bergsoni filozófia és a prohászcai misztika folytatódását, továbbfejlesztését Teilhard-ban ismerte fel; mintegy a saját bergsonista filozófiáján és a prohászcai misztikáján szűrte át és „párolta” le a teilhard-i lelkiséget. Ennek nyomai megtalálhatók említett naplójegyzeteiben. Ízelítő a Miénk az idő című gyűjteményből. (Prohászka eucharisztikus lelkiségét újra megtalálta Teilhard-nál is.)

1971. május 21. „»Az én emlékezetem«. És valamit kell az emberiségnek ezentúl folytonosan cselekedni erre az Emlékezetre. Az Ő Emlékezetére. Kinyitotta már valaki ezt az ablakot? Kinézett-e valaki annak távlatába? Tudom: Ottokár, Henrik, Péter (Prohászka Ottokár, Henri Bergson, Pierre Teilhard de Chardin.) Ez volt

⁶² Uo., 91.

Ígéreteleük tartalma. Mind a hárman ezért a szentmiséért jöttek, ezért az időbontó Szentmiséért; és az a Bergson, aki nem hagyta el a zsidóságát, de Isten tette kereszténnyé, ő mondta meg először ennek az Emlékezet szónak értelmét, mikor még nem is merte egynél többször kiírni Isten nevét a *Teremtő fejlődés*ben. Igen, most megérkeztem ehhez a három lélekhez, és pedig a szentmise Emlékezet szavánál. Most már tudom. Ennek a három léleknek Ígérétele az örökkévalóságból hozza nekünk Jézus Emlékezetét!”

1972. július 31. „Mert csupa kérdőjel vagyok és megkérdzem az én Velünk maradó Krisztusomat ebben a szikár belső magányomban is, ezzel a mindent visszaverő lelkiállapotban is, ezzel az üres eszmélettel is. Egyedül oda kéredzkedem az eucharisztikus csendbe, az Örök Szobába, a Világ Szeretet-Szobájába, a Velünk-maradás Otthonába, a Vele-maradásom örökre szóló Ígérétebe. Mindezeknek az ideírt szándékoknak most következő háromnapos teljesedésébe is, Prohászka Ottokár lelkével a Szentlélekben átélt egységembe, az Eucharisztia megértetlen mélysége előtt. És ebből az ismeretlen Istenmélységből és Istenmagasságból kérek erre a három napra: Látást, és a Látás mélyére Hitet és a Hit vérkeringésébe Szeretetet, amelyben örökké hallom az Istenszív dobogását. Ámen.”⁶³

⁶³ *Miénk az idő*, Budapest, Szent István Társulat, 1983, 289.

VÁD ALÁ VONT VILÁG

ELŐSZÓ BULTMANN 1938. MÁJUS 15-EI PRÉDIKÁCIÓJÁHOZ

HORVÁTH ORSOLYA

ABSTRACT

The world under judgement

The following text is a sermon of Rudolf Bultmann preached on 15th May 1938, in Marburg. According to the introduction written by Orsolya Horváth, the relevance of this new translation is twofold: firstly, it seeks to enrich the reception history of Bultmann in Hungary, and secondly, it proposes to reconsider the issues raised by the sermon. The overall theme of the sermon is the God, Church and Society triangle, in a very specific historical situation. One of its key messages is that the existence of the Church is always in contrast with the World. The role of the Church is to question what is taken for granted in the World and thus to open a new way to the invisible Kingdom of God. The tool of all this is the preaching of the Word.

Rudolf Bultmann nem volt lelkész, de teológusi pályáján rendszeresen hirdetett igét. Miközben mindenekelőtt a demitologizálás programjának szószólójaként, egyúttal Heidegger filozófiájának híveként tartják számon – és így nem meglepő módon a konzervatív protestáns teológia részéről többnyire elutasításra talál¹ –, legtöbbször megfélemlítjük róla mint igehirdetőről. Pedig ha közelebbről is megismerjük Bultmann igehirdetéseit, akkor teológusi portréja olyan új vonásokkal gazdagodik, amelyek valamilyen mértékben kihatással lesznek a már megrajzolt képre is. Egyrészt

¹ Vö. SZIRTES András Bultmann hit-fogalmával foglalkozó doktori disszertációjának beszámolójával (idézi Reuss András: „Rudolf Bultmann – az igehirdető”. *Theológiai Szemle*, 2008/2. 90.): „Meglepődve tapasztaltam, hogy például saját közösségem egyik amerikai teológiai tanára óvott attól, hogy baptista teológusként ezzel a témával foglalkozzam. Indoklásként olyanokra hivatkozott, akik az ő munkásságát tanulmányozva, átvették gondolatait, és ez károsan hatott személyes hitéletükre.”

ezért tűztük ki célul, hogy Bultmann néhány igehirdetését lefordítjuk magyar nyelvre,² másrészt pedig azért, mert úgy véljük, hogy Bultmann prédikációiban megfogalmazott gondolatainak ma különös aktualitása van, így érdemesek az újrágondolásra.

Bultmann igehirdetései mindenekelőtt az 1956-ban megjelent gyűjteményes kötetből ismerhetők meg.³ Jelen igehirdetés is ebben a kötetben látott először napvilágot, és Marburgban, 1938. május 15-én hangzott el, a németországi nemzetiszocializmus őrvongásának közepette.⁴ A magyarázott igeszakasz János evangéliuma 16. fejezetének 5–15. versei. Mivel a szövegben Isten–egyház–társadalom egymáshoz való viszonyának kérdésköre érzékenyen, átgondolt fogalomkészlettel és világos filozófiai alapokon kerül kifejtésre, úgy ítéltük meg, hogy az igehirdetés a valláselméleti kutatások számára is releváns.

A prédikáció már a textus magyarázatának elején középpontba helyezi azt a belátást, hogy a történelem eseményei – itt mindenekelőtt Krisztus halála – távolról sem mutatják meg minden esetben első látásra teljes valójukat. Ennek látásához, hangsúlyozza Bultmann Jézus búcsúbeszédei (Jn 13–17) nyomán, a Lélek közreműködésére van szükség, aki fel tudja nyitni a szemeket arra, ami nem látható. Bultmann már a nyitányban a jelen történelmi valóságára tekint: akármilyen is körülöttünk, annak valódi értelme nem közvetlenül hozzáférhető, és az események nem csupán annyit jelentenek, mint amennyinek első megközelítésre tűnnek, hiszen mögöttük – ahogyan Bultmann fogalmaz – a láthatatlan valóság húzódik meg. Ezeknek a belátásoknak hangsúlyos a hermeneutikai vetülete. Mindez ugyanis azt jelenti,

² Elsőként megjelent: BULTMANN, Rudolf: „A veszélyes ember. Prédikáció 1936. június 7-én”. Fordította: Dalotti Márk, Horváth Orsolya, Magyar Bálint, Pallós Áron, Uhri Bálint. Bevezetőt írta: Horváth Orsolya. *Theologiai Szemle* 2018/2. 113–119. Jelen közlemény a KRE BTK fordítócsoportjának második Bultmann igehirdetés-fordítása. [Ezúton is köszönjük Horváth Gézának a szövegben szereplő Hebbel versrészlet fordítását.]

Előzményként lásd Bultmann két magyar nyelven megjelent hitmélyítő írását: BULTMANN, Rudolf: „Karácsony” [1953]. Ford. Reuss András. *Lelkipásztor* (74) 1999/12. melléklet, 3–4.; valamint BULTMANN, Rudolf: „Mi az értelme a karácsony ünnepének ma?” [1964] Ford. Reuss András. *Lelkipásztor* (74) 1999/12. melléklet, 4–5. Ezen felül Bultmann igehirdetéseivel foglalkozó tanulmányt közöl REUSS András: „Rudolf Bultmann – az igehirdető”. *Theologiai Szemle* 2008/2. 90–92.; HORVÁTH Orsolya: „Bultmann reflexiói a nemzetiszocializmusra marburgi prédikációiban”. *Theologiai Szemle*, 2014/1. 9–15. (Másodközlés: GEDŐ Éva – SCHWENDTNER Tibor (szerk.): *Filozófia és nemzetiszocializmus. Értelmezések és kontextusok*. L'Harmattan, Budapest, 2016, 153–167.)

Mindemellett örömmel fedeztem fel, hogy online elérhető Bultmann 1943. december 12-ei igehirdetése is magyarul, amelyről ezidáig nem volt tudomásom: <http://ujnautilus.info/rudolf-bultmann-marburgi-predikacio>. Fordította: András Orsolya (Letöltés ideje: 2019. május 2.).

³ BULTMANN, Rudolf: *Marburger Predigten*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1956.

⁴ Uo. 48–59.

hogy ha az ember valóban érteni akarja azt, ami történik, akkor nem engedhet első benyomásainak vagy a kézenfekvő értelmezéseknek, hanem valahogyan ezek mögé kell hatolnia, mert egyedül Isten láthatatlan valósága felől tárulhat fel a történelmi események valódi arca. Bultmann tehát már az igehirdetés kezdetén arra hívja hallgatóit, hogy a történelmi jelen kapcsán helyezkedjenek kritikai pozícióba, így – ahogyan írja – „átlátnak majd annak jámborságán vagy hazugságán”.

Ezek a belátások azonban csak bevezetésül szolgálnak ahhoz, hogy Bultmann kifejtse nézeteit a keresztény egyház helyzetéről a világban. Szavai radikálisnak és elszántnak tűnnek, jóval erőteljesebbnek, mint például az 1936. június 7-én elhangzott prédikációjában, amelyet ezt megelőzőleg közzétűnt magyar fordításban. Jézus Krisztus nem Führer, fogalmazza meg, amit persze meg is fordíthatnánk: bármely Führer nem Jézus Krisztus, nem megváltó, nem isten, mert, így Bultmann, míg egy Führer a világban mozog és ennek talaján válik új eszmék és célok hordozójává és népvezérré, addig Jézus Krisztus vádolja a világot. E vád azonban a világért van, hogy lelepleződhessen számára saját gőgje, és felismerje, hogy nem elégséges önmagában.

„A világ hatalma hátborzongató”, fejti ki Bultmann, mert általa e világ fejedelme igyekszik teljességre vinni uralmát az ember felett. Ez a hatalom azonban nem ragadható meg etikai kategóriákkal: ha azt mondjuk, ez a rossz, és eközben e világ talaját nem hagyjuk el, akkor nem jutunk el ennek a hatalomnak a valóságáig. Ezért teszi egyértelművé Bultmann, hogy a világ hatalma nemcsak az amorális embereken uralkodhat, hanem a morális embereken is. Minden bizonnyal éppen ebben rejlik hatékony működésének a záloga. Ám a mindenható Isten és e látható világ fejedelme között csak abban a tekintetben áll fenn küzdelem, hogy az egyes ember mely valóság alattvalója lesz. Nem két egyenrangú fél egymásnak feszüléséről van tehát szó, mintha a jó küzdene a rosszal, hiszen a harc már eldőlt, Isten az Úr. Bultmann minden bizonnyal azért helyez nagy hangsúlyt ezekre a belátásokra, és azért tudatosítja a hallgatóban, hogy e világ fejedelmének uralma alatt is lehet erkölcsi értelemben véve jó embernek lenni, hogy rámutasson arra, hogy erkölcsi kategóriáink már eleve ezen uralom alá vetettek, így segítségükkel az nem leírható és nem leleplezhető.⁵

Bultmann prédikációja tehát az egyes emberért folyó kozmikus harcról tudósít. Ugyanis a világ nem tűri, hogy az ember ki akarja vonni magát befolyása alól, ezért a vele szembe fordulókat gyűlöli és üldözi. Bultmann az egyház helyzetét is ennek

⁵ Hasonló gondolatokat fejteget Bonhoeffer is 1940-ben, amikor az elméleti etikus vakságát szembeállítja az Istenben bízó tisztánlátásával: bár ugyanazzal a valósággal találkozik mindkettő, az elméleti etikus előtt az lényege szerint mégis rejtve marad. Úgy tűnik, Bonhoeffer számára ebben a részletben az elméleti etikus nem az, aki csak gondolkodik az erényes cselekvésről, de nem tesz semmit, hanem az a praktikus ember, akinek a normái elméleti belátásokban alapozódnak meg, nem pedig Istenben. Így ez esetben az elméleti az isteni ellentétpárjaként jelenik meg. (BONHOEFFER, Dietrich: *Etika*. Ford. Visky S. Béla, EXIT, Kolozsvár, 2015. 52–57.)

alapján határozza meg a világban. „A keresztény egyház léte a világban már önmagában is protestálás a világgal szemben”, mondja, „ezért tartja a világ az egyházat idegen testnek, és amennyiben az egyház nem igazodik a világ hatalmi céljaihoz és adottságaihoz, úgy szembesülni fog a feldühödött világ hatalmával.” Bultmann természetesen az egyház ideális képét festi így módon elénk, hiszen miközben ezek a szavak hangzanak, a német protestáns egyház jelentős része a német keresztények zászlaja alatt menetel, hálát adva Istennek Hitlerért. Bultmann igehirdetése tükröt tart a nemzetiszocializmussal egybekelő protestáns egyházrész elé, és így természetesen minden kor egyháza elé, amely a politikai hatalomnak rendeli alá krisztusi küldetését.

Híszén, folytatja Bultmann, a győzelem, a siker nem azonos az igazsággal. A világ ugyan úgy gondolkodik, hogy ami sikeres, nyilván igaz, ám – érvel Bultmann – az Újszövetség tanítása szerint ez rendszerint épp fordítva van. Krisztus halála a világ szerint teljes kudarc, Isten láthatatlan világa felől nézve viszont győzelem.⁶ A keresztény egyház pedig ezzel a látható világban vereséget szenvedett Krisztussal vállal sorsközösséget. Szolgálat a világban ezért épp a világgal szembeni protestálás, a világ emlékeztetése arra, hogy nem elégséges önmagában – ahogyan Bultmann megfogalmazza –, nem pedig a világ kiszolgálása.

A világtörténelem nem Krisztus által irányított történelem, szögezi le Bultmann. A második világháború kitörésének küszöbén állva az első világháborúra emlékeztet, hogy felmutassa annak az értelmezésnek a lehetetlenségét, hogy az emberi történelem a Lélek irányítása alatt áll.⁷

A világ önteltségét egyvalami töri meg és leplezi le: Krisztus keresztény egyház által hirdetett szava. E szó „nem hagy nyugtot” a világnak, ingerli és bosszantja őt. Így az igehirdetés végül a reménységnek azzal a bizonyosságával zárul, hogy Isten szava már megtörte e világ fejedelmének hatalmát, még ha ez a látható világban nem is nyilvánvaló. A demitologizálás programját meghirdető Bultmann e történelmi viharok sűrűsödésében elhangzó prédikációjában reményét egyedül az ige erejére alapozza.

⁶ Vö. Bonhoeffer *Etikájának* leírásával a sikerről: i. m. 60–62.

⁷ Világtörténelem és üdvtörténet bonyolult kapcsolatának kérdéséhez lásd mindenekelőtt Löwith átfogó elemzését 1949-ből: LÖWITH, Karl: *Világtörténelem és üdvtörténet*. Ford. Boros Gábor és Miklós Tamás, Atlantisz, Budapest, 1996. Különösen 235–242. és 243–261. Vö. Bultmann későbbi, 1955-ös előadássorozatával: BULTMANN, Rudolf: *Történelem és eszkatológia*. Ford. Bánki Dezső, Atlantisz, Budapest, 1994.

PRÉDIKÁCIÓ 1938. MÁJUS 15-ÉN

RUDOLF BULTMANN

Textus: Jn 16,5–15

⁵De most elmegyek ahhoz, aki elküldött engem, és közületek senki sem kérdezi tőlem: Hova mégy? ⁶Mivel azonban ezeket mondom nektek, szomorúság tölti el a szíveteket. ⁷Én azonban az igazságot mondom nektek: jobb nektek, ha én elmegyek, mert ha nem megyek el, a Pártfogó nem jön el hozzátok, ha pedig elmegyek, elküldöm őt hozzátok. ⁸És amikor eljön, leleplezi a világ előtt, hogy mi a bűn, mi az igazság és mi az ítélet. ⁹A bűn az, hogy nem hisznek énbennem; ¹⁰az igazság az, hogy én az Atyához megyek, és többé nem láttok engem; ¹¹az ítélet pedig az, hogy e világ fejedelme megítéltetett. ¹²Még sok mindent kellene mondanom nektek, de most nem tudjátok elviselni; ¹³amikor azonban eljön ő, az igazság Lelke, elvezet titeket a teljes igazságra; mert nem önmagától szól, hanem azokat mondja, amiket hall, és az eljövendő dolgokat is kijelenti nektek. ¹⁴Ő engem fog dicsőíteni, mert az enyémből merít, és azt jelenti ki nektek. ¹⁵Mindaz, ami az Atyáé, az enyém; ezért mondtam, hogy az enyémből merít, és azt jelenti ki nektek.¹

I.

A textus János evangéliumának búcsúbeszédeiből való. A jelenet Jézus utolsó éjszakája a tanítványokkal: elfogyasztották a vacsorát, indulnak a Gecsemáné kertbe. Tehát a szenvedéstörténet egy jelenetéről van szó. Az egyház mégsem passió-vasárnapra, vagy virágvasárnapra² jelölte ki ezt a szakaszt, hanem a mai vasárnapra, Cantate vasárnapra, a húsvét utáni 4. vasárnapra, ahogyan János evangéliumának ezt az egész fejezetét a pünkösd ünnepét megelőző vasárnapokra osztotta ki. Ennek az az

¹ A bibliai idézeteket a Magyar Bibliatársulat új fordítású Bibliája (RÚF 2014) szerint közöljük. (A prédikációban szereplő valamennyi lábjegyzet a fordítóktól való.)

² A passió-vasárnap a böjti időszak 5. vasárnapja (Judica), az azt követő vasárnap pedig virágvasárnap. Bultmann mindkét vasárnapról *Passionssonntag*ként beszél, a hazai evangélikus gyakorlatban azonban ez nem bevett kifejezés e két vasárnap jelölésére. (A római katolikus gyakorlatban a böjt 5. vasárnapját fekete vasárnapnak is nevezik.)

oka, hogy Jézus itt hirdetett szavai a tanítványokat pünkösdre készítik fel, a Lélek vételére. Így a mi textusunk is a Vigasztalóról³ beszél, azaz a Lélekről, az igazság Lelkéről,⁴ akit vesznek majd az övéi, és aki őket minden igazságra elvezeti majd. Ugyanis most még, amikor az események rájuk törnek, nincsenek abban a helyzetben, hogy ezeknek az eseményeknek a jelentését és jelentőségét megértsék. „Még sok mindent kellene mondanom nektek, de most nem tudjátok elviselni.” A tanítványok csak egyvalamit értettek, hogy Jézus eltávozik közülük, ők egyedül maradnak, és szívük megtelt szomorúsággal. A figyelmüket leköti az, ami körülöttük látható, és ami megtörténik velük, ezért aztán tanácstalanok és kétségbeesettek. A felismerés, amit az igazság Lelke ajándékozik majd nekik, abban áll, hogy felnyitja a szemeiket arra, ami láthatatlanul történt, és ami ennek az órának a tulajdonképpeni és igaz története. Ez az igazság, amelyre a Lélek vezet: a valóság a mögött, ami látható, amely minden láthatónak megadja az értelmét. A Lélek felnyitja a tanítványok szemét Isten láthatatlan tetteire, melyet elfednek a világ látható történései.

Nem az a tulajdonképpeni és való, amit ráerőszakolnak szemeinkre és füleinkre, ami érzéseinket, gondolkodásunkat és akaratunkat mozgásba hozza, ami rémségeivel megijeszt vagy netán pompájával elkápráztat bennünket. Nem, csak e mögött rejlik a tulajdonképpeni, a való: az, ami Isten tette, és aminek a mi egzisztenciánk számára is egyedül igaz jelentése van. Akinek a Lélek erre felnyitja a szemét, az nem fogja többé a végsőnek tartani azt, ami látható, ami az előtérben van, hanem a látható értelmét és értékét azon fogja lemérni, amit az Isten előtt jelent. Átlát majd jámborságán vagy hazugságán. Mert meglehet, hogy sokkal hazugabb, meglehet, hogy sokkal jámborabb, mint ahogyan mi azt elsőre gondoltuk; meglehet öröndetesebb, az is lehet azonban, hogy sokkal ijesztőbb, mint ahogyan mi azt elsőre sejtettük.

II.

Általánosságban véve ez a gondolat jelenik meg a textusban. Csakhogy ez a gondolat nem általánosságban van kifejtve, hanem egy egészen sajátos fordulat által. Hiszen a Jézust követők történetéről van szó, a keresztény gyülekezetről, annak látható, megjelenő, és láthatatlan, tulajdonképpeni történetéről. Arról, hogy a tanítványok elhagyottak a világban, és arról, hogy győznek a világ felett. Azaz: az evangélista nem egy búcsújelenetet akar költői és magával ragadó módon ábrázolni, hanem a tanítványokon keresztül a keresztény közösség mindenkori helyzetét mutatja be. Az ő sorsuk a miénk, a nekik adott ígéret a mi ígéretünk.

³ Az általunk is használt RÜF 2014 a görög *paraklétosz* szót Pártfogónak fordítja. Mivel azonban a Bultmann által használt fordítás a német *Tröster* kifejezéssel él, ezért a prédikáció magyar fordításában az ennek megfelelő Vigasztaló megnevezést használjuk, a Károli-féle bibliafordításhoz igazodva.

⁴ A kifejezés Jn 16,13-ból való.

Miközben a textus leírja, hogy Jézus elhagyja tanítványait, akik így egyedül maradnak egy ellenséges világban, nem valami átmeneti helyzetet ábrázol, hanem egyáltalán a keresztény közösség helyzetét a világban. Ez a jelenet nem csupán alkalmanként ismétlődik rendkívüli vész idején, hanem élénk állítja a gyülekezet lényegét: elhagyatottság a világban. Miért tartozik ez a gyülekezet lényegéhez?

A szövegösszefüggés egészen világossá teszi, hogy a hívők Jézus „barátai”, akiket ő „választott” ki a világból (Jn 15,14kk), akik hozzá tartoznak. Jézushoz tartozásuk egyúttal azonban azt is jelenti, hogy osztoznak sorsában. A Jézushoz tartozás nem azt jelenti, hogy az ember egy nagy tanítóhoz vagy az emberiség vezéréhez [Führer] tartozik, aki új felismeréseket és ideálokat, új feladatokat és programokat kínál. Persze a vezérhez tartozás esetében is lehet szó sorsközösségről, arról, hogy az ember nemcsak eszméiben és törekvéseiben, hanem a vezér harcában is osztozik, áldozatában és szenvedésében. Azonban ez a sorsközösség időleges, s rendszerint csak kezdetben áll fenn, épp amíg az új eszmék uralomra nem jutnak a világban. Ezzel szemben a Jézushoz tartozás szükségképpen és mindig osztozást jelent a sorsában, amely pedig a világ bizalmatlanságának és ellenségeskedésének a hordozását jelenti. Hiszen Jézus nem az emberiség tanítója, vagy vezére új ideálok és célok felé, hanem szava magát a világot teszi kérdéssé. Ez a szó kikérdezi a világot értelme felől, igazsága [Recht] felől, igen, ez a szó azzal vádolja a világot, hogy úgy véli, önmagában van értelme és igazsága. E szó azzal vádolja a világot, hogy beleveszett álmába, amelyet önállóságáról és önmagában elégséges voltáról szőtt, és ez a szó visszahívja a világot a láthatóból a láthatatlanba. Jézus tehát nem a világ talaján áll, hanem a világgal szemben lép föl, ám olyan valakiként, aki a világot meg akarja menteni. Ki akarja szabadítani a világot abból az illúziójából, hogy elégséges önmagában, így aztán vádlójává kell lennie.

A világ ez esetben nem a világot mint természetet jelenti, nem is a világot mint a lehetőségek, adottságok és feladatok mezejét az emberi gondolkodás és tevékenység számára. A világ nem mint Isten teremtésének világa kerül itt szóba, hanem egy egészen meghatározott értelemben: amennyiben – ahogyan írva van⁵ – e világ fejedelmének uralma alatt áll. E világ fejedelme az a sajátlagos hatalom, amely e világot mint a lehetőségek, adottságok és feladatok világát győzelemre tudja vinni az ember fölött. Aki átadja magát ennek a fejedelemnek, megtapasztalja ezt a sajátlagos hatalmat, amely fölötte úr akar lenni: amely igényt tart rá a munkában és az élvezetben ugyanúgy, mint a fájdalomban. Rabul ejti az ember tekintetét, gondolkodását és akaratát úgy, hogy az ember nem tud többé fölébe kerekedni. Nem csapjuk meg magunkat: nem arról van szó, hogy az emberrel megeshet, hogy az úgynevezett világ az úgynevezett rosszra, helytelen, amorális tette csábítja. Nem. A világ éppúgy gyakorolja hatalmát a morális emberek fölött, mint ahogyan

⁵ Jn 12,31 és Jn 16,11

az amorális emberek fölött. Hisz Jézus világgal szemben folytatott harca éppen a nagyon is morális emberekkel szembeni küzdelem volt. „Minden szabad nekem”, mondja Pál (1Kor 6,12), „de nem válok semminek a rabjává.” Ebben rejlik a világ tulajdonképpeni hatalma és működése, hogy fogva tartja az embert a jóban ugyanúgy, mint a rosszban, a mindennapi munkában és a legmagasztosabb törekvések során egyaránt, élvezetben és küzdelemben a legnemesebb célokért.

A föld fia, ki tűző napban harcol,
ki munkál és lovat munkára hajszol,
ki messze célért küzd ott lent a porban,
mely rászítál — hihet a csillagokban?⁶

Ez a világ hátborzongató hatalma, amely egészen igényt tart ránk, miáltal mi ezt a hatalmat a végsőnek tartjuk. E világ hátborzongató működése az, hogy úgy gondoljuk, egészen ki tud minket elégíteni ajándékaival, egészen igénybe tud venni minket követeléseivel, olyannyira, hogy maga a világ istenséggé válik, befejezetté, zárt egésszé és önmagában elégségessé.

Aki azonban ellenáll a világ eme igényének, aki nem abban akar feloldódni, amit a világ nyújt vagy épp követel, aki mindezt nem veszi végérvényesen komolyan és nem tartja ennyire fontosnak – az ilyen embert üldözi a világ gyűlöletével. Ez a gyűlölet különböző formákban ölthet testet: felléphet a kísértő kedveskedés álarcában, de nyílt ellenségeskedéssé és üldözéssé is válhat. Hiszen ha az ember kétségbe vonja azt, hogy a világnak hatalma van arra, hogy őt egészen betöltse, és hogy őt szolgálatába állítsa, akkor a világ igyekszik az ember tudomására hozni, hogy igenis hatalma van arra, hogy őt megaláztatások és kínok által egészen megsemmisítse.

Mindezt csak olyasvalaki veheti észre, aki még érzi, hogy a világ minden ügyesbajos dolga sem elégíti ki őt végsőképpen, akit nem tud megtéveszteni semmilyen láрма és pompa, és akinek egyúttal nem múló honvágya van, aki feltekint a csillagokra. Tudják ezt a költők is: ott van például a vers a harcosról, a föld fiáról, aki a napok körforgásában nem gondolt a csillagokra:

De lankad már a ló, sötét az ösvény,
csillogni kezd az égi és örök fény,
a szent törvények rendje villog most elő.
Elült a harci zaj. A nap lemérhető.⁷

⁶ Conrad Ferdinand Meyer *Unter den Sternen [A csillagok alatt]* című versének első versszaka Radnóti Miklós fordításában.

⁷ Uo. második versszak.

Vagy ahogyan Hebbel írja:

Rémálom, ha háborít,
Titkon mindjárt érzed,
Hogy mindez mit se' számít,
Bármily kín ez érzet.
Ha könnyet hullatsz, bájos
Mosoly fakad rögtön,
S én reménykedem már most,
Így lesz ez örökkön.⁸

És Goethe, akinek a hangja nyíltan szólt a gazdag és színes világról, ő is tudja, hogy két lélek lakozik bennünk és így könyörög:

Óh te mennyekből való,
Szenvedőt vigasztaló,
Ki, hol szív kétszerte szenved,
Kétszeresen adhatsz enyhet –
Mikor lesz mind ennek vége?
Sok e kín és élvezet.
Édes béke,
Jer, jer – töltsd el keblemet!⁹

Az Újszövetség mégis másként beszél az ember idegenségéről a világban, mint a költők. Itt nemcsak az elvágyódás éneke csendül fel a megfáradás, csalódás és csömör miatt, hanem a világgal szembeni támadás hangja szólal meg Isten hatalmából. Támadás, de nem abban az értelemben, mintha a krisztusi hit bele akarna szólni a világ dolgaiba. Félreértés lenne az is, ha azt gondolnánk, hogy a krisztusi üzenet kihívja az embert a világból, mintha már egyáltalán nem érdekelnék őt többet annak lehetőségei és feladatai. Itt csak arról van szó, hogy azt mondjuk: a világ nem a legfőbb hatalom, amely uralmat gyakorolhat az ember fölött. A világ ellenében prédikál Jézus is, aki arra hívja az embert, hogy vesse alá magát Isten uralmának. „Senki sem szolgálhat két úrnak,”¹⁰ ezért az ember mindenekelőtt Isten országába igyekezzen, hiszen az egyháza így prédikál. Ám ennek a prédikációnak nem kell kimondott szavakban felcsendülnie. A keresztény egyház léte a világban már önmagában is protestálás a világgal szemben. Protestálás az ellen, hogy a világ

⁸ Horváth Géza fordítása.

⁹ *Vándor esti dala*, Dóczi Lajos fordításában.

¹⁰ Máté 6,24

úgy méri magát, mintha ő jelentené a végső korlátot és kötelezettséget, mely teljes megelégedést adhat az embernek. Protestálás az ellen, hogy a világ szentnek tartja magát, hisz csak egyetlen van, ami szent: Isten, a világ Ura. Ezért tartja a világ az egyházat idegen testnek, és amennyiben az egyház nem igazodik a világ hatalmi céljaihoz és adottságaihoz, úgy szembesülni fog a feldühödött világ hatalmával.

III.

Ez az a sorsközösség, amely a Jézushoz tartozással együtt jár. Ez a mi helyzetünk keresztény közösségként, amilyen a tanítványoké is volt Jézus távozásakor. Ám ők ezt nem értették mindaddig, amíg Jézus velük volt. A búcsú órájában még nem tudják, mit jelent Jézushoz tartozni. Ezt csak akkor értik meg, amikor elhagyja őket. „Közületek senki sem kérdezi tőlem: Hova mégy?” Nem oda szegeznek a tekintetüket, ahova megy, hanem csak ide, ahonnan távozik. Nélküle maradnak, elhagyatva a világban.

„Én azonban az igazságot mondom nektek: jobb nektek, ha én elmegyek [...]” Miért jobb? Mert a tanítványok nem ébredtek volna rá a világgal szembeni fölényükre, ha nem tapasztalták volna meg, hogy elhagyatottak a világban, és a világ ellenséges velük. A tanítványok fölénye? Dehogy, Jézusé! Csakhogy e fölény a tanítványoké is kell legyen a Jézushoz tartozásuknál fogva.

„Jobb nektek, ha én elmegyek, mert ha nem megyek el, a Pártfogó nem jön el hozzátok, ha pedig elmegyek, elküldöm őt hozzátok.” A Vigasztaló nem más, mint Jézus Lelke, az az erő, amelyet Jézus azoknak ajándékoz, akik az övéi. De csak akkor tudják befogadni őt, ha megízlelték az elhagyatottság keserűségét. A Vigasztaló ereje a gyengékben válik hatalmassá. Csak elhagyatottságukból fakadhat a felismerés, hogy fölényt kaptak ajándékba a világgal szemben.

„Amikor azonban eljön ő, az igazság Lelke, elvezet titeket a teljes igazságra.” Elvezeti a tanítványokat világgal szembeni fölényük felismerésére, miközben felnyitja a szemüket a láthatatlanra látható mögött. Ami látható, az az elhagyatottságuk és ínségük. És mi az, ami láthatatlan? Győzelmük a világ fölött. Hiszen az, ami igazából, láthatatlanul lejátszódik Jézus megfeszítésének és a gyülekezet üldözésének a látható, rettenetes történetében, nem más, mint ítélet a világ fölött.

„És amikor [a Pártfogó] eljön, leleplezi a világ előtt, hogy mi a bűn, mi az igazság és mi az ítélet.” Mit jelent ez?

Két dolgot kell figyelembe vennünk. Egyrészt a görög szó, amelyet Luther *elítélnek*¹¹ fordít, pontosabban azt jelenti, hogy *meggyőz*.¹² „Elítéli a világot” azt jelenti: meggyőzi a világot igazságtalanságáról, vétkéiről. Másrészt az az elnevezés, amellyel

¹¹ ném. *strafen*

¹² ném. *überführen*

János evangéliuma búcsúbeszédei illetik a Lelket, Luther fordításában „Vigasztaló.”¹³ A szó azonban azt is jelenti: „segítő”, „pártfogó”, és így felidéri a törvényszéki védelmet is. Ez tehát az értelme ennek a különös versnek: A Lélek felnyitja a szemeket arra, hogy a történelem, amelyben Jézus és az övéi is élnek, a nagy ítélet Isten bírói széke előtt, amelynek során a Lélek az ő pártfogójuk. Az ítélet, amely nem úgymond az idők végén játszódik majd le, hanem már most is zajlik, a világ feletti ítélet. A Lélek erre nyitja fel a szemeket, a világ elől ez el van rejtve. Éppen ez a borzongató ebben, hogy a világ maga nem tud arról, hogy az ítélet már zajlik felette.

Ám hogyan történik ez? A költő is jól mondja: „A világtörténelem a világ feletti ítélet.”¹⁴ Itt azonban nem így kell érteni. A költő ugyanis azt akarja mondani, hogy a világtörténelemben minden igazságtalanságot megtorolnak, és végül az igazság diadalmaskodik, azaz a világtörténelem útja egyenesen a világosság felé halad. A mi esetünkben ezt másképp kell érteni. Mert a krisztusi hit – és nem csak az – tudja vagy tudhatja, hogy ez illúzió, és hogy a jogosság és jogtalanság, az igazság és hazugság közötti küzdelem sohasem ér véget a világtörténelemben, hanem mindaddig tart, amíg áll a világ. A látszólag megfékezett indulat egy napon újra kitör; vétkek, melyeket az ember rég elfeledettnek hitt, megint előmerészkednek. Újra és újra ez történik, hogy a jogosságot széttapossák és az ártatlanságot megerőszakolják, megfojtják az igazságot és megkoronázzák a hazugságot.

Mégis milyen értelemben vesszük itt az ítéletet, amely igazságban megy végbe, és amelyre a Lélek felnyitja a szemeket? A Lélek meggyőzi a világot, hogy „mi a bűn, mi az igazság és mi az ítélet”, vagyis megmutatja, mit jelent valójában ez a három szó: bűn, igazság és ítélet. Egyúttal azonban azt is, hogy ki a bűnös, ki az igaz és ki az elítélt. A világ is ismeri persze e három szót, beszél bűnről, igazságról és ítéletről, és úgy véli, érti ezek jelentését.

A bűnt a világ erkölcsi mulasztásként fogja fel, vétkes tetteként. Nem habozik, hogy megítélje a bűnt, miközben nem veszi komolyan. Amolyan alkalminak, esetlegesnek tekinti, egy félresiklásnak, ami megesik. Nem látja, hogy amikor valaki bűnt követ el, a bűn szolgálja (Jn 8,34). És ha valaki azt mondja neki, mármint a világnak, hogy bűnös, azt kineveti vagy felháborodik rajta. Hiszen ez hozzátartozik öntudatához, amelynek szüksége van arra, hogy magát jónak tartsa. A bűn kérdését a világ olyan kérdésnek tartja, amelyet saját szféráján belül és saját fóruma előtt kell kezelnie, és saját törvényei szerint elítélnie. Nem látja, hogy ha valaki bűnről beszél, ezzel már egy sajátjain túli Bíróra, a világon túlra mutat. A világ nem ismeri Isten elemésztő szentségét.

A felismerés, amelyet a Lélek ad, a következő: meggyőzi a világot a bűnről, „hogy nem hisznek énbennem.” A világ bűne a hitetlenség, nem valami egyszeri vétkes

¹³ ném. *Tröster*

¹⁴ „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.” Verssor Schiller *Resignation* című költeményéből.

tett. Ez nem azt jelenti, hogy „engem megfeszítettek.” Nem azt jelenti a világ bűne, hogy a világ egykor Jézust nemeslelkű emberként ismerte meg és halálba küldte. Hanem azt, hogy „nem hisznek én bennem.” Ami tehát nem azt jelenti, hogy „nem hittek én bennem”, hanem hogy *most* nem hisznek. Ez nem egy egyszeri magatartás, hanem a világ állandó, meghatározó alapállására vonatkozik, arra a tartásra, amely mind jó, mind rossz tettekkel azonosulni tud. „Hogy nem hisznek én bennem”, azaz a világ nem ismerte fel azt, akit Isten küldött, aki a világgal szembeszállt, ellene vádat emelt. Azt, aki visszautasítja követelését, miszerint önmagában erős és önmagában elégséges, azt, aki leleplezi korlátoltságát, kérdésségét és tisztátalanságát. Nem hisz őbenne, azaz nem arról van szó, hogy hihetetlennek tart valamilyen különös tanítást Jézusról, hanem arról, hogy őt mint Isten hívását nem akarja elfogadni. Becsukja a szemét a saját végessége előtt, amelyet mindenhatónak tart igényeiben és ajándékaiban egyaránt, és így kizárja magát Isten szent világának kegyelméből, amely nyitva áll e világ előtt, mihelyst beismeri, hogy szüksége van rá. Ez a bűn.

A Lélek meggyőzi a világot „az igazságról”. A világ is beszél igazságról. Saját magát tartja bírónak saját mércéje szerint, mely ezt jogosnak tartja, amazt jogtalanak, ezt elismeri, amazt nem. És a világ különös előszeretettel él a fordulattal, miszerint a világtörténelem a világ feletti ítélet, és azt mondja: a történelmi sikerben, teljesítményben az igazság [Recht] mutatkozik meg. Az igazság az, ami győzedelmeskedik e világban. Valójában tehát az igazság és a győzelem egy és ugyanaz, és az evangélium nyelvezetében az igazság, ahogy a fölény is, győzelmet jelent. Ám hogy mit lehet győzelemnek nevezni, annak mércéje valami egészen más. A világ véleménye szerint a győzelemnek muszáj a látható valóságban megmutatkoznia, míg a kudarc a láthatóban vereséget, bukást jelent.

A Lélek azonban így tanít: „az igazság az, hogy én az Atyához megyek, és többé nem láttok engem”. Milyen különös! Jézus kudarca a látható világban, halála, távozása a világból nem más, mint győzelme! Legyőzte a világot, és halála éppen munkáját hitelesíti, azt, hogy fellép a világgal szemben és provokálja azt. Ha a világhoz tartozott volna, akkor a világ, amely szereti a magátét,¹⁵ szívesen elismerte volna őt. Igen, a világ megpróbálja megsemmisíteni munkájának tulajdonképpeni értelmét, és utólag Jézust a maga számára igényli, mivel vallási hősként állítja be. Halála, ahogyan itt nevezik, Atyához menetele, és ahogyan egyébként Jánosnál gyakran előfordul, megdicsőülése. Miközben a világ őt megfeszítette, hogy így félreállítsa, ezzel Jézus szavát hitelesíti, miszerint ő nem tartozik a világhoz. A világnak Jézust kell dicsőítenie minden tudása és akarata ellenében. Mindez végső soron csupán annak látható, akinek a Lélek felnyitotta a szemét: az igazságot és győzelmet lát ott, ahol a világ bukást és elítéltetést. A kereszténység is gyakran esik abba a kísértésbe,

¹⁵ Lásd Jn 15,19: „Ha a világból valók volnátok, a világ szeretné a magátét, de mivel nem a világból valók vagytok, hanem én választottalak ki titeket a világból, azért gyűlöl titeket a világ.”

hogy győzelmét a látható valóságban látja és ott akarja felmutatni. Az ember Krisztus világtörténelemre gyakorolt hatásáról beszél, Lelke hatásáról az emberi erkölcsre, a népekre gyakorolt nevelő hatásáról. A világháború vajmi keveset engedett látnunk mindebből. A világháború olyan népek háborúja volt, melyek kereszténynek nevezték magukat, ezért sok úgynevezett keresztény és sok pogány tévedésbe esett a kereszténységgel kapcsolatban. Persze joggal! Mert jaj, ha a látható valóságban kell Krisztus igazságát és győzelmét bizonyítani! A világ, amely ezt a győzelmet nem látja, ekképp felel: „Képzeldés! Kitaláció!” Nem tudja, hogy amit képzeldésnek és kitalációnak nevez, a legmetszőbb realitás lehet, és hogy ami számára nagyszerű és bizonyos, csupán álom, melyet eloszlat az örökkévalóság fuvallata.

És végül: a Lélek meggyőzi a világot arról, „mi az ítélet”. A világ is beszél ítéletről, ezen a világtörténelem ítéletét érti, amely a világ terén belül megy végbe. Ez esetben azonban másról van szó: „az ítélet pedig az, hogy e világ fejedelme megítéltetett”. A világ, mely magát teljesnek és egyedülvalónak véli, úgy gondolja, kizárólag önmaga a felelős, és mindazt, ami csak hozzá tartozik, aláveti ezen feltétlen igényének. A világ mint egész Isten bírói széke előtt áll, és elítéltetett, mert azt a valakit veti el, aki vele szemben az örökkévalóság igényét juttatja szóhoz.

Elítéltetett a világ, először is amennyiben kielégül arra vonatkozó igénye, hogy önmagára korlátozott és önmagában teljes legyen. Amíg elzárkózik Jézus szavának igénye elől, és amíg nem szembesül önnön kérdésességével, elhagyott és elveszett: a sötétségben marad, miközben kizárja az isteni világosságot; minderről ő maga oly kevéssé tud, mivel erősen hiszi, hogy övé a világosság.

Elítéltetett a világ a tekintetben is, hogy hatalma megtört. Nem azon emberek által, akik elég bátrak és jellemesek ahhoz, hogy áldozatot hozzanak Jézusért. Nem *mi* hajtjuk végre az ítéletet, amikor ellenállunk a világnak.

Erőnk magában mit sem ér,
Mi csakhamar elesnénk.¹⁶

És jellemes, áldozatkész emberek a világ terében is vannak.

Inkább azáltal tört meg a világ hatalma, hogy benne Jézus szavát hirdetik, amely a gyenge embereknek újra és újra erőt ad ahhoz, hogy ellene álljanak a világnak. Bizonyára ez a világ legrejtettebb tévedése: amennyire tiszteli az emberi heroizmust, ugyanannyira fejet hajt a bátor keresztények előtt is. Magától értetődő, hogy a keresztény ember bátorsága révén ügyének megbecsülést szerez. De hát éppen hogy ügyének! Nem saját emberi kvalitásainak szerez elismerést, nem erről van szó. A keresztény tudja, hogy a legnagyobb áldozatkészség sem szolgáltat bizonyítékot

¹⁶ Az *Erős vár a mi Istenünk* kezdetű Luther-korál második versének első sorai.

ügye jogossága mellett. Ha így állna a dolog, akkor először mindig neki kellene győzelmet kivívnia e világ fejedelme fölött. Ám meg van írva: „az ítélet pedig az, hogy e világ fejedelme *megítéltetett*”. Már elítéltetett: hatalma már megtört.

Azáltal tört meg a hatalma, hogy létezik a keresztény egyház, amely Jézus szavát hirdeti a világban. Ezzel az örökkévalóság jele mutatkozik meg az öntelt világban. E szó hangzik és nem hagy nyugtot; a világ számára e szó kiállhatatlan: folytonosan zavarja és bosszantja őt. Bár becsukja szemét és nem látja az ítéletet, amely láthatatlanul meggy végbe fölötte, titokban érzi, szorongásában és dühében. Azt kívánja, hogy ez a szó, amely önteltségét és kizárólagosságra vonatkozó igényét támadja, hallgasson el, hát igyekszik elnyomni. E szó nemcsak az lehet, amely Isten házának szószékéről hangzik el, hanem különböző formákat ölthet. Ám minden alakjában bosszantja a világot. Lehet ez a keresztény szeretet cselekedete is, amely ugyancsak szó: beszélő, Jézusról tanúskodó tett. Ennyiben azonban a világ számára bosszúság. Ám bizonyos, hogy jócselekedetnek és segítségnyújtásnak léteznie kell, világi értelemben véve is. Vagy e szó alakot ölthet a művészetben, költészetben, zenében; képben és kőben. Azt szívesen meghagyná a világ, ami mindebben művészi alak, és azt mint sajátját követeli. De az ebben rejlő szót nem akarja meghallani.

E szó azonban, amely a világot bosszantja és zavarja, az övéi számára erőt ad, hogy szembeszálljanak a világgal. Ők tudják, hogy e szó által megtört a világ fejedelmének hatalma.

E világ ura
Gyúljon bosszúra:
Nincs ereje már,
Reá ítélet vár,
Az Ige porba dönti.¹⁷

Ámen.

Fordította: Falusi Dóra, Horváth Orsolya,
Magyar Bálint, Pallós Áron, Uhri Bálint
A fordítást az eredetivel egybevetette: Horváth Orsolya

¹⁷ Az imént is idézett Luther-korál harmadik versszakának sorai. A magyar fordítás nem érzékelteti azt, ami Bultmann számára e prédikáció szerint döntő: a korál német szövege szerint ugyanis az ítélet nem ezután következik majd e világ urára, hanem e világ ura már elítéltetett. (Der Fürst dieser Welt,/ Wie saur er sich stellt,/ Tut er uns doch nicht;/ Das macht: er ist gericht;/ Ein Wörtlein kann ihn fällen.) József Attila fordítása egyébként ezt a gondolatot pontosan adja vissza: „A világi úr/ Tombolhat vadul,/ Semmit sem tehet,/ Ó megítéltetett./ Megrendül egy szavunkra.”

JOHN HICK VALLÁSI PLURALIZMUST HIRDETŐ IDEOLÓGIÁJÁNAK KRITIKAI VIZSGÁLATA

KOCSIS PÉTER

ABSTRACT

The main point of John Hick's religious pluralism is that the same inscrutable God (the "Real") is in the center of all world religions. The source of the plurality of religions is that this all-knowing, one God addresses all people in their own different culture to facilitate the communication of itself to them. An obvious and core consequence of all this is that all world religions are bearers of truth and there can be no difference among them in this respect.

When explaining his own ideas, Hick extensively relies on sources and examples from Hinduism and Buddhism, since both are pluralistic but ultimately employ an impersonal concept of the divine. Hick's pluralism is diametrically opposed to the Christ-centered focus of Christianity. To substantiate his anti-Nicene claims, Hick makes repeated references to Christian political ideology and historic practice, which however do not reflect the true values and objectives of the Christian doctrine.

In sum, Hick's pluralist ideology constitutes an elaborated Western philosophical-theological attack rejecting the deity of Jesus Christ on the merits of the virulent pluralism of apophatic South-Asian religions and because of the historic failures of Christianity.

BEVEZETÉS

John Hick először 1972-ben bemutatott, majd lényegében az 1980-as években részleteiben is kidolgozott vallási pluralizmusának lényege az, hogy minden világvallás ugyanazt az egy, „rejtőzködő” Istent (Ézs 45,15; Róm 11,33; 1Kor 2,9) mutatja be és állítja az emberi élet középpontjába. A vallások különbözőségének oka Hick szerint

kulturális természetű, hiszen a végtelen Isten a maga bölcsességében minden kultúrában úgy szólítja meg az embereket, hogy az adott kultúra nyelvén megismerhető, megérthető legyen. Mindebből az következik, hogy minden világvallás egyformán igaz, bár kultúránként eltérő jellegű, az adott kultúrához szabott képet ad Istenről, így az igazság tekintetében nem lehet közöttük rangsort felállítani.¹ Hick a vallásról szóló gondolkodás kopernikuszi fordulatainak tartja saját elméletét, mivel szerinte az a valós, transznumerikus értelemben² egy Istent (kopernikuszi Nap) helyezi a vallásról folyó gondolkodás középpontjába, szemben annak a különböző manifesztációi (kopernikuszi Föld: pl. Jézus Krisztus vagy Allah) köré szerveződő, részleges vallásokkal és filozófiákkal.³

John Hick ortodox-evangelikál pályakezdése után részben filozófiai tanulmányai, részben a II. Világháború után gyors ütemben multikulturizálódó Nagy-Britanniában szerzett saját, vallással kapcsolatos élményei hatására fokozatosan távolodott el a keresztény ortodoxiától és annak exkluzivista alaptételétől, miszerint Jézus Krisztus formális elfogadása nélkül nincs üdvösség. Az üdvösség mindenki számára hozzáférhető voltát és Isten ennek alapját képező sokféleségét és megismerhetetlenségét hirdető vallásteológiájának kialakítása során eltávolodott a kereszténység dogmáitól és a hinduizmus befolyása alá került.⁴ Munkáját vállaltan és valóban a Tillich által megfogalmazott teológiai körön⁵ belül állva végezte, azt ugyanakkor filozófiai spekulációval megtámogatott erőteljes vallásközi szinkretizmus jellemezte. Írásait olvasva hamar nyilvánvalóvá válik, hogy minden vallás alapelméletét és a vallásosság alapmodelljét kívánta megalkotni, melyek a vallásközi párbeszéd, végső soron a világbéke ügyét hivatottak szolgálni.

Hick vallási pluralizmusról írt, közel négyszáz oldalas fő művének (*An interpretation of religion*)⁶ első 230 oldala a lényegi mondanivaló elméleti alapelemeinek bemutatását szolgálja. Először a vallás fenomenológiáját vizsgálja, majd annak episztemológiája kerül sorra. Csak ezek után mutatja be a pluralizmus ideológiáját és a belőle levezethető következtetéseket. A sorrend már jelzi Hick elkötelezett pozitívizmusát és humanizmusát⁷, melyek a részletek („tények”) vizsgálata során

¹ HICK, John [1]: *An interpretation of religion*, New Haven, Yale University Press, 2004, 350.

² TILlich, Paul: *Rendszeres teológia*, Budapest, Osiris Kiadó, 2002, 192.

³ HICK, John [2]: *God has many names*, Philadelphia, The Westminster Press, 1982, 18, 36.

⁴ ROSE, Kenneth: *Pluralism: The future of religion*, New York, Bloomsbury, 2014, 129–130; HICK [2]: 16–19.

⁵ TILlich: i. m., 27–29, HICK[1]: i. m., xxv.

⁶ Hick vallásfilozófiai tudományos munkáját ebben az először 1989-ben kiadott könyvben összegezi. Jelen dolgozat a 2004-es, az első kiadás óta megjelent kritikákra is reflektáló második kiadást használja. Kenneth Rose ezt a könyvet a „vallási pluralizmusról keresztény filozófus által írt legfontosabb munkának” tartotta 2014-ben. (Rose: i. m., 29.)

⁷ A humanizmus kifejezés a minden tekintetben emberközpontú gondolkodást hivatott jelezni. Pannenberg a vallásfilozófiában ezt a 17. században megjelenő antropológiai (nem isten-

és fő megállapításai kapcsán öltenek konkrét formát. Jelen dolgozat alapvetően Hick gondolatmenetét követve, azt kritikai szemléletben dolgozza fel és veti össze a következő teológusok munkáival:

- George A. Lindbeck, akinek szintézist ajánló valláshermeneutikája túllép a pluralizmus ideológiáján;
- Wilfred Härle, akinek rendszeres teológiája következetesen építi fel és képviseli a pozicionális pluralizmus, vagy másképp megnevezve a konstruktív ökumené programját;
- Paul Tillich, akinek rendszeres teológiáját Hick legitimációs céllal ki akarta sajátítani.

HICK VALLÁSFENOMENOLÓGIÁJA

Fenomenológiai vizsgálódása során Hick először a vallás univerzalitását elemezi mind térben, mind időben. Hick először a mai világvallásokra a „tengelykor” (*Achsenzeit*) óta jellemző szótériológiai irányultságra mutat rá, vagyis a jobb és szebb jövő ígéretére, mely ígéret valóra válását a Hick által „Valós” (*Real*)⁸ névvel azonosított hatalom teszi lehetővé.⁹ Az ember ennek az ígéretnek a fényében már a kihívásokkal teli jelenben is boldog életet élhet, amennyiben azt, mint élete alapját és célját tételezte. Hick szerint a pozitív eszkatonban való részvételnek egy központi feltétele van: az énközpontúságról a Valós-központúságra való áttérés.¹⁰

Hick egyértelműen az ember vallási élményével azonosítja a vallás lényegét, amelyben a vallás életátformáló ereje megtapasztható.¹¹ Mint írja, ez az egyetlen csatornája a Valós megismerésének, és – ezzel egyidejűleg – ez a Valós létezésére bizonyítékot szolgáltató egyetlen, hiteles forrás. Egy-egy ilyen esemény vallásos értelmezésének jogosultságát azzal indokolja, hogy azok számára, akik életüket az Isten jelenlétében élt életként érzékelik (tapasztalás), ésszerű, racionális, hogy Isten megtapasztható valóságában higgyenek (gondolat).¹²

központú) szemlélettel azonosítja. (PANNENBERG, Wolfhart: *Teológia és filozófia*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2009, 103, 107–108.)

⁸ A dolgozatban az Isten, a Valós, a Végső Meghatározottság, a Transzcendens kifejezések egyenlő tartalmat fejeznek ki, és a szövegkörnyezetnek megfelelően, szinonimaként kerülnek alkalmazásra.

⁹ HICK [1]: i. m., 32–33, Hick [2]: i. m., 45–48.

¹⁰ HICK [1]: i. m. 57.

¹¹ Hick számtalan példával és hiteles beszámolóval igazolja mind a vallásos élmény létét, mind annak sok esetben megtapasztalt életátformáló erejét, valamint mindezek természettudományos értelmezését is kritika alá vonja. (HICK, John [3]: *The new frontier of religion and science*, Basinstoke, Palgrave Macmillan, 2006, 27–111.)

¹² Uo., 52, 210.

Hick és munkásságának új apostola, Kenneth Rose a George Lindbeck hármas tipológiája szerinti, tapasztalati-expresszívnek nevezett, 19. századi gyökerű, liberális vallásszemlélet tipikus képviselői. Ez a megközelítés a vallást valamely végső és egyetemes emberi tapasztalatból vezeti le.¹³ Ez a szemlélet ellentétben áll a megelőző korokban a teológiában domináns, illetve a barth-i neokonzervatívoknak köszönhetően a 20. században újjáéledt, a filozófiára és természettudományokra jellemző, kognitív szemlélettel. A kognitív megközelítésben az objektív valóságról közölnek ismereteket: kimondanak, tételelesen megfogalmaznak valamit a világról, mely állítások mindig az igazság igényével lépnek fel.¹⁴

A tapasztalati-expresszív megközelítés egyéni lét szintjén zajló folyamatai Hick szerint a vallási rendszer szintjén hasonlóan zajlanak. Hick úgy látja, hogy egyik nagy vallás sem filozófiai érvekkel, hanem rendkívüli, vallási élményekkel lépett színre, és a filozófiai érvek csak később, a más alapokon álló élmények magyarázatára és védelmére lettek megalkotva.¹⁵ Hick ezeken túlmenően más érveléssel nem próbálja igazolni a vallásos világnézet létjogosultságát. Bemutatja ugyan az ezzel kapcsolatos ontológiai, kozmológiai és az értelmes tervezésről szóló érveléseket, de megállapítja, hogy egyik sem szolgáltat perdöntő bizonyítékot a vallásos világnézet igaz volta mellett.¹⁶ Ugyanígy mutatja be és értékeli a modernista pszichológiai, szociológiai érveléseket, melyek a vallásos világnézet igaz voltát, így létjogosultságát tagadják. Vagyis a vallásos és a vele konkurens, természettudományos világértelmezés lehetőségének állandóan fennálló, kettős lehetőségét nem látja feloldhatónak.

HICK EPISZTEMOLÓGIÁJA

Hick szerint valaminek a jelentése és egyben jelentősége mindig egy tudati tartalomhoz és állapothoz viszonyítottan jelenik meg. Környezetünk észlelése során az érzékelt jelenséghez tartalmat, azaz jelentést kapcsoló kognitív szabadságunkkal élünk, mely szabadság a legkevésbé a fizikai környezettel kapcsolatosan érvényesül. Kognitív szabadságunk az etikai szférában már nagyobb teret kap, míg a vallások által bemutatott végső valósággal kapcsolatosan jut leginkább érvényre.¹⁷ Hick a tudományos gondolkodás analógiáját használva demonstrálja, hogy egy környezeti jel, egy helyzet érzékelését hogyan előzi meg egy tudati lépés ugyanúgy, mint ahogy a hipotézis-állítás megelőzi a tudományos kísérletet és megfigyelést. Másképp

¹³ LINDBECK, George A.: *A dogma természete*, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1998, 47, 50.

¹⁴ Uo., 112.

¹⁵ HICK [2]: i. m., 23.

¹⁶ HICK [1]: i. m., 73–95.

¹⁷ Uo., 131–132, HICK [2]: i. m., 105.

fogalmazva azt mondhatjuk, hogy fejünkben a kultúránk elemei vannak rendszerezve, és a világot (csak) rajtuk keresztül látjuk, vagyis ismerjük fel és azonosítjuk jelenségeit.¹⁸ Ez a tudatunkban működő kulturális háló köt össze és egyben választ is el minket a külvilágtól, amit így csakis részlegesen vagyunk képesek megismerni. A lenti táblázat Hick kulturális szűrőit mutatja be.¹⁹

Az érzékelt környezet	Az észlelésben szerepet játszó előzetes tudati tartalom (<i>cognitive filter</i>)
Természet	Az élet, a túlélés programja
Etika	Az ember magunkhoz hasonló, velünk egyenlő lényként való érzékelése
Vallás	Kifejezetten vallási koncepciók

Hick a kulturális, fogalmi szűrők szerepére koncentrál, és pluralitásukból kiindulva tételezi a Valós sokszínűségén keresztül megismerhetetlen egységét. Ennek megfelelően Hick szerint egyetlen, a Valósról szóló megállapítás sem követelheti magának a kizárólagosságot, hiszen sokféle, egyaránt hiteles képünk lehet róla. Hick pluralizmusa az egyének szintjén azt jelenti, hogy alapvetően mindenkinek saját magának kell valamilyen képet alkotnia a Valósról. Vagyis Isten helyett marad az én és annak az üdvözlője, amelyet az ismeretlen Valósna bármilyen formája kielégíthet, amelyet az én magának választ.

Lindbeck azonban megfordítja a Hick által a tapasztalás kapcsán felállított sorrendet, és egyértelműen a vallási élmény értelmező közegét, a kultúrát és az azt hordozó nyelvet teszi modellje központjává, nem pedig a szubjektív élményt, azon keresztül pedig az embert. Szerinte a vallás a kultúra értelmezésének a közege, és nem fordítva. Lindbeck a világot a vallási szövegek szemüvegén keresztül látja. Bár az episztemológiai gondolkodás Lindbeck által javasolt modellje ellentmond a Hick és Rose által alkalmazott tapasztalati-expresszív szemlélet szubjektívizmusának – valamint a nyelvi közeg kész fogalmi és szabályrendszerének kognitív szemléletű objektivitását állítja előtérbe –, alapvető szerkezetében azzal megegyezik. Bár elkötelezetten biblikus alapokon áll, Lindbeck elsősorban a szent szöveg és a belőle élő nyelv normatív szerepét állítja valláshermeneutikája középpontjába.²⁰ Szabályelméletének újszerűsége, hogy a „vallás maradandó és dogmatikailag jelentős

¹⁸ A kultúra nem magában álló jelenség, hanem szervesen kapcsolódik az adott közösség történetéhez, melyet a közösség által lakott terület földrajzi, éghajlati és gazdasági, politikai viszonyai alakítanak. Hick [2]: i. m., 48, 87.

¹⁹ Hick [1]: i. m., 138–163.

²⁰ Általános modelljének a keresztény vallásra történő alkalmazásakor Lindbeck a Szentírást helyezi a normatív, szabályozó szerepbe. Ez a Barth-i felszólítást felidéző javaslat – „Vissza

vonását ahhoz a történethez köti, amelyet elbeszél, és ahhoz a nyelvtanhoz, amely meghatározza, hogy a történetet hogyan beszéljük el és hogyan használják.”²¹ Vagyis Lindbeck elsősorban rendszerfüggő igazságokról beszél, amelyek a teljes releváns „nyelvi” kontextussal összhangban vannak, nemcsak kijelentés, hanem használat, azaz a megvalósuló életformák és cselekedetek szintjén is.²²

Hick érvelése ezen a ponton kanyarodik vissza a vallási élmény központi jelentőségéhez, és azt a fentiek fényében már mint a szabad kognitív választásunk eredményét definiálja. Hiszen Hick szerint világunk értelmezésének kikerülhetetlen kétértelmősége erőterében tudatosan kell a vallásos interpretáció mellett döntenünk. Ilyenkor egy-egy jelenséget, élményt vallásosként értelmezünk, mert azokat a tudatunkban lévő vallási koncepciókhoz kapcsoljuk, és rajtuk keresztül éljük meg. Mindez ugyanakkor Hick szerint nem azt jelenti, hogy az istenek csak a fejünkben léteznének és pusztán saját értékrendünk kivetülései, megtestesülései lennének.²³ A Hick által is érzékelt bizonytalanság abban rejlik, hogy Hick episztemológiai érvelése alapján megkérdőjelezhető saját fenomenológiai alapvetése, miszerint a vallási élmények azért jelentik a vallás lényegét, mert azokban jön létre kapcsolat az én és a Valós között. Egyrészt ugyanis azt állítja, hogy minden észlelés kognitív szűrőkön keresztül történik, másrészt viszont a vallási képzetek fényében vallásosként értelmezett tapasztalatok biztosítják az őket értelmező képzetek alapját.

A Hick szerint az én és a Valós között a vallásos élményben létrejövő kapcsolat képezi Wilfred Härle teológiájának központját. Amíg Hicknél a hangsúly az élményen van, addig Härlnél egyértelműen a kapcsolaton. Härle szerint a kinyilatkoztatás mindig valaki számára történik, vagyis az alapvetően kapcsolati jellegű. Az általa a kinyilatkoztatás kifejezésére használt szavak (*Einbeziehung, Erschliessungsgeschehen*) is a cselekvő kinyilatkoztató azon szándékát jelenítik meg, hogy kinyilatkoztatásának hallgatóját annak befogadójává formálja.²⁴ Härle szerint az ilyen kapcsolódásban azonban csak a valódi kapcsolat létrejöttének lehetősége jelenik meg, és nem feltétlenül a ténye, vagy szükségyszerűsége.

Härle rendszerében az ember léte az Istennel meglévő, az Istentől származó kapcsolatában gyökerezik (*Relationsontologie*), vagyis lényegét tekintve az embertől független, tőle kívülálló forráshoz kötődik, hiszen az Isten lényegében, az agapé szeretetben gyökerezik.²⁵ Különösen fontos a pluralizmus témája szempontjából Härle azon megállapítása, hogy ez, a szeretet természetéből fakadóan senkit sem

az Igéhez!” – nyitott a magát a Szentírást mint Lindbeck által objektíven autentikusnak ítélt forrást érő kritikák előtt.

²¹ LINDBECK: i. m., 136.

²² Uo., 111–112.

²³ HICK [1]: i. m., 204–205.

²⁴ HÄRLE, Wilfried [1]: *Dogmatik*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, GmbH & Co KG, 2012, 98.

²⁵ HÄRLE [1]: i. m., 654.

zár ki az eszkatonból, hiszen a feltétel nélküli kegyelem nem fér össze a kárhozattal, sem mint örök szenvedés, sem mint örökre érvényes megszűnés. Ezzel Härle az általa „*Apokatastasis panton*”-nak, univerzális megváltásnak (*Allerlösung*) nevezett eszkatológikus megváltásban reménykedők általa is kisebbségnek tartott táborát gyarapítja. Härle ezt a rendkívül pozitív, rendszerében többször is felbukkanó üdv-optimista kijelentését azzal tompítja, hogy abban szerinte ugyan a keresztény reménység teológiai magva jut kifejezésre, de (mivel reménységről van szó) nem lehet bizonyossággként kezelni.

A VALLÁSI PLURALIZMUS IDEOLÓGIÁJA

Hick-nek a vallási élményt központba állító, fenomenológiai és a kulturális szűrők racionális működését hangsúlyozó, általa globálisnak²⁶ nevezett episztemológiai érvelése saját logikája szerint elkerülhetetlenül vezet a vallási pluralizmus ideológiájának megalkotásához. A vallások és istenek látható, tényszerű pluralizmusa mögött a pluralizmus eme ideológiája – tekintettel a vallásos világnézet eddig bemutatott elemzésének eredményeire – azt állítja, hogy mindenki vallása egyenlő kell legyen, vagyis a vallások közül nem lehet egy igaz és a többi hamis.²⁷ Hick pluralista hipotézise szerint a „tengelykor utáni vallások mind ugyanannak a mindent magába foglaló Valósnak a különböző tapasztalásai, megfogalmazásai és a benne való élet különböző élményei.”²⁸ A világvallások között fennálló, Hick által is érzékelt és többször jelzett különböző konfliktusok és ellenmondások magyarázatául Hick nem a világvallások gyűjtőpontjába állított egy, közös Valóst tételező állítását vizsgálja felül, hanem a feszültségekért inkább a Valós kulturálisan kondicionált, így kultúránként különböző, emberi észlelését teszi felelőssé.²⁹ Bár ez a magyarázat illeszkedik Hick humanista-racionalista gondolatmenetébe, mégsem válaszolja meg azt a racionális kérdést, hogy a Valós miért hagyja jóvá, miért nem változtatja meg a róla alkotott és rá hivatkozó, egymással nyilvánvaló feszültségben lévő, sőt akár egymást kölcsönösen kizáró emberi képzeteket, melyek sokszor az emberek közötti erőszak legfontosabb forrásaként szolgálnak. Elgondolkodtató, hogy a Valós mindenben ellenkező, plurális tapasztalatunk szerinti egységének tételét Hick a megismerés és gondolkodás kulturális meghatározottságát hangsúlyozó, realista episztemológiájától lényegében teljesen függetlennek szánt és annak is látszó filozófiai indokkal úgy magyarázza, hogy Ockham gazdaságossági logikáját követve ez a leggazdaságosabb, legegyszerűbb filozófiai magyarázat, amely azonban nem

²⁶ HICK [2]: i. m., 25.

²⁷ HICK [1]: i. m., 233-234, HICK [2]: i. m., 56.

²⁸ HICK [1]: i. m., 235, HICK [2]: i. m., 52.

²⁹ Uo., 25, 54, 82.

kőbe vésett törvény.³⁰ E magyarázat elfogadhatósága természetesen a különböző vallásokat, vallási élményeket megfigyelő személytől függ. Hick szerint az általa axiómának javasolt állítás csak „a legjobb magyarázat”. Hick szerint a vallási élmények, tapasztalatok kielégítően harmonizálhatók ahhoz, hogy ne legyen szükség egyenél több számú vallási gyűjtőpontot, vagyis Istent feltételezni.³¹

Hick pluralista hipotézisének fontos, a Valós helyét Rudolf Otto numinózusával azonosító eleme szerint az emberiség pluralista vallási élete miatt a numinózus posztulálása szükséges.³² Hick elemzése vállaltan vesz erőteljes filozófiai-spekulatív irányt, amikor a klasszikusan a *tremendum* és *fascinum* fogalompárral leírt³³ numinózus világ természetéről fejti ki nézeteit. Hiszen maga a numinózus (vagy Isten *an sich*, vagy Isten *a se*) fogalma zárja ki annak emberi megismerhetőségét, befogadhatóságát, megfogalmazhatóságát. Hick a numinózus megragadhatatlanságának alátámasztására a keresztény filozófusok közül Anselmust és Aquinói Tamást idézi, majd a hinduizmusnak és a buddhizmusnak a személytelen végső valóságról alkotott képét mutatja be részletesen.³⁴

Feltételezett természetéből adódóan Hick szerint a numinózusról nem állítható, hogy etikailag jó, vagy rossz, hiszen etikai kategóriákat csak személyes kapcsolatban lehet értelmezni. Hick semmilyen egyéb jelzőt sem hajlandó elfogadni csak azt a megállapítást, hogy a Valóst emberi nézőpontból végső soron jóságosnak, és nem ellenségesnek vagy közömbösnek tapasztaljuk meg.³⁵ Ugyanakkor a numinóziként értelmezett Valós racionalitását Hick sem tagadja, ami a korábban, a Valós konfliktusos értelmezései kapcsán felvetett kérdés megválaszolatlanságát húzza alá. Milyen racionalitás az, ami teret ad önmaga nemcsak eltérő, de ellentmondásos értelmezéseinek is? Valóban jóságos? De tágabban értelmezve a kérdést, mit mondhatunk a Valósról, ha emberileg nem feltárható és befogadható a természete? Eme ellentmondás inverze az a kérdés, hogy az Isten természetéről folytatott filozófiai gondolkodást tarjuk-e a Valós tényleges természetét feltáró forrásmunkának, vagy a Valós vallási élményekben – ugyan emberi korlátok között megtapasztalt, de valóban – sokszínű valóságát.³⁶ Másképp fogalmazva, a Valós elsősorban az a vég-

³⁰ HICK [1]: i. m., xxvii, xxxiii; Rose ugyanezt az érvelést alkalmazza: ROSE, i. m., 155–156.

³¹ Hick a saját pluralista felfogásától eltérő pluralizmus-koncepciókat is kritika alá vonja. A *multiple aspect pluralism* gyengesége szerinte az, hogy nem jut el a transzcendens élmények egy közös forrásának feltételezéséhez, és a töredezett vallásos koncepciókban leragadva gondolkodik. A *polycentric pluralism* ugyanakkor következetes, a végső valóság vonatkozásában is pluralizmust feltételező gondolatmenete miatt nem elfogadható Hick számára. (HICK [3]: i. m., 154–161.

³² HICK [1]: i. m., 249–250, HICK [2]: i. m., 91–92.

³³ VOIGT, Vilmos: *A vallási élmény története*, Budapest, Timp Kiadó, 2004, 73–75.

³⁴ HICK [1]: i. m., 246–247, 253–255, HICK [2]: i. m., 94.

³⁵ HICK [1]: i. m., 338–339, xxiv–xxv.

³⁶ Hick maga is elismeri, hogy az Istent leíró „omni” kezdetű jelzők csak a filozófiai gondolkodás termékei, hiszen korlátos lényekként képtelenek vagyunk a határtalanságot érzékelni, felfogni.

telenség, amit az emberek kigondolnak róla, vagy elsősorban az a végesség, amit ő megmutat magából, ahogy ő akarja, hogy ismerjük? Ehhez hasonlóan kérdezhetjük, hogy amennyiben számos, Hick szerint is elsődleges forrásnak tekintendő vallási élményben a Valós személyként mutatkozik be számunkra, miért mondjuk mégis azt, hogy nem lehet személy? A Valós kikutathatatlanságát bizonyító, Hick által alkalmazott apophatikus filozófiai gondolat a fenti ellentmondások feloldatlansága mellett egyrészt vészesen közel visz az üresség és a filozófiai szkepticizmus határához, másrészt nem vesz tudomást az emberi megismerés és gondolkodás határaitra figyelmeztető tanácsról (5Móz 29,29).

Hick – csakúgy, mint később Rose – a Valósról megfogalmazott, kissé elnagyolt, apophatikus teológiáját és így az erre épített pluralista ideológiáját Paul Tillich „Végző Meghatározottságként” (*Ultimate Concern*) megfogalmazott istenképéhez igyekszik kapcsolni, és ezzel Tillichet implicit módon saját elgondolásainak igazolására használja.³⁷ Hick ezen törekvése részben elfogadható, részben indokolatlan. Tillich a Valós konkrétsága és feltétlensége, a megtapasztalhatósága és abszolút és ezáltal absztrakt volta közötti, Hicknél is megmutatkozó feszültséget Hickkel ellentétben egyáltalán nem oldja fel, hanem mindkét oldal szükségességét, szerves egységét hangsúlyozza.³⁸ Mint *Rendszeres teológiája* Istenről szóló részében írja, „a vallásos meghatározottság végző jellege egyetemes értékek és értelmek felé kényszerít; a vallásos tapasztalat konkrétsága viszont sajátos értékek és értelmek felé visz. A feszültség feloldhatatlan.”³⁹ Az egybecsomagolt feszültséget Tillich szerint, Hickkel ellentétben, csak a szentháromságos struktúrák képesek összefogni, mivel a végző meghatározottság konkrét formái a politeizmus, az abszolút elem pedig a monoteizmus felé tolja az isteneszmét.⁴⁰

A PLURALIZMUS ÉS A KERESZTÉNYSÉG ELUTASÍTÁSA

Hick részletesen csak a kereszténység globális kizárólagossági igényét kritizálja, az iszlámot és a judaizmust ettől megkíméli, míg a hinduizmus és a buddhizmus személytelen univerzalitását a pluralizmus ideológiájával megegyező tartalmúként mutatja be. A kereszténységgel Hick azért vitatkozik, mert nem hajlandó Jézus Krisztusnak az isteni üdvtervben betöltött központi, azaz egyedülálló, egyetemes megváltói szerepét elfogadni, mert szerinte azzal az Isten és ember közötti egyéb, más vallásokban bemutatott kapcsolódások érvényességét tagadjuk meg.

(HICK [1]: i. m., xxx.)

³⁷ HICK [1]: i. m., 4, 196, 237; HICK [2]: i. m., 92, ROSE: i. m., 28, 37–38.

³⁸ TILlich: i. m., 177.

³⁹ Uo., 179.

⁴⁰ Uo., 184.

Hick szerint Jézus erkölcsi tanítása önmagában is fénylik, nem kell hozzá a kettős természet csodája.⁴¹ Történetkritikai felvetésekre hivatkozva jelenti ki, hogy a) az inkarnáció csak metafora lehet, mivel az inkarnációnak nincs szó szerinti jelentése, mert nem is lehet, b) Jézus biztosan nem gondolta magát Istennek, csak a későbbi hagyomány nyilvánította annak és c) a megtestesülés az Agapé megtestesülése volt.⁴² Hickkel szemben Tillich részben a történetkritikai felvetésekre utalva ugyanakkor azt írja, hogy a „bibliai [Jézus] kép mögött nincs olyan kép, amely tudományosan valószínűsíthető lenne. ... A történeti kutatás nem festheti meg a lényegi képet, ha a mellékvonásokat, mint vitatható jegyeket eleve mellőzi. A lényegi vonások a mellékvonásokból állnak össze.”⁴³

További ellentét van Hick és Tillich között a Krisztus-esemény globális jelentőségének megítélése tekintetében. Hicktől eltérően Tillich azt az egyetemes történelem középpontjaként határozza meg, mely időben egy meghatározott ponton történt. A kereszténység hitbeli meggyőződésén, vagyis e kijelentési és üdvöztető esemény minden korban, transztemporálisan érvényes vallási élményén túlmenően a többi vallás ilyen téren megfigyelhető hiányossága biztosítja a keresztény üzenet globális érvényességét. Tillich szerint egyik vallás sem rendelkezik ilyen egyértelmű, a történelmet kettéosztó eseménnyel és határvonallal, melyben a „történelem tudatára ébred önmagának és önmaga értelmének.”⁴⁴

Feltűnő, hogy Hick Krisztust elutasító pluralizmusa bemutatása közben nem reflektál teljes körűen saját, személyes értékválasztására. Mint láttuk, tudatos és racionális alapokon áll mindent átfogó vallásos világnézete és -magyarázata, de ezen belül elkötelezetten ragaszkodik a pluralizmus tényét ideológiává fejlesztő és ezzel párhuzamosan Krisztus mindenk feletti egyedülállóságát következetesen elutasító, exkluzivista álláspontjához. Hicknek a pluralizmus ideológiája melletti abszolutista fellépése tulajdonképpen logikai szükségszerűség. Célja érdekében Hick minden, az általa felállított kritériumoknak nem megfelelő igazságot tagad és száműz gondolkodási palettájáról.⁴⁵

PLURALIZMUS ÉS A KERESZTÉNY INKLUZIVIZMUS

Hick plurális ideológiájának az ortodox kereszténységet elutasító álláspontjával szemben már találkoztunk Tillich teológiájának egyetemes érvényű, krisztocentrikus

⁴¹ HICK [1]: i. m., xxxv.

⁴² HICK [2]: i. m., 28, 71, 73–74.

⁴³ TILlich: i. m., 315.

⁴⁴ Uo., 629–632.

⁴⁵ D’Costa, Gavin: *The impossibility of a pluralist view of religions*, Religious Studies, MXMLXXXVI, 32/2, 228–229.

megállapításaival. Ezek, továbbá Härle velük összhangban lévő rendszere igazolják a Hick által nevetségesnek, az általa fundamentálisan exkluzivistának tartott keresztény álláspont inkluzívva alakítása érdekében, jellemzően a II. vatikáni zsinat után, katolikus teológusok által megfogalmazott javaslatok teológiai megalapozottságát. Hick elutasítja Karl Rahner anonim keresztényekről szóló gondolatait csakúgy, mint Hans Küng elképzelését, miszerint Isten a legtöbb embert a nem-keresztény vallásokon keresztül üdvözíti, ha ők az adott vallásukban hűségesek istenükhöz.⁴⁶ Hicknek az ökumenizmust segítő javaslatokkal szembeni elutasítása azért meglepő, mert a javaslatok alapvetően összeegyeztethetők Hicknek a korábban bemutatott elgondolásával, miszerint az énközpontúságról a Valós-központúságra – az egyes vallásokban érvényes szabályok szerinti – áttérés a megváltás/felszabadulás feltétele. Az egyedüli, ugyanakkor Hick számára döntő különbségnek csak az tűnik, hogy a keresztény teológusok ragaszkodnak ahhoz, hogy a keresztény Istennel azonosítsák a Valóst, míg Hick ettől mint a vallási pluralizmus ideológiája megtagadásának jelétől elzárkózik.⁴⁷

Hick egyértelműen a hinduizmus – és a vele e tekintetben egyetértő buddhizmus – numinózus képét használja fel a Valós és a hozzá kapcsolódó emberi viszony hitelesként ajánlott, pluralista leírásához. Ez az indiai eredetű vallásokat előtérbe helyező álláspontja nem lehet meglepő, hiszen az általuk ajánlott világkép pontosan illeszkedik Hick vallási pluralista ideológiájához. Mivel az indiai vallások régebbiek, mint Hick ideológiája, amelyet részben ezek megismerése és tanulmányozása révén fejlesztett ki, felvetődik a gyanú, hogy Hick valójában az indiai vallások és a belőlük táplálkozó filozófiai áramlatok világképét csomagolja át új, nyugati nyelvezetű, egy istenemberi Jézus és Szentháromság nélküli, egyetemes igényű vallásfilozófiává.⁴⁸

Härle keresztény alapokon állva igyekszik oldani a különböző vallások egymással részben konfliktusban lévő igazságigényei közötti feszültséget. Härle szerint „felelős teológia nem állíthatja, hogy a Krisztusban történt isteni kinyilatkoztatás az egyedül üdvösségre vezető kinyilatkoztatása Istennek. Azt azonban keresztény nézőpontból állítani lehet, hogy a Krisztusban történt kinyilatkoztatás egy mércét, illetve normát állít fel, amelyhez a többi kinyilatkoztatást kell mérnünk.”⁴⁹ Härle ugyanakkor pragmatikusan megállapítja, hogy konkuráló igazságigények esetén nincs értelme a vitának és egymás elismerésének sem, hiszen az érintett vallások egymást kizáró igényekkel lépnek fel. Javaslatára szerint az ilyen helyzeteket felismerve tiszteletteljesen kell egymással együttélni. Ez a tolerancia Härle eszkatológikus reménységének fényében azt jelenti, hogy az ellenmondásokat el kell viselni, ha úgy tetszik, el kell szenvedni.

⁴⁶ HICK [2]: i. m., 28, 32.

⁴⁷ A másik probléma az, hogy a javaslatokat kidolgozó katolikus teológusok a Római Katolikus Egyház központi szerepét nem tudják mellőzni egyetlen ajánlásukból sem.

⁴⁸ HICK [1]: i. m., xl.

⁴⁹ HÄRLE [1]: i. m., 101.

A PLURALIZMUS IDEOLÓGIÁJÁNAK JÖVŐBELI KITELJESEDÉSE ÉS ENNEK INKLUZIVISTA CÁFOLTA

A Hick tanulmányának végén található epilógus további fényt vet gondolkodására. A jövőbe nézve Hick a vallásközi ökumené erősödését látja, és úgy gondolja, hogy a képzettebb keresztények (nyilván hozzá hasonlóan) el fogják fogadni a vallásos világ pluralizmusának tényét és a kereszténységet (csak) egy vallásnak fogják látni a többi világvallás között. Ezzel a kereszténység – és hozzá hasonlóan majd a judaizmus és iszlám is – be fogja érni a már ma is sokkal fejlettebb pluralista világképpel bíró hindu, buddhista, dzsain és szikh vallásokat.⁵⁰ Ebben az új világban továbbra is megmarad az egyes világvallások kulturálisan megalapozott különállása, de egymással szemben megfogalmazott exkluzivitásuk a pluralista ideológia, vagy másképpen fogalmazva világteológia térnyerésének köszönhetően fokozatosan feloldódik.⁵¹

Ezzel szembeni alternatíva a Härle rendszeres teológiáján alapuló, általa pozicionális pluralizmusnak nevezett vallásközi formula, amely lényegét tekintve nem tartozik egyik eddig ismertetett fő kategóriába sem, bár keresztény alapokon áll. Härle szerint saját hitünkről bizonyosságot tenni kötelességünk (apologetika), mert ezzel fejezzük ki a másik komolysága és racionalitása iránt érzett tiszteletüket. Vagyis Härle szerint tiszteletteljes és komoly véleménycserére van szükség a különböző vallások képviselői között, melyek mindkét oldalon felvállalt célja az egymás meggyőzésére tett próbálkozás. A pozicionális pluralizmus nézőpontja számára ugyanakkor elfogadott tény, hogy nem lehetséges kilépni a saját igazságtudatunkból (ami minket elnyert), és nem tudunk szabadon egy másik igazságtudathoz átpártolni. Egy másik vallás igazságigényét így nem tudjuk megerősíteni, de annak sincs értelme, hogy igazságigényét elutasítva vitatkozzunk vele. Ehhez ugyanis a másiknak először meg kellene nyernie a maga számára (vagyis a másik vallás hívővé kellene válnunk), és csak ezek után lehetséges hamisságának bebizonyosodnia.⁵² Ezzel összhangban Härle olyan ökumenikus dogmatika megteremtését sürgeti, mely nem azonos a jelenlegi konszenzus-ökumenével, amelynek keretében olyan megfogalmazások születnek, amelyeket minden résztvevő el tud fogadni, mivel azok többértelműen vannak megfogalmazva. Härle szerint ezzel szemben áll a konstruktív ökumené,

⁵⁰ HICK [1]: i. m., 377–379, HICK [2]: i. m., 21.

⁵¹ Rose 2014-es helyzetértékelése szerint jelenleg a nyugati, keresztény indíttatású teológiatudományban az exkluzivizmusnak, a fundamentalistákat és a konzervatív evanglikákat leszámítva már nincs visszhangja. Ugyanakkor a pluralizmus ellenében az inkluzivizmus az 1990-es évektől kezdve annyira felerősödött, hogy az a pluralista ideológia terjedésének gátját jelenti. (ROSE: i. m., 35, 45, 67.)

⁵² HÄRLE, Wilfred[2]: „Christlicher Glaube und die Religionen, Positioneller Pluralismus als christliche Konsequenz”, *BERLINER DIALOG* 15, 4–1998, https://www.religio.de/dialog/498/15_03-06.htm (Letöltés: 2019.02.11.)

amely a másikat meghallgatja (tanokat és kérdésfelvetéseket), és a lehető legpontosabban fogalmazza meg saját igazságismeretét a másik felvetéseire is reagálva, majd azt a másik számára is érthető módon igyekszik átadni.⁵³

ÉRTÉKELÉS

A vallási pluralizmus John Hick által útjára bocsájtott ideológiája a vallásosság humanista és racionális értelmezését alapul véve egy megismerhetetlen transzcendens valóságról szerzett, emberi tapasztalatok kultúrafüggő értelmezésének termékeként tekint a különböző vallásokra. Humanista indíttatása alapján egyik vallási tapasztalatot és magyarázatot sem hajlandó a többi elé helyezni, hiszen nem tud olyan mércét azonosítani, amellyel igazságtartalmukat mérni lehetne.

Mivel lényegüket tekintve a végső értelemben személytelen istenfogalmat használó hindu és buddhista vallásokra jellemző pluralizmus megegyezik a Hick által javasolt ideológiával, Hick alapvetően e dél-ázsiai vallások tanításai révén, szinte azokkal példálózva mutatja be gondolatait. Hick pluralizmusa éles ellentétben áll a kereszténység krisztocentrikus világ- és történelemszemléletével, amelyet Hick erősen elutasít. A Hick pluralizmusként bemutatott krisztustagadása során a kereszténység ellen felsorakoztatott érvek a keresztény vallást felhasználó politikai teológia és gyakorlat területéről származnak, és nem tükrözik a kereszténység valódi értékeit és céljait.

Hick pluralizmusa (különösen Rose értelmezésében) paradox módon a többi vallásfilozófiai irányzattal szemben türelmetlen, és az általa elvetett exkluzivizmusra jellemző abszolút igénnyel lép fel. Mivel az egyedül racionális és így helyes vallásfilozófiaként értelmezi a pluralizmust, nem érti, hogyan lehet még mindig tere az exkluzivizmusnak, és hogyan növekedhet a vallási inkluzivizmus tábor.

Mindezek alapján Hick pluralizmusát a Jézus Krisztust a keresztény tanítás politikai-ideológiai vetületén keresztül elutasító, a hinduizmust nyugati, filozófiai nyelvbe öltöztetve felhasználó ideológiai támadásként lehet értékelni.

Hick pluralizmusával ellentétben Härle pluralizmusa mind teológiai, mind pragmatikus szempontból alkalmasabbnak mutatkozik a vallások pluralizmusának értelmezésére és a közöttük meglévő, illetve az általuk generált feszültségek kezelésére. Hick emberközpontú aktivizmusával szemben Härle mindezzel az eszkatonba tolja a feszültségek megszűnésének idejét, és az embert csak a feszültségek elhordozására, és nem megoldására szólítja, illetve készíti fel.

⁵³ HÄRLE [1]: i. m., 145–146.

FORRÁS

SZENT EPHREM: EXODUS-KOMMENTÁR (V–XV.)

KÖVÉR ANDRÁS

ABSTRACT

Saint Ephrem is one of the greatest representatives of the classical Syriac literature. He lived in the 4th century in Nisibis, and the ten last years of his life he spent in Edessa. He is regarded the most eminent hymn-poet of the Eastern Christianity. His prose writings are also important. For e. g. he wrote commentaries to the Genesis and Exodus. I analyzed Ephrem's text from the viewpoint that what sort of parallels can be found to the Jewish, rabbinical literature.

The first part of my translation appeared in: Kövér András: „Szent Ephrem: Exodus-kommentár (I–IV.)”, in Pesthy-Simon Monika (szerk.): *Studies Presented to Róbert Simon the Occasion of his 75th Birthday*, Budapest, Corvina, 2014, 106–133.

ELŐSZÓ

Ephrem Exodus-kommentárja V–XV. fejezeteit fordítottam magyarra.¹ A szöveget elsősorban abból a szempontból elemzem, hogy milyen párhuzamok, ill. eltérések állapíthatók meg a rabbinikus irodalomhoz (az aggadához) képest.

A szír kereszténység kialakulásában minden bizonnyal fontos szerepet játszott az ún. zsidó-kereszténység (*Jewish Christianity*). Edesszában és környékén a 2. sz. végére szilárdulhatott meg az új vallás, de akkor is csak szinkretikus formában, többféle irányzatot magában foglalva. Ugyanakkor az itteni zsidóság is szinkretikus jellegű volt, ami megkönnyíthette a két vallás közötti átjárást.

¹ Az első négy fejezet fordítása megjelent: Kövér (2014). A fordítás során igyekeztem a szír eredeti szövegéből és stílusából minél többet megőrizni lehetőleg úgy, hogy ez a törekvésem ne menjen az érthetőség rovására. Úgy gondolom, hogy ez a megközelítés illik egy késő ókori, klasszikus szír szöveg fordításához. Ez az előszó lényegében megegyezik az első négy fejezethez írt előszóval.

A 4. sz.-ban élt Ephrem és Aphrahat, a szír irodalom két legnagyobb alakja. Irodalmi előzményeik: a Tamás-hagyomány (a Tamás-evangélium és a Tamás-akták), Tatian *Diatessaron*-ja, a *Liber Legum Regionum*, Salamon Ódái.

Ephrem (306 Niszibisz – 373 Edessza) Niszibiszben lakott, s csak életének utolsó tíz évét töltötte Edesszában, ahová a perzsák (II. Sapur) elől menekült. Ephrem költőként is kimagaslík. Többen őt tartják a keleti kereszténység legkiválóbb himnuszköltőjének. Aphrahat alig idősebb, mint Ephrem, de nála jóval keletebbre (Moszul közelében) lakott. Így Aphrahat esetében a hellenisztikus hermeneutika és teológia hatása kevésbé mutatható ki, ezért nála a szír-rabbinikus összehasonlító elemzések könnyebben elvégezhetőek.

A következő tudósok járultak hozzá legnagyobb mértékben Ephrem szimbolikus teológiájának megértéséhez: André de Halleux, Sebastian Brock, Robert Murray és Tanios Bou Mansour.² Az utóbbi írta a legalaposabb és legnagyobb hatást kiváltó tanulmányt Ephremről: BOU MANSOUR (1988). Ezt a filozófiai-teológiai munkát Hans-Georg Gadamer hermeneutikája inspirálta. Már Murray is kimutatta, hogy az antiochiai hermeneutikai hagyományt (melyhez Ephrem is sorolható) a Carl Gustav Jung, Paul Ricoeur és Gadamer által kifejlesztett új tudományos eszközökkel lehet igazán jól értelmezni. Bou Mansour volt az első kutató, aki ezt a fegyvertárat alkalmazta Ephrem értelmezéséhez, különösen Ricoeur reflexióit a szimbolizmusról.³ Nem kevésbé úttörő jelentőségű Possekel⁴ írása, amely egyszer és mindenkorra megcáfolja azt a mítoszt, hogy Ephrem független a hellenisztikus hatásoktól, és hogy „sémi teológiája” abszolút vegytiszta.⁵

Exegetikájában Ephrem elsősorban a szöveg történeti-grammatikai értelmét (*sensus litteralis* – szó szerinti értelmezés) akarja megragadni, anélkül, hogy az allegorizáló értelmezésről lemondana.

Az Exodus-kommentár egyetlen, a vatikáni könyvtár tulajdonában levő kéziratban létezik, amely Ephrem Genézis-kommentárját is tartalmazza (*Vatican Syriac Manuscript 110*). A kézirat az egyiptomi nitriai sivatagban levő szír Miasszonyunk kolostorból került Rómába. Először S. E. Assemani és Petrus Benedictus adta ki Rómában 1737-ben.⁶ Az általunk is használt kritikai kiadás Tonneau érdeme.⁷

Ephrem Exodus-kommentárja formálisan egy korai aggadikus midrásnak felel meg.⁸ *Prooemiuma* csak látszólag felel meg a midrások *petihájának*, mivel

² BIESEN: i. m., 7.

³ Uo., 8.

⁴ POSSEKEL: i. m.

⁵ BIESEN: i. m., 8.

⁶ ASSEMANI – BENEDICTUS: i. m.

⁷ *EphremEx*.

⁸ Midrás: a Biblia kommentálására kialakult rabbinikus műfaj. Aggadikus: minden, ami nem törvényi jellegű. Ephremnek ez a műve a Biblia újra elbeszélése (*retelling the Bible*) vagy újraírt

itt egyszerűen a tartalomjegyzék szerepét játssza.⁹ Magyarázatában előszeretettel használ (szinonim és antitetikus) parallelizmusokat. Számos aggadikus hagyomány szerepel művében. Ezek egy részének értelmezése megegyezik a megfelelő rabbinikus felfogással, de más esetekben Ephrem a hangsúly eltolásával lényegesen különböző magyarázatot ad az aggádának. Sok olyan értelmezést hoz, melyek – úgy tűnik – nem találhatók meg a rabbinikus hagyományban. Lehetséges, hogy ezek egy részét maga találta ki, a többit pedig pl. korábbi, már elveszett szír forrásokból (vagy a szóbeli hagyományból) vehette át.

Ephrem végsőkéig kiáll az emberi szabad akarat elve mellett. Három fő teológiai ellenfele, Marcion, Mani és Bardaisan determinisztikus tanításával áll szemben.¹⁰ Célja érdekében többször nem vesz tudomást a számára kedvezőtlen bibliai szakaszokról. Pl. hangsúlyozza, hogy Isten számos alkalmat adott az egyiptomiaknak a bűnbánatra, s ellenáll minden feltevésnek, hogy Isten keményítette volna meg a Fáraó szívét (a bibliai szöveggel ellentétben).¹¹

Ephremnek a zsidó aggadikus hagyománnyal való kapcsolatát csak nagyon óvatosan szabad megközelíteni. Fontos szempont a zsidóságról alkotott véleménye, ami meglehetősen negatív. Az eretnekekkel együtt emlegeti őket. Ephrem, Jeromossal és más egyházatyákkal ellentétben, sohasem hivatkozik zsidó autoritásra (forrásra). Ennek egyik legegyszerűbb magyarázata az lehet, hogy nem ismert ilyet. Valószínűleg Ephrem szemében az általa használt aggadikus hagyományok nem zsidó eredetűek voltak, vagy azért, mert a bibliai hagyományok közös kincsestárához tartoztak, vagy pedig bár zsidóktól, de keresztények közvetítésével jutottak el hozzá – feltehetőleg többnyire az eredet megadása nélkül.

Az Előszó megírásakor főleg Hidal könyvére, valamint Salvesen, McVey és Feghali műveinek bevezetőire támaszkodtam.

Biblia (*rewritten Bible*) kategóriába is sorolható (vö. SALVESEN: i. m., 1). Stílusában közelebb áll a hellenisztikus zsidó írók, Josephus és Philón újra elbeszélő stílusához, mint a hagyományos bibliakommentárokhoz (uo., 2).

⁹ A *prooemium* itt az Exodus-kommentár bevezető szakasza. A *petiha* pedig az aggadikus midrásoknál kialakult, különleges szerepű nyitó rész.

¹⁰ Vö. McVEY: i. m., 218.

¹¹ SALVESEN: i. m., 4. Ezzel részletesen foglalkozom KÖVÉR (2018)-ban.

EPHREM EXODUS-KOMMENTÁRJA (V-XV.) FEJEZETEINEK A FORDÍTÁSA¹²

V. szakasz

1) (Mózes és Áron) együtt ment be a Fáraóhoz, és ezt mondták neki: „Így szól az Úr: »Bocsásd el népemet, hogy ünnepet szentelhessen nekem a pusztában!«”¹³ A Fáraó pedig a héberek véneinek sokasága miatt, valamint azért, mert hallott azokról a jelekről, melyeket (Mózes) a vének előtt bemutatott, nem durván támadta meg őket, hanem azt mondta nekik: „Mózes és Áron, miért akarjátok abbahagyni a néppel a munkát?”¹⁴ Amikor újra szóltak hozzá, haragra lobbant (a Fáraó), s ahelyett, hogy jelet kért volna, s elbocsátotta volna a népet, azt mondta: „Kicsoda az az Úr, hogy hallgassak a szavára?”¹⁵ Mivel azt mondta: „Kicsoda az az Úr?”, ezért (Isten), aki nem jelent meg (a Fáraónak) látható formában, szükségképpen jelek révén mutatkozott meg neki. Maga (a Fáraó) provokálta ki a csapásokat durva kijelentésével, amikor azt mondta: „Kicsoda az az Úr?” [1]¹⁶

Nem elégitette ki (a Fáraó) kegyetlenségét az, amit mondott, hanem még folytatta azzal, hogy megtagadta a pelyvát a néptől, azért, hogy olyan szorult helyzetben legyenek, hogy ne tudjanak üldögelni és meditálni a kivonulásról.¹⁷ A nép szétszóródott pelyvát gyűjteni, amit csak nagy fáradtsággal lehetett találni, mert niszán volt, a virágzás ideje, s nem tammúz vagy áv, a cséplés ideje. Panaszkodtak a héber felügyelők a Fáraó előtt, akiket meg is vertek a Fáraó sarcoltatói, de nem szánta meg őket. Hanem így szólt hozzájuk: „Mivel lusták vagytok, azért akartok elmenni és áldozni az Úrnak.”¹⁸

2) Amikor látták a (héber) felügyelők Izrael fiainak nehéz helyzetét,¹⁹ panaszkodtak az Úrnak Mózes háza miatt Mózes jelenlétében. Mózes így szólt az Úrhoz: „Mióta beszéltem a Fáraóval a Nevedben, nem következett be a nép által remélt szabadulás, sőt elnyomatásuk csak fokozódott a korábbihoz képest.”²⁰

¹² A fordítás az alábbi kiadás alapján készült: *EphremEx*. Ephrem Exodus-kommentárjára röviden csak így fogok hivatkozni: pl. V.2.

¹³ V. ö. Ex 5, 1. (Ezentúl a Biblia Exodusára történő hivatkozásoknál az Ex-et elhagyom.)

¹⁴ V. ö. 5, 4–5.

¹⁵ V. ö. 5, 2.

¹⁶ A szögletes zárójelekben levő számokhoz tartozó magyarázatok a Diskusszióban találhatóak.

¹⁷ V. ö. 5, 6–8.

¹⁸ V. ö. 5, 17.

¹⁹ V. ö. 5, 19.

²⁰ V. ö. 5, 23.

VI. szakasz

1) Így szólt az Úr Mózeshez: „Ha jelet kér a Fáraó, dobd a botot (a Fáraó) elé, és kígyóvá válik.”²¹ Akkor a Fáraó előhívta a varázslókat, s ők is ugyanazt tették a maguk titkos mesteriségével.²² Ez azt jelenti, hogy imitálták (Mózeset). Amikor azt mondja (az Írás), hogy titkos mesteriségükkel tették, akkor semmi szokásostól eltérőt nem tettek, hiszen csak a megszokott mesteriségüket alkalmazták. Bár azt gondolták, hogy legyőzték Mózeset azzal, hogy utánózták, amit (Mózes) csinált, de nehezen felelhető vereséget szenvedtek, amikor Mózes botja elnyelte botjaikat.²³ Azok, akik azt gondolták, hogy meg tudják változtatni a természetet, nem voltak képesek arra, hogy botjaikat megmentsék Mózes botjától. [1]

A bot botokat nyelt el, azért, hogy a halál ne nyelje el az elsőszülötteket. A botok elnyeléséből azt kellett volna tanulnia (a Fáraónak), hogy ha nem tér meg, akkor az elsőszülötteket is el fogják nyelni. (Isten) figyelmeztetett arra, hogy térjenek meg, azért, hogy ez ne történjen meg. [2] Továbbá, (az elsőszülöttek halálát) súlyossága miatt az összes többi csapás²⁴ után helyezte, azért, hogy ha meggondolják magukat a korábbi (csapások) során, megmeneküljenek az elsőszülöttek (halálától), mely súlyosabb volt minden őt megelőzőnél.

VII. szakasz

1) Nem azt mondta az Úr: „Én keményítettem meg a szívét”, hanem: „Konok a Fáraó szíve, és nem akarja elbocsátani a népet.”²⁵ Továbbá ezt mondta az Úr Mózesnek: „Menj ki hozzá, és állj meg a folyó partján!”²⁶ Vajon azért ment ki korán (a Fáraó) a folyóhoz, hogy italáldozatot hozzon neki, vagy pedig azért ment ki hozzá minden nap, hogy gyönyörködjön benne? Úgy tűnik, hogy varázslói iránt táplált bizalomból Egyiptom királya italáldozatot hozott Egyiptom folyójának. [1]

Mózes kiment (a folyóhoz), és azt mondta (a Fáraónak) Ura nevében, hogy bocsássa el a népet. De mivel nem volt hajlandó, (Mózes) ráütött a folyóra – amelyet az előző Fáraó²⁷ a belefojtott csecsemők vérével tisztátalanná tett –, hogy vize vérré változzon, és a halak, melyek (korábban) meghíztak a gyermekek hulláin, megdögljenek.²⁸ Ennek a második csapásnak is a félelemkeltés volt a célja, mert halak

²¹ V. ö. 7, 9.

²² V. ö. 7, 11.

²³ V. ö. 7, 12

²⁴ Szó szerint: társ.

²⁵ V. ö. 7, 14.

²⁶ V. ö. 7, 15.

²⁷ V. ö. 2, 15.23; 4, 19.

²⁸ V. ö. 7, 17–18; 1, 5.

pusztultak el az elsőszülöttek helyett. Mivel (a Fáraó) nem lett meggyőzve a halak pusztulása által, ezért csak az elsőszülöttek halála győzte meg. De a varázslók is úgy cselekedtek titkos mesterségükkel, s Mózes nem akadályozta meg őket.²⁹ [2]

2) Ha (a varázslók) Mózes ellen (cselekedtek) volna, már az első csapás alatt megállította volna őket, mint ahogy leállította (mesterkedésüket), és menekülésre készítette (a varázslókat) a fekélyek csapása alkalmából.³⁰ Mivel (a varázslók) (Mózes) mellett³¹ és népük ellen voltak, (Mózes) nem akadályozta meg őket abban, hogy vele együtt sújtsanak le Egyiptomra. Csalárd az a szív, amely kételkedik Istenben, s önmagával meghasonlott. Ahelyett, hogy a varázslók népük kínzóit sújtanák, vagy felkelnének, nehogy elpusztuljon népük, Mózesrel együtt saját népüket emésztik. Nem tartotta vissza (a varázslókat) (Mózes), mert „romjaik javításával” is csak Egyiptom romjait szaporították.³²

Bár megváltoztatták az olyan természetű (dolgokat), melyek összetettek, de az olyan természetű (anyagoktól) tartózkodtak, melyek nem változtathatóak meg, mert egyszerűek. Bár a vizet vérré tudták változtatni, s így szenvedést okoztak Egyiptomnak, de a vért nem tudták vízzé változtatni, hogy ezáltal bosszúságot okoztak volna Mózesnek, mert nem voltak képesek ezt cselekedni. Csak azokat a dolgokat tették meg, amelyekben gyakorlott volt mesterségbeli tudásuk. [3]

3) Ezután újra azt írja az Írás, hogy nem az Úr keményítette meg (a Fáraó) szívét, hanem a Fáraó szíve kemény maradt, és nem hallgatott rájuk – ahogyan megmondta az Úr Mózesnek.³³ Továbbá meg van írva: A Fáraó megfordult, hazament, és nem vette szívére a dolgot.³⁴

4) Mivel ez nem győzte meg a Fáraót, újra kinyújtotta Áron a kezét³⁵ a bottal, a kereszt szimbólumával.³⁶ Átala kezdődött minden csapás, amikor lenyelte a kígyókat, előképeként annak, aki eljövendő volt, hogy elpusztítsa az összes bálványt. A bot által következett be a tenger szétválása és az egyiptomiak megfulladása, amely a kánaániták pusztulásának az előképe. [4]

²⁹ V. ö. 7, 22.

³⁰ V. ö. 9, 11.

³¹ A *menohot* (f) *menehnek* (m) olvasom, vagyis a *h*-n levő diakritikus pontot elírásnak tekintem. Ha megtartom az eredeti írásmódot, akkor a fordítás talán a következő lehetne: Mivel (a varázslók) (az első csapás) esetében népük ellen voltak... (most a *luqbal* előtt levő *vav* és a mondat központozása zavaró).

³² Lehet, hogy javítani akartak a varázslók Egyiptom helyzetén, de végül is csak rontottak rajta.

³³ V. ö. 7, 22.

³⁴ V. ö. 7, 23.

³⁵ V. ö. *Pesittó* 8, 6; *maszóra* 8, 2.

³⁶ V. ö. XIV,3 [4].

VIII. szakasz

1) Békák jöttek fel, és ellepték Egyiptom földjét. De a mágusok is így cselekedtek titkos mesterségükkel.³⁷ Ha szerették volna Egyiptomot, akkor eltüntették volna a békákat, s nem pedig illuzorikus békákkal szaporították volna Mózes valódi békáinak (a számát). Nem hoztak enyhülést, mert Mózes békáit nem voltak képesek eltávolítani, de kárt sem okoztak, mivel (valóságos) békák helyett csak a békák illúzióit tudták felmutatni. Tehát kárt sem okoztak, de javulást sem hoztak, mert pusztán egy varázslótrükköt alkalmaztak.

Ha megdöglött egy halivadék, egy békaporonty kezdett el nyüzsögni helyette.³⁸ (Az emberek), akiket nem zavartak a döglött halak, szenvedtek az élő békák miatt. A Fáraó pedig megadott egy időpontot, hogy mikorra tűnjenek el a békák.³⁹ Elpusztultak (a békák), halmokba gyűjtötték őket, azért, hogy ne gondolják (az egyiptomiak), csak illúzió volt (az egész). Miután enyhült a baj, konok maradt a (Fáraó) szíve, és nem hallgatott rájuk.⁴⁰ [1]

2) Ezután Áron botjával ráütött a föld porára. Ekkor tetű⁴¹ lepett el embert, állatot és az egész országot.⁴² A mágusok is cselekedni akartak titkos mesterségükkel, de nem szaporítani (szándékozták) a tetűket, mint az előző alkalommal (a békákat), hanem eltávolítani őket, de nem voltak rá képesek.⁴³ Ezért, amikor hazug mesterségük korlátozottnak bizonyult, és lelepleződött, azt bizonygatták, hogy: „Isten ujja ez!”⁴⁴ De se Mózes nem győzte meg a Fáraót, se a mágusai, akik azt mondták neki, hogy Isten ujja ez. [2]

Az Írás nem azt mondja, hogy az Úr megkeményítette (a Fáraó) szívét, hanem hogy megkeményedett a szíve, és nem hallgatott rájuk – ahogyan megmondta az Úr.⁴⁵

3) A folyót ért csapásban, valamint a békák és a tetűk csapásában Gósen földje, ahol az izraeliek laktak, együtt szenvedett Egyiptom földjével. De a bögyök csapása esetén különbséget tett a két föld között: Egyiptomra hozott (csapást), de Gósen földjére nem.⁴⁶ [3] A Fáraó így szólt Mózes házához: „Menjetek, s ott, ahol csak akartok országunkban, áldozatok félelem nélkül Isteneteknek!”⁴⁷ Mózes

³⁷ V. ö. *Pesittó* 8, 6–7; *maszóra* 8, 2–3.

³⁸ V. ö. VII.1.

³⁹ V. ö. *Pesittó* 8, 9–10; *maszóra* 8, 5–6.

⁴⁰ V. ö. *Pesittó* 8, 15; *maszóra* 8, 11.

⁴¹ A *Biblia* szűnyognak fordítja (*maszóra* 8, 12).

⁴² V. ö. *Pesittó* 8, 17; *maszóra* 8, 13.

⁴³ V. ö. *Pesittó* 8, 18; *maszóra* 8, 14. Itt a *Pesittó* és a *maszóra* felfogása lényegesen eltér egymástól. A *Pesittó*-ban az szerepel, hogy a mágusok el akarják távolítani a tetűket, míg a *maszórán*ban létre akarják hozni azokat. Ephrem a *Pesittó* elképzelését követi.

⁴⁴ V. ö. *Pesittó* 8, 19; *maszóra* 8, 15.

⁴⁵ V. ö. *Pesittó* 8, 19; *maszóra* 8, 15.

⁴⁶ V. ö. *Pesittó* 8, 22–23; *maszóra* 8, 18–19.

⁴⁷ V. ö. *Pesittó* 8, 25; *maszóra* 8, 21.

pedig így felelt: „Mivel bikákat és bárányokat áldozunk fel, amelyeket ti imádtok, ha az egyiptomiak isteneit előttük áldoznánk fel, megköveznének bennünket! Ha nem hagy menjünk el háromnapi járőföldre, hogy áldozzunk (az Úrnak), ahogyan megparancsolta nekünk.”⁴⁸

A Fáraó ezt mondta: „Én elbocsátalak benneteket. Csak nagyon messze ne menjetek! Értem is könnyörögtetek!”⁴⁹ Miután a böglyök elvonultak, a Fáraó csalárd módon viselkedett, és nem bocsátotta el a népet.⁵⁰

Ezután pedig *dögvész* csapását hozta (az Úr) jószágaikra, miközben különbséget tett Izrael jószágá és az egyiptomiak jószágá között. De (a Fáraót) ez sem győzte meg, hogy elbocsássa a népet.⁵¹

IX. szakasz

1) Ezután Mózes hamut szórt szét a Fáraó előtt, és *fekélyek* lepték el az embereket és az állatokat. A mágusok nem tudtak megállni Mózes előtt, mert sem a héberek testén nem voltak képesek a fekélyek illúzióját kelteni, sem a saját testükön nem maradt elegendő hely, ahol megcsinálhatták volna.⁵² [1]

2) Azután *dögvészt* hozott (az Úr) a Fáraó házára és népére.⁵³ [2] (Isten) így szólt (a Fáraóhoz): „Azért őriztelek meg megátalkodottságodban,” vagyis „azért nem öltelek meg az első csapásban, hogy megmutathassam neked az erőmet azon büntetések által, amelyeket országodra hozok.”⁵⁴ Holnap nagyon pusztító jégesőt zúdítok le.⁵⁵ Csak küldj el, hajtasd be a jószágot, ami megmaradt neked a dögvészben, nehogy megölje a jég.”⁵⁶

Láthatod, hogy mennyire nem akarta Isten sújtani Egyiptomot! Egyrészt figyelmeztette (őket), hogy mire készül, azért, hogy megtérhessenek, s ne kelljen cselekednie. Másrészt pedig utasította (a Fáraót), hogy küldjön el, és hajtassa be a jószágát. Ha behajtják jószágukat a parancsnak megfelelően, miért kellene jönnie a jégesőnek? [3] Azért lesz jégeső, hogy láthatóvá váljék a csoda, amikor (a jég) megöli azoknak a jószágát, akik nem hittek. De ha behajtják az állatokat, akkor (Isten) gondoskodni fog a megtérők jutalmáról! [4]

⁴⁸ V. ö. *Pesittó* 8, 26–27; maszóra 8, 22–23. (A 8, 22 fordítása a *Bibliában* félrevezető.)

⁴⁹ V. ö. *Pesittó* 8, 28; maszóra 8, 24.

⁵⁰ V. ö. *Pesittó* 8, 32; maszóra 8, 28.

⁵¹ V. ö. 9, 3–7.

⁵² V. ö. 9, 10–11.

⁵³ V. ö. 9, 15.

⁵⁴ V. ö. 9, 16.

⁵⁵ V. ö. 9, 18.

⁵⁶ V. ö. 9, 19.

3) Jég és tűz együtt zúdult le.⁵⁷ Sem a jég nem oltotta ki a tüzet, sem a tűz nem emésztette fel a jeget. (A tűz) úgy lángolt a jégben, mint a tövisbokorban,⁵⁸ (a jég) pedig úgy izzott, mint vas a tűzben. (A tűz) parázslott a jégben, de tekintettel volt a fákra. (A jég) ereje összezúzta az ősrégi fákat,⁵⁹ de a benne levő tűz megóvta a kerítéseket, kerteket és szőlőültetvényeket. [5]

4) És a Fáraó így szólt Mózeshez: „Ezúttal vétkeztem!”⁶⁰ Vajon az előző alkalomkor, amikor megkeményítette (a szívét), nem vétkezett? Bár korábban is követett el bűnt, olyan (nagyot), mint most, nem követett el. (Isten) ugyanis figyelmeztette őt, hogy hajtassa be a jószágát, de nem hitt Neki. Ezért ebben a csapásban (a Fáraó) bűnösebb volt, mint a többi csapásban. [6]

Mózes pedig kiment, s amikor felemelte a kezét, megszűnt a mennydörgés, és az eső (már) nem verte a földet.⁶¹ Vagy azért, mert a levegőben elillant, vagy azért, mert rátapadt a felhőkre, és felemelkedett. Nem volt olyan gyors az onnan történő leereszkedése, mint amilyen gyors volt az oda való felemelkedése. [7] Ezután megkeményedett a Fáraónak és szolgálainak (a szíve), és nem bocsátotta el a népet.⁶²

X. szakasz

1) És az Úr így szólt Mózeshez: „Menj el a Fáraóhoz, és ne félj a gőgösségtől! Ugyanis én keményítettem meg a szívét⁶³ azzal a türelemmel, amelyet az általam bemutatott csapásokban tanúsítottam iránta. S amikor (úgy tűnt), hogy bízok a megtérésében, ez nem azt (jelentette), hogy nem tudtam a hamisságáról, hiszen már előre megmondtam neked, hogy nem fog hallgatni rátok a Fáraó. Hanem azért volt, hogy (a Fáraó) révén véghezvigyem ezeket a jeleket, amelyekről mesélni fognak nemzedékeiteken keresztül.”⁶⁴ [1]

2) Mózes ezt mondta a Fáraónak: „Ha nem bocsátd el a népet, sáskákat bocsátd rád,⁶⁵ és megesznek mindent, ami maradt nektek a jégeső után.”⁶⁶

Szolgái így szóltak a Fáraóhoz: „Meddig okoz még szerencsétlenséget nekünk az, hogy visszatartjuk ezt a népet? Menjenek és áldozzanak az Úrnak, nehogy mi-reánk is lesújtson, mint a földjeinkre és a javainkra. Vagy nem tudod, hogy egész Egyiptom elpusztult?”⁶⁷

⁵⁷ V. ö. 9, 24.

⁵⁸ V. ö. 3, 2. (Bár itt a bokorra a *senjo* szót használja, s nem a *jarot*.)

⁵⁹ V. ö. 9, 25.

⁶⁰ V. ö. 9, 27.

⁶¹ V. ö. 9, 33.

⁶² V. ö. 9, 35.

⁶³ V. ö. 10, 1.

⁶⁴ V. ö. 10, 1–2.

⁶⁵ V. ö. 10, 4.

⁶⁶ V. ö. 10, 5.

⁶⁷ V. ö. 10, 7.

Azt mondta a Fáraó Mózesnek: „Eltávozhattok azzal, amitek van. De rossz vár rátok⁶⁸ az egyik király részéről.” [2] Ha tényleg a rossztól akarnád megőrizni a hébereket, akkor saját országodban nem sújtottad volna őket nyomorúsággal. Ha pedig szeretetből tartottad volna vissza őket, akkor pelyvád megtagadásával nem fokoztad volna az ellenük irányuló súlyos elnyomásodat. [3] De az a nép, amelynek minden csodára képes Istene van, nem fél az emberektől származó bajtól.

3) Azután Mózes sáskákat hozott, s azok felfalták a füvet és mindent, amit meghagyott a jégeső. A Fáraó így szólt: „Vétkeztem az Úr ellen és tiellenetek. Most bocsássátok meg a vétkeimet!”⁶⁹ Ha kemény lett volna (a szíve), ilyeneket nem mondott volna, mert a kemény_szívtől_távol_áll_a_megbánás. Ha a csapás során (kegyelmet) kér és az enyhülés alatt pedig fellázad, ez azt jelenti, hogy szabad (ember). Mindkét dolog szabad akaratát tanúsítja. [4]

Eltávoztak a sáskák Mózes szavára, és a sáskák megszűnésével megszűnt a Fáraó megbánása is.

4) Azután sötétséget hozott Mózes egész Egyiptomra, három nap és három éjjel, de a hébereknél világosság volt, azért, hogy megpihenjenek munkájukban, és előkészítsék a kivonulásukhoz szükséges dolgokat.⁷⁰

5) A Fáraó ezt mondta Mózesnek: „Menjetek asszonyaitokkal és gyermekeitekkel, és tiszteljétek az Urat! Csak jószágaitokat hagyjátok itt,⁷¹ hogy biztosak lehessünk visszatérésetekben.”

Mózes így válaszolt: „Kevés jószágunk van azokhoz a nagy áldozatokhoz, melyeket Istenünknek fogunk hozni. Emiatt neked is adnod kell állatokat nekünk, ha maradt, hogy abból is áldozhassunk az Úrnak. De nem is tudjuk, hogy mit fogunk áldozni Neki, addig, amíg maga az Úr ki nem választja magának jószágaink legjavát.” De az Úr megkeményítette a Fáraó szívét, és nem akarta elbocsátani a népet.⁷²

Ha (Isten) keményítette volna meg őt, akkor az Isten által megkeményített szívben semmi változás nem lett volna lehetséges. Ha a csapás alatt azt mondta (a Fáraó), hogy: „Elbocsátom (őket)”, (a csapás) megszűnte után pedig megtagadta ezt, és nem bocsátotta el (őket), akkor a szívnek a megkeményedése nem Isten, hanem közönséges (emberi) értelem által történt, amely a csapás alatt egyetért a törvény betartásával, békés időszakban viszont lábbal tiporja törvényeidet. [5]

⁶⁸ V. ö. 10, 10.

⁶⁹ 10, 16–17.

⁷⁰ V. ö. XIV.4 [5].

⁷¹ V. ö. 10, 24.

⁷² V. ö. 10, 27.

XI. szakasz

1) Így szólt az Úr: Kérjen mindenki a társától arany és ezüst edényeket,⁷³ mivel éjféltájban meghalnak Egyiptom elsőszülöttjei és a jószágok elsőszülöttjei.⁷⁴ Jajveszékelés lesz egész Egyiptomban,⁷⁵ olyan, amilyen a héberék minden egyes házában volt, amikor gyermekeiket a folyóba dobták.

Szolgáid lejönnek hozzám, és azt mondják nekem: „Menj ki, te és ez a nép!” És akkor kimegyek.⁷⁶ Ez a csapás, amely elbocsátotta a népet, megtartotta a Fáraót a (maga) megátalkodottságában, mivel ez már ekkor nem az első (csapás) volt. [1]

XII. szakasz

1) Ez a hónap lesz az első az év hónapjai között.⁷⁷

(Ennek a hónapnak) a tizedikén vegyen minden férfi egy bárányt a háza számára,⁷⁸ és tizennegedikéig őrizze meg, majd estefelé vágják le azt.⁷⁹ Szórjanak a vérből azoknak a házaknak az ajtófélfáira és szemöldökfáira, amelyekben elfogyasztják azt.⁸⁰

2) A bárány Urunknak szimbóluma, aki niszán 10-én fogant. Ugyanis a 7. hónap 10. napjától,⁸¹ amikor közölték Zakariással János születését, az első hónap 10. napjáig, amikor Mária megtudta a jó hírt az angyaltól, hat hónap⁸² telt el. Emiatt mondta (Máriának) az angyal: „Most már a hatodik hónapjában van az, akit meddőnek mondtak.”⁸³

3) Tehát (niszán) 10-én, amikor bezárták a bárányt, fogant meg Urunk. 14-én, amikor levágták (a bárányt), azt, akit szimbolizált, keresztre feszítették. A kovásztalan kenyeret (az Írás) a keserű füvekkel együtt említi. A kovásztalan kenyér (Urunk) újdonságát jelképezi, a keserű füvek pedig azokat, akik elfogadták (az Urat), és szenvedtek érte. (A bárány) megsütése⁸⁴ szimbóluma annak, hogy (Urunk) tűzben lett megsütve. [1] És amikor azt (mondja az Írás): „(Legyen) a derekatok felövezve és sarutok a lábatokon!”, akkor ez az új tanítványokat jelképezi, akik készek kimenni és hirdetni az evangéliumot. „Botjaitok (legyenek) a kezetekben!”,⁸⁵ azt jelenti, hogy keresztjeik a vállaikon lesznek. Azért állnak lábon, mert nem lehet olyan,

⁷³ V. ö. 11, 2.

⁷⁴ V. ö. 11, 4–5.

⁷⁵ V. ö. 11, 6.

⁷⁶ V. ö. 11, 8.

⁷⁷ V. ö. 12, 2.

⁷⁸ V. ö. 12, 3.

⁷⁹ V. ö. 12, 6.

⁸⁰ V. ö. 12, 7.

⁸¹ V. ö. Lk 1, 8–13.24.

⁸² V. ö. Lk 1, 26.

⁸³ V. ö. Lk 1, 36.

⁸⁴ V. ö. 12, 8–9.

⁸⁵ V. ö. 12, 11.

hogyan valaki ülni vesz az Élő Testből. „Az idegenek közül senki sem lehet belőle!”⁸⁶ mivel senki sem lehet a Testből, aki nincs megkeresztelve. „Csontját nem szabad eltörni!”⁸⁷ bár a kezét és a lábát átszúrták, és beledőfték az oldalába, de egyetlen egy csontját sem törték el.

4) Éjfélkor Egyiptom elsőszülöttjei meghaltak,⁸⁸ és mindenki külön, családjával együtt gyászolta elsőszülöttjét, legidősebb fiát.

Ahogy (korábban) megtelt a folyó a héber asszonyok elsőszülöttjeivel, úgy (most) az egyiptomiak sírjai teltek meg az egyiptomi asszonyok elsőszülöttjeivel. [2]

5) És hívta a Fáraó Mózes házanépét, s ezt mondta nekik: „Menjetek mindazzal, amitek van! Kérjétek áldást rám is!”⁸⁹ Mózes (korábban) a Fáraó szolgálóiról mondta, hogy ők fogják kérni tőle, hogy menjenek ki.⁹⁰ Ami bekövetkezett, felülmúlta azt, amit mondott. Ugyanis a szolgálói helyett maga a Fáraó kérte tőle, hogy távozzanak. [3] Sürgették őket az indulásra, de nem azért mintha megtértek volna (az egyiptomiak), hanem mert azt gondolták, hogy ők is – elsőszülöttjeikhez hasonlóan – valamennyien meg fognak halni.⁹¹

6) Hatszázezer (férfi) indult el Ramszeszből, és Szukkótban táboroztak le.⁹²

(A héber) négy százharminc esztendeig laktak Egyiptomban. Ezt az időt ne Jákob (Egyiptomba) történő bevonulásától számítsd, hanem attól a naptól, amelyen az Úr szövetséget kötött Ábrahámmal.

XIII. szakasz

1) A nép magával vitte az egyiptomiaktól szerzett zsákmányt,⁹³ [1] Mózes pedig Józsefnek a csontjait.⁹⁴ Felfegyverezve vonultak ki.⁹⁵

Az első naptól kezdve az Úr felhővel védte őket nappal, és éjszaka pedig tűz-
oszloppal. [2]

⁸⁶ V. ö. 12, 43.

⁸⁷ V. ö. 12, 46.

⁸⁸ V. ö. 12, 29.

⁸⁹ V. ö. 12, 31–32.

⁹⁰ V. ö. 11, 8; XI.1 és a XI.1 [1] magyarázat vége.

⁹¹ V. ö. 12, 33.

⁹² V. ö. 12, 37.

⁹³ V. ö. 12, 35.

⁹⁴ V. ö. 13, 19.

⁹⁵ V. ö. 13, 18.

XIV. szakasz

1) De megváltozott a Fáraónak és szolgálainak a szíve, és ezt mondták: „Mit tettünk?! Ennyi csapás után, ami ért minket, megengedtük a hébereknek, hogy távozzanak, miközben elragadták kincseinket és ruháinkat.”⁹⁶ Inkább haljunk meg, csak nehogy a héberek kigúnyolják az egyiptomiak királyságát.”

2) (Az egyiptomiak) összegyűjtötték csapataikat, és kivonultak, bízva abban, hogy kardélre hányják a hébereket, s visszaveszik saját kincseiket a héberek kincseivel együtt. A Fáraó pedig kivonult seregével a nép ellen, akik hatalmas kéz segítségével távoztak,⁹⁷ vagyis ezüsttel, arannyal, ruhákkal, jószággal és jó egészséggel, amint az Isten megígérte Ábrahámnak.⁹⁸

Amikor az izraeliták meglátták az egyiptomiakat, megijedtek.⁹⁹ [1] Hányan lehettek az egyiptomiak, hogy a hatszázezer héber megijedt tőlük? [2] A velük levő asszonyaik, gyermekeik és jószágaik miatt rémültek meg, amiatt, hogy ki fog vigyázni családjukra, és ki fog gondoskodni jószágukról.

3) Mózes így szólt hozzájuk: „Ahogy Egyiptomban volt, ugyanúgy lesz itt is: Az Úr harcol értetek, ti pedig maradjatok veszteg!”¹⁰⁰

Az Úr ezt mondta Mózesnek: „Mi az, amiért imádkozol, hogy megtegyem neked?”¹⁰¹ Én kész vagyok (bármit) megtenni népedért, még mielőtt imádkoznál. [3] Te pedig emeld föl botodat,” ami a kereszt jele,¹⁰² [4] „és üss a tengerre, s hasítsd ketté!”¹⁰³ Én pedig megkeményítem (az egyiptomiak) szívét,”¹⁰⁴ azaz, „nem fogom vissza az egyiptomiak vakmerőségét, akik, amikor látják az új csodát, a tenger szétnyílását, nem törődnek a figyelmeztetéssel. Megdicsőülök azáltal, hogy pusztulást hozok a Fáraóra és egész seregére. És az egyiptomiak megtudják, még mielőtt meghalának, hogy én vagyok az Úr.”¹⁰⁵ Ez (utóbbi) arra vonatkozik, amikor (az egyiptomiak) azt mondták: „Meneküljünk Izrael elől, mert az Úr harcol értük Egyiptom ellen!”¹⁰⁶

4) Fogta az angyal a (héberek) előtti felhőoszlopot, és a héberek és az egyiptomiak seregei közé helyezte.¹⁰⁷ Az (a felhő) pedig, amely nappal védte a népet, amikor

⁹⁶ V. ö. 12, 35.

⁹⁷ V. ö. 14, 8.

⁹⁸ V. ö. Gen 15, 14.

⁹⁹ V. ö. 14, 10.

¹⁰⁰ V. ö. 14, 14.

¹⁰¹ V. ö. 14, 15.

¹⁰² V. ö. VII.4.

¹⁰³ V. ö. 14, 16.

¹⁰⁴ V. ö. 14, 17.

¹⁰⁵ V. ö. 14, 18.

¹⁰⁶ V. ö. 14, 25.

¹⁰⁷ V. ö. 14, 19.

éjszaka (az Úr) a táborok közé tette, sötétséget hozott az egyiptomiakra,¹⁰⁸ olyat, mint amilyen három nap és három éjszaka borította őket. De az izraelitáknak világos volt a tűzoszlop miatt, mely nekik világított. [5]

Ez az egyiptomiak megrémítésére, illetve a héberek bátorítására történt. Ha (az egyiptomiak) a sötétség hatására jó útra tértek volna, vakmerően nem mentek volna be a tengerbe.

A tengert (Isten) egy szempillantás alatt szét tudta volna választani, de hogy (időt adjon) az egyiptomiak megtérésére, egész éjjel tikkasztó szél fújta s hajtotta (a tengert), és tette azt szárazzá.¹⁰⁹ [6]

5) Üldözték az egyiptomiak a hébereket. Sem a köztük és a héberek között levő sötétségtől nem féltek, sem pedig a szétvált tengertől nem rémültek meg. Éjszaka a szétnyílt tengerben üldözték a népet, hogy harcoljanak azok ellen, akik előtt a tűzoszlop haladt.

A hajnali őrsváltás idején megjelent az Úr az egyiptomiaknak, és megzavarta őket. [7] Megkötözte a harci kocsik kerekeit.¹¹⁰ Vagy azért, hogy ne tudják üldözni a népet, vagy azért, hogy ne tudjanak elmenekülni a tenger elől. De nem ijedtek meg az Úrtól, aki megjelent nekik, és figyelemre sem méltatták a megkötözött kerekeket, hanem a harci kocsikat vakmerően és nagy nehézség árán továbbhajtották.¹¹¹

6) Amikor szétnyílik (a tenger), az Írás azt mondja: Mózes felemelte kezét a tenger fölé.¹¹² Amikor pedig visszatért a helyére, azt mondja: Mózes leengedte kezét a tenger fölé.¹¹³ Ebből úgy tűnik, hogy (a tenger) szétnyílásától az egész nép átvonulásáig Mózes keze kinyújtva volt, úgy, mint az Amálék elleni háborúban is.¹¹⁴

7) Összezúzta az Úr az egyiptomiakat, egy sem maradt meg közülük.¹¹⁵ És holtan látták a héberek az egyiptomiakat a tenger partján,¹¹⁶ mint ahogy az egyiptomiak látták (korábban) a héberek fiait felhalmozva a folyóparton. Hitt a nép az Úrnak és szolgájának, Mózesnek azon dolgok miatt, melyek Egyiptomban és a tengernél történtek.¹¹⁷

¹⁰⁸ V. ö. 14, 20.

¹⁰⁹ V. ö. 14, 21.

¹¹⁰ V. ö. 14, 24–25.

¹¹¹ V. ö. 14, 25.

¹¹² V. ö. 14, 21.

¹¹³ V. ö. 14, 27. A Pesittóban itt is felemel (*arim*) szerepel! Ephrem valószínűleg a 14, 16-os versre gondolhatott, melyben Isten instrukciója található. Ebben a versben mindkét ige előfordul: a felemel (*arim*) és a leenged (*arken*) is (SALVESEN: i. m., 45, n. 67).

¹¹⁴ V. ö. 17, 9–12.

¹¹⁵ V. ö. 14, 27–28.

¹¹⁶ V. ö. 14, 30.

¹¹⁷ V. ö. 14, 31.

XV. szakasz

Mózes dicsőítő éneke

1) Ezzel az énekkel dicsérte az Urat Mózes Izrael fiaival együtt. Mózes kezdte az éneket, utána pedig az egész nép válaszolt neki: Énekeljete a dicsőséges Úrnak! Vagyis az Úrnak, aki bosszút állt a lovakon és lovasaikon, s a tengerbe vetette őket.¹¹⁸ [1]

Hatalmas és dicséretre méltó: hatalmas az egyiptomiak megfullasztásában,¹¹⁹ és dicséretre méltó a héberek kiszabadításában. *Jah* az Úr, azaz maga az Úr, aki már (régóta) létezett, lett a megmentőnk, s nem a borjúk, amelyeket most öntöttek ki. Ő az én Istenem, Őt dicsőítem, atyámnak, Ábrahámnak Istene, Őt magasztalom.¹²⁰

Az Úr vitéz harcos, aki harcolt értünk az egyiptomiak ellen, miközben mi tétlenül álltunk.¹²¹

A Fáraó dicsőséges szekereit és hatalmas seregét, amelyre nagyon büszke volt, a tengerbe vetette. Hőseinek legkiválóbbjai, akiket fellázított és felvonultatott ellenünk, a Nádas-tengerbe fűltak.¹²²

Lesüllyedtek a mélységbe, kőként merültek el,¹²³ még mielőtt felfúvódtak volna a tetemeik.

Jobbod, Uram, erőtlől dicső, azaz van ereje, hogy összezúzza az egyiptomiakat, ellenségeidet.¹²⁴

Szabadjára engedted haragodat, és mint a pelyvát megemésztette (az egyiptomiakat) Egyiptomban és a tengernél.¹²⁵

*Szeled hatott a vizekre.*¹²⁶ Vagy az általa megváltoztatott szélről tornyosultak fel a vizek, hogy szétválhassanak, vagy pedig ajkad parancsa megtanította a vizeket arra, hogy az áramlatok maradjanak vesztég, mint a *boros tömlőkben*, addig, amíg a hatszázezer izraeli át nem vonul. [2] Megmerevedtek a mélységek a tenger szívében,¹²⁷ (készen arra), hogy megfojtsák az egyiptomiakat.

Az Írás, hogy megmagyarázza, miért fulladnak meg (az egyiptomiak), így folytatja: Azt mondta az ellenség: „Utolérem (a hébereket), szétoosztom a zsákmányt, és elpusztítom őket...” stb.¹²⁸

¹¹⁸ V. ö. 15, 1.

¹¹⁹ A *mtubo'o* szó nincs benne a szótárakban, valószínűleg a *mem* helyett *bet* olvasandó (az ugyanebben a mondatban szereplő *bpurqono* analógiájára).

¹²⁰ V. ö. 15, 2.

¹²¹ V. ö. 15, 3.

¹²² V. ö. 15, 4; A טרק gyököt (szíriul is ugyanígy van) csak a Jastrow szótárban találtam meg. Jelentése: stir, mix; stir up.

¹²³ V. ö. 15, 5.

¹²⁴ V. ö. 15, 6.

¹²⁵ V. ö. 15, 7.

¹²⁶ V. ö. 15, 8.

¹²⁷ V. ö. 15, 8.

¹²⁸ V. ö. 15, 9.

Ráfújtál szeleddel, a tenger elborította őket,¹²⁹ és velük együtt semmivé lettek kegyetlen terveik is.

Ki olyan, mint Te, Uram, a híres istenek között? Ki olyan felséges, mint Te, a szentségében? Vagyis szent lakhelyén. Félelmetes az egyiptomiaknak, dicséretre méltó a hébereknek. Csodákat művel a tengernél és az egyiptomiak földjén.¹³⁰

Kegyelmedből felhő és (tűz)oszlop segítségével vezetted ezt a népet, amelyet kiszabadítottál az egyiptomiaktól.¹³¹

A népek hallották: ez azt jelenti, hogy az amoriták hallottak a folyóról, amely vérré változott, és megrémültek. Félelem fogta el Filisztea lakóit az egyiptomi elsősülöttek miatt, aki meghaltak.¹³²

Edóm fejedelmei és Móáb vezetői reszketnek a szétnyílt tenger miatt. Kánaán összes lakói szétszóródtak, és félelem fogta el őket: vagyis magukba roskadtak¹³³ Kánaán lakói, amikor hallották, hogy a Fáraó és a serege a tengerbe süllyedt.¹³⁴

Rettegés szállja meg ezeket a népeket, azért, hogy ne harcoljanak velünk addig, amíg átvonul közöttük a nép, amelyet megszabadítottál.¹³⁵

Elülteted őket örökséged hegyén, vagyis a kánaániták földjén. Lakóhelyednek alapja Jeruzsálemben (lesz). Uram, szentélyt készítesz. Ó, Uram, a saját kezdeddel csináld meg, vagyis Tőled legyen az alapja.¹³⁶

Az Úr uralkodik örökké rajtunk, nem pedig más népek.¹³⁷

A Fáraó harci szekerei és lovasai bementek a tengerbe, hogy utolérjenek bennünket, de a vizek ellenük fordultak, és elborították őket.¹³⁸

2) Ekkor Mirjám prófétanő (dobot) vett (a kezébe).¹³⁹ Vajon hogyan profétált? [3] Vagy csak megtisztelte (az Írás) a profétaság nevével – mint Ézsaiás feleségét¹⁴⁰ –, és bár nem volt profétanő, de (legalább) igazságos volt.

3) Aznap két táborra oszlott a nép, azért, hogy ragyogó dicsőítő énekkel dicsérjék azt, aki szétválasztotta a tengert, és elsüllyesztette üldözőiket azon a napon. Mózes

¹²⁹ V. ö. 15, 10.

¹³⁰ V. ö. 15, 11.

¹³¹ V. ö. 15, 13.

¹³² V. ö. 15, 14.

¹³³ Szó szerint: össze lettek zúzva.

¹³⁴ V. ö. 15, 15; Józs 2, 9–10.

¹³⁵ V. ö. 15, 16.

¹³⁶ V. ö. 15, 17.

¹³⁷ V. ö. 15, 18.

¹³⁸ V. ö. 15, 19.

¹³⁹ V. ö. 15, 20.

¹⁴⁰ V. ö. Ézs 8, 3.

a férfiaknak kezdett énekelni, Mirjám pedig a nőknek: Dicsőítsétek a fenséges Urat, aki csodálatos módon cselekedett,¹⁴¹ mert nem fáradtsággal pusztította el őket, hanem amikor pihent, akkor hozta rájuk mindezeket a csapásokat. [4]

DISZKUSSZIÓ

V. 1)

[1] Ephrem először itt fogalmazza meg tézisé, melyet kommentárjában még többször megismétel: a Fáraó volt a felelős a csapásokért, mivel nem volt hajlandó a figyelmeztetések ellenére sem őszinte megbánást tanúsítani. Az egyik midrás, az *Exodus Rabba* a következőket írja: „... ha Isten egyszer, kétszer, sőt háromszor is figyelmeztet valakit, de az illető nem tanúsít megbánást, akkor Isten bezárja szívét a megbánás előtt, azért, hogy bosszút állhasson (a vétkesen) bűnei miatt. Ez történt a gonosz Fáraóval is. Amikor Isten már öt alkalommal küldött hozzá, s a Fáraó nem is hederített rá, akkor Isten így szólt: »Te hajlíthatatlanná tetted a nyakadat, és megkeményítetted a szívedet; rendben, én még fokozni fogom a te gonoszságodat.« Ezentúl: »Én keményítem meg a szívét«”.¹⁴²

Rási ad Ex 7, 3-ban megjegyzi, hogy az első öt csapás esetében a Bibliában a קָטַף (qal) szó szerepel, vagyis a Fáraó szíve a saját akaratából keményedett meg. Csak ezután jelenik meg a קָטַף (piél) alak, amely azt fejezi ki, hogy Isten keményítette meg a Fáraó szívét.¹⁴³

VI. 1)

[1] Meglepő, hogy Ephrem a maszórától és a Pesittótól eltérően Mózes botjáról beszél, s nem Áronéről. Ginzberg leír egy magyarázatot, amely a maszóra álláspontját igazolja. Amikor Mózes már harmadjára vonakodott teljesíteni az Úr parancsát, elfogyott Isten türelme, és megbüntette Mózeset. Először az Úr csak Mózesnek mutatkozott meg, s az volt az eredeti szándéka, hogy az összes csodát vele hajtatja végre. De ettől fogva Áronhoz is intézte szavát, és ő is részesült a csodák bemutatásában. Az Úr a tíz csapást végül négy részre osztotta: három-három jutott Áronnak, ill. Mózesnek, egyet Áron és Mózes közösen hajtott végre, és hármat pedig magának tartott fenn.¹⁴⁴

[2] Isten azzal a kígyóval, amellyé Áron botja változott, elnyelte a mágusok összes botját (amelyek előzőleg szintén kígyóvá változtak). Erre Bálám és társai ezt mondták: „Nincs semmi meglepő ebben a tettben, hiszen összhangban van a

¹⁴¹ V. ö. 15, 21.

¹⁴² McVEY: i. m., 237, n. 82; ExR, XIII.3, p. 152.

¹⁴³ Uo., XIII.3, p. 152, n. 3.

¹⁴⁴ GINZBERG: i. m., II, 341.

természet törvényével, hogy az egyik élőlény felfalja a másikat. Ha visszaváltoztatod a kígyódat bottá, s az lenyeli a mi botjainkat, akkor elismerjük, hogy Isten szelleme lakik benned.” Áron kiállta a próbát, s közben még botjának a mérete sem változott.¹⁴⁵

Arra még nem sikerült rájönnöm, hogy Ephrem honnan vette a botok elnyelése és az egyiptomi elsőszülöttek megölése közötti párhuzamot (lehet, hogy saját ötlete, mert teljesen összhangban van teológiájával).

VII. 1)

[1] Ephrem véleményét alátámasztja az egyik talmudi hely is, mely szerint a Fáraó mágus volt, s ezért minden reggel megfürdött a folyóban, hogy teljesítse vallási kötelezettségeit.¹⁴⁶

Van egy Ephrem által nem említett magyarázat is. A Fáraó istennek tette magát. Ugyanis ezt mondta a Fáraó: „Enyém a Nílus, én alkottam!”¹⁴⁷ Csak reggel járt ki a Fáraó a folyóra, mert ez a gonosz ember azzal büszkélkedett, hogy ő isten, és nincs szüksége arra, hogy könnyítsen magán. Ezért az volt a szokása, hogy korán reggel ment le a vízhez.¹⁴⁸

[2] Ephrem itt kétszer is hangsúlyozza a *tálió* elvet (szemet szemért, fogat fogért). Az előző Fáraó idején történeteket hasonlítja össze az első csapás hatásával. A korábbi alkalommal a csecsemők vére tette tisztátalanná a folyót, most Isten csapása változtatta a vizet vérré. Míg előzőleg a halak meghíztak a gyermekek hulláin, addig most megdöglöttek a vérben. (Ezt – mint ahogy Ephrem is magyarázza – részleges táliónak nevezhetnénk. Ugyanis nem a halak okozták a héber csecsemők halálát – ők csak haszonélvezők voltak –, de a csapás mégis őket sújtotta az egyiptomi elsőszülöttek helyett.)

Érdekes, hogy Ephrem az első csapást ebben a részben másodiknak nevezi. Talán a bottal bemutatott „trükköt” tekinthette elsőnek, bár az nem volt csapás. A továbbiakban ebből nem adódik probléma, mind a tíz „hagyományos” csapást felsorolja. (Lehet, hogy itt csak elírásról van szó. A VII.2-ben említett első csapás ugyanis a folyó vizének vérré változására utal.)¹⁴⁹

Megjegyzendő, hogy Ephrem ebben a szakaszban is a Pesittótól és a maszórától eltérően Mózeset tartja a csapás végrehajtójának, és nem Áront.

2)

[3] Az első öt csapás során a varázslók megpróbálták utánozni Mózeséket, s részben sikeresek is voltak (az első és második csapásban), de a hatodik csapás idején

¹⁴⁵ GINZBERG: i. m., II, 335–336.

¹⁴⁶ bMoed Katan 18a.

¹⁴⁷ V. ö. Ez 29, 3.

¹⁴⁸ ExR, IX.8, p. 126; v. ö. Rási ad Ex 7, 15; GINZBERG: i. m., II, 347–348 és V, 427, n. 175.

¹⁴⁹ V. ö. VII.4 és VII.4 [4].

már oda sem tudtak állni Mózes elé a fekélyek miatt,¹⁵⁰ és ettől kezdve felhagytak Mózes utánzásával. Varázslásuk mindig káros volt maguknak (és népüknek) is. Bár többször elő tudták idézni a csapást, de sohasem tudták utánozni Mózeszt a csapás megszüntetésében. A kezüket bedugták a keblükbe, s amikor kihúzták, ugyanolyan hófehér lett a poklosságtól, mint Mózes esetében. De testük leprás maradt haláluk napjáig. S ugyanez történt az összes többi olyan csapás esetében, amelyet utánozni tudtak: haláluk napjáig sújtotta őket az általuk előidézett betegség.¹⁵¹

mesterség: Ephrem két terminust különböztet meg. Az egyik, az *‘ovuduto* (kreativitás), amely az isteni szabadságot jellemzi. Ez képes egyedül a primér elemek megteremtésére. Míg a másik, az *‘umanuto* (emberi mesterség, ügyesség), amely az *‘ovudutótól* függ, ugyanis szüksége van valamilyen preexisztens dologra, hogy azon kifejthesse tevékenységét.¹⁵²

4)

[4] Ephrem itt is úgy állítja be a bottal bemutatott csodát, mintha az első csapás lenne, s ez összhangban van azzal, hogy VII.1-ben a „vér csapását” másodikként fogja fel. Bár ezt úgy is fel lehet fogni, hogy a bottal bemutatott csoda indította be a csapások sorozatát, de ez még nem volt csapás.

Mint előzőleg megjegyeztem, Ephrem a bottal bemutatott csodát (VI.1) és a víz vérré változtatásának csapását (VII.1) Mózesnek tulajdonítja. Itt (VII.4) viszont a békák csapását a következőképpen vezeti be: „*újra* kinyújtotta Áron a kezét a bottal”. Tehát Ephrem szövegében logikai ellentmondás van, hiszen szerinte Áron eddig még semmit sem csinált.

VIII. 1)

[1] A második csapást is Áron hajtotta végre. Mózeszt, akinek az életét a folyó mentette meg, visszatartotta Isten attól, hogy békákkal szennyezze be megmentőjét.¹⁵³

Olyan vélemények is vannak, melyek szerint a mágusok már az első két csapást sem tudták utánozni a harmadikhoz hasonlóan. Optikai illúzió keltésével becsapták a Fáraót, aki elhitte a mágusok mutatványait.¹⁵⁴

Ephrem azt írja, hogy a mágusok illuzorikus békái nem okoztak kárt. De az egyiptomi nép és a Fáraó is azt gondolhatták, hogy ezek valóságos békák, s számuk növekedése fokozta a pszichológiai terrort.

¹⁵⁰ V. ö. 9, 11.

¹⁵¹ GINZBERG: i. m., II, 354–355.

¹⁵² McVEY: i. m., VII.2 (2), p. 240 és n. 97.

¹⁵³ GINZBERG: i. m., II, 349; Ginzberg fogalmazása önmagával összhangban van (az előzményeket nem idéztem), de Ephremnek ellent mond, kivéve Ephrem VII.4-ben tett elszólását(?): „*újra* kinyújtotta Áron a kezét a bottal”. Ez utóbbi ugyanis megfelel Ginzberg szövegének.

¹⁵⁴ Uo., V, 429, n. 185. Az illúziókeltéssel már a Misna is foglalkozik (MSanh VII.11; az itt használt héber kifejezés: אֲחֻזַּת עֵינַיִם).

2)

[2] Isten megszegyenítette a mágusokat a harmadik csapással. Hiába akarták imitálni a tetűket,¹⁵⁵ de a démonok nem tudtak nekik segíteni, mivel hatalmuk csak olyan dolgok előállítására korlátozódik, melyek mérete nagyobb, mint egy árpaszem. A tetű pedig ennél kisebb.¹⁵⁶

Egy másik elképzelés szerint a mágusok csak akkor tudják végrehajtani varázslatukat, ha lábuk közvetlenül érintkezik a talajjal. De a talajt a tetű vastagon betéritette, ezért a mágusok eleve bukásra voltak ítélve.¹⁵⁷

3)

[3] Isten a negyedik csapásban vadállatok, oroszlánok, medvék, farkasok és párducok *keverék* hordáját küldte Egyiptomra, valamint különféle ragadozó madarak sokaságát, amelyek elsötétítették a napot és a holdat. Ezt a büntetést azért kapták az egyiptomiak, mert erőszakkal össze akarták olvasztani (*keverni*) Ábrahám magját a többi néppel. Isten azzal büntette őket, hogy ezt a *keverék* hordát bocsátotta rájuk (tálió elv).¹⁵⁸

Az עֲרֹב szót, mint látjuk, többféleképpen fordítják. A rabbinikus irodalomban az uralkodó nézet az, hogy vadállatok keverék hordáját jelenti. Ezt az álláspontot osztja Josephus¹⁵⁹ és a Bölcsesség Könyve¹⁶⁰ is. Míg a Septuaginta és Philón¹⁶¹ bölgönynek fordítja.

¹⁵⁵ Ephremnél eltüntetni akarták a tetűket a mágusok. Ephrem szövege (VIII.1–2) szerintem logikai ellentmondást tartalmaz. VIII.2-ből az derül ki ugyanis, hogy a mágusok nem szándékozták szaporítani a tetűket (a maszórával ellentétben). Tehát nem lehet tudni, hogy vajon képesek lettek volna-e rá. Az pedig, hogy a tetűket nem tudták eltávolítani, nem meglepetés, hiszen előzőleg a békákat sem tudták eltüntetni. Ezek után nem világos, hogy mi különbözteti meg ebből a szempontból a tetű csapását a békáétól, s hogy miért kényszerülnek a mágusok arra, hogy azt bizonygassák: „Az Isten ujja ez!” (A Pesittóban hasonló probléma van.) Talán az lehet a különbség, hogy a mágusok korábban mindig bemutattak valami csodát (a vizet vérré változtatták, ill. békákat varázsolnak elő), most viszont semmit sem sikerült elérniük, bár Ephrem szerint nem is akartak tetűt létrehozni. Mivel valószínűleg nem verték nagydobra a varázslók, hogy mi a szándékuk, ezért az avatatlan külső szemlélők csak annyit észlelhettek, hogy a mágusok csúfondárosan leszerepeltek.

¹⁵⁶ GINZBERG: i. m., II, 352.

¹⁵⁷ Uo., V, 429–430, n. 185. Arról, hogy egy kis féreg milyen veszedelmes tud lenni a Talmudban is olvashatunk. A féreg (שׂוֹרֵק) Titus fejébe hatolt be Jeruzsálem ostroma után (bGittin 56b).

¹⁵⁸ Uo., II, 352–353.

¹⁵⁹ Josephus (1923): II. 14.3.

¹⁶⁰ *BibliaKat*, Bölcs, 11, 15–20.

¹⁶¹ PHILÓN: i. m., 45. Philón a bölgöny nevét a Septuagintában használt görög neve alapján a kutya és a légy nevéből származtatja.

IX. 1)

[1] Az *Exodus Rabba* mással indokolja azt, hogy a mágusok nem tudtak megállni Mózes előtt: „Miért nem voltak képesek megállni Mózes előtt? Mivel ők voltak azok, akik azt tanácsolták a Fáraónak, hogy dobassa a Nílusba az összes fiúcsecsemőt, azért, hogy Mózes elpusztuljon. Továbbá ők voltak azok, akik halálra ítélték Mózeszt, amikor ő a koronát a Fáraó fejéről a saját fejére helyezte.”¹⁶²

2)

[2] A dögvész csapása (az ötödik csapás) már a VIII. szakasz végén sorra kerül, s itt a fekélyek csapása (a hatodik csapás) után újból előjön. Ennek oka végső soron az, hogy a 9, 15 versben (a fekélyek és a jégeső csapása között) a maszórában és a Pesittóban is felbukkan. A maszórát is többféleképpen fordítják, de azt lehet mondani, hogy a 9, 15 vers általánosan elfogadott fordítása a következő: „Mert már kinyújtottam a kezemet, és megvertelek téged és népedet dögvésszel úgy, hogy kipusztulhattál volna a földről.”¹⁶³ Tehát a már megtörtént dögvészről beszél. Az 1949-es revideált Károli-biblia fordítása a következő: „Mert ha most kinyújtánám kezemet és megvernélek téged és a te népedet döghalállal, akkor kivágtatnál a földről.” Tehát itt egy újabb, hipotetikus döghalálról van szó, amely nem fog bekövetkezni. Meglepő módon (és kivételesen) az egyik angol fordítás a következőképpen hangzik: „For now I will stretch out my hand, that I may smite thee and thy people with pestilence; and thou shalt be cut off from the earth.”¹⁶⁴ Ebben a felfogásban egy küszöbön álló újabb dögvészről van szó. A Pesittó lényegében ez utóbbi felfogásnak felel meg: „Mert most kinyújtom a kezem, s dögvésszel sújtalak téged és népedet, és ki fogsz pusztulni a földről.” Ephrem még tovább megy, mert szerinte a második dögvész már be is következett.

Összefoglalásképpen még egyszer felsorolom a négy különböző felfogást a fenti logikai sorrendben:

a) Csak egy dögvész volt (az 5. csapás, a múltban) – ez az általánosan elfogadott (pl. *Biblia*).

b) A második dögvész hipotetikus, nem fog bekövetkezni (csak fenyegetés) – *Károli, ExR, XII.1, p. 143*.

c) A második dögvész küszöbön áll (*BibleAV, Pesittó*).

d) A második dögvész már be is következett (*Ephrem*).

Vajon mi okozhatja a felfogások ily mérvű változatosságát? Szerintem végső soron az az oka, hogy a dögvész csapásánál (9, 3–7: „első dögvész”) egyértelműen csak az állatokat, a *jóságokat* érinti a pusztítás. A dögvész második említésekor (9, 15: „második dögvész”) viszont a *Fáraót* és a *népét* említi mint a csapás tárgyát.

¹⁶² *ExR, XI.6, p. 142*.

¹⁶³ *Biblia*.

¹⁶⁴ *BibleAV*.

Ebből erednek a felfogásbeli különbségek. Az a) felfogást vallók úgy gondolják, hogy bár a dögvész közvetlenül a jószágokat érte, de közvetve természetesen a Fáraót és népét is sújtotta (s így nincs semmi probléma a 9, 15 vers szövegével). A b), c), és d) értelmezések a 9, 15 verset szó szerint fogják fel: vagyis két dögvészről van szó, az egyik a jószágokat sújtja (5a csapás), a másik pedig a Fáraót és népét (5b csapás a fekélyek csapása után). A csapások sorrendje: ... 4, 5a, 6, 5b, 7... . A b) elképzelést hirdetők szerint a második dögvész csak virtuális. A c) és d) nézetek esetében pedig csak a beteljesülés idejében van kisebb különbség.

[3] Hasonló a véleménye az *ExR*-nak: „Nézd Isten könyörületességét! Még haragjában is megszánta a gonoszt és jószágát, hiszen csak a föld terményeire küldte a jégeső csapását. Sőt még figyelmeztette is őket, hogy védjék meg magukat és jószágukat, nehogy lesújtson rájuk a jégeső.”¹⁶⁵ Az Ephrem által feltett költői kérdés – mi lenne akkor, ha mindenki behajtaná a jószágát – azt sugallja, hogy akkor elmaradna a jégeső. Ezzel szemben az *ExR* azt állítja, hogy ebben az esetben is lett volna jégeső, s ez a föld terményeit sújtotta volna (különben ez volt Isten eredeti szándéka is).

[4] Az *ExR* szerint egyedül Jób¹⁶⁶ volt tekintettel Isten figyelmeztetésére, a Fáraó és népe pedig nem törődött az Úr szavával.¹⁶⁷

3)

[5] Azzal kapcsolatban, hogy mi pusztult el, ill. mi maradt meg, a Biblia a következőket írja: „A lent és az árpát elverte a jég, mert az árpa kalászbán volt, a len pedig virágzott. De a búzát és a tönkölyt nem verte el, mert azok később érnek.”¹⁶⁸ Ginzberg megjegyzi: „Csoda volt az, hogy a búza és a tönköly nem pusztult el.”¹⁶⁹

4)

[6] Ephrem visszautasítja három teológiai ellenfelének, Bardaisannak, Maninak és Marcionnak a determinizmusát, és véleménye szerint a gonosz abból ered, hogy rosszul használjuk fel az emberi szabad akaratot. Bou Mansour így ír ezzel kapcsolatban: „Úgy tűnik, Ephrem inkább arra törekszik, hogy a gonoszt az emberi akarattal hozza kapcsolatba, amely ítélőképességének döntése révén képes a gonosz választására is.”¹⁷⁰

[7] Az *ExR* így magyarázza, hogyan szűnt meg a jégeső: „Isten megállította (a jégesőt) a levegőben. S mikor hullott le? Józsué napjaiban az amoritákra zúdult le...,”¹⁷¹ a maradék pedig Góg és Magóg napjaiban fog lehullani.”¹⁷²

¹⁶⁵ *ExR*, XII.2, p. 144.

¹⁶⁶ bSzota 11a.

¹⁶⁷ *ExR*, XII.2, pp. 144–145.

¹⁶⁸ 9, 31–32.

¹⁶⁹ GINZBERG: i. m., II, 357.

¹⁷⁰ McVEY: i. m., 243, n. 123; BOU MANSOUR (1983): XII, 13.

¹⁷¹ V. ö. Józsa 10, 11.

¹⁷² V. ö. Ez 38, 22.

X. 1)

[1] A rabbinikus irodalomban is hasonló található. Mózes így szólt a Fáraóhoz a jégeső csapása után: „Ne hidd azt, hogy nem tudom, mi fog történni a csapás megszűnte után. Tudom, hogy mihelyt megszűnik Isten büntetése, te és szolgálid olyan kevésbé fogjátok félni az Urat, mint korábban. De hogy megmutassam nagyságát, könyörögni fogok Hozzá, hogy szűnjön meg a jégeső.”¹⁷³

2)

[2] Nézzük meg először a vers különböző rabbinikus értelmezéseit. *TargumPsJon*: „Vigyázzatok, mert gonosz csapda (תקלא בישא) vár rátok azon az úton, amelyen menni fogtok, addig, amíg el nem éritek lakóhelyeteket.”¹⁷⁴ Ezt többen úgy értelmezik, hogy a Fáraó mint mágus képes volt előre látni azokat a nehézségeket, amelyek a népet a pusztában fogják érni.¹⁷⁵ *Targum Onkelosz*: „Vigyázzatok, mert gonosz szándékoztok cselekedni (בירין למעבד)! Nehogy ellenetek forduljon, és elsötétítse arcotokat!” Tehát itt az előzővel szemben az izraeliek terveznek gonoszat tenni, „az arcotok előtt v. elé” kifejezést pedig figyelmeztetésként értelmezi: gonosz tervük bumerángxként saját maguk ellen fordulhat. Hasonló található az ExR-ban is.¹⁷⁶

Miután Mózes a jégeső csapásának megszűntével azt követelte, hogy az egész nép hagy mehessen ki a pusztába áldozni az Úrnak, a Fáraó így szólt Mózeshez: „Istenem, Baal-Cáfón szembeszáll veletek az úton, és akadályozni fog benneteket utazásotok során.” A Fáraó szavai homályos előérzetről tanúskodnak. Mint mágus előre látta, hogy Izrael fiai Egyiptomból való távozásuk során kétségbeejtő helyzetbe kerülnek Baal-Cáfón temploma előtt.¹⁷⁷

Isten szándékosan sértetlenül hagyta Baal-Cáfón templomát, egyedül az egyiptomi bálványok közül. El akarta hitetni az egyiptomiakkal, hogy ez a bálvány rendkívüli erővel bír, amely képes arra, hogy megakadályozza az izraelieket útjuk folytatásában. Azért, hogy megerősítse illuzorikus hitüket, Isten vádállatokkal zárta el a pusztaságba vezető utat. Az egyiptomiak biztosra vették, hogy Baal-Cáfón rendelte el a megjelenésüket. Amikor a Fáraó elérte Baal-Cáfónt, s épségben találta, nagyon megörült, s így szólt: „Baal-Cáfón helyesli a tervemet, hogy a tengerbe fulasszam az izraelieket.”¹⁷⁸

¹⁷³ GINZBERG: i. m., II, 357.

¹⁷⁴ *TargumPsJon*, 77.

¹⁷⁵ McVEY: i. m., X.2, p. 244, n. 132.

¹⁷⁶ *TargumOEx*, 111–113, n. 15.

¹⁷⁷ GINZBERG: i. m., II, 358; v. ö. 14, 2.9–10; Ez a rabbinikus felfogás lényegében (a Fáraó istenén keresztül) magára a Fáraóra konkretizálja a Fáraó Ephrem által megfogalmazott, általános jellegű kijelentését: „rossz vár rátok egy király részéről”. Az ezután következőkből pedig egyértelműen kiderül, hogy a Fáraó személyesen (nemcsak istenén keresztül) az a király, aki részéről rossz vár a hébrekekre.

¹⁷⁸ Uo., III, 10–11.13.

A legendának egy másik változata a következőképpen szól. A Fáraó ezt mondta: „Látom, hogy egy Ra' nevű, baljóslatú csillag fog veletek találkozni, s ez vérontást jelent.” A Fáraó abban tévedett, hogy ez a vér arra a vérre utalt, amelyet Józsué a körülmételés során kiontott, amikor beléptek a Szentföldre,¹⁷⁹ nem pedig Izrael legyilkolására.¹⁸⁰

[3] A két *ha*-val bevezetett feltételes mondat gondolatpárhuzamot alkot, annyi variációval, hogy a második mondatban a nyomorúságot konkretizálja.

3)

[4] A Fáraó olyan volt, mint egy gonosz ember, aki, ha bajban van, Istenhez kiált, ha pedig szerencsecsillaga felfelé ível, visszatér korábbi bűnös útjaira.¹⁸¹

1-3-5)

[5] Ebben a szakaszban előkerül Ephrem teológiájának egy központi eleme: az ember szabad akarata, melynek megvédése érdekében még logikai bukfencektől sem riad vissza.¹⁸² X.1-ben és X.5 közepén idézi a Bibliát, hogy az Úr keményítette meg a Fáraó szívét, de ennek ellenére X.5 második felében bebizonyítja, hogy Isten nem keményíthette meg a Fáraó szívét, hanem ez csak közönséges emberi értelem által következhetett be (különben ugyanis a Fáraó elvesztette volna szabad akarátát).

Ephrem tehát a szöveg szó szerinti értelmezése ellen érvel, azért, hogy fenn tudja tartani a Fáraó szabad akarátának elvét.¹⁸³

Hasonlítsuk össze Ephrem és a rabbinikus irodalom elképzelését arról, hogy Isten megváltoztatja-e egyszer már kiadott parancsát vagy sem, illetve mi a véleményük a szabad akarattal kapcsolatban! Ephremnek a X.5 pontban kifejtett magyarázata szerint Isten parancsa nem megváltoztatható, ezért Isten nem keményíthette meg a Fáraó szívét, hanem csak az emberi értelem. Ezzel az ember szabad akarata biztosítva van,¹⁸⁴ de úgy tűnik, mintha Ephremnél Isten szabad akarata korlátozott lenne.

A rabbinikus felfogás összetettebb és ellentmondásosabb. Legalább két különböző elképzelés van.

a) Az egyik szerint általában Isten parancsa megváltoztatható (értsd: Isten képes megváltoztatni korábban kiadott parancsát). Amikor Isten megkeményíti a Fáraó szívét, akkor a következő csapás során az Úrnak hatalmában áll az, hogy könyörgésre bírja a Fáraót. Tehát Istennék mindenesetre van szabad akarata. Jó példa erre még az, amikor Jeremiás a fazekasnál van, s az Úr így szól hozzá: „Megtörténik, hogy kimondom egy népről vagy országról, hogy kitepem, kiirtom és elpusztítom. De ha megtér gonoszágából az a nép, amelyről beszéltem, akkor én is megbánom, hogy

¹⁷⁹ V. ö. Józs 5, 3.

¹⁸⁰ GINZBERG: i. m., V, 431, n. 196 (Sir ha-Sirim Rabba 15ab).

¹⁸¹ Uo., II, 351.

¹⁸² Ezzel részletesen foglalkozom KÖVÉR (2018)-ban.

¹⁸³ McVEY: i. m., 244, n. 126 és 246, n. 142.

¹⁸⁴ V. ö. X.3.

veszedelmet akartam hozni rá. Megtörténik, hogy megígérem egy népnek vagy egy országnak, hogy felépítem és beültem. De ha azt műveli, amit rossznak tartok, és nem hallgat a szavamra, akkor megbánom, hogy jót akartam vele tenni.”¹⁸⁵

b) A másik rabbinikus elképzelés szerint ellenben az Úr parancsa nem megváltoztatható. Jó illusztráció erre a következő legenda. A Vörös-tengeren való áthaladás előtt Mózes és a tenger civakodnak. Mózes könyörög Istenhez, hogy közvetlenül Ő adja ki a parancsot a tengernek. De Isten megtagadta ezt, s így szólt: „Ha én parancsolnám meg a tengernek, hogy váljon szét, akkor soha többé nem térne vissza eredeti állapotába. Ezért te közvetítsd a parancsodat neki, hogy ne legyen száraz örökre. ...”¹⁸⁶ Ezzel teljesen analóg Ephrem felfogása az Isten által megkeményített szívről. Még egy példa a rabbinikus irodalomból: az ún. „Akhvaj kályhája”. A történet lényege az, hogy a halakhikus vitába Isten nem avatkozhat be, mert a Tóra a Sinai-hegyen lekerült a földre, s az embereknek kell dönteniük a tórai elv alapján: „Kövesd a többséget!”¹⁸⁷ Tehát a halakhikus döntésekbe Isten nem szólhat bele (nincs szabad akarata), az emberek (a bét din tagjai) pedig beleszólhatnak (szabad akaratuk van).

Összefoglalva: Ephrem esetében az embernek szabad akarata van, Istennek pedig csak korlátozott a szabad akarata. Lényegében ennek felel meg a b) rabbinikus felfogás. Az a) rabbinikus felfogás szerint Istennek szabad az akarata, az emberre vonatkozólag pedig nem tudunk meg semmi biztosat.

Hogyan kell érteni azokat a felfogásokat, melyekben korlátozott Isten szabad akarata? Az isteni szabadság (kreativitás) a Teremtésben nyilvánul meg, az emberi mesterségbeli tudás ennek alá van rendelve (lásd VII.2 [3]). Csak a Teremtés befejezte után nincs joga Istennek beavatkozni a dolgok menetébe (pl. a halakhikus döntésekbe a Tóra átadása után).

XI. 1)

[1] Az utolsó tagmondat nagyon homályos. Mathews¹⁸⁸ szerint az *ExR* megvilágíthatja ezt a helyet: Így szól az Úr: „Izrael az én elsőszülött fiam. Én megölöm a te elsőszülött fiadat.”¹⁸⁹ Isten feltárta Mózesnek, hogy a Fáraó nem engedi el Izraelt az elsőszülöttek csapása előtt. Ezért nem volt szükség arra, hogy később (Isten) (név szerint) említse ezt a csapást (Mózesnek).¹⁹⁰ Az elsőszülöttek csapása előtt Isten azt mondta Mózesnek, hogy még egy csapás fog következni, de pontosan nem határozta

¹⁸⁵ V. ö. Jer 18, 7–10.

¹⁸⁶ GINZBERG: i. m., III, 19. Még távolabbi és profán analógia az, hogy a perzsa király törvénye nem visszavonható (Eszt 8, 8).

¹⁸⁷ V. ö. bBaba Mecia 59b.

¹⁸⁸ McVEY: i. m., 246, n. 145.

¹⁸⁹ V. ö. 4, 22–23.

¹⁹⁰ *ExR*, V.7, p. 84.

meg, hogy mi lesz az. Mózes azonban expliciten meg tudta mondani a Fáraónak, hogy az elsőszülöttek csapása következik, mivel (Isten) korábban már kinyilatkoztatta azt neki.¹⁹¹ (Őszintén szólva nem értem, hogy McVEY mire gondolt!?)

„Szolgáid lejönnek hozzám ...”: Mózes jól tudta, hogy maga a Fáraó jön, és sürgeti őt, hogy vezesse ki Izraelt a lehető leggyorsabban. De Mózes csak a király szolgálát említette, s nem magát a királyt, mert sohasem felejtkezett meg az uralkodónak kijáró tiszteletről.¹⁹²

XII. 3)

[1] „A nyárs (Krisztus) keresztfájának jelképe, a sült pedig a kenyere.”¹⁹³ „Tűzben lett megsütvé” lehet, hogy Krisztusnak a Jordánban való megkeresztelkedésére utal, mivel a folyót néha kemenceként ábrázolják.¹⁹⁴ Jansma viszont ugyanezt az oltári szentségre való utalásként fogja fel, amit tűzben sütnék meg.¹⁹⁵

4)

[2] 1, 22-ben nem feltétlenül elsőszülöttről, hanem újszülöttről, csecsemőről van szó. Ephrem vagy tévedett, vagy az analógia még teljesebbé tétele érdekében engedte meg magának ezt a kis csúsztatást. Így a táló elv teljes mértékben érvényesül.

5)

[3] Ephrem nem foglalkozik azzal a logikai ellentmondással, ami aközött van, hogy Mózes azt felelte a Fáraónak: „Nem látsz engem többé!”¹⁹⁶ és aközött, hogy az elsőszülöttek csapása után a Fáraó még éjszaka hívatta Mózes és Áront.¹⁹⁷ Úgy tűnik, mintha Mózes hazudott volna.¹⁹⁸

Ennek az ellentmondásnak a megoldásával a rabbinikus irodalom sokat foglalkozott, és több megoldási lehetőséget is felajánlott. Először GINZBERG alapján ismertetek egyet rövidített formában: Az elsőszülöttek csapása éjszakáján a Fáraó korán felkelt, és szolgálival együtt Mózes és Áron keresésére indult. Tudta, hogy Mózes soha nem hazudott. Mivel előzőleg azt mondta neki Mózes: „Nem látsz engem többé!”, ezért a Fáraó nem számíthatott arra, hogy Mózes jön el hozzá. Nagy nehezen megtalálták Mózesék szálláshelyét, akik még a peszahvacora mellett ültek. A

¹⁹¹ Uo., p. 84, n. 3.

¹⁹² GINZBERG: i. m., II, 361.

¹⁹³ EPHRAEM (1964): II.

¹⁹⁴ V. ö. EPHRAEM (1957): XXVI.10 (Ephrem saját megkeresztelkedésére utal).

¹⁹⁵ JANSMA: i. m., 121–131.

¹⁹⁶ V. ö. 10, 27–29.

¹⁹⁷ V. ö. 12, 31.

¹⁹⁸ Alighogy Mózes kijelentette a Fáraó előtt: „Nem látsz engem többé!”, Istennek rögtön közbe kellett avatkoznia, hogy Mózes ne kerüljön hazug hírébe. Isten először és utoljára a Fáraó palotájában jelent meg Mózesnek (még mielőtt eltávozott volna a Fáraótól), s figyelmeztette őt az utolsó csapásra. Ezután pedig Mózes bejelentette a Fáraónak az elsőszülöttek halálát (GINZBERG: i. m., II, 361).

Fáraó hívta Mózeset, aki kérdéssel válaszolt. „Ki vagy te, és mi a neved?” – „A Fáraó vagyok, aki megalázkodva állok itt.” – Mózes ismét kérdezett: „Miért személyesen jöttél hozzám? Szokása-e a királyoknak, hogy a közönséges nép ajtajában álldogáljanak?” – „Könyörgök, Uram, gyere ki, és járj közbe értünk, különben egyetlen egy élő sem marad Egyiptomban!” – „Nem mehetek ki, mert az Úr megparancsolta nekünk: »Reggelig senki sem mehet ki közületek a ház ajtaján!«” – Fáraó: „Csak lépj az ablakhoz, és beszélj velem!” Végül Mózes engedett a Fáraó sürgetésének, és megjelent az ablakban. ... Mózes azt mondta a Fáraónak, hogy megtanítja valamire, és ha hajlandó megtanulni, akkor nem fog meghalni. „Emeld fel a hangodat, és mondd: »Izrael fiai, ti a saját uraitok vagytok. Készüljetek fel az útra, és távozzatok népem közül. Eddig a Fáraó szolgálai voltatok, mostantól Isten fennhatósága alatt álltok. Szolgáljátok az Urat, Isteneteket!«” Mózes még kétszer megismételtette ezt a Fáraóval.¹⁹⁹

A Fáraó és Mózes találkozása az egyik midrásban²⁰⁰ másképp van elbeszélve: Mózes még azt is megtagadta, hogy ránézzen a királyra, mert emlékezett a király szavaira, aki óvta attól, hogy még egyszer a szeme elé kerüljön.²⁰¹

XIII. 1)

[1] Az egyiptomiaknak az izraeliekkel szemben érzett gyűlölete az ellenkezőjére változott. Barátságosan viselkedtek velük szemben, elhalmozták őket ruhákkal, valamint ezüst és arany ékszerekkel. Ez részben a Fáraónak és népének a hiúságával is magyarázható. Azt akarták színlelni a világ előtt, milyen rendkívül gazdagok, ha már a szolgálai is minden földi jóval el vannak látva. Az izraeliek valóban olyan sok mindent elvittek Egyiptomból, hogy közülük egy is képes lett volna a Szent Sátor építési és berendezési költségeinek fedezésére.

Amikor elindultak az izraeliek az országból, akkor csak az egyiptomiak magánvagyonát vitték magukkal. De amikor elérték a Vörös-tengerhez, megszerezték Egyiptom közvagyonát is, mivel a Fáraó magával vitte az állampénztárt hadjárataira, hogy vereség esetén zsoldosokat bérelhessen fel. A tengernél megszerzett vagyon jóval meghaladta az Egyiptomból hozottat.²⁰²

Pí-Hahírot (a Vörös-tenger mellett)²⁰³ híres volt az ott felhalmozott kincsek miatt. József azt a vagyont, amelyet a bőség hét esztendeje alatt elraktározott gabona eladásából gyűjtött, három részre osztotta. Az első részt a Fáraónak adta, a másodikat elrejtette a pusztában. Ez utóbbit Kórah megtalálta, de újra eltűnt, s csak a messiási időkben fog újra felbukkanni, és akkor a jámborok céljait fogja

¹⁹⁹ Uo., II, 368–370.

²⁰⁰ Sir ha-Sirim Rabba 24a.

²⁰¹ GINZBERG: i. m., V, 435, n. 225.

²⁰² Uo., II, 371–372.

²⁰³ V. ö. 14, 2.9.

szolgálni. A harmadik részt József a Baal-Cáfón templomban rejtette el, ahonnan a héberek zsákmányként magukkal vitték.²⁰⁴ (A fentiek alapján az izraeliták az első és harmadik részt szerezték meg a józsefi vagyontól.)

[2] A maszórában és a Pesittóban maga az Úr a felhő, ill. a tűzoszlop.²⁰⁵

XIV. 2)

[1] Amikor az izraeliek észrevették az egyiptomi hadsereg hatalmas egységeit feléjük közeledni, s látták, hogy Migdólban további csapatok állomásoznak, és hogy az egyiptomiak létszámban jóval többen vannak, mint ők asszonyokkal és gyermekekkel együtt, rettentő félelem fogta el őket.²⁰⁶

A nép négy csoportra oszlott. Az egyik a tengerbe akarta ölni magát, a másik vissza kívánt térni Egyiptomba, a harmadik harcolni vágyott, és a negyedik pedig zajkeltéssel akarta megfélemlíteni az egyiptomiakat.²⁰⁷

Josephus²⁰⁸ leírása alapján a rémült nép haragja Mózes ellen fordult, még kövekkel is megdobálták.²⁰⁹ Az asszonyok és a gyermekek pedig jajveszékelték és siráncokoztak.²¹⁰ Mózes azonban bízott Istenben, és megnyugtatta a népet.²¹¹

[2] „Hányan lehettek az egyiptomiak, hogy a hatszázezer héber megijedt tőlük?”

Erre a kérdésre a rabbinikus irodalomban különböző válaszokat találunk.

– Minden egyes izraelire 300 egyiptomi harcos jutott. Mivel az izraeli férfiak száma 600 ezer volt, ezért az egyiptomi katonák száma 180 millió.²¹²

– Josephus²¹³ szerint 600 harci szekér, 50 ezer lovas és 200 ezer egyiptomi gyalogos veszett a Vörös-tengerbe.

– A Jubileumok Könyvében²¹⁴ az áll, hogy egy millió és egy ezer ember fulladt meg.

– A rabbinikus források sokkal liberálisabbak a számokkal, s azt tartják, hogy 90 millió volt az egyiptomi hadsereg létszáma.²¹⁵ Ugyanezen hagyomány szerint Isten 90 millió angyal kíséretében jelent meg a Vörös-tengernél, de nem vette igénybe segítségüket, mert maga akarta végrehajtani a büntetést Izrael ellenségein.²¹⁶

²⁰⁴ GINZBERG: i. m., III, 11.

²⁰⁵ SALVESEN: i. m., 42, n. 62.

²⁰⁶ GINZBERG: i. m., III, 13.

²⁰⁷ Uo., III, 15.

²⁰⁸ Josephus (1980): II.15, p. 54–55.

²⁰⁹ V. ö. Num 14, 10.

²¹⁰ V. ö. Num 14, 1.

²¹¹ GINZBERG: i. m., VI, 4–5, n. 23.

²¹² Uo., III, 12.

²¹³ JOSEPHUS (1980): II.15, p. 54.

²¹⁴ Jub 48, 14.

²¹⁵ GINZBERG: i. m., VI, 8–9, n. 43.

²¹⁶ Uo., VI, 9, n. 45.

3)

[3] A rabbinikus irodalom indokolja, hogy miért nem kell Mózesnek imádkoznia. Isten így szólt Mózeshez: „Miért állsz itt, miközben imádkozol? Gyermekeim imája megelőzte a tiedet.”²¹⁷

[4] A rabbinikus interpretáció természetesen teljesen különböző. *TargumPsJon ad 14, 21*: „a hatalmas és dicsőséges botot Isten Kezdetben teremtette. Rá van vésve a nagy és dicsőséges Név, valamint a tíz csapás, amelyekkel sújtotta az egyiptomiakat, (továbbá) a három patriarcha, a hat matriarcha és Jákob tizenkét törzsének a neve. A Pirqé de-Rabbi Eliezer, XL szerint a bot Ádám-tól József-ig Énókon, Noén, Sémen, Ábrahám, Izsákon és Jákobon keresztül jutott el, majd Jetró szerezte meg. *TargumPsJon ad 2, 21 és 4, 20*: Mózes Jetró kertjében találta meg a botot. A Dicsőséges Trónszék zafírjából készült, és 40 szea volt a súlya. A bot megszerzése miatt volt hajlandó Mózes Jetrónál maradni, és feleségül venni Cippórát.”²¹⁸

4)

[5] Ephrem, úgy tűnik, ismeri a sötétség csapásának időbeli tagolódására vonatkozó (valószínűleg) rabbinikus elképzelést (ehhez kapcsolódik a három nap és három éjszaka). A sötétség csapása hét napig tartott a többi csapáshoz hasonlóan. Ez idő alatt a sötétség nem egyforma mértékű volt. Az első három nap során nem volt olyan sűrű, és az egyiptomiak képesek voltak megváltoztatni pozíciójukat, ha kedvük volt hozzá. Ha ültek, fel tudtak állni, és fordítva. A negyedik, ötödik és hatodik nap a sötétség olyan sűrű lett, hogy nem tudtak elmozdulni helyükről. Vagy állandóan ültek, vagy állandóan álltak. A sötétség utolsó napja nem a saját országukban érte utol az egyiptomiakat, hanem a Vörös-tengernél, amikor üldözték Izraelt. A sötétség nem közönséges, földi eredetű volt, hanem a pokolból eredt, és tapintani lehetett.²¹⁹ A Vörös-tengernél a sötétségnek ez a sűrűbb fajtája sújtotta az egyiptomiakat.²²⁰

[6] Nem könnyű mondat. Isten előtt két lehetőség állt nyitva. Vagy véghezvihetett volna egy azonnali csodát, ami elvezethetett volna az egyiptomiak megtéréséhez. Vagy pedig lassúbb, természetesebb eszközökkel választja szét a tengert, azért, hogy több időt adjon az egyiptomiaknak a gondolkodásra és a bűnbánatra. Ephrem szerint Isten ez utóbbi lehetőséget választotta. Salvesen ezt azzal magyarázza, hogy ez jobban összhangban van Ephrem állandóan visszatérő elvével: Isten folyamatosan alkalmat ad a bűnösöknek a megtérésre, egészen az ítélethozatal előtti utolsó pillanatig.²²¹

²¹⁷ Uo., III, 18.

²¹⁸ SALVESEN: i. m., 43, n. 64.

²¹⁹ GINZBERG: i. m., II, 359–360.

²²⁰ Uo., III, 21.

²²¹ SALVESEN: i. m., 44, n. 66.

5)

[7] Gábiel angyal arra vágyott, hogy már éjszaka fullasszák a tengerbe az egyiptomiakat. De Isten megkérte, hogy várják meg a hajnali őrsváltás idejét, mert éppen ebben az időpontban indult el Ábrahám fia feláldozására.²²²

XV. 1)

[1] A rabbinikus hagyomány megoszlik azzal kapcsolatban, hogy ki kezdte az éneket. Miután a férfiak befejezték a dicsőítést, Izrael asszonyai következtek, és Isten csak ezután engedte meg az angyaloknak, hogy énekeljenek.²²³ Először a nép vezetőjét, Mózeset kérte meg, hogy kezdje el az éneket, de ő visszautasította, mondván: „Nem, ti kezdjétek, mert nagyobb megtiszteltetés, ha sokaság dicsér valakit, mintha csak egy ember.” Miután a nép befejezte a dicsőítést, Mózes így szólt: „Ti már hálát adtatok Istennek, most én dicsérem a Nevét...”

A hálaadó ének egyformán köszönhető Mózesnek, ill. az egész Izraelnek. Éneklés közben Isten szelleme ragadta meg őket, s Mózes és a nép kölcsönösen kiegészítette egymást. Mihelyt Mózes elmondta a vers felét, a nép megismételte, majd kiegészítette a vers másik felével. Mózes tehát fél verssel kezdte: „Énekelek az Úrnak, mert dicsőségesen győzedelmeskedett”, mire a nép így válaszolt: „lovat lovasával a tengerbe vetett.”²²⁴ Az utóbbi bekezdésből az előzővel szemben arra lehet következtetni, hogy mégiscsak Mózes kezdte az éneket.²²⁵

[2] *Szeled hatott a vizekre.* Ennek a mondatnak a fordítása nagyon nehéz, mert szójátékszerű elem van benne. Ugyanis a benne szereplő igei gyöknek két jelentése van a szírben, a talmudi arámiban és bizonyos megszorítással még a bibliai héberben is.²²⁶ Ephrem kihasználta a szó kettős jelentésében rejlő exegetikai lehetőséget,

²²² GINZBERG: i. m., III, 20.

²²³ Egy másik legenda szerint Isten még el is némította az angyalokat a következő szavakkal: „Kezem munkája fuldoklik a tengerben, ti pedig énekelni akartok!?” (V. ö. Sanh 39b: Isten nem örül a vétkesek megbüntetésének.) (Uo., VI, 12, n. 60.)

²²⁴ Uo., III, 32–34. Nemcsak a felnőttek vettek részt az éneklésben, hanem a csecsszopók is, akik lemondva az anyamellről csatlakoztak a kórushoz. Sőt még az anyaméhben levő embriók is kivették a részüket az énekből, és az angyalok hangja tette teljessé a kórust. Isten olyan megkülönböztetett szeretettel bánt Izraellel a Vörös-tengeren történő átkeléskor, hogy még a gyermekek is meglátták dicsőségét. Sőt a női rabszolga is többet látott Isten Sekhinájából, mint ami Ezékiel prófétának valaha is megadatott (Uo., III, 34).

²²⁵ Ezen az állásponton van az ExR is (ExR XXIII.9, p. 288).

²²⁶ A maszóra: נָעַרְמוּ מַיִם. A bibliai héberben az נָעַרְמוּ gyök jelentése *nifal*ban: felhalmozódik, feltornyosul, *qal*ban pedig: okosnak, ravasznak lenni. A talmudi arámiban *itpeel*ben: okossá válik; becsap, színlel. A szírben (ahol ugyanez a gyök szerepel) *peal*ban: halomban áll, *passzív pt.*-ban: bölcs, érzékeny; *paal*ban: bölcsé tesz, *etpaal*ban: a) felhalmozódik, magasra emelkedik, b) bölcsé, okossá, ravasszá válik. (Ephrem szövegében az *etpaal* alak szerepel.)

s ennek megfelelően kétféle magyarázatot adott: egy fizikai és egy szellemi jellegűt. Az egyik esetben Isten szele fizikailag hatott a vizekre, s tornyozta fel a tengert, a másikon pedig Isten ajkának parancsa (= „szele”) okossá tette a vizeket.²²⁷

A fordításnál olyan általánosabb jellegű megfogalmazásra törekedtem, amely mindkét variációt magában foglalja.

boros (v. vizes) tömlők

Érdekes és érdekes megvizsgálni, hogyan került ez a szó a Pesittóba (s nyilván ezen keresztül Ephrembe). A maszórában a בָּרוֹר szó szerepel, ami falat, halmot jelent. Ezt a palesztin Targumokban בָּרוֹר -nak, ill. בָּרוֹר -nak olvasták, s ez boros (v. vizes) tömlőnek felel meg. Ennek a szónak a fordítása a palesztin Targumokban: בָּרוֹר , a szírben lényegében ugyanaz: *zeqo*.²²⁸

2)

[3] Azt, hogy Mirjám valóban próféta volt-e vagy sem, a rabbinikus források is elemzik. A *ExR* a következőket írja: „Mivel Mirjám így prófétált: »Anyám fiút fog szülni, aki megmenti Izraelt«, és amikor a házat fény árasztotta el Mózes születésekor, apja felkelt, és megcsókolta Mirjám fejét, mondván: »Lányom, próféciád beteljesült.« Ez a jelentése annak, hogy: Ekkor Mirjám prófétanő, Áron nénye, dobott a kezébe...”²²⁹

3)

[4] Melyik tábor kezdte először az éneklést, a férfiak vagy a nők?²³⁰

Miután a férfiak befejezték az éneket, a nők Mirjám vezetésével elénekelték ugyanazt a dicsőítést zene és tánc kíséretében. Philón szerint az éneket férfiakból és nőkből álló vegyes kórus adta elő,²³¹ míg a rabbik hevesen tiltakoztak a vegyes kórusokkal szemben.²³²

²²⁷ Ez a második értelmezés előfordul a rabbinikus irodalomban is, a *Targum Onkelos*ban és a *Mekhiltá*ban: „és a vizek okosan (v. ravaszul) cselekedtek”. A tálíó elvet alkalmazza Isten, ugyanis az egyiptomiak korábban a következőt mondták: „Bánjunk csak ravaszul (Izraellel)...” (1, 10). (V. ö. Ginzberg: i. m., VI, p. 10, n. 52 és *TargumOEx*, 154–155.)

²²⁸ *TargumOEx*, 155, n. 26; *TargumPsJon* ad Ex 15, 8. A *Mekhilta de Rabbi Jismael*ben is ezzel a jelentéstartalommal fordul elő ez a szó.

²²⁹ V. ö. 15, 20; McVey: i. m., 253–254, n. 202; *ExR*, I.22, p. 28.

²³⁰ V. ö. XV.1 [1].

²³¹ Philón: i. m., 55: „a tengerparton két – egy férfi és egy női – kart alkotva hálaadó himnuszokat énekeltek Istenhez. A férfiak kórusát Mózes, a nőkét a nővére vezette: ők voltak ugyanis a karvezetők.” (Őszintén szólva ebből még nem következik feltétlenül az, hogy vegyes kórusban adták elő az éneket.)

²³² bSzota 48a: $\text{זָמְרֵי גְבֵרִי וְנָשִׁי פְרִיצוּתָא זָמְרֵי נָשִׁי וְנָשִׁי גְבֵרִי כַּאֲשֶׁר בְּנִעוּרָא}$ (Ha férfiak énekelnek, és asszonyok válaszolnak rá – ez paráznság. Ha asszonyok énekelnek, és a férfiak válaszolnak rá – ez olyan, mint amikor a tűz lángra lobbantja a kenderkócot.). V. ö. Ginzberg: i. m., III, 36 és VI, 13, n. 70.

Ephrem szokatlan érdeklődése az izraeliták kórusa iránt kétségtelenül összefüggésben áll saját tevékenységével. Ő ugyanis felszentelt szüzeknek („a Szövetség lányainak”) tanította be saját himnuszai éneklését. Szerugi Jakab a szüzek kórusát vezető Ephremet Mózeshez hasonlítja, aki kézi dobokat adott a fiatal lányoknak, s Ephremet „az asszonyok második Mózesének” nevezi.²³³

BIBLIOGRÁFIA

- ASSEMANI, S. E. – BENEDICTUS, P. (szerk.): *Sancti Ephraem Syri opera omnia*, Roma, 1737.
- BibleAV = *The Bible – Authorized Version*, Swindon, Bible Society, 1989.
- Biblia²³⁴ = *Biblia*, Budapest, A Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1992.
- BibliaKat = *Biblia*, Budapest, Szent István Társulat, 1992. [*Katolikus Biblia*]
- BIESEN, Kees den: *Simple and Bold. Ephrem's Art of Symbolic Thought* (Gorgias Dissertations 26, Early Christian Studies 6), Piscataway, New Jersey, Gorgias Press, 2006.
- BOU MANSOUR, Tanios: „La liberté chez Saint Ephrem le Syrien”. *Parole de l'Orient*, XI, 1983, 89–156 és XII, 1984/85, 3–89.
- BOU MANSOUR, Tanios: *La pensée symbolique de saint Ephrem le Syrien*, Kaslik, Liban, Université Saint-Esprit, 1988.
- EPHRAEM: *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra haereses*, Beck, Edmund (szerk.) 169–170 (CSCO), Louvain, L. Durbecq, 1957.
- EPHRAEM: „Hymnen de crucifixione”. in Beck, Edmund (szerk.): *Des heiligen Ephraem des Syrers Paschahymnen*, 108–109 (CSCO), Louvain, Secrétariat of the CSCO, 1964.
- EphremEx = TONNEAU, R.-M. (szerk.): *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum Commentarii*, (Scriptores Syri, 71), Louvain, L. Durbecq, 1955.
- ExR = FREEDMAN, H. – SIMON, Maurice (szerk.): *Midrash Rabbah: Exodus*, Lehrman, S. M. (ford., jegyz.), London – New York, The Soncino Press, 1983.
- FEGHALI, P.: „Commentaire de l'Exode par Saint Ephrem”. *Parole de l'Orient*, XII, 1984/85, 91–131.
- GINZBERG, Louis: *The Legends of the Jews, I–VII*, Baltimore – London, The Johns Hopkins University Press, 1998 (1st ed.: 1909–1938).
- HIDAL, Sten: *Interpretatio Syriaca (Die Kommentare des Heiligen Ephräm des Syrers zu Genesis und Exodus mit besonderer Berücksichtigung ihrer auslegungsgeschichtlichen Stellung)*, (Coniectanea Biblica: Old Testament Series, 6), Lund, C.W.K. Gleerup, 1974.
- JACOB OF SERUGH: „Homily on Ephrem”. in Bedjan, Paul – Detienne, Claude (szerk.): *Acta Martyrum et Sanctorum*, III, Paris – Leipzig, Otto Harrassowitz, 1890–1897.
- JANSMA, T.: „Weitere Beiträge zur Berichtigung einzelner Stellen in Ephraems Kommentare zu Genesis und Exodus”. *Oriens Christianus*, LVIII, 1974, 121–131.
- JOSEPHUS, Flavius: *Des Flavius Josephus Jüdische Altertümer*, I–II, Clementz, Heinrich (ford., bev., megj.), Berlin – Wien, Benjamin Harz, 1923.
- JOSEPHUS, Flavius: *A zsidók története*, Budapest, Európa, 1980.
- Károli = *Szent Biblia*, Károli Gáspár (ford.), Budapest, A Magyarországi Református Egyház Egyetemes Konventje, 1949.

²³³ JACOB OF SERUGH: i. m., III, 668, 672. SALVESEN: i. m., 49, n. 73.

²³⁴ A bibliai versek fordítása során – amennyire lehetett – erre a Bibliára támaszkodtam.

- KÖVÉR András: „Szent Ephrem: Exodus-kommentár (I–IV.)”. in *Pesthy-Simon Monika (szerk.): Studies Presented to Róbert Simon on the Occasion of his 75th Birthday, Budapest, Corvina, 2014*, 106–133.
- KÖVÉR András: „Emberi szabad akarat és isteni gondviselés Szent Ephremnél. A tíz csapás értelmezése a szír egyházatyánál és a rabbinikus zsidó gondolkodásban”. in Déri Balázs (szerk.) – Vér Ádám (szerk. mtársa): *Religio(nes). A vallás és a vallások*. [ATION könyvek 3.], Budapest, ELTE BTK Vallástudományi Központ, 2018, 95–102. http://vallastudomany.elte.hu/sites/default/files/Hagion%20K%C3%B6nyvek/Hagion%203.%20Religio%28nes%29095-102_K%C3%B6v%C3%A9r%20Andr%C3%A1s.pdf (letöltés: 2019.03.03).
- McVEY, Kathleen (szerk.): *St. EPHREM the SYRIAN: Selected Prose Works (Commentary on Genesis, Commentary on Exodus, Homily on Our Lord, Letter to Publius)*, Mathews, Edward G. Jr. – Amar, Joseph P. (ford.), Washington, D. C., The Catholic University of America Press, 1994.
- Pesittó* = *Pesittó*, London, United Bible Societies, 1979.
- PHILÓN, Alexandriai: *Mózes élete*, Budapest, Atlantisz, 1994.
- POSSEKEL, Ute: *Evidence of Greek philosophical concepts in the writings of Ephrem the Syrian*, (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 580. Subsidia, 102.), Louvain, Peeters, 1999.
- SALVESEN, Alison: *The Exodus Commentary of St Ephrem*, Baker Hill, Kottayam, Kerala, India, St. Ephrem Ecumenical Research Institute (SEERI), 1995.
- Talmud Bavli* = *Talmud Bavli*, Vilna, Romm, 1880–1886 (reprint: 1981).
- TargumOEx* = *Targum Onkelos to Exodus*, Drazin, Israel (ford., komm.), Jerusalem – Denver, Ktav Publishing House – Center for Judaic Studies, University of Denver – Society for Targumic Studies, 1990.
- TargumPsJon* = CLARKE, E. G. (szerk.): *Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch (Text and Concordance)*, Hoboken, New Jersey, Ktav Publishing House, 1984.
- TargumPsJonEx* = *Targum Neofiti 1: Exodus*, McNamara, Martin (ford.) – *Targum Pseudo-Jonathan: Exodus*, Hayward, Robert (ford.), Edinburgh, T&T Clark, 1994 (*The Aramaic Bible*, 2).

DISPUTA

PSALTERIUM BEATAE MARIAE VIRGINIS

BEATRIX KIRÁLYNÉ IMÁDSÁGOS KÖNYVÉNEK ÉRTELMEZÉSE

ADAMIK TAMÁS

III. RÉSZ

TITKOK KULCSA: AZ IMÁK

2. IMÁK A III. RÉSZ KÖZEPÉRŐL

A III. rész közepéről nem volt nehéz az alábbi két imádságot kiválasztani. Mivel az első részben már szerepel egy ima *Oratio devotissima* (Legáhíthatosabb ima) címen, amelyet egy fontos személynek tulajdoníthatunk, a mostani rész közepe táján található *Oratio valde devotissima* (Messze a legáhíthatosabb ima) című ima rögtön felkelti bennem azt a kérdést, miért áhíthatosabb ez az ima az előbbinél.

2.1. *Oratio valde devotissima* (Messze a legáhíthatosabb ima)

„Édességes Uram, Jézus Krisztus, aki a mindenható Atya öléből küldettél (139b)

a világba, hogy enyhítsd a bűnöket, a lesújtottakat megváltsd, a szétszórt börtönbe zártakat kiszabadítsd. Gyűjtsd össze a vándorlókat hazájukba, vezesd vissza a bűnbánó szívűeket, kedvezz a szenvedőknek és vigasztald meg őket; engem pedig méltóztassál feloldozni lesújtott állapotomban, amelybe jutottam, és szabadíts ki. És te, uram, aki az emberi nemet mint (140a) ember a mindenható Atyaistentől békével őrizetedbe fogadtad, és minden kegyetlenséget elvetve drága véreddel megváltottad, és békét teremtetél az emberek és az angyalok között. Így méltóztassál,

Uram, a te irgalmassággal közötttem és ellenségeim között egyetértést teremteni és megerősíteni, és mutasd meg és áraszd rám kegyelmedet, és az ő haragjukat, amelyet (140b)

ellenem forralnak, és minden gyűlöletet méltóztassál enyhíteni és megszüntetni, ahogyan megszüntetted azt a gyűlöletet, amelyet Ézsau táplált testvére, Jákob ellen.¹ Így nyújtsd ki fölém karodat, és méltóztassál megszabadítani azoktól, akik gyűlölnék engem, ahogyan Ábrahámot megszabadítottad a káldeusoktól és fiát a feláldozástól,² és kost mutattál be helyette. És Józsefet testvérei kezei közül.³ És Noét a bárkával a vízözön vizétől.⁴ (141a) És Lóthot a szodomiták városától.⁵ És szolgálodat, Mózes és Áront. És népedet, Izraelt a fáraó kezéből és az egyiptomi fogságból.⁶ És hasonlóképpen Gilboe hegyéről. Dávid királyt Saul és az óriás Góliát kezéből.⁷ Zsuzsannát a hamis vádtól. Juditot Holofernés kezéből,⁸ Dánielt az oroszlánok veréből, Khaneus leányát a démonától, a három fiút az égő tüzes kemencéből (141b).

Jónást a cethal gyomrából. Ádámot a pokol mélyéből drága véreddel. Pétert a tengerből, Pált a kötelékeiből, Teklát a vadállatoktól. És Margitot a sátán torkából. Így méltóztassál engem is kiszabadítani minden bajomból, amelybe jutottam. És ellenségeim cselvetéseitől. És méltóztassál te, Uram, segítségemre sietni, mert ellenségeim (142a) rémisztenek, és azt akarják, hogy rosszat tegyek. És ellenem irányuló gonoszságukat úgy szüntesd meg, ahogyan megszüntetted Achitofel tanácsát, aki tanácsot adott Absalonnak Dávid királlyal kapcsolatban.⁹ Engem is így méltóztassál megszabadítani legszentebb megtestesülésed által, és Szűz Máriától történő születésed által, éhezésed, szomjúhozásod által (142b),

forráság által, korbácsolás által, gúnyos üdvözléseid által, köpések és pofonok által, korbácsolás és szögek által, lándzsa és töviskoszorú által, epe és ecet ivása által, és legkegyetlenebb és a legrútabb kereszthalál által. És azon hét kijelentéseid által, amelyeket a kereszten függve mondtál. Először, Uram, ezt mondtad: Atyám, bocsáss meg nekik, mert nem tudják mit cselekszenek. Ezt mondtad a latornak, aki a kereszten függött: (143a) Ma velem leszel a paradicsomban. Azt mondtad,

¹ Ter 32, 4–16.

² Ter. 22, 1–13.

³ Ter. 37, 2–30.

⁴ Ter 8, 1–14.

⁵ Ter 13, 1–13.

⁶ Ter 13, 17–14, 1–31.

⁷ 1 Sám 17, 40–51.

⁸ Jud 13, 1–10.

⁹ 2 Sám 15, 7–12.

Uram, anyádnak: Asszony, íme a te fiad. Ezt mondtad, Uram, atyádnak: Éli, Éli, lamma szabaktani?¹⁰ Vagyis: Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem? Azt mondtad, Uram, lelkeinknek üdvét szomjúhozom, vágyakozva mondtad atyádnak, Uram: Kezedbe ajánlom lelkemet. És ezt mondtad, Uram (143b):

beteljesedett. Jelezvén, hogy azok a kínok és szenvedések, amelyeket értünk vállaltál, véget értek. Mindezekre kérlek téged, Uram Jézus Krisztus, hogy őrizz meg engem, *szolgálólányodat, Lionorát (servam tuam Lionoram)* a gonosz ellenségtől és minden veszélytől, most a jelenben s a jövőben, mennybemeneteled által, és a Szentlélek elküldése által, és az ítélet eljövetele által, és minden jótetted által (144a). Először ezekért neked hálát adok és zengek. És hálát adok minden nekem szánt jótettedért. Mivel, uram, te teremtettél, és megváltottál, és hitre vezéreltél, és megerősítettél a sátán cselvetéseivel szemben ezek által, amelyeket szem nem látott, fül nem hallott, és nem járt emberek között. Téged imádlak, téged dicsérlek, téged áldalak, és nevedet magasztalom. Mert dicséretre méltó és áldott vagy örökkön örökké. Ámen (144b).”

Az *Oratio valde devotissima* (A messze legáhítatosabb ima) elmondója tehát Lionora, azaz Eleonóra, az Aragon királyi család legerkölcösebb tagja, aki hűséges feleség és gondos családanya, s mint ilyen, szavaival, imáival és életvitelével nevelni szeretné féktelenebb természetű hűgát, Beatrix királynét. Második imája megerősíti ezen megállapításunkat.

2.2. *Obsecro te, domina* (Esedezek hozzád, úrnőm)

„Esedezek hozzád, Úrnőm, szent Mária, Isten anyja, jámborsággal teljes, a legfőbb király leánya, dicsőséges anya. Árvák anyja, utat tévesztő reményvesztettek vigasza. Benned reménykedők üdvössége, szűz szülés előtt, szűz szülés közben. De szűz szülés után is. Irgalmasság forrása, üdv és kegyelem forrása, jámborság, vidámság forrása (145a), vigasztalás és kegyesség forrása, kérlek tégedet arra az elképzelhetetlen vidámságra és alázatosságra, amellyel ujjongott a lelked abban az órában, amikor Gábiel arkangyal hírt hozott neked, és megfogant az Isten fia. És arra az isteni misztériumra, amelyet akkor véghez vitt benned a Szentlélek. És arra a felbecsülhetetlen öröme és alázatosságra (145b)

amellyel Gábiel arkangyalnak válaszoltál. Íme, az Úr szolgálóleánya, legyen meg a te szavad szerint. És arra a tizenöt legszentebb öröme, amely osztályrészedül jutott a te fiadban, a mi Urunk, Jézus Krisztusban. És ama rendkívül nagy együttérzésre és szívednek borzalmas fájdalmára, ami akkor fogott el, amikor fiadat, a mi Urunk-

¹⁰ Mt 27, 46.

kat, Jézus Krisztust a kereszttel előtt mezítelenül (146a), majd arra felszögezve láttad, keresztre feszítve, vérezve, s szomját epével és ecettel enyhítették. Hallottad, amint kiáltott, és láttad, amint meghalt. És fiad öt sebe, belső részeinek megtöretése hirdeti sebeid fájalmát. És a fájdalom, amely akkor fogott el, amikor láttad, hogy sebeiből vér patakszik, minden szenvedése szívedet fájdtja, könnyeid patakjai áradnak (146b).

De micsoda végtelen és dicsőséges az az öröm, amely elfogott fiadnak, a mi Urunk, Jézus Krisztusnak föltámadásakor, amikor megjelent neked akkora fényben és akkora örömben, és olyan vigasztalással, hogy Isten összes szentjeivel és választottaival jössz és sietsz segítségemre, és tanácsokat adsz minden imámban és kérésemben (147a). Minden aggodalmamban és inségemben. És életem minden dolgában, amelyeket meg kell tennem, beszélnem és gondolnom minden nap és éjjel, minden órában és percben. És nekem, a *te szolgálódnak, Lionórának (mihi famule tue lionore)* eszközlöd ki szeretett fiadtól összes nyomorúságaim megszüntetését, vigaszát, vezess mindenben tanácsaiddal, segítséggeddel, áldásoddal, üdvös békéddel (147b);

sikerekkel, mindenféle örömmel és bőkezűséggel. És az összes szellemi és ideiglenes javak bőségével és a Szentlélek kegyelmével tartsa rendben lelkemet. Őrizze a testemet, felfelé irányítsa értelmemet, és rendezze el erkölcsömet. Helyeselje cselekedeteimet, támogassa fogadalmaimat és vágyaimat, szent gondolatokra tanítson; nézze el múltbeli hibáimat, a jelenlegieket tegye (148a) jobbra, és mérsékelje az eljövendőket. Adjon nekem becsületes és tiszteletre méltó életet, és győzelmet összes e világi ellenségeim fölött. Ajándékozzon meg igaz lelki és testi békességgel, jó reménnyel, igaz hittel, tökéletes szeretettel és tisztasággal, továbbá alázatossággal és türelemmel. Irányítsa és védelmezze testem öt érzékszervét (148b).

Tegyen képessé az irgalmasság cselekedeteinek végzésére. Tartassa be velem a hit tizenkét tételét, s hogy erősen higgyem és tartsam be a törvény tíz parancsolatát. És szabadítson meg és védjen meg a hét halálos büntől mindvégig. És végső napjaimban mutassa meg nekem orcáját. És fogadja el, hallgassa meg ezt az imádságot, és ajándékozzon meg (149a) az örök élettel. Ügyelj rám, és hallgass meg engem, édességes és dicsőséges Szűz Mária, Isten anyja és az összes bűnösök menedéke. A mi Urunk, Jézus Krisztus, a te fiad által, aki veled él és uralkodik örökön örökké. Ámen.” (149b)

A harmadik rész közepéről felolvasott mindkét imában Ilionóra, azaz Elenonóra, Beatrix királyné idősebb nővére szerepel, aki a hűséges feleség és a jó családanya mintaképe volt. Az a tény, hogy nem egyszer fordul elő az imakönyv közepén, hanem kétszer, azt sugallja, hogy az imakönyv összeállítója ki akarja emelni Ilionóra

személyét. Arisztotelész ugyanis *Retorikájában* kétszer említi egy személy nevét, és tüstént megjegyzi, hogy a név megismétlésének az oka az, hogy az író növelni akarja az így megnevezett személy jelentőségét, fel akarja hívni rá a figyelmet.

3. IMÁK A III. RÉSZ VÉGÉRŐL

A III. rész vége felé is, úgy, mint az elején, van egy arany betűvel írt tájékoztató szöveg a Szűz Máriához intézett imák hatékonyságáról: *„Ezért bárki, aki alázatosan, teljes biztonsággal és bizalommal hívja Szűz Máriát, a mi Urunk, Jézus Krisztus legirgalmasabb anyját mint segítőt bajaiban, és őszintén kéri irgalmasságát és vigasztalását, megkapja azt, ahogyan áldott Fia ezt megígérte neki.”* (158b–159a).

„Kérlek téged, te legjámborabb (167b) úrnő, Isten szülője, Szűz Mária, fiadnak, mi Urunk, Jézus Krisztusnak a szeretetére, hogy járj közbe *értem, bűnös nőért* (*pro me peccatrice*), és méltóztassál meghallgatni minden szükségemben, és ne hagyjál engem segítségem nélkül ama félelmetes órán, amikor lelkem távozik testemből. Hanem segíts meg engem az ítélet napján! Innen biztonságban jussak Isten színe elé, és legyek méltó arra, hogy meglássam (168a) egyszülött fiadat, mi Urunkat, Jézus Krisztust, és vele együtt örökös, vég nélküli vidámságom legyen. Ó, legédesebb jámbor Úrnő, század ékessége, az égi jegyes gyöngyszeme! Ó, legdicsőösebb Szűz Mária, te, a paradicsom kapuja, te, az ég ajtaja, te az Úr temploma, te, Krisztus palotája; általad, Isten jámbor szülője, Mária, nyíltak meg a paradicsom kapui, általad jött létre a béke az angyalok és az emberek között! (168b)

Általad állítattott helyre a világ. Általad törettek meg a pokol kapui! Általad született meg a világ megváltója. Általad történt minden jó az égben és a földön. Általad szabadultak ki a patriarchák és a próféták a pokolból, te, Jeruzsálem dicsősége, te, Izrael öröme. Te, az egész világ ujjongása. Te a világ létrejötte előtt választattál ki, és végig, vég nélkül megmaradsz fiadnak, a mi Urunk, Jézus Krisztusnak a királyságában (169a), ahol angyalok és arkangyalok szolgálnak neked, és engedelmeskednek neked patriarchák és próféták, apostolok, mártírok és hitvallók. Továbbá Krisztus szüzei és az egek minden erői. Ezért kérlek téged, boldogságos és igen dicsőséges Szűz Mária, egyszülött fiadra, a mi Urunk, Jézus Krisztusra, aki ilyen megtiszteltetésben részesített, hogy sehol se hagyj el semmiféle bajaimban (169b)

és semmiféle szükségemben. Ó, te legszentebb, ó, te legjámborabb, ó, ég létrája! Ó, legirgalmasabb, ó, legkedvesebb, ó, legszebb, ó, Isten leánya, ó, Krisztus jegyese, ó, Urunk anyja, Szűz Mária, neked ajánlom szellememet, testemet és lelkemet és

minden érzékemet, hogy *engemet, a te szolgálólányodat, Lionórát (me famulam tuam lionoram)* minden múltbeli, jelenlegi és eljövendő bajtól megőrizze! Amen.”¹¹ *Áldozás után* (170a). A mi Urunknak, Jézus Krisztusnak örökké legfenségesebb és híres anyja, aki kiérdemelted, hogy minden teremtménynek ugyanezen Istenét méhedben hordozzad, kinek a valóságos testét én, *szerencsétlen és méltatlan bűnös nő (ego misera et indigna peccatrix)* magamhoz venni merészeltem, alázatosan könyörgök hozzád, a szüzesség legfenségesebb és dicső irgalmasságához, hogy nála értem, *szerencsétlen bűnös nőért* (170b),

(*pro me misera peccatrice*) közbenjárni méltóztassál, hogyha bármit én tudatlanul és hanyagul mellőztem az ő kimondhatatlan szentségében, és érdemtelenül magamhoz venni merészeltem, a te legszentségesebb könyörgésedre, kegyességében, kifejezhetetlen és kimondhatatlan irgalmában nekem megbocsájtani méltóztasson. Ámen. *Áldozás után. Imádság.* Hálát adok neked, Uram, szent Atyám, mindenható örök Isten (171a), aki *engemet, méltatlan bűnös nőt (me indignam peccatricem)* arra méltattál, hogy jóllakass a mi Urunk, Jézus Krisztus testével és vérével. És kérek, hogy ez a szent áldozás ne szolgáljon büntetésemre, hanem üdvözítő közvetítés legyen a megbocsájtáshoz. Legyen bűneim lemosása, legyen a gyengék erőssége, legyen védőbástya a világ veszélyei ellen. Legyen a hit fegyverzete és a jó akarat pajzsa, legyen hibáim megsemmisítése (171b),

az érzékiség és bujaság elűzésére. A szeretet és türelem, az alázatosság és engedelmesség, továbbá az erény növekedésére látható és láthatatlan ellenségeim csapdái ellen, hibáim hatékony megfékezésére. Tökéletes megnyugvás egyedül s csakis benned, és erős ragaszkodás hozzád. Végem pedig legyen boldog beteljesülés. És kérek, hogy amaz elmondhatatlan lakomára odavezetni méltóztassál (172a), ahol te magad is vagy, te igaz fény, te teljes megelégedettség, tökéletes gyönyörűség és örökké tartó örvendezés. Ámen (172b).

VÉGKÖVETKEZTETÉSEK

Mint láttuk, a III. rész elején található imáról (97a), amely Szűz Mária tagjait dicséri, az imakönyv ismeretlen összeállítója azt állítja, hogy Szentviktori Richárdtól származik. Előadásomban állítását ellenőriztem, és megállapítottam, hogy az összeállító valóban Richárd Énekek éneke-kommentárja alapján készítette el a szóban forgó imádságot, amelyben a jegyes tagjait dicsérik.

¹¹ *Ut me famulam tuam Lionoram ab omnibus malis preteritis presentibus et futuris custodias* (170a).

A III. rész elejének 2. imájában, amelynek címe *Oratio devotissima* (A legáhitatosabb imádság) (105b), egy imádkozó bűnös férfi Szűz Mária és János apostol közbenjárását kéri. Az ima szövegéből nem volt nehéz megállapítani, hogy ez az imádkozó férfi Aragóniai Jánossal, Beatrix királyné fivérével azonosítható, akit a királyné kérésére Mátyás király Esztergom érsekévé nevezett ki.

A 15 napra felosztott búcsúimádságot (109a) ketten mondják, az első felét egy szerencsétlen nő (*me miseram* 112a), a második felét pedig egy bűnös férfi (*me peccatorem* 115b). A szerencsétlen nőt Eleonórával, Beatrix nővérével, a bűnös férfit pedig Aragóniai Jánossal azonosíthatjuk.

Ezután következik a III. rész elejének 4. imája *Oratio* (Imádság) címen (119b), amelyet a leghálátlanabb bűnös nő (*ingratissima peccatrix* 119b), és a legsilányabb bűnös nő (*vilissima peccatrix* 121a) mond, amely megnevezések alatt Beatrix királynét sejtem.

A III. rész közepéről két imát emeltem ki. Az elsőnek címe: *Oratio valde devotissima* (A messze legáhitatosabb ima) (139b). Eleonóra ezt az imát mondva *serva tua Lionora* (a te szolgálólányod) néven nevezi meg magát. Az *Obsecro te domina* (Kérlek téged, Úrnőm) (145a) kezdetű, második imában *famula tua Lionora* (a te szolgálólányod, Lionóra) néven fordul Szűz Máriához. A Leonóra az Eleonóra önállósult rövidülése. A Leonórából pedig a beszélt latin nyelvben, azaz a vulgáris latinban, Lionora lett, mivel az e hangot i-nek ejtették. Hogy ezt olykor még írásban is megtették, azt korabeli dokumentummal tudjuk bizonyítani. Berzeviczy Albert kiadott egy könyvet *Aragóniai Beatrix magyar királyné életére vonatkozó okiratok* címmel. Ebben találtam egy olyan dokumentumot, amelyben Eleonóra helyett Lionora szerepel: *Illustrissimae ac excellentissimae dominae, dominae Lionorae de Aragonia*. – „Az igen híres és igen előkelő úrnőnek, Aragóniai Lionóra úrnőnek.”¹²

Mivel a *Psalterium* III. részének a közepe táján kétszer, a vége felé pedig még egyszer, a különböző imádságok között pedig háromszor is felfedeztük Beatrix királyné nővérének, Eleonóranak a nevét Lionora formában, feltételezhetjük, hogy az imakönyv megrendelője, elkészíttetője és ajándékozója Eleonóra volt. Eleonóra 1450-ben született, és 1473-tól Estei Herkulesnek, Modena és Ferrara hercegének volt a felesége. Férje hercegségében, Ferrarában a példás családanya életét élte, miközben hat gyermeket szült: Izabellát (1474), Beatrixet (1475), Alfonzot (1476), Ferdinándot (1477), Hippolitot (1479) és Zsigmondot (1480). Anyjuk korai halála miatt már gyermekkorukban bizalmas viszony alakult ki Beatrix és a nála hét évvel idősebb és sokkal visszafogottabb és megfontoltabb Eleonóra között. Például Balogh Jolán *Mátyás király és a művészet* című könyvében említi, hogy Eleonóra mint Ferrare

¹² Aragóniai Beatrix magyar királyné életére vonatkozó okiratok. A Magyar Tudományos Akadémia Történelmi Bizottságának megbízásából dr. GEREVICH Tibor és dr. JAKUBOVICH Emil közreműködésével közli BERZEVICZY Albert. Budapest, Kiadja a Magyar Tud. Akadémia, 1914, 178.

hercegnője műtárgyakat küldött ajándékba Beatrixnak és Mátyás királynak.¹³ Ez a bizalmas viszony és testvéri szeretet, amely mindvégig megmaradt közöttük, feljogosította Eleonórára arra, hogy kissé szertelen és meggondolatlan húgát tanácsaival óvja, intéseivel nevelje. Ez a nevelési szándék az imakönyv szerkezetében és hangnemében is tetten érhető.

Összegezve vizsgálódásaim eredményeit, úgy vélem, megállapíthatom, hogy míg a korábbi kutatók, Csontos János és Csapodi Csaba csak azt hangsúlyozták, hogy a *Psalterium Beatae Mariae Virginis* a hagyomány szerint Beatrix királyné imakönyve, nekem sikerült bizonyítanom, hogy ez a hagyomány erős alapokon nyugszik: az imakönyvet Eleonóra kezdeményezésére az aragóniai királyi család ajándékozta Beatrixnak, feltehetőleg nászajándékként.

¹³ BALOGH Jolán: *Mátyás király és a művészet*, Budapest, Magvető Könyvkiadó, 1985, 407, 412.

TUDOMÁNYUNK
TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

BESZÁMOLÓ A XXXIV. ORSZÁGOS TUDOMÁNYOS DIÁKKÖRI KONFERENCIA VALLÁSTUDOMÁNYI TAGOZATÁRÓL

ÉLŐ CSENGE ENIKŐ – SUSZTA LAURA

Április 23-án a gödöllői Szent István Egyetemen került megrendezésre a XXXIV. Országos Tudományos Diákköri Konferencia Társadalomtudományi Szekciója, melyen a Vallástudomány tagozat döntőseinek előadását követhettük figyelemmel.

Kilenc ifjú kutató mutatta be eddig elért eredményeit. Hallhattunk előadást Harry Potter és a teológia viszonyáról, a koreai pünkösdi mozgalomról, de még a hospice házak keresztény megközelítéséről is. E különleges témák, azon túl, hogy kiválóan reprezentálják a tudományág interdiszciplináris jellegét, jó például szolgálnak a tagozat széleskörű tematikájának szemléltetésére is.

A zsűri elnöke Prof. Dr. Máté-Tóth András, a Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Tanszékének alapítója és vezetője volt, kutatásának fő irányvonala a vallástudomány magyarországi története és a modern vallási irányzatok. A bizottság tagja volt Dr. Kovács Ábrahám Vajk, a Debreceni Református Hittudományi Egyetem Dogmatika Tanszékének egyetemi docense, akinek szakiránya a zsidóság, az eszkatológia, a millennializmus és apokaliptika, valamint Dr. Vér Ádám hebraista, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Assziriológiai és Hebraisztikai Tanszékének egyetemi adjunktusa, az ő kutatási területe az assziriológia. A bíráló bizottság titkára ezúttal Halmosi Tímea, a Szent István Egyetem mestertanára volt.

A szekciót Szászné Lázár Eszter Csenge (KRE HTK, témavezető: Dr. Siba Balázs egyetemi docens) előadása nyitotta meg. *Hová tűntél tekintély? – A '68-as autoritás-krízis és az empirikus fordulat kapcsolata a gyakorlati teológiában* című előadása a német diáklázadás és a Nyugat-Németországban akkoriban elterjedő domináns teológiai irányzat között lévő kapcsolatot igyekezett bemutatni, azt, hogy az autoritás-ellenességhez hogyan viszonyult a gyakorlati teológia. A prezentáció rámutatott az autoritás mint belső iránymutatás szükségességére, amely meghatározta a kutatott kor atmoszféráját is.

Az „*Utolso ellenségként a halál semmisült meg*” – Harry Potter a református teológia nézőpontjából című előadást Paczári-Pongor Melinda (DRHE, témavezető: Dr. Kovács Krisztián egyetemi adjunktus) tartotta. J. K. Rowling méltán híres könyvsorozatának és a Bibliának a kapcsolatát három szempont alapján vizsgálta. Elsőként a főszereplő karakterének legfontosabb tulajdonságát, a kiválasztottságot igyekezett összehasonlítani a predesztináció tanával, majd az áldozat és helyettes áldozat, végül pedig a halál és a feltámadás kérdéseit járta körbe. Konklúziója szerint a vizsgált témák hasonlóságot mutattak ugyan a két vizsgált mű esetében, teljes lefedést azonban semmiképpen sem.

Harmadikként Csonka József (DRHE, témavezető: Prof. Dr. Fazakas Sándor egyetemi tanár) *Életvégi döntések keresztyén etikai megközelítése a Hospice-palliatív ellátásban* című kutatásába nyertünk betekintést. A hallgató vizsgálatának kiindulópontja az Európai Protestáns Egyházak Közösségének Etikai Szakbizottsága által 2011-ben kiadott erkölcsi iránymutatásra történő interdiszciplináris reflexió volt. A témájában felmerülő problémákra a protestáns etikában keresett és talált elméleti és gyakorlati válaszokat is, emellett felvetette egy esetleges bioetikai segédanyag szükségességét.

A következő hallgató, Nemes Márk (ELTE BTK, témavezető: Prof. Dr. Déri Balázs) *Az izlandi asatru mozgalom vallástudományi elemzése* címmel tartott előadást. Kutatásában az *Ásatrúarfélagið*-val foglalkozó szakirodalomban fellépő hiányt igyekezett pótolni. A fiatal kutató az izlandi vallási közösség életét és rítusait terepgyakorlat során közelebbről megfigyelte, valamint interjút is sikerült készítenie a témával kapcsolatban. Kutatásában ezen újpogány mozgalom főbb szertartásaira és ünnepeire, így például a névadásra, a felnőtté válásra vagy a téli napfordulóhoz kapcsolódó *Jólablót*ra fókuszált.

Ilyés Emőke (RO BBTE, témavezető Dr. Nóda Mózes előadó tanár) *A II. Vatikáni Zsinat liturgikus konstitúciója. A gyulafehérvári egyházmegye liturgikus rendelkezései* című előadásában az 1962-től 1965-ig tartó zsinat *Sacrosanctum Concilium* című alapidokumentumának a Gyulafehérvári Főegyházmegyében való életbelépését vizsgálta. Főként Márton Áron püspök szentmisével kapcsolatos rendelkezéseit elemezte. Az előadó kiemelte a püspök visszajelzéseken alapuló változtatásait. Ezeknek fő célja, a liturgiába való integráláson kívül, elsősorban a rendelkezéseknek a hívőkkel történő megértetése volt.

Egyház és Társadalom (Párhuzamok és eltérések Szent Ágoston és Kálvin politikai szemléletében) címmel Sebők János (SK SJE, témavezető: Dr. Lévai Attila egyetemi adjunktus) a vallás- és egyháztörténet két emblematisz gondolkodójának munkáit, s azok társadalmi vonatkozásait vetette össze, fókuszba helyezve politikai nézeteik mai napig releváns aspektusait. A hallgató olyan fontos kérdéseket vizsgált Szent

Ágoston és Kálvin János gondolatainak tükrében, mint például a hívő engedelmissége a világi hatalommal szemben, a törvény és végrehajtás kapcsolata vagy a háborúhoz való hozzáállás.

Ezek után következett Szabó Márta (KRE BTK, témavezető: Dr. Sarnyai Csaba Máté egyetemi docens) *A messiáshívő zsidó mozgalom értelmezési lehetőségei* című előadása, amelyben elsősorban a messiáshívő zsidóság fogalmát, helyét és szerepét igyekezett tisztázni az előadó, megkülönböztetve ezt a mozgalmat a Jews For Jesus és a zsidó keresztények mozgalmától. Végül bemutatta, hogy e vallási közösségben hogyan is keverednek a zsidó és a keresztény hagyományok az élet minden területén.

Ezután Lőrinczi Petra (KRE BTK, témavezető: Dr. Sarnyai Csaba Máté egyetemi docens) *Pünkösdisták Koreában* című előadása következett, amelyben a hallgató bemutatta, hogy a féléves koreai tartózkodása alatt megismert Mega Church néven elhíresült Yoido Evangéliumi Egyház teológiájában és liturgiájában miként jelennek meg a sámánista hagyományok, s azok szinkretista módon, vagy indigenizáció által integrálódtak-e. Előadásában példaként az áldás fogalmát emelte ki, mely ebben a közegben, eltérően a keresztény hagyományoktól, az anyagi jólét áldásának tekinthető.

A szekciót Kolumbán Adrienn (SZTE BTK, témavezető: Dr. Újvári Edit egyetemi docens) *Az interkulturalitás hatásai – A szegedi Szent Miklós szerb ortodox templom jelrendszere* című kutatása zárta. A versenyző a templom barokk jelképrendszerét vizsgálta, annak fényében, hogy hogyan is jelenik meg az interkulturalitás, és milyen változásokat okozhat a szakrális egyházművészetben. Azt kívánta bemutatni, hogy a két nagyon is eltérő kultúra találkozása nemcsak feszültséget, hanem párhuzamokat is eredményezhet.

A Vallástudományi tagozat helyezései a következőképpen alakultak: az első Lőrinczi Petra lett, őt Kolumbán Adrienn követte, a harmadik helyezést pedig Szabó Márta kapta. Igényes, koherens és jól felépített kutatásokba nyerhettünk betekintést a Társadalomtudomány szekció Vallástudományi tagozatában. Hallgatókként és fiatal kutatókként elmondhatjuk, hogy ez alkalommal is nagyon sokat tanultunk a bíráló bizottság szakmai tanácsainak és társaink felkészültségének köszönhetően. Ezúton gratulálunk minden versenyzőnek a tagozatban, és sok sikert kívánunk kutatásaik további folytatásához.

HÍREK

MEGÚJULÁS, ÉBREDÉS ÉS TÁRSADALMI REFORM KÖZÉP-KELET EURÓPÁBAN A 17. SZÁZADTÓL EGÉSZEN A 20. SZÁZAD ELEJÉIG

Nagyvárad, 2018. november 22–23.

A fenti címmel szervezett nemzetközi vallástudományi konferenciát a nagyváradai Partiumi Keresztény Egyetem. A konferencia létrejöttében komoly szerepe volt a Sulyok István Teológiai Kutatóintézetnek és az MRE Doktorok Kollégiuma Vallástudományi Szekciójának is. A rangos és a tervek szerint kétfévente megrendezendő konferenciasorozat első alkalmára 2018. november 22-én és 23-án között került sor.

A kutatók a régió keresztyén, még pontosabban protestáns megújulási mozgalmait, lelki megújulásait, továbbá az ébredési irányzat meghatározó alakjait és eszményeit tárták fel a hallgatóság számára.

Kelet-Közép-Európa egyetemeinek különböző teológiai és történelmi fakultásairól érkező tanárok, lelkészek, professzorok kétnapos intenzív ülésezése új ismeretekkel és izgalmas párbeszédekkel gazdagította a jelenlevőket. A több mint három évszázadot felölelő előadások sokféle szempontból és irányból megközelítve kapcsolták össze a kor egyháztörténelmi eseményeit. Az első ülés kezdetén még szinte átláthatatlan eseményhálózat a második nap végére egyházaink jelenét is meghatározó, letisztult képpé alakult.

Az angol nyelven elhangzó előadások témái nagyon széles skálán mozogtak: Pecsuk Ottó a Brit és Külföldi Bibliatársulat bibliaterjesztő missziójának magyarországi kezdeteiről beszélt (*Beginnings of the Bible Mission of the British and Foreign Bible Society in the Early 19th Century Hungary*), Emanuel Contact a szintén BFBS-misszionárius Benjamin Barker romániai munkáját elevenítette fel (*Sowing the Word of God: Benjamin Barker and the Printing of the 1838 Romanian NT*), Kovács Ábrahám a bibliaterjesztő szervezetek magyarországi ébredésben betöltött szerepét elemezte (*Revival, Bible Societies and Tract Societies in Historic Hungary. A Multi-ethnic, Multicultural and Multi-denomination Work for Christ*).

Szilágyi Ferenc távollétében felolvasott előadása a Szatmár megyei felekezeti mozgásokat vizsgálta (*Identity Changes. Reflections about Changes of Romanian and*

Hungarian Christian Denominations in Szatmár County During the 20th Century), Horváth Levente a 20. század eleji erdélyi református egyházon belüli missziói mozgalmakról beszélt (*The Ambiguous Beginnings of the Modern Mission Movements in the Reformed Church of Transylvania Between 1895 and 1918. Against the Backdrop of the Enlightenment Narrative with a Peculiar Perspective on our Postmodern Milieu*), Kovács Kálmán Árpád a 19. század végi magyar protestáns sajtótörténethez szólt hozzá (*Debates on Conversion and Spiritual Rebirth in the Hungarian Protestant Press Between 1891 and 1901*), Fazekas Csaba pedig a magyarországi kisebb egyházak helyzetét elemezte a két háború közötti Magyarországon (*Protestant Revivals and Small Churches in the Interwar Hungary*).

Lányi Gábor Bereczky Albert református püspök korai korszakát és az ébredési mozgalomban betöltött szerepét (*Bishop Albert Bereczky and the Revival Movement*), Cyprian Simut pedig David Bogue teológiáját vizsgálta (*How to Argue for the Impossible. The Concept of Universal Peace and Morals in the Theology of David Bogue*). Borzási István az erdélyi baptisták korai missziói stratégiájáról beszélt (*Baptist Mission and Strategy in Transylvania, 1867–1917. The Baptist Mission Work and Strategy of Mihály Kornya*), és a baptista egyház történetének vizsgálatát folytatta Corneliu Simut is előadásában (*The Reformed Calvinist Theology Upon which the Romanian Baptist Seminary Was Built and Why Romanian Baptists Turned Out Arminian*). Kertész Botond egy 19. századi evangélikus folyóirat történetét dolgozta fel előadásában (*Der evangelische Christ: Die erste bekennende Zeitschrift der Evangelischen in Ungarn*). Gerhard Hausmann *Erweckung – Mission – Soziales Engagement im Umfeld der Erzherzogin Maria Dorothea* című előadásában a magyarországi ébredés és missziói munka híres támogatójáról, Maria Dorotheáról emlékezett meg. Karl W. Schwarz a Debrecen és Bécs közötti tudományos kapcsolatok történetéről értekezett (*Scientific Relationship Between Debrecen and Vienna Exemplified by Eduard Böhl and Sándor Venetianer*). Kovács Teofil ugyanezt a témát folytatta *The Defenders of Faith. The Correspondence Between Ferenc Balogh, Father of New Orthodoxy Movement und Eduard Böhl, a Reformed Pietist Professor of Dogmatics from Vienna* című előadásában.

A konferencia második napján Juhász Zoltán Rácz Károly szerepét vizsgálta a református új ortodoxiában (*Die Erscheinung des deutsch-niederländischen Pietismus in der ungarischen reformierten Erneuerung. Die Rolle von Károly Rácz in der reformierten Neoortodoxie*). Kulcsár Árpád John Mott Ravasz Lászlóra gyakorolt hatását elemezte (*An Evangelical Impact on Bishop László Ravasz, the Encounter with John Mott in Kolozsvár*), és ehhez kapcsolódott Hatos Pál előadása is (*After Liberalism. The Idea of Revival and the Conservative Ecclesiology of the Young László Ravasz 1907–1918*). Verók Attila előadása egy korábbi történelmi időszakot szóltaltatott meg (*Erbauungsliteratur mit pietistischer Note in den Lesestoffen der Siebenbürger Sachsen im 17. und 18. Jahrhundert*), ahogyan a szlovákiai Peter Konyova

előadása is (*Die Reformierten als eine ungewünschte Konfession in Preschau im 17. Jahrhundert*). Kónya Annamária előadása a 16–17. századi zempléni reformátusok és lutheránusok együttéléséről szólt (*Reformed and Lutherans Living Side by Side in Zemplén County During the 16 and 17th Century*). Pálfi József Keresztesi József írásait vizsgálta (*The Idea of Personal Renewal in the Writing of József Keresztesi, a Puritan Revivalist from Transylvania*). A konferenciát Szigeti Jenő előadása zárta (*Interethnic Relations Between the Small Protestant Churches During the Austro-Hungarian Monarchy*).

A szervezők

BESZÁMOLÓ AZ UTÁNZÁS FOGALMA INTERDISZCIPLINÁRIS MEGKÖZELÍTÉSBEN CÍMŰ KONFERENCIÁRÓL

Budapest, 2019. április 1.

SUSZTA LAURA

A Somló Bódog Kör szervezésében került megrendezésre *Az utánzás fogalma interdiszciplináris megközelítésben* című konferencia a Magyar Nemzeti Múzeumban. A Somló Bódog Kör azzal a célkitűzéssel alakult 2016-ban, hogy olyan fórumot adjon a fiatal kutatók számára, ahol interdiszciplináris párbeszédbe tudnak bekapcsolódni. Maga a konferencia is erre az alapgondolatra épült, vagyis arra, hogy egy fogalomról tudományközi diskurzus alakuljon ki.

Az egynapos konferencia magyar és angol nyelvű szekcióiban harmincnégy előadót hallhattunk. A nemzetközi színvonalat jelzi, hogy a tíz szekció fele angol nyelvű volt, ezekbe Csehországból, Belgiumból, Svájcban, Németországból, sőt, Ausztráliából is érkeztek előadók. A szervezők a szekciók élére vezető elnöknek nem a konferencia előadóit kérték fel, hanem az adott téma szaktekintélyeit. Vallástudományi szempontból *A Mimesis and authenticity*, valamint *A Rítus és utánzás* című szekciót emelhetjük ki.

Jelena Ćuković prezentációjának központi témája a népi hagyományok tényleges megjelenése volt a mindennapi életben. Az előadó néprajzi terepmunkájának eredményeire alapozva a valóságos megjelenést ütköztette az elképzelt hagyományokkal. A következő előadás során Tereza Kolmačková a fogadalmi felajánlásokat vizsgálta meg az imitáció jegyében, a csehországi mariánusoknál a korai újkori Európában. Vizsgálatának tárgyát a felajánlásnak a felajánlóhoz való direkt vagy indirekt kötődése, ennek a felajánlásra bírt hatása képezte. A szekció harmadik prezentációjának tárgyát a kritikai mimézis vizsgálata képezte. Ariel Siagan az Apostolok Cselekedeteiből Pál apostol damaszkuszi megtérését egy korabeli írással, Euripidész *Bakkhánsnők* című tragédiájának részleteivel vetette össze. Az összehasonlító elemzés a szövegek tartalmát a társadalmi és a politikai környezet kontextusában helyezte el és értelmezte. Az előadó szerint módszere rávilágít arra,

hogy ezen vallási „átváltozás” igazi lényege a politikai és társadalmi környezetben érthető meg a legjobban. A következő előadásban, Katarina Mitrović vezetésével az autenticitás problémáját járhattuk körbe. Vajon az amerikai indiánok esetében milyen problémákat vet fel ennek a kérdésnek a vizsgálata? Hogyan azonosítják magukat, s ebből mi felel meg valójában a hagyományoknak? Mindezt hogyan befolyásolta az indiánokról alkotott társadalmi elképzelést? Az előadó a kérdéseket több különböző észak-amerikai indián törzs vonatkozásában érintette, de elsősorban az arapaho törzsnél eltöltött terepmunkája alapján keresett válaszokat.

Varga Benjámint előadásával kezdődött a délutáni *A Rítus és az utánzás* című szekció. A kutató az egyházi liturgia változó részeiben – így például a virágvasárnap szertartásban – vizsgálta vallástudományi és vallásfenomenológia szempontból a mimézis szerepét. Az előadó ezentúl próbálta meghatározni, hol húzódnak a mimézis határai, továbbá hogy azok milyen feszültséget okozhatnak a liturgia más részeivel. A következő prezentációban Csáji László Koppány három esettanulmány alapján mutatta be, hogy az utánzásból miképp lesz elsőként szokás, majd szabály. Három eltérő (magyarországi japán buddhista temetés, egy új vallási mozgalom alakulása, napfordulók és napегyenlősségi rituálék), de bizonyos szempontból azonos, törvényszerűségeket és időbeli ritmust mutató rendszert igyekezett feltérképezni. A szekciót Szabó Elemér Jean Rouch *Bolond gazdák* című filmjének elemzése zárta. Az előadó a filmben látható afrikai rítust vizsgálta társadalmi szempontból, a film elkészítésének folyamata felől közelítve és valláselméleti szempontból. Kérdésfelvetése arra irányult, hogy a rítusban látható mimetikus elemeket milyen háttérre vezethetjük vissza.

Természetesen ezenfelül az egész napos konferencián számos érdekfeszítő előadást hangzott el. Az előadók a mimézist több különböző, többek között filozófiai, irodalmi, esztétikai, antropológiai oldalról igyekeztek megközelíteni, de történelmi vagy pszichológiai kérdésfelvetésekkel is találkozhattunk. Nemcsak a megközelítések, hanem a témák is széles spektrumot mutattak. Így többek között hallhattunk előadást Kierkegaardról, az antik filozófiáról, az utánzás elméletéről, a videójátékokban előforduló utánzásról, az arab prózaírásról vagy éppen a népi építészetről.

Véleményem szerint a konferencia elérte célját, miszerint a tudományterületeken átívelő szakmai diskurzus alakuljon ki a mimézis fogalmáról. Ehhez hozzájárult az előadások változatossága, illetve a kérdések, viták tovább szélesítették az értelmezés lehetőségeit. Az előadások válogatott szövege tanulmánykötetben fog megjelenni.

BESZÁMOLÓ A XX. EÖTVÖS KONFERENCIÁRÓL

Budapest, 2019. április 12–13.

PALLÓS ÁRON

Az Eötvös József Collegium Választmánya immár huszadik alkalommal rendezte meg az Eötvös Konferenciát, mely korábban több ízben is elnyerte az ELTE által kiírt Az Év Tudományos Rendezvénye pályázat díját. Az eseményre idén is az egyetem szakkollégiumának Ménesi úti épületében került sor, ahol két napon keresztül hallgathatták az érdeklődők az ország több egyeteméről érkező hallgatók előadásait a bölcsészet-, társadalom- és természettudományok, valamint az informatika területéről. A szervezők ezen felül kerekasztal-beszélgetésekre és plenáris előadásokra is várták a résztvevőket.

Bíztató volt azt tapasztalni, hogy némely előadó kutatásával kísérletet tett a különböző tudományterületek közti diskurzus megteremtésére. Ilyen volt például Cser Nóra (BCE) *Létezhet-e egységes tudománykommunikáció, amely magában foglalja a természettudományokat és a bölcsészettudományokat is?* című előadása a Szociológia és határterületei szekcióban. Ugyan a címadó kérdésre inkább nemleges válasz született, az előadás nem egyedülként nyitott meg ritka és érdekes párbeszédet.

Ami a vallástudományi szempontból releváns témákat illeti, ezek főként az Ókor, az Orientalisztika, a Filozófia, valamint a Szociológia (és határterületei) szekcióban kaptak helyet. Az előadások a szakrális tapasztalat antik gondolkodók általi értelmezésétől a keleti népek vallásaira való kitekintésen át egészen a napjainkban megjelenő spiritualitás szociológiai szempontból való vizsgálatáig terjedtek. A szekciók előadói a BCE, a KRE, a PTE és a konferenciának otthont adó ELTE hallgatói voltak. Kiemelném Oláh Julianna (ELTE) *Spirituális tartalmak és hatásai a magyar fiatal felnőttek körében* címen megtartott előadását. Kutatásának eredménye, hogy a mai fiatalok körében a vallásos identitást, illetve a vallás gyakorlását nem is annyira belső okok, mint inkább környezetük intoleranciája, a vallásosság lenézése szorítja háttérbe. A téma felvetés újszerűsége, hogy egy olyan jelenségre hívta fel a figyelmet, melyről szinte szakirodalom sem áll rendelkezésre, üzenete pedig e nehézségek tudatosítása és a velük való szembenézés. Érdekes, hogy Fábíán

Armin Vincentiusnak (ELTE) az Orientalisztika szekcióban megtartott *Modern dél-koreai kereszténység: univerzális vagy egyedi?* című előadásából kiderült, hogy ott a vallás népszerűségének alakulása épp ellenkező tendenciát mutat a magyar fiatalok körében tapasztaltakkal.

Mindez csak néhány kiragadott példa a két napos rendezvény mintegy száz előadásából. A legjobbak írásos változata azonban a szokásokhoz híven az Eötvös Collegium *Adsumus* című kiadványában lesz olvasható.

BESZÁMOLÓ A SIEF 14. KONGRESSZUSÁNAK VALLÁSTUDOMÁNYI PANELJEIRŐL, ELŐADÁSAIRÓL

Santiago de Compostela, 2019. április 14–17.

CSÁJI LÁSZLÓ KOPPÁNY

Csodálatos környezetben, a University of Santiago egyetemen tartotta a Société Internationale d’Ethnologie et de Folklore (SIEF) 14. kongresszusát *Track Changes: Reflecting on a Transforming World* címmel. A kétévente megrendezett nagyszabású konferenciák az etnológusok és folkloristák talán legnagyobb seregszemléi, általában sok száz, akár ezer résztvevővel a világ minden tájáról, olyan nemzetközi hírnű kutatók közreműködésével, mint Leonard Norman Primiano, Thomas Hylland Eriksen, Robert Glenn Howard, Marion Bowman vagy az idén plenáris előadást is tartó Tim Ingold. A társaságnak két vallástudománnyal foglalkozó munkacsoportja, a Povedák István (MTA, SZTE) vezette *Ethnology of Religion Working Group* és az Irina Stahl által vezetett *Ritual Year Working Group* több panelt is szervezett az idei kongresszusra. Azonban más munkacsoportok is feldolgoztak vallástudományi témákat, például a *Heritage* és a *Medicine* panelekben, ahol a kulturális örökség és a vallás(gyakorlás) kapcsolatáról, újraértékeléséről szintén sokféle előadást hallhattuk. A panelek és előadások témái kirajzolták, hogy a SIEF tagjai és a kongresszus résztvevői milyen sokrétű kérdés-spektrumot fognak át kutatásaikkal. Néhány új módszerbe és sok új témába pillanthattunk be, amelyekkel a résztvevők az eddigi tudásunk gyarapításához vagy akár átértékeléséhez kívántak hozzájárulni. Az alábbiakban egyes szekciók szerint csoportosítva ismertetem a témaköröket és az előadásokat.

A Reliōi panelt Cyril Isnart (Institut d’Ethnologie Méditerranéenne, Européenne et Comparative) és Clara Saraiva (FLUL, University of Lisbon) szervezte *Ethnography of ordinary worship routines* címmel. A panel a „szokatlan” vallási gyakorlatok helyett a szokásos, akár rutinszerű hétköznapi vallásosság változásait vizsgálta. Azokat a változásokat, amelyeket néha észre sem veszünk, de a társadalmi folyamatok (például a háború, a turizmus vagy a migráció) katalizálhatják őket; a panel

szervezői egyúttal e változások etnográfiai kutatómódszertanára is fókuszáltak. A szlovén Jurij Fikfak (ZRC SAZU) előadásában az I. világháború éveit a fronton mint újszerű társadalmi környezetben átalakult tartalommal rutinszerűvé váló vallásgyakorlást, az ütközetek előtti egyházi áldásokat, imákat és a lövészárkokban betöltött vallási szolgálatot katonák élettörténeteinek keresztül láttatta. Nataliya Bezborodova (University of Alberta) a római katolikus egyházon belüli megújulási mozgalom, a *Comunione e Liberazione* vallási csoport identitáskonstrukciós folyamatát vázolta, amelynek során olasz, ukrainai, belorusz és orosz csoportjaik önreprezentációjukat és a társadalmi változásokra adott válaszaikat kialakítják. Stanley Brandes (University of California, Berkeley) a Franco-diktatúra utolsó éveinek változóféltben lévő szekularizációs törekvéseiről, átalakult vallásgyakorlásáról adott elő. Tenno Teidearu (University of Tartu) az észti mindennapok egyházhoz nem köthető kortárs spiritualitásáról, ezen belül a kristályokhoz kapcsolódó képzetek, ezoterikus ismeretek jelenlétéről és terjedéséről beszélt. Art Leete (University of Tartu) a már a késő középkortól kereszténnyé lett Urál-vidéki komik körében túlélő, kereszténység előtti vallásosság egyes elemeinek *survival* és *revival* jelenségeit felhasználó, kortárs szinkretikus vallásosságról beszélt. Sara Bonfanti (University of Trento) pedig saját esettanulmányait ismertette a dél-ázsiai bevándorlók új, európai otthonaikban végzett vallásgyakorlásáról és házi oltáiraikról. A panel második felét egy kerekasztalbeszélgetés töltötte ki, amelyen a résztvevők és a közönség az előadások témáiról (továbbá pl. a vallási objektumok, helyszínek és képzetek változási tendenciáiról) és – sok érzékletes példát említve – kutatómódszertani kérdésekről beszélgettek a mindennapi vallásgyakorlás gyűjtése, értelmezése kapcsán. Pedro Antunes (CRIA-ISCTE, University Institute of Lisbon) vitaindítóként saját tevékenységét alapján a portugál *alminhas* jelenségét ismertette, amelynek során a helyi vallásgyakorlás helyszínéül szolgáló szabadtéri, festett fülkeoltárok szerepe a változó társadalomban átértékelődik, de fontosságuk ennek ellenére megmarad.

A Relio2 panel *The changing character of pilgrimages* címmel Mario Katić (University of Zadar) és John Eade (University of Roehampton) szervezésében a zarándoklat és a turizmusipar, a zarándoklat és a digitális technológia viszonyát vizsgálta. A helyi közösségek, terek és a zarándokok mint fogyasztók átalakuló kapcsolatát, amelynek során a zarándokok, zarándoklatok és a helyek együtt változnak a résztvevőkkel, és alakítják ki a zarándoklat új arculatát. Guillaume Etienne (Université de Tours) előadásában egy kis francia falu kapcsán beszélt a zarándoklatok átstrukturálódásáról, és az erre ráépülő, máig létező helyi intézményrendszeréről, miután a település 19. század végén bekapcsolódott a vasúti közlekedésbe. Nanna Natalia Jørgensen (Volda University College) arról beszélt, ahogy a többségében protestáns Norvégiában államalapító királyként tisztelt Szent Olaf sírjához irányuló zarándoklatot az elmúlt évtizedben felelevenítették – nemcsak vallási, hanem önismereti és egyéb szekuláris aspektusaira is építve –, így immár

a norvég nemzeti *brand* fontos része lett. Nimeshika Venkatesan (University of Madras, India) egy déli-indiai zarándokút felpezsdülését ismertette, ami annak hatására következett be, hogy egy helyi vallási vállalkozó, Ratham a helyi mondák és más „hagyományos tudások” szerepéről tartott előadásaival, prédikációival a vallási indíttatású és a turistacélú zarándokok tömegeinek figyelmét is magára vonta. Jonas Mardosa beszámolója a litvániai „keresztek hegyéről” szólt, amely egyszerre vált egyházi (katolikus) zarándokhelyé, de lett a litván mártírok és a függetlenség szimbóluma, a történelmi emlékezet helye és egyúttal fontos turistacélpont is. Gizella Zimmermann (Universität Freiburg) a zarándoklatoknak a résztvevők társadalmi kapcsolathálójának alakításában betöltött szerepéről beszélt, és arról, hogy az online megosztások révén a zarándoklás-élményeknek egy ellentmondásos, virtuális holdudvara jön létre. Marjo Buitelaar és Kholoud Al Ajarma (mindketten: University of Groningen) a mekkai Kába kő online közösségi médiában való megjelenéséről, a Hajj (a kötelező iszlám zarándoklat Mekkába) digitális korban történő átalakulásáról beszélt. David Dunaway (University of New Mexico) az USA-t átszelő 66-os útról mint sajátos, szekuláris zarándokútról beszélt, továbbá a fésűkagyló itt is megjelenő, sokrétű szimbolikájáról. Magyar Zoltán (MTA BTK NTI) egy kollegája által felolvasott előadásában az erdélyi zarándokhelyekhez (pl. Csíksomlyóhoz) kapcsolódó narratív hagyományt, és ennek változásait vizsgálta, de felhívta a figyelmet néhány új műfaj megjelenésére is.

A Relio3 panelt Peter Jan Margry (University of Amsterdam/Meertens Institute, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences) és Povedák István szervezte *Religious in idiosyncrasy (New religious movements in the 21st century)* címmel. A panel a különleges vallási elképzelések kortárs jelenségével foglalkozott, ezen belül is leginkább az új vallási mozgalmak és a kortárs spiritualitás szinkretikus és vernakuláris megjelenési formáival. Ana Gendron (CREDA) az Andokban megfigyelhető változásokról beszélt, arról, ahogyan a globalizáció, a New Age és a hagyományos vallási gyakorlatok találkoznak és egymásra épülnek. Sabina Magliocco (University of British Columbia) az újpogányság egy néhány éve megindult vonulatáról beszélt, amelyben különböző vallásokból merített elemekkel, apokaliptikus narratívákkal reflektálnak a klímaváltozás és a kortárs politikai átstrukturálódásra. Povedák István a kortárs magyar társadalom folklorizálódó „paleo-asztronautikus” mítoszairól mint új, vallási jellegű narratívákról beszélt. Sandra Santos-Fraile (Pablo de Olavide University) a 3HO mozgalomról beszélt, a szikh vallás egy új ágáról, amelyben egyrészt a nyugati világban megfogalmazódó kérdésekre, elvárásokra kívánnak reflektálni, másrészt el akarnak határolódni a „hagyományos szikhizmus” ellentmondásaitól és hibáitól. Agnieszka Balcerzak (University of Munich) a Rózsakereszt a Szülőföldért nevű lengyel radikális új vallási mozgalomról beszélt, amelynek célkitűzése a „dekrisztianizálás” elleni aktív fellépés, hivatkozva arra, hogy még a kommunista évtizedek sem tudták

a vallásosságtól eltéríteni a lengyelek többségét. Vidacs Bea egy magyarországi látóasszonyról tartott előadást, akinek 1993 óta vannak látomásai Jézusról, de a látóasszony követőinek elvárására, így például a Mária-kultuszra is tekintettel kell lennie. Montez Lda (Universade Lusófona) a portugáliai Nazaré régi Mária-kegyhelyéről beszélt, a falubeli halászok és az utóbbi évtizedekben felélénkülő szörföző sport-turisták vallási viszonyulásait, értékrendjük és gyakorlataik egymásra épülését, kölcsönhatását elemezte. Mircea Paduraru (Alexandru Ioan Cuza University) egy, a moldvai Jászvásáron (*Iași*) szerveződő elitista pünkösdi ébredési mozgalomról tartott előadást, amelyben az intellektuális elvek és a karizmatikus gyakorlatok tapasztalatai sokszor ellentmondásosan formálták a csoportot és a tagok identitását. Dalia Senvaitytė (Vytautas Magnus University) a baltikumi „őslakos vallásosságról” (*native faith*) mint a helyi újpogányság átalakulásáról, az önkifejezés új formáiról és a vallási gyakorlatok változásairól beszélt.

A Relio4 panel Eugenia Roussou (CRIA/ISCTE-IUL) és Denise Lombardi (GSRL) szervezésében a kortárs vallásosság fluid jellegével, útkereséseivel és a változó világra adott újszerű válaszaival foglalkozott. Marta Pons Raga (University of Barcelona) a barcelonai afro-kubai diaszpóra Kubából eredő sajátos véráldozati karibi rítusának (*Neosantería*) átalakulásáról, az európai értékrendhez jobban illeszkedő, a tojástörés formájának a rítusba integrálásáról beszélt saját antropológiai tereptapasztalatai alapján. Clara Lemonnier a délnyugat-franciaországi, keresztény elemeket is felhasználó New Age gyógyító-specialisták gyakorlatainak sokféleségéről, a népi gyógyászatban is megfigyelhető technikák (pl. a beteg megmérése, bekerítése) továbbéléséről beszélt. Eugenia Roussou (CRIA/ISCTE-IUL) dél-európai terepmunkája és etnográfiai adatok alapján a transznacionális spiritualitás során különböző alternatív gyógyászati technikák adaptációjáról tartott előadást, amelynek során kialakul a „jól-lét”, és az egyén mint szakralizált entitás fogalma. Leonard Norman Primiano (Cabrini University) egy amerikai diákszálló szobáiban található szakrális tárgyakról, a tanulók térhasználatáról és a vernakuláris vallásosságukról beszélt, néhány diák életútján keresztül ismertette a hasonlóságokat és különbségeket. Clara Saraiva (FLUL, University of Lisbon) az UNESCO világörökségi listáján is szereplő portugáliai Sintra prehisztorikus emlékpark szakralizációját elemezte: a kőkori emlékek vallási újragondolását, keresztény és újpogány (városi sámánizmus) értelmezéseinek ellentéteit, a reprezentáció egyenlőtlenségeit. Denise Lombardi (GSRL) arról a korántsem ellentmondásmentes sokrétűségről beszélt, ahogyan az újpogány és neosámán elmélet (kozmológia) és a vallási gyakorlatok, rítusok során a résztvevők az állatokhoz mint entitásokhoz és egyúttal mint a rítus tárgyaihoz viszonyulnak. Silvia Rivadossi (Ca' Foscari University of Venice) a sámánizmusnak mint hagyományos spiritualitásnak a kortárs, városi léthez való alkalmazkodását vizsgálta Japánban, egyúttal az urbanizáció és a modern ipari társadalom vallásgyakorlásra gyakorolt hatásának elméleti kérdéseit is felvetve.

A Relio5 panelt Jan Kapusta (University of Hradec Kralove), Zuzana Kosticova (Charles University) és Csáji László Koppány (Pécsi Tudományegyetem) szervezte a kortárs spiritualitásról *Spirituality: a transforming discourse of transformation* címmel. A panel fő célkitűzése azoknak a vallási elképzeléseknek, formáknak és gyakorlatoknak a feltárása volt, amelyben a spiritualitás átalakulva utat tör a társadalmi változásokon és vallásközi párbeszédre keresztül. A panel Jan Kapusta (University of Hradec Kralove) részletes elméleti és tudománytörténeti bevezetőjével kezdődött, amelyben a spiritualitás jelentésváltozásait, a kutatástörténet főbb perspektíváit ismertette. Elisa Mikkola (University of Helsinki) Lorna Byrne kortárs finn prófétanő anygalképéről beszélt, és arról, hogy Finnországban – ahol a vallásgyakorlás erősen visszaszorult az elmúlt évtizedekben – a prófétanő milyen hiányérzetet és várákozást kielégítve válhatott néhány év alatt rendkívül népszerűvé, és hogyan lett íróból vallási specialistává. Csáji László Koppány (PTE) egy kortárs népi próféta („dénes Próféta”) által vezetett Kárpát-medencei ökumenikus, karizmatikus keresztény mozgalom sajátos anygalképének kialakulásáról, rétegzettségéről beszélt; diskurzuselemzési és kognitív szemantikai módszerrel vizsgálta, hogyan értelmeződik újra az anygalképek mibenléte és formája a csoportba kerülők számára, hogyan épül rá a résztvevők korábbi tudására a csoport sajátos narratívakészlete (pl. a próféta látomásai a mennyországról), és végezetül, hogy mindezt hogyan befolyásolta a New Age ezoterikus energia-fogalma. Michael Hamilton (First Church of Christ) a 19. századi amerikai vallásalapító, Mary Baker Eddy vallási elképzeléseit ismertette, és azt, hogy az általa alapított újprotestáns egyház jelenleg miként adaptálja a kortárs valósághoz e nézeteket. Yael Dansac (École des Hautes Études en Sciences Sociales) egy bretagne-i, prehisztórikus megalitokkal borított térség szakralizációs folyamatáról beszélt, melynek során egyes New Age specialisták és csoportok saját jelentésekkel ruházzák fel a tájat, és alakítják ki humánpotenciál és gyógyító gyakorlataikat, többek között a kövek és az emberek közötti energiaáramlásra fókuszálva. Rasa Pranskevičiūtė-Amoson (Vilnius University) két, főleg Kelet-Európában megerősödő új vallási mozgalomról, az anasztéziánusokról (Anasztázia-hívók) és a Vissarion egyházzal (amely a világ legnépesebb ma működő kommunáját hozta létre és működteti Szibériában) beszélt, összehasonlítva e két csoport spiritualitással kapcsolatos terminológiáját, vallási törekvéseit. Reet Hiimäe (Estonian Literary Museum) felvázolta, hogy még a „világ legkevésbé vallásos” országának tartott Észtországban – fellazítva a szociológiai felmérések vallásos/nem vallásos dichotómiáját – is milyen sokféle kortárs vallási narratívát, szokást, a spiritualitás kortárs formáiba tartozó hiedelmet találunk, az alternatív gyógyászatban pedig mágikus és vallási specialistákat. Zuzana Kosticova (Charles University) a Kolumbusz előtti maja kultúra kutatástörténetét, és a kereszténység előtti „maja vallás(osság)” rekonstrukciós kísérleteit ismertette meglehetősen kritikusan, egyúttal egyes, majáknak tulajdonított vallási jelenségek

tudománytörténetben gyökerező keletkezéstörténetét mutatta be, kiemelve, hogy a kortárs spiritualitás egyik forrása éppen a korábbi – ma már túlhaladottnak tekintett – tudományos elképzelésekben keresendő.

A Relio6 panelt Irina Sedakova (Institute of Slavic Studies, Moscow) és Laurent Fournier (University of Aix-Marseille) *Tracking the ritual year on the move in different cultural settings and system of values* címmel szervezte, konzulensként pedig Arunas Vaicekauskas (Vytautas Magnus University) működött közre. A panel a rituális év változásait elemző előadásokat tartalmazott, amelyek néhány évtizedes időszakok, máskor *longue durée* (akár az antikvitástól a jelenkorig ívelő) folyamatok értékrendbeli változásainak forráselemzését tartalmazták, illetve a vallási fesztiválok, rítusok szerkezetében, tartalmában bekövetkezett átalakulásokat összehasonlító vagy esettanulmány jelleggel vizsgálták. Irina Sedakova (Institute of Slavic Studies, Moszkva) a balkáni, főleg bolgár népi vallásosság téli ünnepkörében vizsgálta a rituális ételek szimbolikáját és az urbanizáció hatását ezek változására. Žilvitis Šaknys (Institute of Lithuanian History) négy térben és időben is távoli esztétörténeti esettanulmány segítségével (ezek eltérő perspektíváiból) elemezte a Szűz Mária mennybemenetelének egyházi (katolikus) és litván szekuláris ünnepéhez kapcsolódó elképzeléseket, narratív hagyományokat és szokásokat, összehasonlító elemzést adva a 20. századi változások tendenciáiról. Rasa Paukštytė-Šaknienė (Lithuanian Institute of History) a „közeli szomszédság” fogalmának eltéréseit, a rituális év ünnepkörében betöltött szerepét, a falu-város dichotómia szerinti eltéréseit tanulmányozta. Ilze Boldāne-Zeļenkova (University of Latvia, Institute of Latvian History) az ünnepek és a hozzájuk kapcsolódó néphagyomány változását, tudatos lecserélését vizsgálta a szovjet időszakban, a Lett SzSzK példáján keresztül, ahol a központi kommunista hatalom a helyi tudományos elit közreműködését igényelte átalakítási törekvésehez. Aado Lintrop (Estonian Literary Museum) két, a szetók (nemrég nemzetként elismert észtországi etnikai csoport) által augusztusban tartott ünnepet, egyrészt a Szeto Királyság napját mint modern szekuláris ünnepet és az Istenszülő elszenderedésének ortodox egyházi ünnepét vizsgálta kölcsönhatásaik felől. Tatyana Mikhailova (Moscow State University) az ír Brigitta-naphoz (február 1.) kapcsolódó katolikus (írországi Szent Brigitta) és újpogány rítusokat, továbbá a pseudo-folklór jellegű (a neofolklorizmus és a kitalált hagyomány körébe tartozó vagy újraalkotott) szokásokat elemezte három esettanulmány ismertetésével, amelyekből kiderült, hogy a pogány Brída-kultusz először kontaminálódott a kereszténységgel, majd évszázadokkal később a kortárs társadalom újraalkotta azt pseudo-folkórként, így ma párhuzamosan élnek egymás mellett. Alexander Novik (Orosz Tudományos Akadémia, Néprajzi és Antropológiai Múzeum) a Gjirokastërben megrendezett, a II. világháború utáni Albánia egyik legfontosabb fesztiváljáról tartott előadást, melyen az egyes újjáalkotott vagy revitalizált korábbi rítuselemek mára eklektikus, folklorizmusnak tekinthető jelenségkört alkotnak, de

a rituális humor hangsúlyos jelenléte miatt a fesztivál rendkívüli népszerűsége tett szert, és a nemzeti *brand* központi elemévé vált. Irina Stahl (Institute of Sociology, Romanian Academy) a Görögországból a Balkánon keresztül egy évszázad alatt Romániába és a világ más ortodox keresztény térségeibe is eljutó Szent Nektariosz kultuszának terjedéséről és változásáról beszélt. Mint rámutatott, a csodatévő, gyógyító szenthez főleg gyógyíthatatlan betegségből gyógyulni vágyók fordulnak, tehát egyfajta kultúrák felett álló, emberi szükséglet húzódik meg népszerűségének hátterében. Mare Kõiva (Estonian Literary Museum) az 1992 és 2018 közötti kalendáriumi ünnepek változásait elemezte, összehasonlítva az 1918–1940/44 közti hasonló átalakulásokkal, melyek hátterében szintén a politika és a tömegmédia hatásai húzódtak meg.

A fentiekén kívül a *Heritage* témakörben két panel is tartalmazott vallástudományi előadásokat. Az elsőn, a Herio3 panelen *Changing tracks: heritagisation and the transformation of pilgrimage in northern Europe* címmel – Marion Bowman (The Open University) és Dirk Johannsen (University of Oslo) szervezésében – az előadások az El Camino zárándoklat és ennek mintájára szerveződő más – főleg az újabban szerveződő, észak-európai zárándoklatok példáin keresztül létrejött – zárándoklatok viszonylatában a hagyományképződés és a zárándoklat tartalmi átalakulását elemezték. A Herio4 panel *The cultural politics of emotion: transformations of heritage and the sacred* címmel – Ernst van den Hemel (Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences) és Duane Jethro (Humboldt University Berlin) szervezésében és Irene Stengs (Meertens Institute) közreműködésével – a hagyományalkotás és a szakralizáció folyamatát elemző előadásoknak adott helyet. Ez utóbbi panelben három magyar előadó is szerepelt. Illés Anna (ELTE) az ősmagyar pseudo-tudományos narratívák ellenkultúrából mainstream politikai diskurzussá váló hagyománykonstrukcióját vizsgálta. Bokor Zsuzsanna (Román Tudományos Akadémia, Nemzeti Kisebbségkutató Intézet) az ezer székely leány napjának szakrális és profán vetületét elemezte, illetve esettanulmányként összehasonlította a 20. század első harmadának és a 21. századnak ünnepi rituális struktúráját, szerepét. Tamás Ildikó (MTA BTK Néprajztudományi Intézet) az észak-skandináviai számi jojkahagyomány (éneklési mód) sokrétű megjelenését elemezte a számi nemzetépítés és kortárs vallásgyakorlás folyamatában. Bemutatta a jojkálásnak az újsámánizmus és a keresztény megújulási mozgalmak eltérő értékrendjében betöltött, sokszor vitákat generáló szerepeit, kitérve a *glokálítás* jelenségére, az őslakos és ezoterikus diskurzusokra, továbbá a jelenségnek a könyvnyüzenei médiaiparban való reprezentációjára.

Bár a népi gyógyászatról, a falusi társadalomról és a kulturális örökségről tartott más panelek is tartalmaztak vallástudományi tárgyú előadásokat, beszámolómm kerekeit szétfeszítené ezek ismertetése. Jól látható azonban, hogy a SIEF idei kongresszu-

sának egyik leghangsúlyosabb tárgyköre éppen a vallástudomány volt: szerteágazó témákban a néprajzi, szociológiai, antropológiai, történettudományi és kognitív szemantikai megközelítések sokaságát ismerhettük meg. A kutatási beszámolók jelentős része, ha nem is a többsége, éppen a volt szocialista országok kutatóinak aktív részvételével zajlott, ami jól mutatja, hogy a vallástudomány térségünkben a tudományos kutatás fókuszában áll (talán a több évtizedes kommunista diktatúra alatti kutatási hiátust is pótlendő), és e térség szerepvállalása világviszonylatban is meghatározó.

RECENZIÓK

Bagyinszki Ágoston OFM – Mészáros Lukács (szerk.):

Apóriák – Természettudomány és teológia párbeszédben

BUDAPEST, L'HARMATTAN KIADÓ, 2018

A Sapientia Szerzetesi hittudományi Főiskola égisze alatt megjelent tanulmánykötet a *Bevezetés* után öt főbb fejezetre tagolódik, melyeket *Utószó* és *Függelék* (A Nemzetközi Teológiai Bizottság dokumentuma) zár. A majd 300 oldalas, mégis könnyen kezelhető, közepes méretű könyv egyes fejezeteit G. Tanzella-Nitti (A Vatikáni Csillagvizsgáló munkatársa), Bagyinszki Ágoston (teológus), Mészáros Lukács (paleontológus) és Szeiler Zsolt, valamint Schmall Dániel (filozófusok) jegyzik.

Már a bevezetőben értékes gondolatokat olvashatunk a zárandoklatról, mely által az utazó a „természettudományos racionalitástól” elrugaszkodva képes egy úgynevezett „tágabb racionalitás” felé nyitni, amely a szakralitás és az Istennel folytatott párbeszéd tere. Majd Charles Taylor modernitáselméletével ismerkedhetünk meg, *A szekuláris kor* című műve alapján. Ennek legfontosabb mondanivalója, hogy az elvallástalanodás nem a modernitás lényegét alkotó folyamat, hanem több tényező (mint például a technikai-tudományos fejlődés, valamint az ember autonómiára való törekvése) miatt alakult ki. Fontos gondolat továbbá, hogy a hit, a transzcendencia felé fordulás a modern kor embere számára is lehetséges, anélkül, hogy a modernitást szükségképp el kellene utasítania. A *Bevezetés* 3. részéből megtudjuk, hogy a címben szereplő apória fogalmán a különböző perspektívákból szemlélt valóság eltérő és összeegyeztethetetlennek tűnő megmutatkozásait értik a szerzők. Az utolsó részben pedig a teológia és a természettudomány közti párbeszéd mai irányába nyerünk betekintést, melyek közül a szerzők a „teológia és természettudomány komplementaritásának, dialogikus-kritikus viszonyának koncepcióját” kívánják érvényre juttatni.

Az 1. fejezet, mely *A teremtés fogalma és a két könyv-metafora* címet viseli, a „természet könyve”, valamint a Szentírás viszonyát mutatja be eszme- és teológiatörténeti perspektívában. Ameddig a középkori gondolkodók a természet könyvének – mivel az mindenki számára hozzáférhető – egyetemes jellegét hangsúlyozták, addig a Szentírás tanulmányozása csak kevesek kiváltsága volt. A középkori szerzők közül Szentviktori Hugó és Szent Bonaventura a lelki ember „spirituális figyelmének” és „megvilágosodott látásának” szükségességét hangsúlyozta a természet könyvének helyes értelmezéséhez, melyek által némileg kiküszöbölhetőek az emberi természetet

ért, bűnbeesés okozta sebek. Később, a reneszánsz tudós, Raimundus de Sabunde – akarva-akaratlan – már-már túlhangsúlyozta a természet könyve értékét a Szentírással szemben, amely utat nyitott a „modern természetvallás” felé. A modern kor a természettudományok megjelenésével azt az elképzelést hozta magával, hogy a természet könyvének olvasása a tudósok privilégiuma – ahogyan Galilei és Kepler is tartotta. Korunk egyházi vezetői elismerték, elismerik, hogy a természet könyvként való olvasása elvezethet bennünket Istenhez, üdvözíteni azonban csak Krisztus képes. Amennyiben a teológia képes a természettudomány eredményeit elmélkedés tárgyává tenni, a természettudomány pedig elismeri a világegyetem könyvként való olvasásának lehetőségét, gyümölcsöző párbeszéd indulhat meg közöttük.

A második főfejezet *Az evolúciós elv és a létezők hierarchiája* témáját járja körül. Az evolúciós elv elfogadása, mely „értéksemleges változási folyamatot jelent” (89.), kezdetben komoly problémát okozott a kereszténység számára, ez a helyzet kb. fél évszázada változott meg. Az evolúció melletti érveket négy csoportba sorolják: korunk biológusai, léteznek antievolucionista és anevolucionista irányzatok is. Utóbbi elhatárolódik a paleontológia eredményeinek jelentőségétől, az előbbi tendenciát képviselő tudósok pedig képtelenek összeegyeztetni hitüket és szaktudásukat.

Az evolúciós elméletben fontos szerepe van a tudományos értelemben vett véletlennek, maga az evolúció azonban a modern tudósok szerint elkerülhetetlen folyamat. A véletlenszerűség problémájára frappáns választ adott Aquinói Szent Tamás, aki szerint a véletlen fogalmának csak a rend fogalmával együtt van értelme. Isten világában – aki a rendet képviseli és a dolgok fő oka – nincs helye a véletlennek, a másodlagos okok szintjén azonban igen. Ez lefordítható az evolúció nyelvére is, melynek működése „a véletlen és szükségszerű összjátéka” (103).

A „létezők hierarchiájának” elmélete a bibliai teremtetésben gyökerezik – olvassuk a továbbiakban. Emiatt a judaizmus egyes irányzatai elutasítják az evolúciós világképet, ahogyan alapvetően az iszlám is. Az ábrahámi vallások devolúciós elvet képviselnek, melyben a paradicsomi állapotot, amelyben az ember Isten közelében élt, követte a bűnbeesés, a hívő azonban folyamatosan visszavágyik az elveszett paradicsomba. Az evolúciós elv ezzel ellentétes irányú. Az evolúciós paradigmához kapcsolódóan a szerzők bevezetik az emergencia fogalmát, melyen egy olyan új jelenség felbukkanását értik, amely előzményeiből nem vezethető le. Ilyen emergens jelenségeként fogható fel az élet maga, amely, úgy tűnik, nem magyarázható teljességgel a kémiai folyamatok összességével, vagy az emberi tudat, hiszen az idegrendszer szerveződésének leírásával a neurológus nem képes egyszersmind a tudat szubjektív tapasztalatára is kimerítő választ adni.

A harmadik fejezet témája a *Kozmogenezis*. Akik a kozmológiával foglalkoztak, mindig is a világegyetem egészét, teljességét, törvényszerűségeit igyekeztek megragadni. Ez a vállalkozás más és más eredményt hozott a különböző korokban, az adott világmegfelfogáshoz igazodva. Meg kell különböztetnünk a fizikai és a metafizikai

kozmológia világegyetem-képét – olvashatjuk –, az előbbi a fizikai aspektusokra koncentrált, míg az utóbbi túlmutat a téridő keretein. A kétfajta kozmológia szoros kapcsolatban áll egymással. Ezután a Big Bang elmélet standard leírása következik, majd a világ struktúrájáról és időbeliségéről kapunk képet a természettudomány szemszögéből. Újra előkerül az evolúció témája is, amely immár kozmikus szinten érvényesül a világegyetem vonatkozásában. Ezt követően a tudományos univerzumkép és a keresztény teológia kapcsolódási pontjai kerülnek bemutatásra.

A térbeliség eszméi (határtalan, de véges, a kora újkorban pedig végtelen és határtalan) elfogadásra találtak a teológiában, az időbeli kezdet gondolata azonban már komplexebb probléma. A világ rendezettsége, amelyet a természettudomány is alátámaszt, az istenérvek alapját képezi a filozófiai-teológiai gondolkodásban. A modern kozmológia antropikus elve némiképp kapcsolódási pontot jelent a teológiai kozmológia relatív-antropocentrizmusához.

A következő alfejezet Karl Rahner gondolatait hívja segítségül, hogy a teremtető Isten és a fizika által leírt tudományos univerzum képét megkísérelje összeegyeztetni. A német teológus gondolataihoz Arisztotelész (anyag–forma) és Aquinói Szent Tamás (a tevékenységként felfogott lét) segítségével jutnak el a szerzők. Mivel Tamás a teremtés aktusától elválaszthatatlannak tartotta a fenntartás tevékenységét, bevezette az „isteni együttműködés” eszméjét, mely szerint Isten – mint elsőleges ok – a másodlagos okok segítségével avatkozik be a világ folyásába. E gondolatot mélyítette el Rahner, aki egyidejűleg hangsúlyozza az isteni tevékenység immanens és transzcendens jellegét, utóbbival annak a fizikai kereteket meghaladó voltát igyekezett megragadni. Így jutunk a rahneri „önfelülmúlás” tanához, melynek valódi jelentősége az emberi szellem határtalanságában, létre való nyitottságában áll. Fontos megjegyezni, hogy az önfelülmúlás – mely Rahner szerint az univerzum minden szintjén jelen van – tulajdonképpen az emergencia jelenségének feleltethető meg.

A negyedik rész az *Antropogenezis* problémáit járja körül. Elsőként a hominizáció folyamata kerül bemutatásra olyan altémákkal, mint a történeti antropológia elmélete, az ember helye az élővilágban, az emberi evolúció, ezen belül az Ádám-hipotézis monogenista teóriája, amely szerint a mai ember őse egy 1,8 millió évvel ezelőtt megjelent faj. Úgyisint az emberré válás folyamatához tartozik az agy fejlődése, valamint a kb. 35000 évvel ezelőtti tehető kulturális robbanás, amely a történelem és a vallás kezdetét jelentette. Ezután a hominizációs folyamat által felvetett filozófiai kérdések kerülnek tárgyalásra.

Az emberi tudat, a szellemiség kérdése kapcsán áttekintést kaphatunk a lélek és a tudat fogalmáról az eszmetörténetben, megismerkedhetünk Platón, Arisztotelész és Aquinói Szent Tamás, valamint Karl Rahner felfogásával. A rahneri koncepció tárgyalása kapcsán kerül elő a tudat fenomenológiai felfogásának bemutatása, mely

a szubjektivitás tapasztalatának eliminálhatatlan voltát hangsúlyozza. Ezt követően az emberré válás és a vallás kapcsolatát igyekeznek megragadni a szerzők, Rahner, valamint Mezei Balázs vallásbölcseleti belátásaiból kiindulva.

A német teológus életművében a vallás apriori voltát, az emberi szellem végtelen létre való nyitottságát, Istenre való hangoltságát igyekezett filozófiai érvekkel igazolni, ugyanis megközelítésében a szellem az, ami megkülönbözteti az embert az állatoktól, és lehetővé teszi, hogy Istent az ember a maga végtelenségében szemlélje, vagyis vallással rendelkezzen. Az elemzés további része a vallás dinamikus, teremtő voltát ragadja meg, Mezei Balázs vallásbölcseletét hívva segítségül. A „vallás mint dinamikus totalitás” gondolatára építve, Mózes és a csipkebokor történetén keresztül szemlélteti a vallási tapasztalat „benső” és „külső” oldalát (208.). A vallás sajátossága ugyanis, hogy dinamikusan újjáteremti személyes valóságunkat annak kontextusával együtt, így például a teret és az időt: így jönnek létre a szent terek, valamint az Istennek szentelt ünnepek. E teremtő aktivitásnak köszönhető, hogy a vallás külső jelenségei, különböző rituáléi nemcsak a hívő, de az ateista ember mindennapjait is átszöhetik. A vallás tehát olyan egyetemes, mindent átfogó dinamikus jelenség, mely nemcsak közös elveket, törvényeket, gondolkodásmódokat és kulturális fejlődést biztosított számunkra a történelem folyamán, de a mai napig is átszövi és folyamatosan megteremti az emberi világot, annak minden aspektusával együtt.

Az utolsó főfejezet a kortárs elmefilozófiába nyújt bepillantást. Az első fontos probléma ebben a témában, hogy annak ellenére, hogy a tudat van a legközelebb önmagunkhoz, mégis alig ismerjük, hiszen általában nem áll tárgyként figyelmünk középpontjában. A fejezet áttekinti a behaviorista és funkcionalista megközelítéseket, bemutatja, mi következik az ún. „magyarázati rés” problémájából (miszerint a tudat fizikai redukciója egyelőre nem lehetséges) a tudat leírásra nézve, ismertetve a legfontosabb elmefilozófiai modelleket. Az elme és a környezet tárgyalásán belül találjuk az internalizmus és az externalizmus bemutatását, utóbbiból ered az elme és a test, illetve a környezet bensőséges kapcsolatának gondolata, ebből pedig a „szituált kogníció” elmélete származik, amelyből további lehetőségek bontakoztak ki, így többek között a vallásnak a fizikai világban való benne-létünk, azaz a létezésünk praxisa felől elgondolt megközelítése.

A kötet bemutatását lezárva érdemesnek tartom kiemelni, hogy tudományos jellegének dacára rendkívül olvasmányos és közérthető, amihez nagy segítséget nyújtanak a fejezetek elején szereplő áttekintések, melyek előrevetítik a várható gondolatmenetet; ahogyan a végén levont következtetések, összefoglalások is segítik a megértést. A lábjegyzetek pedig a gazdag szakirodalmi áttekintés révén megfelelő tájékozódási pontot jelentenek az egyes témákban elmélyülni kívánóknak.

Guth Bernadett

dr. Cselényi István Gábor – dr. Deme Tamás (szerk):

A nő szakralitása

BUDAPEST, STELLA MARIS ALAPÍTVÁNY, 2018

Mi a valódi nőiesség esszenciája? Hol helyezkedik el a keresztény tanításban a női princípium? Mit jelent, hogy az „Isten megteremtette az embert, saját képmására, az Isten képmására teremtette őt, férfinak és nőnek teremtette őket” (Ter 1,27)? Van-e a nőnek sajátos feladata a világban, vagy a gender ideológia „találta meg” az igazságot, és a különbségek férfi és nő között csak a társadalmi szerepekből adódnak? Közelebb juthatunk a válaszokhoz, ha értő, de „kritikus szemmel”, gondolkodva, elmélkedve vesszük kezünkbe *A nő szakralitása* című konferenciakötetet.

A 2017-es év folyamán két ökumenikus szimpózium is lezajlott a nő szakralitása témában Budapesten. A kiindulópontot Dr. Cselényi István Gábor görögkatolikus lelkész, emeritus professor több nyelven is megjelent *Isten anyai arca* című könyve adta, a szerző Dr. Deme Tamás egyetemi docenssel a tanulmánykötet szerkesztője is. Az első konferencia „Szophia, női princípium, nőiesség”, a második „A nő transzcendenciája” címmel zajlott. A két konferencia előadásából kristályosodott ki, a nő szakralitása, az isteni valóságban megjelenő nőiesség mint kérdés.

A női princípiumot a tanulmánykötetben megjelenő rövidített és szerkesztett konferencia-előadások bibliai, teológiai, művészeti és filozófiai összefüggésekben vizsgálták. A szerzők írásaikat nem „köbe véssett kinyilatkoztatásoknak”, sokkal inkább kérdésfeltevéseknek szánták, amelyek továbbgondolásra érdemesek. A kötet 2018-ban jelent meg, és tíz szerző írását tartalmazza. A szerzők között teológus, jezsuita szerzetes, református lelkész-professzor, éremművész, az irodalomtudományok professzora, MTA doktor, egyetemi docens, evangélikus lelkész, biblikus teológus, irodalomtörténész található, biztosítva a téma multidiszciplináris és egyúttal ökumenikus megközelítését.

Az első tanulmányt, ahogy az előszót is, Cselényi professzor görögkatolikus atya jegyzi. *Isten anyai arca* mint *A Szentlélek anyasága* mutatkozik meg az írásában, mely az isteni bölcsesség (sophia) helyét kutatja a keresztény és zsidó vallásban és a kereszténység vallástörténetében, keresztény gondolkodók írásain keresztül. A sok teológiai és biblikus háttérismeretet előfeltételező írás nem könnyű, de annál inkább elmélkedésre, továbbgondolásra hívó olvasmány. A logosz (ige) férfias, és a

sophia (bölcesség) nőies jellegét domborítja ki bibliai idézeteken és vallástörténeti összefüggéseken keresztül. Szent Sophia tisztelete az ortodox egyházakban folyamatos az ókeresztény időktől fogva, csak a nyugati kereszténység távolodott el tőle.

Az Isten képmására férfinek és nőnek teremtetett ember akkor válhat igazán önmagává, teljes emberré, ha engedi, hogy Isten lelke cselekedjen benne, irányítsa lépteit. A női principium ugyanannyira sajátja az Istennek, mint a férfi, így a nő sajátosan, a férfitől eltérő módon hordozza Isten képmását. Teológusok írásai, gondolatai alapján Isten nőies tulajdonságai az anyai gyöngédség és irgalom, a népéről való gondoskodás (Oz 11,1–4).

A tanulmány zárógondolatai között olvashatunk egy nagyon fontos igazságot, amely meghatározza az életünket: „... a két nem együttesen tükrözi vissza Isten végtelen létgazdagságát. Ez elsősorban a családban, az élet továbbadásában valósul meg. De ez az alapja mindenfajta társi viszonyoknak, embertársiságnak, közösségi-ségnek. A közösség Isten igazi képmása.” (30.)

Dr. Szabó Ferenc jezsuita Paul Claudel, Pierre Emmanuel és Pierre Teilhard de Chardin SJ műveiben az *Örök Nőt* vizsgálja, Yves Congar OP gondolkodásának vezérfonalán pedig Isten atyai vonásainak és a Szentlélek nőiségének összefüggéseit tárja fel. Congar, akit sokan az egyháztörténelem legnagyobb egyháztani szakemberének tartanak, „megmutatja, hogy a Szentlélek nemcsak az Egyházat élteni (szerkezetét, szolgálatait, küldetését), hanem a Lélek Jézussal társalapítója az Egyháznak. Az Egyház valójában az Ige és a Szentlélek elválaszthatatlan isteni küldetésének eredménye” (41.). A továbbiakban Szabó Ferenc SJ Congar munkásságán keresztül feltárja a Szentírás és egyházatyák művein végigvonuló Szentlélek ábrázolásokat és azok nőies tulajdonságokra utaló jellemzőit.

Dr. Varga Gyöngyi evangélikus lelkész, biblikus teológus Hóseás (Ózeás) próféta könyvében vizsgálja Isten „elfátyolozott női arc”-át. A gondoskodó, népét csecsemőként tápláló Istenét, aki teljes szívéből szereti az ő bűnös, bálványimádó, a megtérést elutasító népét. Isten viszont nem férfi, hogy bosszút álljon népén az ő megátalkodottságáért. Dr. Varga Gyöngyi elemzésében az eredeti szavak pontos fordítására is kitér, amit a különböző bibliafordítások nem minden esetben adnak vissza megfelelően. Mint írja, Hóseás Istenképében egyszerre van jelen a féltékeny férj és szerető anyja, a férfias és a nőies tulajdonság. Elemzését Hóseás 11. könyvének saját fordításával zárja, amelyből egyértelműen a női jelleg tűnik elő, anélkül, hogy egyszer is szó szerint anyaként vagy nőként definiálná magát benne az Isten.

Dr. Deme Tamás címadó írása, mely Isten atyai vonásainak és a Szentlélek nőiségének összefüggéseit tárja fel, a könyv tengelyében helyezkedik el. A *nő szakralitását* a női lét Isten-közelségén keresztül vizsgálja. A férfi és nő két félből álló egész emberi létét tárja fel az olvasó előtt, Dienes Valéria gondolatmenete nyomán. A teremtéstörténetben az emberből akkor lesz férfi, amikor Isten kiveszi belőle a nőt az oldalbordájával. A férfi ezután már csak a nővel együtt lehet ismét az az ember,

akinek Isten teremtette. Ez a gondolatmenet a mai kor egyik legkomolyabb kihívására is felhívja a figyelmet. A nő feladata, hogy engedje, segítse férfivá válni, férfivá érni a fiút. Legyen nő, hogy a férfi férfi lehessen, mert csak ez szolgálja mindkettejük kiegyensúlyozottságát és békéjét. A tanulmány olvasója meggyőződhet róla, hogy a nő értéke sokkal nagyobb és mélyebb, mint ahogy a közgondolkodásban jelen van. (Általában az ember méltósága, azáltal, hogy ő Isten képmására teremtett, sokkal mélyebb, több annál, mint ahogy a mai kor embere saját magáról gondolja.) A nő saját méltóságát felismerve hivatott a férfivel egységben Isten képmását bemutatni a világ számára és részt venni a Teremtés csodájában.

Pungur József Kanadában élő református és presbiteriánus lelkész, professzor, író és a zenében is járatos művész, Isten anyaságát vizsgálja protestáns szemszögből, egy Izaiásnál olvasható ígéreszen keresztül: „Mint férfit, akit anyja vigasztal, akként vigasztallak titeket én.” (Ézs 66,13) A tanulmány Isten három anyai tulajdonságát domborítja ki. Elsőként Isten a teremtő, újrateremtő, életre szülő, akinek anyai szeretetével azóta is szoros összeköttetésben van a világ (76.). Másodszor Isten gondviselő, gondoskodó anya, aki teremtménye jelenéről és jövőjéről, örök életéről, egyaránt gondoskodik. Harmadszor pedig – az írás alapigéjének megfelelően – Isten vigasztalóként is jelen van az ember életében. Isten anyai képének háttérbe szorulásáért elsősorban az elmúlt időszakok patriarchális családmodelljét, továbbá az egyház fejlődésének néhány történelmi eseményét okolja a szerző.

Dr. Hajnád Zoltán professor emeritus, az orosz kultúra és irodalom kutatója többek közt orosz teológusok emberi természetére és a teremtésre vonatkozó nézeteit ismerteti *Teurgikus-Szofiurgikus művészet* című tanulmányában. A *teurgia* Isten alkotásában való emberi részvétel, együtt cselekvés, a *szofiurgia* pedig a világba kiáramló Isteni erő (81.). Ebből következőleg a *teurgikus-szofiurgikus* művészet már nemcsak utánzás, hanem a valóságból a transzcendensbe való átmenet. A liturgiához, liturgikus szertartásokhoz köthető művészetekben, mint amilyen a templomépítészet, ikonfestészet vagy a liturgiákon használt zenei megnyilatkozási formák, a művészet transzcendensbe törekvő jellege ismerhető fel.

Dr. Farkas Zoltán egyetemi docens továbbviszi az orosz ortodox „szálat” a kötetben. Szolovjovnak Sophiához fűződő kapcsolatát tárja fel a költő műveiben, aki minden alkotói korszakában szentelt verseket ennek a szentnek (103.). A *három találkozás* című költeményéből kiindulva, filozófiai művein keresztül tárja fel Szolovjov Sophia-tanát, amely ugyan nem mindenhol követi a szigorúan vett logika szabályait, de mégis inspirálóan hathat követőire.

Dr. Cs. Varga István irodalomtörténész Németh László női regényhősnőit elemzi. Németh az egyetemes emberit, az etikust, az irgalmasat kereste és találta meg nőalakjaiban. Regényeiben az asszony gyengeségei mellett annak minden erénye és főként a haldokló nagyságot a világ helyett átölelő érzékenysége jelen van.

A kötetet Miletics Katalin Janka szobrászművésznő önvallomása zárja arról, hogy Sophia milyen jelentőséggel bír alkotásainak inspirációjaként. Több, ikonok ihlette művét is bemutatja. *Szent Csendesség* című műve a mai világban különösen jellemző problémát érint: nem tudunk csendben lenni, pedig Isten csak a csendességben tud szólni hozzánk, érinteni minket. Csak a csendben ismerhető meg a lélek mélysége. A művésznő olyan zárógondolatot fogalmaz meg, amellyel teljes mértékben azonosulni tudok: „A több ezer éves patriarchális világ- és egyházkép után a feminista mozgalmak megjelenése szinte törvényszerű volt. Nyilván voltak pozitív eredményei jogi, családi, szociális téren. Mégis azt láthatjuk, hogy bizonyos szempontból célt tévesztett. A nemek szerepei felcserélődtek, (legalábbis részben, amennyire a biológia engedi...), sőt össze is keveredtek. A nők túlterhelődtek, a férfiak viszont identitásukat veszítve sokszor elnőiesedtek.” (114.)

Ajánlom minden nőnek és férfinak elolvasásra, elmélkedésre a megjelent kötetet. Magvas gondolatokat, újszerű gondolkodási irányokat ismerhet meg belőle az érdeklődő. Elolvasva a kötetet az asszonyok bátran magukra vehetik az Istentől nekik rendelt hivatást, és segíthetik a másik felüket saját hivatásának megtalálásában. A nő bölcsessége az egyetlen lehetőség arra, hogy a férfiak férfivá lehessenek a mai elnőiesedett világunkban. Hagynunk kell őket szabadon férfivá válni, és nem átvenni a feladataikat, szerepeiket. Ez a fajta bölcsesség komoly önuralmat kíván a mai „felszabadult” és okos nőktől.

Uherkovich Orsolya

Povedák István:

Színvak könyv. A roma identitás mintázatai

SZEGED, SZEGEDI KERESZTÉNY ROMA SZAKKOLLÉGIUM, 2018

Valószínű, hogy szinte minden magyar egyetem szinte minden tanszékén, intézetében jelentek már meg olyan kötetek, melyek az adott szakon tanuló hallgatók érdekes, magasabb színvonalú, olvasásra érdemes tanulmányait közölték. Az már más kérdés, hogy mi lett az ilyen írások sorsa. Vajon elérték-e a célzott olvasóközöniséget, vagy terjesztés hiányában, talán a hazai társtanszékekre eljuttatott egy-egy példányt nem számítva, megmaradtak az adott intézet keretein belül (persze így is nagy büszkeséget szerezve a bennük talán első publikációjukat jegyző szerzőknek)? Ebből a szempontból tehát nem számít példanélküli kezdeményezésnek a *Színvak könyv*, ugyanakkor remélhetőleg kilóg majd a sorból és rációfol az eddigi tendenciákra, mert érdemes rá, hogy más utat járjon be, többekhez eljusson, mert érdemes az olvasásra és nem csak a szakmai szemek számára.

A kötetet *Povedák István*, a Moholy-Nagy Művészeti Egyetem Elméleti Intézet és az MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport munkatársa jegyzi, roma származású egyetemi hallgatóival közösen. A tanulmányok a Szegedi Keresztény Roma Szakkollégium Identitáskutató, kulturális antropológia műhelyének hároméves munkáját tükrözik érdekes, olvasmányos, izgalmas témákkal. Ahogy a szerkesztő is kiemeli, a tanulmányok nem száraz, tudományos szakirodalomnak készültek, ám nem is könnyed, zsurnaliszta dolgozatok halmazának, hanem valahol a két kategória között helyezhetők el. Szigorúan szakmai szempontok alapján természetesen bírálhatnánk a hallgatói írásokat, hiszen többször is lehetne bővebb, alaposabb, elmélyültebb a szakirodalom használata, ám meg kell vallani, a kötet ebből a szempontból nem érdemeli a kritikát. A tanulmányok alapvetően jól felépítettek, jól megírtak és tematikailag szervesen kapcsolódnak egybe a köztük szereplő interjúkkal, és ami a legfőbb értékük, pozitív célt – a roma integráció elősegítését – szolgálják.

A kötet *Kapitány Ágnes és Kapitány Gábor* ajánlásával kezdődik, melyben a Széchenyi-díjas professzorok is hangsúlyozzák, hogy a kezdeményezés legfőbb erénye a roma származású fiatal értelmiség megmozgatásában fedezhető fel, akik saját kultúrájukról szólnak romáknak és nem romáknak egyaránt. Ez tükrözi azt a felismerést – mondják Kapitányék –, hogy „az integráció csak úgy lehetséges, ha azt nem kívülről, és nem »felülről« mozgatják.” *Povedák István* sztárkultusszal

kapcsolatos munkásságát ismerve nem meglepő, hogy jelen kötet is alapvetően az egyénekre, sztárookra és hétköznapi hősökre helyezi a hangsúlyt. Talán véletlen, talán szándékos koncepció okán pedig ezeknek a személyeknek legalább két közös tulajdonságuk lelhető fel. Egyrészt, mindannyian egyfajta „tipikus roma életutat” jártak be. Szegény családból jöttek, gyermekként sokat nélkülöztek, és életüket meghatározta a szülői minta. Szerencsés esetben (Bangó Margit, Mező Misi, Pisont István) pozitívan, szeretettel, támogatással, a becsületes munka tiszteletének megtanításával, szerencsétlen esetben (Rostás Árpád) negatívan, elhagyással, intézetbe adással. Nevezett példaképek másik közös vonása a hit jelenléte életükben. Bangó Margit interjúja történeti aspektusból is érdekesen világítja meg a szabadkeresztény gyülekezetbe a kommunizmus idején megtért nótaénekes helyzetét, keresztény könnyűzenéhez fűződő kapcsolatát. Mező Misi – a Magna cum Laude zenekar énekese – megtérés-élményéről, megélt vallásosságáról szólt bővebben, Pisont István – volt válogatott focista – a keresztény értékrend átadásáról, Isten-kapcsolatáról, élete apróbb csodáiról, Rostás Árpád fafaragó pedig a hit megtartó erejéről, a keresztény, szeretetteljes nevelés fontosságáról mesélt.

A kötet tanulmányai is alapvetően a vallás szerepét boncolgatják. A békési és szegedi szabadkeresztény gyülekezetekben kutató Iovanovici Afrodita és a szendrőládi katolikus cursillistákat vizsgáló Povedák írásai egyrészt azt mutatják, hogy a keresztény hit komoly ereje lehet az integrációnak, már csak azért is, mert magától értetődő közös nevezőt jelenthet a többség és a kisebbség között. Iovanovici a pusztai leírason és az idilli képen túllépve azonban felvázolja a cigányság megtérésének két legfőbb módját is: a megtérés előtti identitás feladását, bűnösnek minősítését, aminek eredményeként az asszimilálódó egyén kiszakad közösségéből, és ezáltal nem járul hozzá a közösség egészének integrációjához, illetve azt, amikor az egyén, közösségi identitását megőrizve, saját kultúrájával együtt kíván a többségi kultúra részévé válni. Habár a megtéréssel foglalkozó tanulmányok és interjúk egy alapvetően pozitív utat mutatnak be, mégsem mondhatjuk, hogy az írások naivak vagy egyoldalúak lennének. Rendre előkerülnek a nehézségek, a továbbra is fennálló etnikai határok korlátozó ereje, melyeket gyakran a kemény munka és a példamutató, keresztényi viselkedés sem képes lebontani. Ehhez kapcsolódva Iovanovici másik tanulmányában a keresztény egyházak cigánypasztorációs, cigánymissziós tevékenységét és eredményeit tette egymás mellé, melyből jól látható, hogy míg egyesek (pl. Magyar Pünkösdi Egyház) korán felismerték a romák megtérítésének társadalmi jelentőségét, addig másoknál (pl. katolikus egyház) sokáig csak egy-egy aktív személy, pap tevékenysége volt kiemelhető, ám intézményes program nem született.

A könyv talán legmegindítóbb fejezete a záró rész, amelyben a vallás és megtérés mellett a teljes reménytelenség kerül középpontba. Rostás Árpád fafaragót az anyja elhagyta és nevelőotthonba adta, ezért az ő életútja magán viseli a romaként, kitaszítottként, szülői szeretetkapcsolat nélkül felnőtt személy minden nyomorúságát

és reménysugarát. Váczi Barbara tanulmánya pedig, mely a Családok Átmeneti Otthonába került gyermekek jövőképét és szociális hálóját vizsgálja, kijózanító felismerésként zárja a könyvet. Váczi a gyerekekkel készített interjúk elemzése közben felteszi a kérdést, hogy vajon van-e kiút az ilyen periférikus, nyomorúságos helyzetből, vagy az így felnövő gyerekek gyakorlatilag esélytelenek a felemelkedésre.

A *Színvak* könyv tehát sok irányba üzen. Kapitányék szavaival „Üzeni a többségi társadalomnak, hogy igyekezzon belülről megismerni és megérteni a cigányságot, s vegye észre azt, hogy a különbségeknél sokkal lényegesebbek az azonosságok, a közös érdekek és közös vágyak. Üzeni a roma társadalomnak, hogy igenis vannak olyan újtjai az önmegvalósításnak, amelyeken nem kell sem feladni az identitás lényegét, sem megmaradni a kirekesztettségben. Üzeni mindenkinek, hogy a hit »erős vár« lehet. A remélhetőleg mind gyorsabban szaporodó roma értelmiségnek pedig mintát ad abból, hogy miképpen is lehet és érdemes az előtte álló roppant feladatban részt venni.” A kötet egyetlen nem roma származású szerzője, Povedák tiszttában van vele, hogy kezdeményezésük hatásai erősen behatároltak, ám ki tudja, a roma fiatal értelmiség aktivizálása akár még példaként szolgálhat mások számára, feltéve, ha nem hagyjuk az intézetben megporosodni a könyvet.

Povedák Kinga

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.

Károli Könyvműhely

1085 Budapest, Horánszky u. 26.