
VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

XV. ÉVFOLYAM 3. SZÁM

2019

KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE
VALLÁSTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
MEGJELENIK ÉVENTE NÉGYSZER
Tizenötödik évfolyam, 2019/3. 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,
Horváth Géza, 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: Horváth Géza

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	
SZALAY MÁTYÁS: Ki a politika alanya?	9
SZAKÁCS PÉTER: A népi gondolkodás filozófiai értelmezése Rodolfo Kusch-nál	57
LEVENSON, JOHN D.: Van-e az újszövetségi antiszemitizmusnak megfelelője a Héber Bibliában?	69
FORRÁS	
HUBAI PÉTER: <i>Tamás evangélium</i> . Új fordítás	93
DISPUTA	
ADAMIK TAMÁS: Cassiodorus szerepe a keresztény irodalmi kultúra alakulásában. <i>Institutiones divinarum et humanarum litterarum</i>	127
TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI	
ADRIÁNYI GÁBOR: A Vatikáni Titkos Levéltár megnyitása kutatás céljára az 1939 és 1958 közötti időre	141
HÍREK	
Beszámoló a PEACH Junior 2019 hallgatói konferenciáról (Szakáli Máté)	149
Beszámoló a VI. MATHEMA konferenciáról (Szűcs Bernadett)	151
<i>Festina Lente</i> . Megjelent a Lélekenciklopédia utolsó két kötete (Szigeti Jenő)	154
Beszámoló Hasznos Andrea „Új” kopt bibliai kéziratredések Berlinből című előadásáról (Szűcs Bernadett)	157
RECENZÍÓK	
Hans van Eyghen – Zik Peels – Gijsbert van den Brink (szerk.): <i>New Developments in the Cognitive Science of Religion</i> <i>The Rationality of Religious Belief</i> New Approaches to the Scientific Study of Religion, vol. 4. (Gonda Géza)	161
Jiří Dvořáček: <i>The Son David in the Matthew's Gospel</i> <i>in the Light of the Solomon as Exorcist Tradition</i> (Peres Imre)	172
Kiss Endre (szerk.): <i>Menekülés a bölcseletbe</i> . <i>Tanulmányok Staller Tamás emlékére</i> . (A. Gergely András)	175

ELŐSZÓ

S. SZABÓ PÉTER

2019/3. számunk anyaga, különösen a *Tanulmányok* rovat írásai remélhetőleg töprengésre késztetik olvasóinkat. A három tanulmányból kettő is kérdőjelet tesz címe után, ezzel is jelezve, hogy felvetéseik továbbgondolásra ösztönzőek. Szalay Mátyás - a granadai Edith Stein Filozófiai Intézet igazgatója - tanulmánya a kereszténység és a politika viszonyát taglalja, arra a kérdésre keresve a választ, hogy ki is igazából a politika alanya, ha keresztény oldalról vizsgáljuk. „A keresztény olyan pártot nem találhat, amely teljes mértékben megfelelne a hitéből és egyházhoz tartozásából fakadó erkölcsi elvárásoknak”;...”a teológia a politika kritikai reflexiója”;...”végzetes...ha azt gondoljuk, hogy a keresztény politikát a magukat kereszténynek valló pártok képviselik”;...”a keresztény gondolkodásmód önmeghatározásának viszonyítási pontja nem lehet más, mint a Kinyilatkoztatás” – ilyen és hasonló mondatok, állítások, gondolatmenetek, kérdésfelvetések sokasága teszi izgalmassá és elgondolkodtatóvá az írást. A második tanulmány címének megértéséhez az alcím is szükséges, mert az magyarázza meg, hogy nem általában a népi, hanem a dél-amerikai, pontosabban az andoki népi vallásosság és a nyugati típusú gondolkodás összehasonlításáról szól a tanulmány, mely az MTA Domus ösztöndíjának támogatásával készült. A Rodolfo Kusch munkásságát bemutató írásból többek közt az válik nyilvánvalóvá, hogy az élet „irracionális természete” és a „természeti katasztrófák állandó fenyegetése” előli menekülést más úton keresi az andoki népi kultúra és a nyugati urbánus civilizáció. Az andoki ember adottnak tekinti környezetét és a tevékenységét átszövő rítusok, mítoszok és archetípusok utánzása segítségével, a nyugati ember viszont aktív módon viszonyul környezetéhez, átalakítja, kényelmesebbé teszi. Harmadik tanulmányunk hatalmas kultúrtörténeti és vallástörténeti anyag segítségével taglalja az antiszemitizmus előfordulásával kapcsolatos különböző álláspontokat, nézeteket, abból a címben jelzett kérdésfelvetésből kiindulva, amit kérdőjellel is ellát, hogy voltak-e előzményei az újszövetségi antiszemitizmusnak a Héber Bibliában. Egyik elgondolkodtató felvetése e témában, mely előítéletes alapállás indoklására is szolgálhat; „ha ugyanis a régebbi vallás megfelelő

lett volna, akkor azt gyaníthatnánk, hogy az új vallás megjelenésére nem is lett volna szükség.” Érdekessége és máig ívelő aktuális tartalmai miatt döntöttünk az először 1985-ben, egy angol nyelvű folyóiratban megjelent írás jelenlegi közlése mellett.

Forrás rovatunk is érdekes anyaggal szolgál. Egy apokrif evangélium, a *Tamás evangélium* olvasható a rovat oldalain, új fordításban, Hubai Péter munkája nyomán. A *Disputa* rovatban Adamik Tamás ezúttal Cassiodorus alakját, életét munkásságát mutatja be, kiemelve a keresztény irodalmi kultúra megteremtésében játszott szerepét.

A *Tudományunk története és műhelyei* rovat itt közölt írásában Adriányi Gábor történész professzor - akadémiai székfoglalóját korábbi számunkban közöltük - nyújt segítséget az egyháztörténettel foglalkozó történészeknek a Vatikáni Titkos Levéltár bemutatásával. Az élményszerű leírásból kitűnik, hogy sokat kutatott ebben az intézményben, még bonni egyetemi hallgatóit is elvitte Rómába, a nevezetes gyűjtemény megismerésére.

Hírek rovatunkban két hallgatói tudományos konferenciáról és egy előadásról közlünk beszámolót. Tudósítunk a Lélekenciklopédia című meglehetősen különleges könyvsorozat utolsó két kötetének bemutatójáról is, Szigeti Jenő professzor – aki szerzője és szerkesztőségi tagja is a sorozatnak – jellemzi a kötetek tartalmát. *Recenziók* rovatunkban két jelentős, külföldön megjelent vallástudományi tárgyú könyvről és egy hazai, Staller Tamás emlékének szentelt tanulmánykötetről olvashatnak.

TANULMÁNYOK

KI A POLITIKA ALANYA?

SZALAY MÁTYÁS

I. RÉSZ

ABSTRACT

Who is the subject of politics?

The present paper is part one of a longer essay that aims at contributing to the renewal of Christian politics. My main thesis is that such rebirth requires a radical reinterpretation of the political subject (*who* is the real subject of politics) and – based on this – *what* politics truly means in an ecclesial context. It is precisely the reconsideration of the political subject that paves the way to the notion of authentic Christian politics. This new Christian content can be discovered through a reversed attitude (*conversio*) and methodology: instead of adapting the Christian faith to the principles of secular and liberal politics (political theology), we can re-evaluate the issues of the real *polis*, of the people standing around the altar by responding to the radical newness of the Christian event in the light of the good news of the Gospel (theo-politics).

First, I show how the question about the real subject (*sub-jectum*) of politics appears in the reflection on politics and why it becomes decisive. Based on this, I analyse the contemporary relevance of the theo-philosophical foundation of politics and describe the risks of accepting the problematic secular notion of politics when defining the Christian community's political identity. There are two aspects that can help to explore the nature of authentic Christian politics. One is determining the dimensions of its development (amplitude) and another one is grasping politics' main concern (focus). Since the inherent logic of politics stems from the mystery of Incarnation, one of its main features is faithfulness to the whole realm of the Trinitarian structured reality and to all details of the Divine-human drama. In the light of this insight, the relationship between politics and religion is no longer conceived as an antagonistic opposition but rather as a fruitful tension. This introductory explanation ends with a description of the political consequences of a personalistic attitude centred on sacrifice as a witness of martyrdom.

„Legfőbb vágyam, hogy Franciaország »újrakeresztelkedjen«. Más jelentést tulajdonítok azonban e szónak, mint sok »jó szándékú gondolkodó«. Úgy vélem ugyanis, hogy népünk nagy többsége továbbra is mélyen keresztény maradt; anélkül is az, hogy ezt bevallaná, sőt anélkül is, hogy ezt elhinné magáról. Inkább a keresztényeknek kellene »újrakeresztelkedniük«, vagyis valóban, tehát szubsztanciális módon megélniük a hitüket, hősiesen s anélkül, hogy mindenféle politikai számítások miatt kompromisszumokat kötnének, mintha legalábbis hitüknek kellene őket szolgálja, s nem fordítva. A törvény elérheti, hogy az emberek tiszteljenek bennünket, s akár azt is, hogy féljenek tőlünk. Ugyanakkor az, hogy értékeljenek és szeressenek bennünket, egyedül rajtunk múlik.” (George Bernanos)¹

BEVEZETÉS

A „keresztény politika” soha nem azonos a magukat kereszténynek valló pártok politikai programjával és annak megvalósításával. A pártok és a „keresztény értékeket” hirdető politikusok „politikája” nem (vagy nem csak) konkrét kérdéseket illetően s szellemiségében különbözik a tulajdonképpeni keresztény politikától, hanem mindenekelőtt létdimenzióit illetően. Másképpen fogalmazva, a szekuláris világban a „keresztény politika” és a keresztény értékek képviseltét egy világi, hatalmi logika határozza meg, vagyis inkább a politikai marketing, mintsem a keresztény praxis része. Ezen nincs mit csodálkozni. Végzetes azonban, ha azt gondoljuk, a keresztény politikát a magukat kereszténynek valló pártok képviselik. A keresztény közösség politikai valósága ugyanis nem zárható ilyen szűk keretek közé. Mi több, csak akkor tudja e kereteket új tartalommal kitölteni, s adott esetben e kereteket

¹ Bizonyos történelmi párhuzamosságok okán választottam ezt az idézetet e tanulmány motívójául. Az írást nemrégiben Mons. Francisco Javier Martínez fordította spanyolra. Eredetileg 1941-ben jelent meg egy brazil napilapban. Bernanos később egy gyűjteményes kötetben is publikálta (*Le Chemin de la Croix-des-Âmes II*, Rio de Janeiro, 1944). Ma a kritikai kiadás a La Pléiade sorozatában jelent meg: Georges Bernanos: *Essais et Écrits de Combat*, vol. II, Paris, 1995, 306–308. – Az Egyház tanításának kompendiumában (no. 573) olvasható idézet talán még pontosabban meghatározza azt a Bernanos által radikálisan képviselt keresztény kritikai beállítódást, amelyet e tanulmány elmélyíteni szándékszik: „A keresztény hit kívánalmi egyetlen politikai álláspont keretei között aligha lesznek megtalálhatók; azt feltételezni, hogy egyetlen párt vagy politikai tábor maradéktalanul betöltené a keresztény hit és élet elvárásait, veszedelmes félreértéshez vezet. A keresztény olyan pártot nem találhat, amely teljes egészében megfelelne a hitéből és egyházhoz tartozásából fakadó erkölcsi elvárásoknak. Ezért a valamely politikai táborhoz tartozás sohasem lehet ideologikus, hanem mindig kritikainak kell lennie, miáltal a pártot és annak politikai programját arra ösztönzi, hogy egyre nagyobb figyelmet szenteljen annak a valódi közjónak a megvalósítására, amelyhez az ember lelki célja is hozzátartozik.”

tágítani, ha tudatosítja saját, egyszerre magasabb és alapvetőbb hivatását. Ehhez alapvetően másképp kell gondolkodnunk a *politika alanyáról*, és pontosan ebből kiindulva magáról a politika fogalmáról is. A döntő különbség itt abban rejlik, hogy nem a szekuláris és liberális politikai elvek felől értelmezzük saját keresztény hitünket (politikai teológia), hanem fordítva, a Krisztus-esemény máig ható radikális újdonságára felelve az örömhír fényében átértékeljük a valódi és újjáalkotott *polis* ügyeit (theopolitika).

A következő, két részből álló esszé a maga szerény módján ehhez a fordított gondolkodásmódhoz² kínál támpontokat, amikor először utat keres a címben megfogalmazott és döntő jelentőségű kérdéshez, másodsor módszert kínál a válaszadáshoz, és végül a hagyomány alapján megválaszolja a kérdést, levonva néhány tanulságot.

II. A KÉRDÉSFELTEVÉS ÁTALAKULÁSA, ELMÉLYÜLÉSE

A sürgető kérdés mind egzisztenciálisan mind közösségi értelemben mindig az, *hogyan* politizáljunk? A közösségi élet *hogyan*ja első olvasatban arra vonatkozik, milyen választ adjunk egy konkrét felmerülő politikai problémára. Az, egy adott politikai értelem-összefüggésen belül születő alternatívák nemcsak abban különböznek egymástól, milyen választ adnak a felmerülő kérdésre (pl. munkanélküliség), hanem abban is, hogyan konstituálódik számukra „maga a dolog”, vagyis egy adott „politikai ügy”. Mielőtt tehát megoldásra váró technikai kérdésként merülne fel egy politikai probléma, annak értelmezése, körülírása s természetének megragadása egy adott és folyton alakuló értelem-összefüggésben már mindig is összetett hermeneutikai feladat.

Mi több, nemcsak abban mutatkoznak eltérések, hogy *mi az*, ami egyáltalán politikailag releváns kérdés, s ezen belül kifejezetten probléma, hanem és elsődlegesen abban is, hogy *mi az a kontextus*, amely erre egyáltalán teret ad. Az értelem-összefüggés vizsgálata jobbára éppen a „politikai ügy” mint olyan lehetőség-feltételeire kérdez rá. A *hogyan politizáljunk?* sürgető és egzisztenciálisan is motivált kérdése mögött tehát egy alapvetőbb problémagócra bukkanunk, melyet úgy írhatunk le: *mi*

² Nem könnyű megmondani, hogy a fejről a talpára állított gondolkodásmódról van-e itt szó, vagy épp fordítva. Bizonyos azonban, hogy a valódi gondolkodás mindig az eredeti, originális értelemre válaszol. Ez keresztény értelmezésben annyit tesz, hogy az Atya szeretetére felel, melyet a Fiú igenje tesz láthatóvá a kereszthalál által. Kétségtelen, hogy napjaink szekuláris, nominalista értelmezésének tükrében különösen hat, ha nem a keresztény politikai elveket és felvilágosult hagyományt helyezzük el a meglévő liberális politikai kontextusban, hanem a keresztény hit alapeseményének radikális, közösségteremtő aktusából, vagyis a Kereszt szentségi valóságából kiindulva közelítünk a politika hivatásához s küldetéséhez.

a politika mint az a konkrét *értelem-összefüggés*, amelyben egyáltalán kibomolhat előttünk egy adott kérdés relevanciája. A pragmatikus *hogyan* természetes módon felváltja a teoretikus *mi?*, vagyis a politikai elemzés területéről a reflexió közvetlenül átvezet a politikaelmélet és politikatudomány irányába. Magának a politikának a mibenlétére azonban csak egy még átfogóbb, a sajátos rész tudományokat megalapozó reflexió, a *politikai filozófia* képes rámutatni.

Ennek belátása is elég ahhoz, hogy világossá tegyük: a keresztény politika nem merülhet ki annyiban, hogy más, *ideologikus megközelítésekkel szembeállítva magát esetlegesen* jobb megoldást kínál a fennálló problémákra. A keresztény gondolkodásmód önmeghatározásának viszonyítási pontja nem lehet más, mint a kinyilatkoztatás. Ezért a horizontális dialógus kínálta szellemi térnél mélyenszántóbb diskurzus, amely egy tágabb, Isten és a teremtet világ párbeszédének perspektívából tekintve már a fenti, *hogyan politizáljunk?* és *a mi a politika?* által meghatározott problémafelvetés elsődlegességét is megkérdőjelezi.

Ennek jele az is, hogy keresztény politikai bölcsélet sok esetben kihívásként éli meg s értékeli a szeretetlenség azon jeleit, amelyeket mások az éppen fennálló rendszer normális működésének tartanak, miközben sokszor nem tartja tragédiának azt, amit a progresszió őrei talán rettenetes társadalmi elmaradottságként értékelnek (mondván, hogy az adott munkafolyamat vagy viszonyrendszer megközelítése technikailag elmaradott, nem eléggé hatékony, automatizált, személytelen stb.).

Jóllehet igaz, hogy a politikai filozófia és a politikatudomány saját módszertannal, problematikával és szakmai nyelvezettel rendelkező, önálló kutatási diszciplína, maga a keresztény praxis, vagyis a keresztények sajátos együttélése olyan jelenségeket hoz felszínre, amelyek *lényegre törő* megragadása és értelmük szabatos kifejtése a szaktudományos határok áthágására késztet.³ Itt nem csupán és nem is elsősorban az interdiszciplináris kutatás szükségét emelném ki. Mindenekelőtt az ösztökélhet bennünket arra, hogy e tekintetben leküzdjük a szekuláris gondolkodás széttöredezettségét,⁴ ha szembesülünk azzal, hogyan alakítja át a szeretet a közösséget, új

³ XVI. Benedek találó megfogalmazásában: „gondolkodásunk új lendületére van szükség, hogy jobban megértsük egyetlen családhoz tartozásunk következményeit; erre a lendületre szólnának fel minket földünk népeinek arra irányuló sokoldalú vállalkozásai, hogy a fejlődés – az integráció –, a szolidaritás jegyében [129], ne pedig egymás kiszorítása révén menjen végbe. Ez a gondolat az emberi kapcsolatok fogalmának kritikus és értékelő elmélyítésére is kötelez bennünket, amit olyan feladatnak kell tekintenünk, amelyet nem végezhetnek el kizárólag a társadalomtudományok, amennyiben olyan tudásformák hozzájárulását is megköveteli, mint a metafizika és a teológia, annak érdekében, hogy világosan meg tudják ragadni az ember transzcendens méltóságát.” Ld. *Caritas in veritate*, no. 53)

⁴ Ld. erről különösen Alasdair MACINTYRE: *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*, Lanham, MD, United States, Rowman & Littlefield Publishers, 2011; továbbá SZALAY Mátyás: „A »világi ész« meghaladásáról. Kiegészítő elemzés Don Javier Martinez érsek dolgozatához”. *Communio*, 2017/1–2.

rendet alkotva. Jól példázza ezt, hogy nem csupán a marxista, hanem egyáltalán a szekuláris történelem és politikai filozófia is képtelen volt érdemben számot adni a lengyel szolidaritási mozgalom lényegéről, hajtóerejéről. A hit politikaformáló szerepének pontos értékelése olyan teológiai és filozófiai reflexiót igényelt s igényel még ma is, amely ember és Isten történeti drámáját mélységeiben világítja meg.

POLITIKA TEOLÓGIAI⁵ MEGALAPOZÁS HÍJÁN⁶

⁵ A klasszikus politikai teológiáról folytatott vita radikálisan újszerű megközelítését olvashatjuk a granadai iskola egyik képviselőjének tollából: Artur Mrówczyński-Van Allen: „Beyond Political Theology and its Liquidation: From Theopolitical Monotheism to Trinitarianism” *Modern Theology*, 33.4 (2017), 570–593.

⁶ A Peter Scott és William T. Cavanaugh által jegyzett nagyszerű *The Blackwell Companion to Political Theology* című kötet előszavában olvasható a következő tipológia és érvelés, amelyet itt hosszabban is idéznék:

„Ebben az általános összefüggésben [keresztény politikai teológia] a politikai teológiát a különböző szerzők eltérő módon értelmezik. Akadnak olyanok, akik a maga világi autonómiájával együtt adottnak veszik a politikát. Számukra a politika s a teológia ezért két lényegesen eltérő tevékenységet jelöl; az egyik a társadalmi tekintélyt, míg a másik elsősorban a vallási tapasztalatot érinti s a hívek félig-meddig magánjellegű egyesülésével foglalkozik. A politikai teológiai feladata itt – gondosan őrizve mindkét terület önállóságát – a vallási tapasztalat összekötése a nagyobb társadalmi ügyekkel.

Mások számára a teológia a politika kritikai reflexiója. A teológia felépítményként viszonyul a materiális politikai gazdaságtanhoz, amikor visszatükrözi vagy felerősíti az igazságos vagy igazságtalan politikai berendezkedést. A politikai teológia feladata ennyiben egyfelől azon módok megvilágítása lehet, ahogyan a teológiai diskurzus újratерemti az osztályok, a nemek és fajok közötti egyenlőtlenséget, másfelől a teológia olyan újraalkotása, amely az igazságot szolgálja.

Megint mások számára azonban a teológia és a politika lényegében hasonló tevékenységek: mindkettőt azon metafizikai képek megalkotása hozza létre, amelyek köré a közösségek szerveződnek. Minden politika magába foglal valamiféle teológiát, s a szervezethez sajátos formái implicit módon megtalálhatóak például a Szentháromságról, az eszkatológiáról, vagy az egyházzól szóló tanításban. Nem különíthető el egymástól lényegi módon az anyagi alap és a kulturális felépítmény. A feladat itt abban áll, hogy felszínre hozzuk a hamis teológiákat, amelyek az állítólagos világi politika megalapozására szolgálnak, és támogassuk az olyan igaz politikát, amely igaz teológiába foglaltatik.” (saját fordításom) Peter SCOTT and William T. CAVANAUGH (eds): *The Blackwell Companion to Political Theology*, Vol. 40, John Wiley & Sons, 2008, 2.

A jelen esszé távolságot igyekszik tartani az első két megközelítéstől, s miközben magáénak vallja a harmadik megközelítésből fakadó feladatot, arra hívja fel a figyelmet, hogy a teológia és vallásbölcselet mindenkor megelőzi, magában foglalja és egyúttal be is tetőzi a politikai gondolkodást és gyakorlatot. A harmadik és igazi feladat akkor kivitelezhető, ha a vallás erendően átfogó értelmét nem csonkítjuk meg, s nem vezetjük vissza olyan jelenségre, amely lényegszerűen a valláshoz tartozik ugyan, de nem képesek annak egészét lefedni. A megcson-

Ez utóbbi példa egyúttal arra is rámutat, hogy a politikai reflexió nem állhat meg a politika mint sajátos értelem-összefüggés strukturális leírásánál és a szűk értelemben vett politikai folyamatok elemzésénél. Nyilvánvalóan alapvető és pusztán morfológiai feladata azon különbségek és hasonlóságok kidolgozása is, amelyek más értelem-összefüggésekhez és lét-dimenziókhoz képest sajátosan a politikát jellemzik. Egy ilyen, immár „metafizikai”⁷ megalapozást is nyújtó gondolkodói munka hivatott feltárni a politikai cselekvés és tevékenység tulajdonképpeni játék- és életterét, a politikailag releváns aktusok jellemzőit, illetve a politikai diskurzus határait stb.

Kellő elméleti (metafizikai, antropológiai, etikai, mi több esztétikai) alapvetés nélkül a politikai gyakorlat kifulladás, elveszíti kezdeményező képességét és improvizálni kezd. A politika ugyanis mindig többről, végső soron mindig az egész létről, a lét sorsáról szól, s egy végső, az embert is meghaladó horizont előtt játszódik. Ezért a kapaszkodók, célok és érvek nélkül hagyott politikai közösség – még ha éppen hatalmon van is, mi több, főként akkor! – jobb híján csak sodródik az árral. Teológiai és filozófiai reflexiótól függetlenített politika ezáltal nem megerősödik, hanem elveszíti tulajdonképpeni méltóságát, hiszen lemond arról, hogy részt vegyen az emberi közösség legmélyebb értelemben vett javainak (*Summum bonum*⁸) feltárásában és gyakorlati megvalósításában.

kított vallásfogalomból szükségképpen hamis politikai ideológiák következnek. A politikai ideológiák – ahogyan Mezei fogalmaz – parazitaként telepsznek rá vallási megértésből fakadó filozófiai belátásokra. Ld. erről Mezei Balázs M.: „Politics, Ethics, and Religion”. *Wisdom*, 10.1 (2018), 84–96.

⁷ Metafizikán itt nemcsak a klasszikus ontológiai megközelítést értem, hanem egy azt meghaladó, radikálisan személyelvű és drámai elmélyedést a kinyilatkoztatásban. Az ilyen metafizika nem a létet mint létet írja le szabatosan, hanem a létező és a lét fölötti lét hivatásszerű összefüggéséről ad tanúbizonyságot. Az ilyen tanúságtételnek megvan ugyan a maga bölcséleti vetülete, vagyis több mint filozófia. A metafizikai jellegét éppen az adja, hogy mindvégig nyitott marad arra, ami meghaladja a létet, s amire a létező mindenkor válaszol: a teremtettségre.

⁸ Szent Ágostonnak a *De vera religione* (Az igaz vallásról, 18) című művében ezt olvashatjuk: „Sed dicis mihi: Quare deficiunt? Quia mutabilia sunt. Quare mutabilia sunt? Quia non summe sunt. Quare non summe sunt? Quia inferiora sunt eo a quo facta sunt. Quis ea fecit? Qui summe est. Quis hic est? Deus incommutabilis Trinitas, quoniam per summam sapientiam ea fecit, et summa benignitate conservat. Cur ea fecit? Ut essent. Ipsum enim quantumcumque esse, bonum est; quia summum bonum est summe esse. Unde fecit? Ex nihilo”. Ld. továbbá a *Vallomások*, II. könyv VI. fejezetének elején olvasható a csodálatos mondatot, mely Isten mint az ember legfőbb java felismerését összekapcsolja a szépség evilági tapasztalatával: „Pulchra erant poma illa, quae furati sumus, quoniam creatura tua erant, pulcherrime omnium, Deus bone, Deus summum bonum, et bonum verum meum.” Ennek megértése Szent Ágostont egy új és Istennel radikális közösséget vállaló, politikai relevanciával rendelkező életforma (Ld. *De civitate Dei*) követésére sarkalja.

A *summum bonum*ra irányuló vágy, pontosabban sóvárgás kérdését részletesebben elemzi: Diego I. ROSALES MEANA: *Antropología del deseo en Agustín de Hipona*. Diss. Universidad Pontificia Comillas, 2016.

A politika leválasztása a teológiáról nem önállósodását és megerősödését eredményezi; épp ellentétes hatást vált ki, amennyiben az ilyen emancipálódott politika végül mindig hamis teológiává válik, s ezzel egyidőben a politikai diskurzus elveszíti racionális jellegét, szabadságát és ideológiává torzul. Az lét és létező analogikus viszonyának felszámolásával átmenet és (szimbolikus és reális) közvetítés kivétel nélkül minden, szent és profán egyaránt a végső, az eszkaton körül forog, s minden politikai tett és esemény értelmezése és megítélése levezethető bizonyos „végső igazságokból”. Ezen „végső igazságok” alapja persze aligha lehet más, mint az igencsak időbeli, politikai érdekek érvényesítése. A végső igazságokról tehát előbb-utóbb kiderül, hogy ideologikus, „vallási” dogmák.

A vallást és a teológiai, filozófiai megalapozást elutasító politikai diskurzusban s gyakorlatban nehezen talál magának helyet a személyes és közösségi elhivatottság sokszínű értelmezése. Másképpen fogalmazva: a horizontális viszonyokra redukált emberi szabadság sosem képes helyettesíteni a vertikális és különösen a személyes Isten-kapcsolat végtelenségét.⁹ A kitűzött politikai célokat ugyanis – bármilyenek legyenek is – csak a gondolkodás és cselekedetek áramvonalasításával lehet hatékonyan elérni; ezt a munkát kitűnően ellátja a személytelen, nominalista és értéksemleges kapitalista szabadpiac, amely az eszméket is politikai és gazdasági hasznuk szerint értékeli és rangsorolja.¹⁰

Az olyan álszerű és kishitű politikai gondolkodás és praxis, amelynek gyűjtőpontjában nem kimondottan az igazság és a legfőbb jó (*Summum bonum*) áll¹¹ – amennyiben ragaszkodik a céljaihoz –, nem lehet sem szelíd, sem türelmes; az értéksemlegesnek kikiáltott vélemény szabadságot jobb híján erőszakkal lehet csak kordában tartani. Az még bocsánatos bűnnek minősül, ha a fősodortól eltérő gondolkodásmód csupán horizontális különbséget jelenít meg. Ellenben a valóság vertikális rétegződését, vagyis az értékek, illetve „az út, az igazság, az élet” transzcendenciáját hirdető gondolkodásmód nem párbeszédképes alternatíva, hiszen alapjaiban kérdőjelezi meg a „jól berendezett társadalom rendszerét”, vagyis szét szakítja a Rawls-féle tudatlanság fátylát (*veil of ignorance*)¹².

⁹ William T. CAVANAUGH: „Killing for the Telephone Company: Why the Nation-State is Not the Keeper of the Common Good.” *Modern Theology*, 20.2 (2004), 243–274; Uő.: *Theopolitical Imagination: Discovering the Liturgy as a Political Act in an Age of Consumerism*, London: T & T Clark, 2002.

¹⁰ John MILBANK: „La política del alma”. *Revista de filosofía Open Insight*, 6.9 (2015), 91–108.

¹¹ Kétségtől ide sorolnám Popper munkásságát (Karl Raimund POPPER: *A nyitott társadalom és ellenségei*. Budapest, Balassi, 2001), amelyben az objektív igazságok kutatása és megerősítése a totalitarizmus gyanújába keveredik. Buttiglione kitűnő kritikáját adja e gondolatnak kiemelve annak kétségtelenül létező pozitív tartalmát, de elutasítva vadhajtásait. Ld. Rocco BUTTIGLIONE: *Die Wahrheit im Menschen. Jenseits von Dogmatismus und Skeptizismus*, Springer, 2019, 11–26.

¹² Tóth J. Zoltán összefoglaló értelmezésében: „Ez a hipotetikus szituáció az ún. »eredeti helyzet« (»original position«) vagy »kiinduló állapot« (»initial situation«), melynek legfontosabb

Még a tökélyre fejlesztett álszent diskurzusok – a hatalmi erők s az alattvalók közötti *demokratikus* párbeszéde – sem mentesítenek attól, hogy szembesüljünk a politikai közösséget meghaladó, s az embert személyes mivoltában érintő végső, transzcendens létvonatkozása által ránk rótt felelősséggel. Tekintve, hogy a szakralitást zárójelbe tévő szekuláris világ nominalizmusa annyit jelent, hogy minden az, aminek látszik, és nem az, ami valójában, s amire hivatott, a hatalmat és uralkodást szolgálattá átformáló transzcendens és átalakító erő kívülesik a politológia számára egyáltalán releváns létezők határán. Minthogy azonban az ember végső vágya mégis erre, vagyis a teljes átlényegülésre (*theosis*)¹³ irányul, ahhoz, hogy a hatalom legalább látszólag megadja e lehetőséget, kénytelen elkendőzni magát.

jellemzője, hogy minden (szubjektív szemléletre hajlamosító) ismeretet eltakar az emberek elől a »tudatlanság fátyla« (»veil of ignorance«). Ez azt jelenti, hogy az emberek olyan elvekben állapodnak meg, amelyeket a társadalmi berendezkedés tekintetében attól függetlenül igazságosnak tartanak, hogy ki milyen társadalmi helyzetben van, vagyis előzetesen (saját jövőbeli körülményeik ismerete nélkül) elfogadnák, akkor is, ha szerencsésebb, és akkor is, ha kevésbé szerencsés körülmények közé kerülnének. Az igazságosság ezen elvei azért lesznek objektívnek tekinthetők, mert a felek egy olyan társadalmi berendezkedésben »állapodnak meg«, amely mindenfajta társadalmi pozíciójú, rangú, osztályú, vagyoni helyzetű stb. személynek megfelelőnek bizonyul, vagyis minden ember előzetesen akkor is elfogadja, ha akár ilyen, akár amolyan társadalmi pozícióba stb. kerülne. Ezen elvek létrejötte egy egyensúlyi állapotot feltételez, amelyben a különböző társadalmi pozíciókhoz, rangokhoz stb. tartozó érdekek nagyjából kiegyenlítődnek, vagyis az igazságosság elvei méltányos mértékben biztosítják ezen érdekek mindegyikének (egymáshoz viszonyított) megfelelő szintű érvényesülését. Ez az ún. »méltányosságként felfogott igazságosság« (»justice as fairness«) gondolata.” Ld. TÓTH J. Zoltán: *John Rawls igazságosság elmélete*, <http://jesz.ajk.elte.hu/tothj212.html> (Letöltés: 2018. augusztus 8.)

¹³ A fogalom Órigenésztől ered és a kappadókiai atyák dolgozták ki részletesebben, különösen Nüsszai Szent Gergely és Hitvalló Maximusz. Jelentését legegyszerűbben talán így határozhatjuk meg: a theosis megszentelődés olyan folyamata, amelynek során a keresztények lassanként hasonulnak Istenhez. E hasonulás végső próbája Isten országában az igazak dicsőséges átalakulása, amikor a hívők megdicsőülésekor (*doxa*) világosan megnyílik előttük a halhatatlanság és Isten mindennél csodálatosabb szemlélete. Ld. M. CHRISTENSEN – J. WITTUNG: *Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Tradition*. Farleigh Dickinson University Press, 2006 <http://www.sggt.org/Writings/Patristics/Deification.html> (Letöltés: 2016. július 10.); ATHANASIUS: *De Incarnatione* 54, in E. P. MEIJERING: *Saint Athanasius*, Leiden, E. J. Brill, 1984; J. C. M. VAN WINDEN: *Athanasius, De incarnatione verbi: Einleitung, Übersetzung, Kommentar*, Amsterdam, J. C. Gieben, 1989; Gregorio de Nisa: *Orationes* 29.19: „Olyan mértékben, ahogyan Ő emberré vált, én is Istenné válhatok.” E gondolat képviselői a következő bibliai helyekre támaszkodnak: Jn 10, 34–36 és 2Pet 1,4; Ld. Stephen FINLAN and Vladimir KHARLAMOV (eds.): *Theosis: Deification in Christian Theology, Volume One*. Vol. 52. Wipf and Stock Publishers, 2006; Mark O’KEEFE: „Theosis and the Christian life: toward integrating Roman Catholic ethics and spirituality”. *Eglise et théologie*, 25.1 (1994), 47–63.

Nem csoda, hogy a *big data* korában jellemzően nem annak kezében összpontosul a legnagyobb politikai erő, aki rendelkezik a releváns információval, adatokkal, hanem aki a vágyakat is átalakítva képes manipulálni a valóságérzékelést.¹⁴ A civilizált Nyugaton, úgy tűnik, éppúgy lejárt a véres forradalmak ideje mint a katonai diktatúráké; az erőszak nyilvános megjelenése a civilizátlanság benyomását kelti. A konfliktusok kiszervezése, perifériákra száműzése révén elért felszíni békének azonban nagy ára van, hiszen az erőszakszervezetek véres, de mindig csak részleges diktatúráját mára felváltotta az információáramlás és ezzel a magánélet csendes és egyre teljesebb kontrollja, valamint az informatikai rendszerek sebezhetőségének elképesztő politikai, gazdasági és morális következményei. Miközben a fizikai atrocitás és öldöklés kiküszöbölhető rendszerhibának tűnnek, a „nagy testvér”, illetve azok a politikai formációk, amelyek létrehozták, vagy elősködnék rajta, észrevétlenül kerítenek hatalmukba bennünket. A posztmodern állam és a globális gazdaság irányítói felfedezték, hogy a testek hatalmi elnyomásánál sokkal hatékonyabb a virtuális valóságok s a képzelőtehetség irányítása, és mára ez vált a hatalomgyakorlás leghatékonyabb technikájává: olyan rendszert teremteni, amelyben a rendszerellenes viselkedés (egy megelőző csapás alkalmazásával) még megszületése előtt kiszűrhető.¹⁵

A gondosan irányított és cenzúrázott információáramlásban vásári portékaként élénk tárt „szép, új világ” szirénhangjai csak azokat nem csábítják el, szétzilálva ezzel emberi kapcsolatainkat, s felszámolva a tulajdonképpeni politika lehetőségfeltételeit is, akik kellő erővel felidéznek a modernitás bizonyos formájának¹⁶ látványos kudarcát¹⁷. Ők ugyanis nem áttatják magukat azzal, hogy a posztmodern és sok tekintetben egységesedő világban elcsitulnak a történelem viharai. Bármilyen

¹⁴ Ld. David ROBERTS: „Post-truth politics”. Grist, on Apr 1, 2010; William T. CAVANAUGH: *Being Consumed: Economics and Christian Desire*. Wm. B. Eerdmans Publishing, 2008.

¹⁵ Jól példázza ezt napjaink talán egyik legfontosabb politikai döntése, amelynek révén Kína elkezdte polgárainak nyilvános tevékenységének szinte teljes virtuális megfigyelését és kiértékelését. Ld. erről Yoshida TANADA: „China pivots to unprecedented full-surveillance society. Government adopts ‚follow the money’ approach to target lawbreakers”. *Nikkei, Asian Review*, July 30, 2018 13:13 JST; Houser KRISTIN: „Chinese Surveillance Is Literally Getting in Workers’ Heads Workers initially thought their employers could read their minds.” April 30th 2018, <https://futurism.com/china-emotional-surveillance> (Letöltés: 2018. szeptember 9.)

¹⁶ Nem beszélhetünk itt a modernitás egészének kudarcáról, hiszen a modernitás egyik legnagyobb tévképzete éppen önmagára mint egységes kulturális és spirituális értelemösszefüggésre vonatkozik. Olyan kutatók, mint Augusto del Noce, vagy nyomában, Rocco Buttiglione meggyőzően érvelnek amellett, hogy többféle, s egymásnak sokszor ellentmondó modern hagyomány létezik. Ld. Augusto DEL NOCE: *The Crisis of Modernity*. Vol. 64. McGill-Queen’s Press-MQUP, 2014; Rocco BUTTIGLIONE et al.: „Philosophy, modernity and politics. Augustod del Noce on the 100th anniversary of his birth” *Acta Philosophica*, 19(1), January 2010, 177–192.

¹⁷ Ld. erről Thomas MOLNAR: „The Essence of Modernity”. *Modern Age*, 24.4 (1980), 379.; Uő.: *Twin Powers: Politics and the Sacred*, William B. Eerdmans Publishing Company, 1988.

magas fokú legyen is a technikai és információs fejlettség, bármennyire közel érjünk is a transz- és poszthumán emberi természetéhez¹⁸ és az ezt szolgáló szociális, gazdasági, kulturális és politikai berendezkedéshez, az emberi dráma nem szűnik meg, inkább tovább fokozódik. A magát történelmi végpontként értelmező,¹⁹ de igencsak törékeny liberális demokrácia álarca mögött, s éppen a felmagasztalt piaci versenynek²⁰ köszönhetően továbbra is ádáz hatalmi harc folyik, amelyben újra és újra a nagyobb erő diadalmaskodik, miközben a gyengék sorsa a szenvedés.

A hidegháború végével s a biopolitikai konfliktusok elmérgesedésének²¹ idején e mellett azt az örök történelmi tanulságot is levonhattuk, hogy a győztesek idővel mindig – és ha lehet, még nagyobb kegyetlenséggel – sajátjaik ellen fordulnak. A hatalomtechnikává silányodott politika önfelszámoló tendenciájának csak az olyan konkrét ellenállás szabhat gátat, amely ötvözi a „örök” elméleti éleslátását egy „valódi”-ból, vagyis igazabb alapra épülő politikai közösség praxisával. A *caritas*, tehát a gyengék s elnyomottak iránti szolidaritás ilyen igazabb alap. Nem a hatalomért küzd, hiszen hatalom nélkül is mindig képes hatni (az elnyomottak és tanúságtévők erőssége), és olyan elidegeníthetetlen szabadság jellemzi, amelyet a külső elnyomás legfeljebb határok közé szorítat.

A LEGYŐZÖTTEK GYŐZELME

A hatalmi logika kudarcát leleplező tény, a legyőzöttek végső győzelme úgy válik termékennyé a közösség számára, hogy kialakítja a maga sajátos nyelvét azáltal, hogy az egyszeri helytállás, tanúságtétel közös és követendő eszmévé válik. E fogalmiságot megelőző és megalapozó közlésforma belső logikája a szeretet, pontosabban önmagunk ingyenes elajándékozása. A politikai cselekvés elmélete kétségkívül egy konkrét életvilágbeli praxison alapulva talál hozzánk nyelvet, noha e nyelv éppen az életvilágon túli és azt megalapozó fundamentális eseményre válaszol.²² Ahhoz,

¹⁸ Nick BOSTROM: „Transhumanism-The World’s Most Dangerous Idea?” *Foreign Policy*, 2004.

¹⁹ Francis FUKUYAMA: *The End of History and the Last Man*. Simon and Schuster, 2006.

²⁰ Piaci verseny és gazdasági együttműködés (*collaborative commerce, sharing economy*) viszonyáról különösen érdekesek a Nobel-díjas Ronald Coase gondolatai. Ld. az úttörő cikkét: Ronald H. COASE: „The problem of social cost”, in *Classic papers in natural resource economics*, London, Palgrave Macmillan, 1960, 87–137.

²¹ Michel FOUCAULT – Arnold I. DAVIDSON and Graham BURCHELL: *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–1979*. Springer, 2008.

²² Azt állítom tehát, hogy a politikát megalapozó esemény egyszerre radikálisan transzcendens és immanens, történelmi és történet feletti, időbeli és örök. Csak egy ilyen esemény képes az emberi közösség mint olyan radikális újraalapozására. A tulajdonképpeni politika pedig éppen ezen alap felfedése, játékba hozatala. Félő, hogy minden ennél szerényebb, minimalista, szekulárisan toleráns és politikailag korrekt meghatározás, végső soron tagadja a politikát,

hogy feltárjuk annak jelentőségét, hogy a politika kifejezőmódja miért mindig rezponzív jellegű, azt kell megértenünk, milyen radikális, önmagát meghaladó kihívásra válaszol a politika.

Ilyen elmélyült, vagyis a *tanúságtételből* forraszó reflexióra kétségkívül minden kornak szüksége van. Még ha módszertanát tekintve problémaközpontú is, célkitűzése tágabb; nemcsak a problémák gyökereinek feltárásában és esetleges megoldásában nyújthat segítő kezet, hanem a politikai jelenségek, illetve a közélet új értelmezési horizontját is megvilágítja.²³

AMPLITÚDÓ ÉS FÓKUSZ: MEGTESTESÜLÉS ÉS VALÓSÁGHŰSÉG

A mindenkori keresztény politikai gondolkodás, amennyiben hű marad valódi hivatásához, annak köszönhetően képes erre, hogy rendkívüli amplitúdóval rendelkezik: követi a megtestesülés logikáját, vagyis miközben igyekszik figyelembe venni a konkrét helyzet minden jellegzetességét, azt egy a politikait meghaladó, teljesebb valóság összefüggésében értelmezi.

E kettősség jellemzi, vagyis az adott iránti odaadásból fakadó realizmus, gyakorlatiasság és a politikait meghaladó, teljes valóság iránti elkötelezettség, egyetlen szóval kifejezve: *valóságghűség*. A hűség mindig egy személynek szól, jelen esetben egyszerre egy személyes, a léten túli lét (Atya) iránti hűség és a megtestesült valóságban megmutatkozó személyes értelem (Fiú) iránti szolgáló odaadás, ami azon alapul, ami kettejüket összeköti és egységbe forrasztja (Szentlélek). A *valóságghűség* szentháromságos logikája átfogja a valóság teljességét; mivel mindig is annak szívé középre összpontosít, egyszerre látja az alapját s beteljesülését. E Krisztus-központú megközelítés, a szeretet végső és drámai értelmességén alapuló gondolkodásmód jellemzi az olyan emberek politikai hozzáállását, akik nem a világból valók, de egész életüket a(z újra)teremtett világ szolgálatára áldozzák.

vagy legalábbis kétségbe vonja annak méltóságát, már azelőtt beszorítva egy ideologikus keretösszefüggésbe, hogy megvizsgálná sajátos természetét. A politikai gondolat éppen azért az, ami, mert mindig egyszerre lokális és kozmikus, időbeli és örök, nem pedig először ez vagy az, majd később absztrakt módon kiterjeszthető az ellenkező irányba. Ha ez így volna, az ember öntudata meghasonlana önmagával, vagyis eleve kizárná magát a valós drámából, ahelyett, hogy belehelyezkedne.

²³ A „tanúságtétel” fogalma idegen elemként hat a politológiai reflexió kontextusban, holott nem egy marginális jelenségről van szó, hanem a valódi, vagyis istenes politika egyik elsődleges kifejezésformájáról, a közösség identitását s politikai tevékenységét megalapozó fenoménről. E gondolatot igyekeztem felvázolni itt: SZALAY Mátyás: „Testimony as Political Argument”. *Studies in Global Ethics and Global Education*, 5 (2016), 72–92.

Amikor mind hűségesebb módon igyekszik számot adni Isten és ember élő közösségének sorsfordító, forradalmi tapasztalatáról, az autentikus keresztény politika különös ismérve éppen azon ambíció, hogy mindenkor, minden történelmi helyzetben újraalapozza, pontosabban hagyja újraalapozódni a közösségi életet. Ez a folytonosan megújulni kész közösség ellenállóbbá válik a strukturális kényszerek és személyes gyöngeség, végerség és bűn által folyton jelenlévő és fenyegető úr–szolga dialektikával szemben, tanúsítva, hogy a Fiúban mindnyájan egyek vagyunk: testvérek.

A keresztény politikai elmélet erőssége paradox módon éppen az, hogy sajátos realizmussal (teremtmenyi szerénységgel) nem ábrándozik végső diadalról, döntő reformokról, s annál nagyobb, átfogóbb társadalmi átalakulásról, mint amit e testvéri megnyilvánulások a másik szabad befogadására apelláló tanúságtétel törekvésével képesek végbe vinni. A testvériség felvállalása önmagában is eléggé „progresszív”, amennyiben már mindig is radikálisan meghaladja mindazon határvonalakat, amelyek egy adott társadalmon belül elválasztanak bennünket. Figyelemre méltó, hogy e haladás csak egy radikális konzervativizmus árán érhető el, amely minden körülmények között, minden élet-összefüggésében ragaszkodik az eredeti *logosz* (originális értelem) konkrét feltűnéséhez a világban, vagyis a Krisztus-esemény egyetemes érvényű, s mégis drámai valóságosságához.

A kereszténység az által képes újradefiniálni a politikai gyakorlatot, hogy éppen ezen egyszerre bibliai és mindennapi, ultrakonzervatív és radikálisan progresszív beállítódást tükröző tanúságtételekbe kapaszkodva élesen felveti s egészen újszerű módon válaszolja meg, *ki a politika alanya*. Különös módon, a politikát immár nem egy személytelen kozmológiai, vagy ellenkezőleg, egy pusztán szubjektív, emberi kontextus határozza meg, hanem egy mindezeket magába foglaló, mindent átható és meghaladó keretösszefüggés: Isten személyes szeretetével²⁴ magához emeli a népét²⁵ és benne az emberi személyt. Éppen mivel a keresztény politikai cselekvés tere mindenekelőtt azt a mindent átfogó viszonyrendszert jelöli ki, amelyben az ember felelhet arra, hogy Isten neki ajándékozza önmagát, a keresztény cselekvés értelmessége sosem esik egybe a világi racionalitással, az érdekérvényesítés és hatalmi kalkulációk rendszerével.

A keresztény politikai értelmességét az szavatolja, hogy „alanya”, vagyis a cselekvő személy végső soron nem más, mint a szeretetként megmutatkozó *Logosz* és a hivatását élő ember közötti kapcsolatból kibontakozó, megújulni képes ember. Ez a

²⁴ Ld. Hans Urs von BALTHASAR: *Glaubhaft ist nur Liebe, Einsiedeln*, Johannes Verlag, 1975.

²⁵ A keresztény politika alanya például Ferenc pápa szerint a *pueblo de Dios*, vagyis Isten népe. Ld. Rodrigo GUERRA: *Una esperanza que genera historia: Consideraciones sobre algunos desafíos sociales en la enseñanza del Papa Francisco y elementos para valorar la pertinencia de la respuesta pastoral en América Latina*. Medellín, Teología y pastoral para América Latina, ISSN 0121-4977, Vol. 43, N° 167, 2017, 159–194.

szentségi közösségből kibomló, odaadó, személyes „én” (*persona*) az, aki – egyebek mellett minden politikát, vagyis a valódi és újraalapított poliszzt illetően válaszol Isten szerető szavára.

Amikor pedig ez a magánál nagyobb és valósabb szeretet hatására átalakuló új ember vallási²⁶ választ ad, egyúttal mindig politikai módon is cselekszik. Mi több, éppen mivel elsősorban Istennek felel, azért képes a közösség számára is közvetíteni azt a választ, amely saját átalakulása révén bontakozik ki előtte. Aki elismeri, hogy a keresztény politika alánya a Krisztusban elhivatott ember, már eleve a történelmi folyamatok középpontjába helyezte magát – üljön bár magas trónon vagy börtön mélyén –, hiszen utat nyit arra, hogy Isten maga alakítsa népének sorsát. Az alanyiség (szub-jektum) ilyen fogalma egyszerre befogadó és tevékeny, pontosabban, azért és annyiban tevékeny, amiért és amennyiben befogadó.

VALLÁS ÉS POLITIKA TERMÉKENY FESZÜLTSEGE

Politika és vallás a keresztények közösségi szerepvállalásának jól megkülönböztethető *életterei*.²⁷ Mindkettő az isteni életben való részesedés szférája, és minthogy ugyanaz az élet munkál bennük, elválaszthatatlanok egymástól. Még ha máshogyan is, mindkettő a tanúságtétel olyan színhelye, ahol életre válnak a szeretet adományai.

Aligha vádolható a kereszténység a vallás és politika fogalmainak, érvényességi köreinek összemosásával. Éppen a megtestesüléssel kezdődő Krisztus-esemény

²⁶ A vallást itt tág értelemben használok, s csak másodsorban vonatkozik a vallásfelekezeti elkötelezettségre. Elsősorban a vallási választ két aspektus jellemzi: egyfelől az, hogy a teljes valóságra vonatkozó konkrét választ és beállítódást implikál, másodsorban, hogy ezt vallomások módon teszi, tehát ezt a belső és legintimebb viszonyt valamiképpen, rituális, vagy egyéb módon kifejezésre juttatja.

²⁷ „Élettéren” itt azt értem, hogy mindkét összefüggés az isteni élet, a valóságos és kiáradó, teremtő élet megmutatkozásának, kibontakozásának sajátos összefüggése. A politikát a kereszténység emelte igazán isteni rangra, amennyiben világosság tette, hogy a politika már mindig is egyházpolitika. Éppen mivel már mindig is és tulajdonképpeni módon Isten hatalmas és láthatatlan Egyházának, a valódi poliszznak, vagyis a teremtett népének sajátos viszonyait tükrözi az Istenhez és egymáshoz, nyugodtan, a lényeg veszélyeztetése nélkül *politikává* nemzetpolitikává, népesedéspolitikává, oktatáspolitikává stb. válhat. A tulajdonképpeni politika a részesedés egy fajtája, amelyet Isten és ember végső közössége alapoz meg, ezért mindenkor teremtő és eredeti módon tárja fel a közösségi életlehetőségeket. Ezen alaptól elrugaszkodva, az, ami a politikából megmarad, s amivel oly gyakran összetévesztik, könnyen a közösségek bonyolult szövetének felbomlását idézi elő. A megalapozás itt korántsem valamiféle logikai vagy ontológiai vezérelvet jelent, hanem élő és éltető közösséget az isteni személyekkel. Ennek híján, minden közösség magukra hagyott emberek, individuumok személytelen gyülekezete csupán: pásztor nélküli nyáj, amely olyannyira eldurvul, hogy sokakat (ld. Hobbes és társai) farkasfalkára emlékeztet.

az, mely lehetővé tette az eredendően összetartozó létszférák világos megkülönböztetését, s ezen esemény fényében értelmezhető a vallás és politika termékeny feszültsége. Ez akkor is így van, ha a történelem folyamán a kereszténység krisztusi kezdeteitől napjainkig az integralizmus számos formája felütötte fejét;²⁸ a türelmetlen hívek számára botránykő, hogy miközben Isten valóban megtestesült az időben, a megváltás valósága nem bontható le konkrét politikai célokra, vagy másképpen fogalmazva, nem szünteti meg azonnal az emberi közösség szenvedéseit, „pusztán” feltárja, mit jelent mindez a szeretet felől nézve.²⁹ A keresztény politika még a szenvedés és a bűn eltörlésének terén sem törekedhet végső megoldásokra, nem veheti kezébe az irányítást, nem törekedhet arra, hogy diadalt aratva felszámolhatja a rosszat.³⁰ Mindenkor megmarad az emberi korlátozottságot és ezzel együtt még mások rosszra hajó szabadságát is elismerő, önmagát kiszolgáltató ajánlatnak (*propositum*). A keresztény politika e különös és sokszor talán tehetetlenségnek tűnő szerénysége annak biztos tudatából fakad, hogy nem tehet többet annál, mint amit az Atya cselekedett a Fiával, végképp elajándékozva s kiszolgáltatta magát, hogy ez által magához emelje az embert.

Azt gondolhatnánk, hogy a keresztény kinyilatkoztatás üdvtörténeti jellege, vagyis az, ahogyan felmutatja, miként értelmezhetőek a véres háborúk és a szenvedés „emberi, túlságosan is emberi” jelenségei egy drámai fordulatokkal kibontakozó üdvtörténet részeként, mégis beleerőszakolja a vallást a történelembe, amennyiben magát a történelmet egy sajátos vallási szempontból olvassa. A krisztusi megváltásba vetett hit azonban még így tekintve is inkább felszabadítja a politikát a vallástól. A történelmi szintér a politika számára ugyanis nem a mindent eldöntő, s mindenre kiterjedő és ennyiben vallási harc helye, hanem az időbeliségnek az a létdimenziója, amelyben a szent őseredeti valósággként áttöri és teljesen átformálja a profán határait.³¹ Egészen megváltozik ugyanis a politika üdvtörténeti jellegének értelmezése akkor, ha nem tagadjuk vagy mellőzzük azt az igazságot, miszerint a Jó Krisztusban

²⁸ Ld. különösen: Hans Urs von BALTHASAR: *Integralismus heute*, 1988. és ezt a hagyományt továbbgondolva: David L. SCHINDLER: *Heart of the World, Center of the Church: Communio Ecclesiology, Liberalism, and Liberation*. Wm. B. Eerdmans Publishing, 2001.

²⁹ Ha a keresztény politika vezérelveit kutatjuk, mindenképpen e csalódás, ez az emberi ésszel felfoghatatlan isteni lassúság és tehetetlenség az, ami először szembetűnik. Péter apostol ugyan helyesen válaszolt Krisztus azon kérdésére, hogy ki ő, röviddel ezután azonban őszinte indulattal tiltakozik (Mt 16,22), amikor Jézus a tanítványok elé tárja, hogy szenvedni fog Jeruzsálemben, ahelyett, hogy Megváltóként azonnal felszabadítaná a választott népet. Ez a feszültség csak a feltámadás örömhírével enyhíthető. Ez a keresztény politika ezért csak mintegy önmagát drámai módon legyőzve, meghalva válhat a reménytelenségben a remény hangjává.

³⁰ Ld. Rudolf BULTMANN: *Történelem és eszkatológia*, ford. Bánki Dezső, Budapest, Atlantisz Kiadó, 1994.

³¹ Vö: „El vele, el vele, feszítsd meg őt! – kiáltották. – A királyotokat feszítsem meg? – kérdezte Pilátus. – Nincs más királyunk, csak a Császár! – válaszolták a főpapok.” (Jn 19,15)

és az Ő áldozatában immár végérvényesen legyőzte a rosszat, s ezért ez nem emberi feladat többé. Ha ez így van, és a politikai, történeti, társadalmi és kulturális viszonyok még a legrosszabb esetben sem forgathatják ki a világot a négy sarkából, és nem homályosíthatják el véglegesen az eredendő Jó, vagyis Isten létezését, akkor és csak akkor (!), nyugodtan megadhatjuk a császárnak, ami a császáré (Mt 22,21).

Paradox módon a vallás és politika józan megkülönböztetését tehát eredendő összetartozásuk elismerése teszi lehetővé. Ha ugyanis a vallás eleve a politikától elválasztva létezne, a politika válna az emberi közösség végső, tehát valamiképpen az egész létezésért vívott vallásos küzdelmének terévé. Különös módon e szekularizált vallási küzdelemben mindenki részvételére szükség volna, kivéve azokat, akik vallásosnak mondják magukat, oly módon, hogy szemben állnak a szekuláris dimenzió minden sajátos megnyilvánulási formájával és elutasítják azt, s ezért eleve kirekesztik magukat a történelemből, pontosabban úgy próbálnak élni a világ peremén vagy egy zárványvalóságban, mintha az ember történetisége jelentéktelen tény volna csupán. A történelem, s különösen a véres huszadik század elegendő ellenérvvel szolgál az első felfogást illetően (nácizmus és kommunizmus mint álvallásos politikai formációk), ahogyan világosan rámutat a történelmet elutasító életformák ellentmondásos jellegére is.³²

Politika és vallás eredendő összetartozásának elismerése felveti a kérdést, vajon elfogadható-e viszonyuk mellérendelő és szimmetrikus felfogása, másként szólva, kétségbe vonható-e a vallás mindenkor átfogó és megalapozó szerepe. A vallási életvilág architektúrájának minden területén, így a politikában is ugyanazon logikának, a szeretet mindent átható értelmének kell érvényesülnie, noha nem annyira diadalmas, mint inkább szolgai módon. A vallási élet felsőbbrendűsége ugyanis inkább megalapozást, mintsem uralkodást jelent; mindaddig termékeny feszültség jellemzi a két terület viszonyát, amíg a vallás *ki-hívást* jelent a politika számára, vagyis a politika transzcendens hivatását alapozza meg, anélkül hogy ezzel maga alá gyűrné.³³ A politikát kisajátító vallás ugyanis előbb-utóbb valóban pusztá politikává silányul, s ennyiben éppúgy a vallás és a tulajdonképpeni politika termékeny feszültségének megszűnését eredményezi, mint a magát vallási színben feltüntető,

³² Nem volna elegáns itt más vallások példáira hivatkozni. Elegendő utalni azokra a tévedésekre, amelyek még az olyan nagyszívű és igazságkereső embereket is összezavarnak olykor, mint Rod Dreher. Ld. Rod DREHER: *The Benedict Option: A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation*, Penguin, 2017.

³³ Bonaventura képét felidézve az egész teremtett valóság és benne a politikai is egyfajta fordított, az égből gyökerező fa. Szent Bonifác legendája szerint a felülről logó fenyőfa a Szentháromságot jelenti. Kelet-Európa néhány országában (Litvánia, Ukrajna és Lengyelország) a karácsonyfa ma is így fejére fordítva utal a megfeszített Krisztusra.

a vallást kisajátító és valláspótlékként funkcionáló politika is. Ez utóbbi azért (is) önfelszámoló, mivel messianizmusa,³⁴ vagyis a politikai megváltásra irányuló torz kísérletei szükségképpen kudarcba fulladnak.

A *keresztény politika* kifejezésben megbúvó feszültség talán a következőképpen bontható ki röviden: jóllehet minden vallási megnyilvánulás egyszersmind politikai is, hiszen egy közösség mint olyan legáttetszőbb, legmagasabb értelmet kifejező megnyilvánulása, és noha minden politikai megnyilvánulásnak van vallási relevanciája, azért a politika nem esik egybe a vallással.

SZEMÉLYELVŰ POLITIKA

Vallás és politika szimfonikus egymásra hangolódásának feltétele nem más, mint-hogy az elhivatottak közösségét, s ezen belül az *elhivatott személyt* (nem egyszerűen az elhivatott embert!) tekintsük a politika alanyának, szubjektumának, vagyis a sajátos politikai értelem teherhordozójának! Nem absztrakt ideák, nem is különböző és sajátos érdekekkel rendelkező intézmények feszült viszonyát kell kibékíteni egymással, hanem mindenekelőtt azt a kérdés kell megvizsgálnunk, ki az, akinek végső hivatásából fakadóan újra kell alakítania viszonyát a közösség tagjaihoz.

Mielőtt azonban pontosabban meghatároznánk a keresztény politika alanyát, érdemes felvetni a kérdést: a fenti gondolatmenet értelmében a teológiai antropológia újradefiniálja-e a politikát? Ez első látásra is elfogadhatóbb tézis, mint az ellenkezője. Fájdalmas és beláthatatlan következményekkel járó redukcióhoz vezethet ugyanis, ha a politika határozhatja meg, mi az ember, s a politikai cselekvés vezérelve nem az, hogy mind pontosabban illeszkedjék az emberi természethez. Minthogy azonban az emberi természet természetesen módon a természetfölötti viszonyban alapozódik meg, minden politikai megalapozás *nolens volens* teológiai természetű.³⁵ Ahhoz, hogy megalkothassuk egy politika valódi természetrajzát, mindig azt a kérdést kell felvetnünk, milyen teológiára, pontosabban milyen teológiai antropológiára támaszkodik.

³⁴ Ld. Paweł ROJEK: „The Trinity in History and Society: The Russian Idea, Polish Messianism, and the Post-Secular Reason.” *Apology of Culture: Religion and Culture in Russian Thought*, (2015), 24–42.

³⁵ Jó példa erre Giorgio Agamben politikai gondolkodása Ld. különösen: Giorgio AGAMBEN: „Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida”. *Revista de Occidente*, 208 (1998), 63–76; Uő.: *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*. Stanford University Press, 2011.

A magát a keresztény kinyilatkoztatás felől meghatározó politika egyik leg-szembeötlőbb eleme az, hogy személyes viszonyként tekint az emberi természet és a természetfölötti Isten kapcsolatára. A kereszténység által képviselt és ajánlott politika ezért mindenkor személyelvű, perszonalista.³⁶

„Az Egyház minden emberben Isten élő képmását látja; a kép, amely rátalál és arra hivatott, hogy mind mélyebben felfedezze létezésének okát Krisztus misztériumában, Isten tökéletes képmásában, aki feltárja Istent és önmagát az embert is az embernek. Ehhez az emberhez fordul az Egyház, aki Istentől hasonlíthatatlan s elidegeníthetetlen méltóságot kapott, és számára nyújt egyedi szolgálatot azzal, hogy szüntelenül emlékezteti magas hivatására, hogy mind jobban tudatosítsa magában és méltóvá váljék hozzá. Krisztus, az Isten fia »megtestesülésével valamiképpen minden emberrel egyesült« [II. Vatikáni Zsinat Dokumentumai, *Gaudium et spes*, 22: AAS 58 (1996) 1042] „ezért az Egyház azt tartja legfőbb feladatának, hogy ez az egyesülés érvényesülni tudjon, és folyton megújulhasson. Krisztus Urunkban, az Egyház maga is az embernek ezt az útját szeretné bejárni és felmutatni” [Vö. II. János Pál első enciklikája, *Redemptor hominis*, 14: AAS 71 (1979) 284], és mindenkit arra hív, hogy mindenkinben, közeli és távoli ismerőseinkben és ismeretlenekben, és minde-
nekelőtt a szegényekben és a szenvedőkben is felismerjük a testvért, »akiért Krisztus meghalt.« [1Kor, 8,11; Róm, 14,15] Vö. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1931]³⁷

II. János Pálnak, korunk legnagyobb hatású teológusának meghatározása szerint a személyelvűség annyit jelent, hogy a másik embert önmagáért (*propter se ipsam*) szeretjük.³⁸ A másik ember személye, az a tény, hogy ő Isten szeretett gyermeke

³⁶ Thomas D WILLIAMS,.: „Personalism”. <https://plato.stanford.edu/entries/personalism/> (Letöltés: 2018. április 4.)

³⁷ *Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma*, Harmadik fejezet, 105–159.

³⁸ Ld. Karol WOJTYŁA: *Love and Responsibility*, Ignatius Press, 1993, 41; A II. vatikáni zsinat *Gaudium et spes* kezdetű dokumentumában találhatjuk meg e gondolat teológia és filozófiai megalapozását, mely a perszonalizmus egyik alapvető jelentőségű belátása: „az ember – aki az egyetlen teremtmény a Földön, akit Isten önmagáért akart – teljesen csak akkor találhat önmagára, ha őszintén elajándékozza magát.” (*Gaudium et spes*, No. 24.) E gondolat megvilágítja némileg a keresztény ember önmagához való viszonyának sajátos paradoxonját, amelyet az eEvangéliumok is gyakran hangsúlyoznak: „Aki meg akarja menteni életét, elveszíti, aki azonban értem elveszíti, az megtalálja.” Ld. Mt 16,25; Mk 8,35; Lk 17,33.) Ami személyes síkon paradoxonként hat, amennyiben egymásnak feszül önmegvalósítás s önfeladás ellentétnek tűnő lehetősége, az helyesen értelmezve, vagyis Isten és ember egymásra hagyatkozásának drámájában szemlélve a közösségi élet tulajdonképpeni megalapozását jelenti: csak az egymásért élő emberek képesek közösséget alkotni. A személyközi lét ezen aspektusát hangsúlyozza XVI. Benedek pápa a *Caritas in Veritate*-ban: „Az ember mint teremtmény szellemi természetű, aki önmagát a személyközi kapcsolatokban valósítja meg. Minél valóságosabban éli meg ezt, annál inkább érik be saját személyes identitása is. Az ember nem másoktól való elkülönülése révén

s testvérünk, meghatározza és előírja, miként viszonyuljunk hozzá. Ez negatív értelemben azt jelenti, hogy minden rá irányuló aktusnak figyelembe kell vennie, hogy a másik ember öncél; tárgyasításával, eszközzé tételével magát az ontológiai adottság eredendő gazdagságát tagadjuk, s ezzel a másik ember méltóságát vesszük semmibe. Pozitív szempontból azt mondhatjuk, nem elegendő közömbösnek vagy toleránsnak lenni a másik személyével szemben; az egyetlen helyes és méltó viszonyulási forma, az egyetlen megfelelő válaszlehetőség valóban csak a szeretet. A II. vatikáni zsinat dokumentumai e szeretet kapcsán arra hívják fel a figyelmünket, hogy paradoxont rejt magában: miközben az ember az egyetlen olyan teremtmény, akit Isten önmagáért akart, nem találhat magára másképpen, mint őszintén másnak ajándékozva magát.

Keresztény szempontból, tehát azon vallás felől nézve, amelynek középpontjában a Krisztus-követő teljes elajándékozottsága áll, a politikai teret, a politika értelmezési mezejét elsősorban az strukturálja, hogy ez minél szélesebb körben és minél teljesebb módon megvalósulhasson. Isten irántunk mutatott szeretete nem mentes a szigortól, pontosabban éppen odaadásként egyszerre tesz szabaddá és írja elő a megfelelő válaszlehetőséget. Egymás iránti szeretetválaszaink, odaadásunk követelményt rejtenek magukban, hiszen maguk is szeretetre méltók. Aki jót cselekszik velünk, még ha a legönzetlenebb módon teszi is, mi több, épp akkor igazán, adósává tesz bennünket.

Érdemes ezt szem előtt tartani a modernitás és a kereszténység hatalomfelfogásának összevetésekor. A progresszív modern politikafelfogás a hatalom minden formáját gyanúsnak tartja,³⁹ s ezért hiábavaló módon ugyan, de igyekszik felszámolni minden hatalmi és tekintélyen alapuló viszonyt. Ezzel szemben az odaadás logikáját követő keresztény értelmezés szerint a hatalom nem annyira uralkodást, mint inkább a másikért való felelősségvállalást jelent, mely szükségképpen együtt jár bizonyos jogosítványokkal, így kétségkívül helye van benne a tekintély elismerésének.⁴⁰

A másokért viselt, kimondottan politikai hatalom tekintélye végső soron arra való képesség, hogy megújítsuk azon szociális formákat és intézményrendszereket, amelyekben kiteljesedhet az önátadás, vagyis a másik áldozatos szeretete és szolgálata.⁴¹ Nem álmodhatunk tehát olyan közösségről, amelyben az együttélés nem

jut el önmaga elfogadásához, hanem akkor, ha másokkal és Istennel kapcsolatba lép. Az ilyen kapcsolatok jelentősége alapvető tehát.” (*Caritas in veritate*, No. 53)

³⁹ Elég itt utalni a Paul Ricoeur által talált „a gyanú mestereinek” (Freud, Nietzsche és Marx) munkáiból forrászó és azt továbbfejlesztő bölcseleti tendenciára. Ld. Paul RICOEUR: *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, Motilal Banarsidass Publisher, 2008. 9.

⁴⁰ Ld. Yves R. SIMON: *Tekintély és társadalom*, ford. Kovács Benedek, Budapest, Szent István Társulat, 2004.

⁴¹ Az anyaság például kétségkívül lényege szerint áldozathozatal; ha ennek technikai kiváltására törekszünk, akkor nem egy igazságosabb és fejlettebb, hanem egy embertelenebb közösséget hozunk létre. Természetesen sokkal nehezebb és fáradtságosabb, valamint radikális társadalmi

követel személyes önfeláldozást, amelyben a rend nem jelenti a tekintély elismerését, s a rendetlenség következmények nélkül maradhat. Aligha lehet célunk valamiféle önfenntartó, zérus kimenetelű játszma létrehozása.

Ma, amikor egyértelmű kontúrokkal tárul eléink a strukturális bűnök pusztító hatása, a keresztény politika aligha merülhet ki abban, hogy személyközi viszonyainkban megpróbálunk valamiféle ésszerű, minimum-morált érvényesíteni.⁴² A személyelvűség, vagyis a másik személy teljes, önmagán kívül gyökerező s egy-szersmind önmagán túlmutató természetének, tehát hivatásának elismerése ennél többre kötelez: a Krisztusban megújult valóság személetére egy konkrét szeretetviszonyban és e valóságnak meg-*felelő* tevékenységre, élet- és létformára. A morális jócselekedeteket megelőzően, s azokat megalapozó módon az istenitől átítatott valóság olyan költői szemléletére hív meg bennünket, amelyre tevékenyen felelve mintegy hozzáhajlítjuk, hozzáidomítjuk sebzettségében is szép emberi világunkat. Ez nem meglepő módon mindenkor az emberi viszonyrendszer áldozatra és harcra kész radikális átalakítását kívánja meg: a teljes valóság dinamizálását az Istenem-berrel való személyes közösség irányában.

Nézzük, hogyan tárja fel, s hogyan strukturálja a személyelvűség a politikai teret! Ehhez annak felismerése szolgál kiindulópontként, hogy a személyelvűség nem valamiféle absztrakt elv, hanem egy a szemléletben tovább fungáló, vagyis átala-kító emberi tapasztalat: annak ismerete, mi több begyakorlása, hogy a másikban magamra lelek, és éppúgy újjászületek, ahogyan a másik szemlélete révén a valóság is megújul számomra. A perszonalizmus nem annyira e tapasztalat formalizált megragadása, mint inkább kísérlet arra, hogy feltérképezzük e konkrét tapasztalatnak az odaadás mértékéhez igazodó, de azt mindig százszorsan meghaladó módon feltáruló dimenzióit és elmélyedjünk bennük. Arra törekszik, hogy e ke-gyelmi szeretet-tapasztalathoz igazodva, s az ebben felszínre törő valóság egészét szem előtt tartva felfedje, kitapintsa, miként válnak relevánssá a megszólított én számára a világ különféle aspektusai. A perszonalizmus ezért nem annyira egy elv megfogalmazása s valamiféle zsinórmérték alkalmazása, mint inkább egy a másik személye által megnyitott világ hátaltelt s válaszra kész szemlélete.

és személyes átalakulást igényel felfedezni az anyaság és szülőség szépségét. Ez, mint minden szépség, drámai és törekény, s ahhoz, hogy kiteljesedjék, elengedhetetlenül szüksége van az emberi igenlésre, a teremtmény befogadó válaszára. Bizonyos technikai megoldások (korántsem mindegyik) ettől, vagyis a személyes válaszadás felelősségétől is megfosztanak, amikor kivonnak az áldozathozatal drámai összefüggéséből.

⁴² Ld. erről Stanley Hauerwas gondolatait, különösen: Stanley HAUERWAS: *Character and the Christian life: A study in theological ethics*, University of Notre Dame Press, 1989.

A személyközpontú⁴³ szemlélődés kontextusa tehát a közösségi találkozás világa.⁴⁴ A személyelvűség azt is magában foglalja, hogy e világ minden hibájával, minden elmaradottságával és határaival együtt áldott valóság, amennyiben teret ad azon találkozásokra, amelynek nyomán feltáruhat előttünk a valóság mint olyan, megmutatván, hogy nem csupán nyitott a transzcendenciára, hanem beteljesedett, s ezért túláradóan értelmes, intellegibilis is. A személyelvűség nemcsak az isteni értelem transzcendenciáját, a másik másságát tárja fel, hanem az isteni jelenlét túlsorduló bőségét is, mi több, éppen ez, vagyis az értelmi telítettség ad hírt a transzcendenciáról. A perszonalizmus mint politikai elv kiindulópontja ezért nem valamiféle hiánytapasztalat, hanem a másokkal is megosztani kívánt hálaérzet az értelemteljes valóság túláradó gazdagságáért. A világ, a politikai dimenziót megelőző és felfedő találkozások világa⁴⁵ ugyanis a végesség minden valós aspektusa ellenére, s azzal együtt radikálisan drámaivá és személyessé vált. A megújult valóság értelem-telítettsége nagyon is konkrét, a valós személyek szerethetőségeihez kínál utakat és ösvényeket. A politikai ennyiben mindig személyes ügy, s egy sürgető kényszerre felel.

A személyelvűség ezen a ponton kapcsolódik a politikai tevékenységhez. A másik szeretetreméltóságának elismerése által új köntösbe öltözött, s megszépült világ a viszonyt létrehívó őseredeti szeretet kibontakozásának terévé válhat – még a legnagyobb megpróbáltatások idején is, mi több, talán éppen akkor a legvilágosabban. Ez természetesen maga után vonja a világ átalakítását is, ez azonban korántsem önkényes és öncélú; ellenkezőleg, mindenkor a személyhez, az általa és bennünket személyesen megszólító értelemhez igazodóan ésszerű, logosz-elvű.

⁴³ A perszonalizmus filozófiai meghatározása nem könnyű feladat, hiszen a filozófiatörténet nagyon szerteágazó és egymástól lényeges pontokban különböző bölcséleti kezdeményezéseket illet e névvel. A harmincas években Emmanuel Mounier által képviselt gondolatok hatása éppúgy kimutatható a NATO által kiadott emberi jogok nyilatkozatában, mint a *Gaudium et spes* kezdetű enciklikában. Maritain joggal hangsúlyozza, hogy nem egy bizonyos tanításról, sokkal inkább egy iskoláról beszélhetünk, amely – Jean Lacroix pontos meglátása szerint – határozottan ideológiaellenes, legyen szó bal- vagy jobboldali elhajlásról. Juan Manuel Burgos definíciós kísérletében amellet érvel, hogy akkor beszélhetünk perszonalizmusról, ha a személyfogalom nemcsak fontos egy bölcséleti rendszerben, hanem maga a rendszer is e fogalom köré építkezik. Olyan bölcséleti elgondolásokról van szó, amelyek a személyt nem dologi entitásnak tekintik a világban, hanem pontos különbséget téve „valami” és „valaki” között, a maguk módján a személyes lét sajátos természetéből, illetve az én belső tapasztalatából indulnak ki. Ld. Juan Manuel Burgos: „¿Es posible definir el personalismo?”, in AA.VV, *El primado de la persona en la moral contemporánea*, Eunsá, Pamplona 1997, 143–152.

⁴⁴ Ld. erről Juan Manuel BURGOS (ed.): *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*. Vol. 31. Palabra, 2007.

⁴⁵ Ld. erről József TISCHNER: *Myślenie według wartości [Thinking in Values]*, Krakow: Znak, 2002, 477–493. <http://www.tischner.org.pl/Content/Images/tischner1.pdf> (Letöltés: 2018. november 11.)

A valóság mint (szeretet)közösségi tér egyúttal az együtt és egymásért cselekvő társak játéktere is, olyan tér, amelyben az Istennek és egymásnak felelés, a szemlélődés és egymásért végzett tevékenység egy pontos rendhez igazodva váltakozik s erősíti egymást. A személyelvű politika a feltáruló és befogadó között fungáló szeretet e belső rendjéről (*ordo amoris*) tesz tanúbizonyságot, amikor radikálisan átformálja az emberi viszonyokat.

A személyelvű politika alapja a világ olyan feltárulása, amelynek során megmutatkozik, hogy mennyiben s hogyan járja át az isteni szeretet. Amikor egy konkrét ember szeretetreméltósága ráirányítja figyelmünket erre az isteni jelenletre, akkor e tapasztalat szemlélődő megértése nyomán a valóság egy szentháromságos összefüggése juthat szóhoz. A személyelvűség végső értelme tehát nem más, mint tanúságtétel arról, ami valóban igaz és követésre méltó: az istenből felénk áramló szeretetről, ahogyan ez az isteni személyek egymásra vonatkozásában kibomlik előttünk.

A keresztény politika, vagyis kapcsolataink olyan személyelvű rendbe szedése, mely közös ügyünk, közösségeink ügye, ennyiben nem más, mint az „isteni politika”, Isten megváltó akaratának történeti leképeződése és termékeny befogadása. Ez az eszkatológikus terv, mely hasonlíthatatlanul tiszta módon Jézus Krisztus, az isteni szeretetként testet öltő Logosz alakjában került kinyilatkoztatásra, egyszerre vonatkozik Isten egész teremtett népére és kifejezetten is minden személyre. A keresztény személyelvűség politikai megnyilvánulása tehát a Krisztus-központú, a Szentlélek vezetésére támaszkodó s az Atya szavának engedelmeskedő, odahallgató politika. A Teremtő iránti engedelmesség, mely a Fiú Igenjében és áldozatvállalásában⁴⁶ nyer kifejezést, a keresztény politika legsajátabb lényegét érinti. Ez az odahallgatás és összetartozás (*hören, zuhören und hingehören*) a sajátos politikai szabadság előfeltétele. A keresztény politika alanyai kétségtől azok, akik nem riadnak vissza attól, hogy áldozatot hozzanak a másik és saját szabadságukért: „*W imię Boga za Naszą i Waszą Wolność*”.⁴⁷

⁴⁶ Ennek következményeképpen buzdíthat bennünket Szent Pál arra, hogy „Testvérek, Isten irgalmára kérlek benneteket: Adjátok testeteket élő, szent, Istennek tetsző áldozatul. Ez legyen szellemi hódolatotok. Ne hasonuljatok a világhoz, hanem gondolkodástokban megújulva alakuljatok át, hogy felismerjétek, mi az Isten akarata, mi a helyes, mi a kedves előtte és mi a tökéletes.” (Róm, 12, 1–3)

⁴⁷ Lengyelország egyik legfontosabb mottójának szerzője Joachim Lelewel. Jelentése: Isten nevében a te szabadságodért és az enyémért. Pontos értelmezéséhez érdemes feleleveníteni, hogy a lengyel csapatok Tadeusz Kosciuszko és Kazimierz Pulaski vezetésével a szabadság és szolidaritás mély összetartozását hirdető gondolat jegyében követve harcoltak az amerikai függetlenségi háborúban amerikai oldalon (1775–1783), a novemberi felkeléskor (1830–31), később Bem vezetésével a 48-as magyar szabadságharcban magyar oldalon, a cári orosz elnyomás ellen, csakúgy mint később a náci Németországgal szemben egybekeltek a varsói gettózárda idején.

Saját, Istentől kapott és mindenekelőtt az Ő személyes szeretetére válaszoló szabadságom elválaszthatatlan a másik szabadságának odaadó szolgálatától.

II. RÉSZ

ABSTRACT

Who is the subject of politics? Part II.

I argued in part one that it is the question found in the title that allows for a Trinitarian theo-political reflection that can renew Christian politics and free us from the straitjacket of the liberal political theology. The second part presented here seeks to define the radical personalism of authentic Christian politics by showing that its primary scenario is not so much the world as it is, but rather the body of Christ, i.e. the real, spiritual, intellectual and bodily unity and living community of the baptized people. Only this intimate relationship can open itself to further realities, whereas openness – of which the essential aspect is the giving away of oneself through service to others – implies a radically different time-experience, i.e. an original rethinking of past, present and future.

The political implications of the roles of the *priest, the prophet and the king* will be analysed by concentrating on the fundamental paradox according to which “we are for the world but not from the world”. From these three manifestations of the same dilemma, only a reconnection to a higher love (*Deus semper maior*) can help us to escape. All three dignities (received in baptism), which are forms of authority that lead the people in the Old Testament, prepare us for being revealed as children of God – something that reaches its climax in Christ.

The subjects of real Christian politics, bearing the triad of dignities, are those participating in Christ’s divine filiation and are sons in the Son.

At the end of this essay, I outline three relevant aspects of “politics of the adopted sons”.

KERESZTÉNY POLITIKA: KRISZTUS ÉLŐ TESTE A VILÁGBAN

A keresztény politika tulajdonképpen s elsődleges színtere nem a világ, hanem Krisztus teste, vagyis a megkeresztelték valódi, testi-lelki egysége és együttélése. Minthogy e test belenyúlik és életidegeivel átfonja a világ testét, a politika perszonalista értelme mindenre, a teremtés egészére kiterjed. Ez az egyetemesség azonban

paradox és drámai természetű, vagyis nem annyira egy önadottság, mint inkább a szeretet logikáján alapuló elsődlegesség, amelyet egy abszolút és kizárólagos hierarchia alapoz meg: a keresztények odaadó szeretete a világ iránt, vagyis az Egyház „külpolitikája” egy belpolitikai, intim valóságviszony kivetülése s kisugárzása.

A keresztény hit alapeseménye felől szemlélve a politika jelentése, s egyáltalán a politika világa különös fénytörésben kerül elénk: megkérdőjeleződik a fontosnak vélt politikai aktusok jelentősége, miközben felértékelődnek a semmiféle hírértékkel nem bíró események. A szekuláris logika számára sokszor még ezek szociális jellege is kétséges. Gondoljunk csak a másokért mondott imára, mely látszólag magányos tevékenység, s mégis alapjaiban változtathatja meg a közösség életét, hiszen a legteljesebb kommunióban fogant. A politika keresztény szemléletekor nemcsak a fókuszpont változik meg, hanem a politikum mint olyan relevanciadimenziója is kitágul időben s térben egyaránt: az emberi viszonyokon túl kiterjed a transzcendens viszonyra, s ez által a szentek közösségére is. Az újfajta időszemlélet nem csupán azt jelenti, hogy a politika nyitott az örök valóságra, hanem a múlt, a jelen s a jövő radikális újragondolását, pontosabban egy gyökresen más időtapasztalatot is magába foglal. A jelen nem súlytalan, illékony valóság, a múlt nem enyészik semmivé, s a jövő is több mint még-nem-jelen. Nem tűnhetnek el a múlt eseményei, hiszen minden valós szeretetelmény továbbra is *jelenvaló*, vagyis a jelen sűrű szövésű anyagának része, ahogyan az eljövendőként felfogott jövő sem távoli cél csupán, hanem már jelenvaló a *most*nak e csodásan telített adományában. A jelen mint szentségi jelenvalóság mindkét idődimenziót magába foglalja, mert maga is az eszaktológikus jövőből, a teljes közösség jelenvalóságából bomlik ki előttünk, mint történelmi idő. Nem csoda, hogy a keresztény élet inkább az időben, mint a térben zajlik, inkább az idő telítettségét fedezi fel mint adományt, s nem a térhódítás és uralom a feladata.

A keresztény politika, mely tehát idő-politika, a megfelelő pillanatra készül, igazodva a másik szabadságához, hogy megvallva az igazságot megszólítsa és kiszolgáltassa a halandó embernek a jelenvalóság e törekénységében is múlhatatlan titkát az örökkévalóról. Ez a titok akkor tárul fel, amikor a halandó ember a szeretettől átlényegülve felfedi az örökkévaló képmását.

A politika ezért Krisztus mint a valóság középpontjához való viszony közösségi vetülete, a képmás le- és továbbképzése-képződése.⁴⁸ Krisztus képmásává, pontos tükörré válni azt jelenti, egyszerre háromféleképpen – *papként*, *királyként* és *prófétaként* – mutatkozik meg bennünk és általunk, ki volt Ő, s kivé kell válnunk Általa.

Mielőtt a következő részben részletesebben szemügyre vesszük e három szerepet, a tükör három visszfényét, érdemes röviden megjegyezni, hogy a keresztény politika

⁴⁸ Ld. Charles PÉGU: *Véronique: dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle*, Paris, Gallimard, 1972.

elsősorban tehát nem a keresztények viszonyulása a világhoz, egy politikai közösség tagjaihoz, hanem a keresztények szeretetkapcsolata Krisztussal, s Benne és Általa a többi kereszténnyel, és csak harmadsorban mindazokkal, akik távolabb állnak az ol-tártól. A globalizálódott és nyitott társadalmakban – melyek hajlamosak e sorrendet az állam s kereskedelem közös terében teljesen átrendezni – sem szabad elfelejteni, hogy a valódi szeretet megnyilvánulása mindig strukturált (*ordo amoris*⁴⁹), belülről kifelé mutató, rendezett kozmoszhoz igazodik. Ezért nem túlzás azt állítani, hogy a keresztény politika első megközelítésben (melytől azonban nem lehet eltekinteni!) keresztény belügy, a testvérek egymáshoz való viszonya. Ez nemcsak hatásait, hanem egész transzcendens, önmeghaladó természetét tekintve mindig túlmutat önmagán, amennyiben a Teremtőre összpontosul, s ezért mindig eleve az egész teremtett világot érinti. Az egymást szeretők közössége nem a szükség, hanem a túláradó öröm miatt már eleve nyitott a másik, az idegen befogadására. A tanúságtétel, mely kétségkívül bárkit, bármikor megérinthat, nem külső kényszerre válaszol, noha mindig idomul a másik igényéhez. Mélyebbről, magából a szeretetviszony átalakító, kiteljesítő erejéből születik szinte megállíthatatlanul. A keresztény evangelizáció ennyiben a maga belső lényege és sajátosan túláradó (kegyelmi) természete szerint sosem képzelhető el másképpen, mint a belső kör, a legbensőségesebb szeretetviszony kitágításaként, vagyis Krisztusból kiindulva és Vele szabad párbeszédben.⁵⁰ Nem stratégiai hódítás, hanem egy találkozás mint élmény, élet-, világ-, lét- és öntapasztalás szinte önkéntelen és örömteli megosztása.

⁴⁹ Ld. erről a fogalomról Szent Ágoston: *De civitate Dei*, XV. könyv. 22. fejezet: „Ha a Teremtőt igazán szeretik, vagy ha Őt, s nem helyette valami mást szeretnek, ami nem azonos Övele, akkor lehetetlen, hogy rosszul szeressék. Mert rendesen szeretni kell azt a szeretetet is, amelyik helyesen szereti a szeretetre méltót, hogy erénnyé váljék bennünk az, ami által helyesen élünk. Ezért úgy látom, hogy az erény rövid s helyes meghatározása ez: a szeretet rendje.” (magyarul: *Isten városáról*, ford. Dr. Földváry Antal, Budapest, Kairosz Kiadó, 2005, 318.), valamint: „Ille autem iuste et sancte vivit, qui rerum integer aestimator est; ipse est autem qui ordinatam habet dilectionem, ne aut diligit quod non est diligendum, aut non diligit quod diligendum est, aut amplius diligit quod minus diligendum est, aut aequae diligit quod vel minus vel amplius diligendum est.” – Az az ember él igazságos és szent életet, aki a dolgokat részrehajlás nélkül ítéli meg. Ilyennek pedig azt tartjuk, akiben rendezett a szeretet, úgyhogy nem szereti azt, amit nem kell szeretni, és szereti, amit szeretni kell; nem szereti jobban azt, amit kevésbé kell szeretni, de nem is szereti egyenlő mértékben azt, ami kevesebb vagy több szeretetet kíván...] (ford. Böröczki Tamás), in *De doctrina cristiana*, L. I. C. XXVII, 28; ld. továbbá: Max SCHULER „Ordo amoris” in *Gesammelte Werke*, Francke/Bern és München-Bouvier/Bonn, 1954–1997, 15 vols., 10. kötet, 345–376; Ld még, Ines Riego DE MOINE: „El ordo amoris como principio inspirador del pensamiento personalista”, *Veritas*, vol. IV, n° 21 (2009), 267–286; Dietrich von HILDEBRAND: *El corazón. Un análisis de la afectividad humana y divina*, Madrid, Ed. Palabra, 2005.

⁵⁰ *Dignitatis humanae*, §.1: „nec aliter veritatem sese imponere nisi vi ipsius veritatis, quae suaviter simulac fortiter mentibus illabitur” – Ahhoz, hogy termékeny párbeszédet folytathassunk a

Ennek fényében a kérdés úgy pontosítható, hogyan tekinthetünk keresztényként magunkra, s a mellettünk álló megkereszteltekre? Amennyiben ugyanis a viszonyok személyelvűek, különösen fontos, hogy ki kivel áll szemben, pontosabban ki kinek fordítja oda az arcát.

A keresztények az elhivatottak közösségeként tekintenek magukra, s ezt ismerik fel egymásban is: a bűnösben a szentet, s szentségre elhivatott isteni képmást. A keresztség rítusa ahhoz a zsidó hagyományhoz kötődik, amelyben felkenték a papokat, prófétákat és királyokat, hogy így kezdhessék meg isteni eredetű hivatásukat. Ennek nyomán a szent olajjal megjelölt keresztények szintén részesülnek Krisztus hármasság hivatásából (munus triplex⁵¹). „A megkenés a szent karizmával, a püspök által megszentelt jó illatú olajjal az újonnan megkeresztelt számára a Szentlélek ajándékát jelenti. Kereszténnyé, azaz a Szentlélektől »fölkentté« vált, tagja lett Krisztusnak, aki fölkent pap, próféta és király.” (Katolikus Egyház Katekizmusa, 1241).

A továbbiakban e hármasság identitás politikai vetületét igyekszem elemezni, a reflexió egyik legfontosabb kiindulópontja mégis az, hogy a keresztség által az ember végérvényesen elhagyta régi önmagát, hogy Krisztusban újjászülessen. A keresztény politika, a közösségi élet alakítása nem egyszerűen a békés egymás mellett élést, egyéni s közösségi boldogulást szolgálja, hanem e megtérést és újjászületést, vagyis a közösség átlényegülésére irányul (*Wesensverwandlung*)⁵². Amennyiben hű akar maradni magához, nem remélhet ennél kevesebbet, s közben teljesen el kell ismernie a másik Isten által adományozott szabadságát. E két feltétel nem kioltja, hanem feltételezi egymást.

világgal, újra fel kell fedoznunk, nem a világból vagyunk, hanem Krisztushoz tartozunk. Ha pedig így van, akkor a politikai küzdelmek megnyerése helyett a politika radikális átformálása a feladatunk.

⁵¹ Először Euszebiusz írta le a jelenséget (*Hist. eccl.* 1.3.8, in Philip SCHAFF (ed.): *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series, New York, 1890, 1:86.), később ehhez kapcsolódva, Kálvin nyomán a skolasztikus protestáns teológia reflektált Krisztus háromféle földi szerepére.

⁵² Korántsem véletlen itt az eukarisztikus valóságra utaló kifejezés, hiszen a keresztény politika, vagyis tágabb értelmében vett közösségi életszervezés középpontja nem más, mint az oltáriszentség. A keresztény értékeket (fennen) hirdető, de gyökértelen, vagyis a keresztény közösséghez nem életszerűen kötődő politikai formációktól aligha várhatjuk az áldozathozatal bármilyen formáját. Az képes áldozathozatalra, aki ebből táplálkozik, ebből nyer erőt. Akik számára a kereszténység csupán kulturális örökség, vagy ellenkezőleg az autentikus közösség csupán jövőbeli, progresszív vágyalom, s nem „oltári jelenvalóság”, azok a legjobb szándékaik ellenére is csupán a hatalmi törekvéseikhez éppen illeszkedő konzervatív értékmegőrzés, vagy a jelent elutasító, s ezért kétségbeesetten jövőhajhász, hipokrita válaszkísérletekre képesek. A hívő, s ezért hiteles keresztény politika ellentéte nem a hitetlen, hanem a hipokrita politika, azon báránybörbe bújt farkasok politikája, akik a kereszténység nevében beszélnek, holott maguk nem keresztények. Álszentségük rossz fényt vet mindazokra, akik egészen más esztétikát követve a *jelenvalóság* túláradó, a szenvedésen is átszüremekedő drámai szépségére igyekeznek képzeletteljes válaszokat adni az egész közösség javát szolgálva.

Mindazonáltal az újjászületés reménye csak annyiban teszi a megkereszteltet közösségét kiváltságos társasággá, hogy megnyitja a szemüket annak belátására: egy adott politikai értelem-összefüggésen belül mindenki csak Krisztusban az, aki, csak Általa és Benne juthat e különös méltóságokhoz, méghozzá azért, mert mindenekelőtt Ő az igazi Pap, Király s Proféta. Tehát mindhárom méltóságra csak részesülés útján, s nem önerőből tehetünk szert, e címek viselésére nem saját érdemeink s erényeink jogosítanak fel; ezek sokkal inkább az átalakító atyai szeretet befogadása révén kialakuló létformák.

A keresztény politika személyelvűsége egyebek mellett tehát annak biztos tudása, hogy a másik „nincs egészen magánál”, pontosabban eleve és eredendően, lényegszerűen Másnál, az isteni Másiknál van. Ez a különös távolság önmagától, mely paradox módon éppen jelenvalóságának alapja, határozza meg fennállásának sajátos módját: a másik személyes egzisztenciája abban nyilvánul meg, ahogyan számunkra és önmaga számra is „adódik”, vagyis ajándéku kapja önmagát. A megkeresztelt másik ember tehát már csak azért sem objektiválható, eszközszerű létező, aki felett rendelkezhetünk, mivel már eleve és eredendően viszony-lény, s egész lényege, képmás volta egy istenkapcsolatból fakadó adomány. A keresztények önértelmezése annyiban sajátos, hogy e viszonyulást nem csak ontológiai, vagyis a teremtett mivoltunkból adódó tényként élik meg; számukra a személy történeti viszonya önmagához egy a régit megújító örök szövetség jegyében úgy is megélhető, mint elmélyülés Krisztus papi, profétai és királyi mivoltában.

Annak alapját, hogy egy közösségen belül keresztényi módon viszonyuljunk egymáshoz, az teremti meg, hogy Krisztusban eleve egyek vagyunk. Ez az ontológiai valóság teszi lehetővé, hogy a keresztény szeretet mindig túlmutasson azon, amit a másik megérdemel, s konkrét valóságként, pontosabban valóságosabb valóságként arra vonatkozzon, amire a másik hivatott. E szeretet erre az elhivatottságra visszautalva mindig vallomásos és felelet jellegű, amelyben a válasz logikáját, belső értelmességét, irányultságát már eleve meghatározza az, amire, pontosabban, Akire végső soron válaszol. Éppen ezen eredendő és felbonthatatlan dialógushelyzet személyközi vetülete az, hogy a másik ember válasza minden, sokszor botrányos eltérés ellenére is *kon-form* (ugyanaz a forma és logika határozza meg) az enyémmel: végső soron egy nyelvet beszélünk, jobban mondva már eleve, egy minden kommunikációt megelőző és beteljesítő szeretetnyelv beszél bennünket.⁵³

⁵³ Ez a gondolatmenet indokolja, hogy a címben feltett kérdést (Ki a politika alanya?) illetően végig nem teszek különbséget az alany mint szub-jektum, vagyis alávetett politikai szereplő és az alany mint a politikai tevékenység kiindulópontja között. Másként fogalmazva: a dolgozat azért nem a klasszikus, alany–szolga, elnyomottak–elnyomók különbségtételből indul ki, s azért nem ezt árnyalja, mert hiányzik e különbségtétel ontológiai alapja: ugyanaz a szeretetnyelv beszél bennünket. A politikai gondolkodás alapvető feladata, hogy kibontakoztassa ezen alapvetőbb valóság következményeit, vagyis választ adjon az alanyiség mint befogadó és tevékenyen

Bármit gondoljunk is magunkról s egymásról, önazonosságunk ezen a logikai nyelven fogalmazódik meg, ahogyan az ingyenes ajándékként adódó élet folyamatos kezdetként kibontakozik előttünk. Nemcsak arról van szó, hogy – ennek minden fájdalmával s örömével együtt – folyton átalakulófélben vagyunk, hanem arról is, hogy az élet minden pillanata részesedés az isteni életben, s ezért a radikális átalakulás reményével kecsegtet.

E tapasztalat a keresztény politika talán legszebb öröksége, hitbizománya, mely kétségkívül a szekuláris politikai kultúrától eltérő gondolkodásmódot követel tőlünk. Óvakodnunk kell attól, hogy a szekuláris politika sajátos logikájának engedve a másik személyt – tekintsen minket barátnak vagy ellenségnek – részben saját múltjával, részben önmegvalósításának jövőbeli lényével azonosítsuk, s ezért képtelenné váljunk arra, hogy a jelenben, saját jelenében (melyet talán a múltba, vagy jövőbe menekülve elutasít) közösségre lépjünk vele.

A másik emberrel valós közösség- és áldozatvállalás nélküli politika önfelszámoló tendenciájának csak azok képesek ellenállni, akik a *communio* mint isten-emberi, szentségi együtt-valóság jegyében útítársként tekintenek a másik személyre. Változó s drámaian fordulatossá életünkben bármelyikünk fekszik is a földön alamizsnáért könyörögve, *jelenvalóságában* kell megszólítani az előtte elhaladót, ebben a furcsa, köztes időben, *hic et nunc*, a *már és még* közötti feszültségben, ott, ahol a másik adományszerű valósága felfénylik előttünk a találkozásban. A jelen időben virasztók közösségi életét szövi át az olyan politika, amely nem tör ugyan semmilyen babérokra, mégis megtart bennünket törekény emberségünkben.

PAP, PRÓFÉTA, KIRÁLY⁵⁴

Az egyház hivatása nem más, mint hogy önmaga legyen, Krisztus Menyasszonya. Ez különösen érvényes a politikai szerepvállalására. Másfelől azonban a tulajdonképpeni politika Krisztus Egyházának politikája, s része annak a teljességet átfogó, sokrétű s mégis töredékes igennek, amelyet a Menyasszony ad a Vőlegénynek. A tulajdonképpeni értelemben vett politika tehát aligha esik egybe az Egyház mint intézmény sokszor esetleges politikai állásfoglalásaival, hanem megalapozza, elmélyíti, s a sokszor bölcsebb és szentebb tagok által korrigálja azokat.

válaszoló kétarcúságának mély egységére, s megragadja válaszadó, az isteni kihívásra felelő (viszonszerető) politikai személy alanyiságát.

⁵⁴ „A megkenés a szent karizmával, a püspök által megszentelt jó illatú olajjal az újonnan megkeresztelt számára a Szentlélek ajándékát jelenti. Kereszténnyé, azaz a Szentlélektől »fölkentté« vált, tagja lett Krisztusnak, aki fölkent pap, próféta és király.” (*Katolikus Egyház Katekizmusa*, 1241).

A fenti meghatározás természetesen azt sem jelenti, hogy mindazok, akik nem tekintik magukat az Egyház tagjának, kiszorulnának az ebben ez értelemben vett tulajdonképpeni politika köréből. Ők sem csupán elszenvedői, hanem adott esetben tevékeny alakítói is a politikai eseményeknek. Tetteiknek azonban végső soron az ad súlyt, hogy a valódi történelmi események Krisztus és az Ő Egyházának szeretetkapcsolataként írhatóak le, s Krisztus azt szeretné, ha szeretetével mindenkit magához csábíthatna. Ezért nem hangsúlyozható eléggé, hogy a véges emberi elme számára a *civitas Dei* határai éppen a benne megtestesülő isteni kegyelem miatt meghatározhatatlanok; annyit tudhatunk csak, hogy Krisztus „sokakért és mindenkiért” életét adta, s akik az Ő nevében megkapják a keresztség kegyelmét, osztozhatnak sorsában.

Nincs ellentmondás aközött, hogy a történelem Krisztus s az Ő Egyházának története, s hogy a tulajdonképpeni politika alanya az Egyház testét alkotó megkeresztelt ember, akit felkentsége három politikailag is releváns, s az egész közösség életére befolyással bíró szereppel ruház fel. A történelem alanya egyfelől bizonyos értelemben valóban az egyes személy, de pontosan annyiban, amennyiben kilépve önmagából Krisztushoz kapcsolódva az Egyház részeként tekint önmagára. Egyén (individuum) és az egyének fomálta csoport talán szembeállítható fogalmak, mivel absztrakció révén jutunk hozzájuk. Személy és közösség azonban egymást feltételező realitások, hiszen éppen a közösségi viszonyok (*communio*) révén teljeseedik ki a személy, s fordítva, a közösség csak személyek viszonyaként állhat fenn s lehet önmagát meghaladó valóság. A három krisztusi méltóság éppen azt a létlehetőséget villantja fel, amelyben a személy és közösség meghaladhatják önmagukat egymás transzcendenciájának irányában.

E kilépések, vagyis a személy átlényegülései korántsem absztrakt létlehetőségek, hanem magát a történetiséget láttató történelmi eseménysorhoz kötődnek. Elsőként tehát azt érdemes kiemelni, hogy e három méltóság egyaránt ószövetségi eredetű. Ez arra készítet bennünket, hogy saját politikai szerepvállalásunkat – fenntartva megközelítésünk Krisztus-központúságát – az Ószövetség kerettörténetébe illesztve igyekezzünk meghatározni. Ahhoz, hogy felfedezzük a tulajdonképpeni keresztény politika létlehetőségeit, rá kell bukkannunk saját és mások valódi, megkeresztelt enjének zsidó gyökereire!⁵⁵

A megtestesült Krisztus embersége ugyanis nem akármilyen, hanem a *választott nép embersége*; Isten nem szégyellte, hogy egy legyen közülük, és e dicsőségben mi is osztozhatunk abban a mértékben, amennyiben sajátunknak fogadjuk el a választott

⁵⁵ Obery HENDRICKS: „The Politics of Jesus: Rediscovering the True Revolutionary Nature of Jesus”, https://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=g4L1bUzVwSMC&oi=fnd&pg=PA13&dq=King+Prophet+Priest+politics&ots=gl6g4qq7iv&sig=AJu8nmVBhVkBKD4icOaogCoAc_A#v=onepage&q=King%20Prophet%20Priest%20politics&f=false (Letöltés: 2019. november 4.)

nép sorsát.⁵⁶ A keresztségben elnyert királyságunk, papságunk és prófétaságunk azt jelenti, hogy Krisztus azon felkentek közé emel bennünket, akiket kereszttől a zsidók istene kinyilatkoztatta magát a választott népnek. A mi valódi történetünk is éppen az ő történetük fényében világosodik meg és bomlik ki előttünk, s e keretek közé helyezve magunkat érthetjük meg, azt, hogy mit jelent a prófétai, papi és királyi szerepvállalás új fogalma. E kiindulópontból szemlélve vetődik fel a kérdés immár egzisztenciális hangsúllyal: milyen személyes üzenetet közvetít a bukott királyok dicsősége, hogyan lesz mégis termékeny a meg nem hallgatott próféták szava, és miként szentel meg Isten mégis mindent, amikor papjai még a bálványimádásnál is súlyosabbat vétének?

MÉLTÓSÁG

Mindhárom, a keresztségben elnyert titulus, „pap, próféta és király” fontos méltóságot jelöl. Megtörve a világi logika úr–szolga alapsémáját, a keresztény közösség főrangú méltóságok viszonyrendszerévé alakul át. Az alá-fölérendeltségi viszony ugyanis, amelyet a fenti titulusok magukba foglalhatnak, tarthatatlanná válik, amikor megmutatkozik, ki a tekintély végső és igazi forrása. Nemcsak arról van szó, hogy az igazi pap, király és próféta egyedül Krisztus, s így mindnyájan alárendeltek vagyunk, hanem arról is, hogy ennek elismerése a másikat magunk fölé emeli. A politikai kategóriaként elgondolt hatalmi méltóságok teljes átlényegülésének kulcsa Krisztus, amennyiben egyfelől feloldja az úr–szolga viszony dialektikáját,⁵⁷ másfelől önmagán mutatja meg, miként lesznek elsőkből az utolsók, s ezáltal utolsókból elsőek. Krisztusban a legnagyobb király válik a legalázatosabb szolgává, magához emelve ezzel a szolgálatait, általa a teljesen a jelenvalóságban élő ember lehet az eljövendő hiteles prófétája, s benne méltóvá válnak a papságra azok, akik képesek önmagukat is feláldozni a szeretet oltárán.⁵⁸

E méltóságok nem függetlenek saját teljesítményunktől s mások elismerésétől, mindkét szempont másodlagos azonban az isteni megalapozáshoz képest. Nemcsak

⁵⁶ Ld. II. János Pál 1998. október 11-én, Edith Stein szentté avatásának ünnepén elmondott szentbeszédét. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/1998/documents/hf_jp-ii_hom_11101998_stein.html (Letöltés: 2018. január 8.)

⁵⁷ „Az az én parancsolatom, hogy úgy szeressétek egymást, ahogyan én szerettelek titeket. Nincs senkiben nagyobb szeretet annál, mintha valaki életét adja barátaiért. Ti barátaim vagytok, ha azt teszitek, amit én parancsolok nektek. Többé nem mondalak titeket szolgálknak, mert a szolga nem tudja, mit tesz az ura. Titeket azonban barátaimnak mondalak, mert mindazt, amit hallottam az én Atyámtól, tudtul adtam nektek.” (Jn 15, 12–15)

⁵⁸ „A Krisztusnak elkötelezett és Szentlélek által fölkent világi hívek csodálatosan arra hívatnak és válnak képessé, hogy a Lélek gyümölcsei egyre bőségesebben teremjenek bennük.” (*Lumen Gentium*, 34.)

arról van azonban szó, hogy Isten tesz bennünket királlyá, prófétává és pappá, vagyis Ő e valóságok végső oka, hanem arról is, hogy Benne, s Vele azonosulva kerülhetünk közelebb e létmódok sajátos lényegiségéhez, s nyílik meg előttünk megvalósulásuk konkrét formája. A méltóságok viselésének Krisztusi módja hermeneutikai kulcsként szolgál ahhoz, hogyan képzeljük el egyáltalán e méltóságok belső paradoxonjainak kibontakoztatását egy konkrét életvilágbeli helyzetben.

A továbbiakban tehát amellettt érvelek, hogy mindhárom méltóság politikai értelmezése egzisztenciálisan válaszút elé állít bennünket, hiszen olyan paradoxont rejt magában, amelyből csak egy magasabb szeretethez (*Deus semper maior*⁵⁹) kapcsolódva találhatunk kiutat. Balthasar értelmezésében a minden elgondolhatónál mindig nagyobb Isten metafizikai fogalma⁶⁰ egy mindig nagyobb, túláradó szeretetként (*uneinholbare Liebe*) jelenik meg. A méltóságok végső forrása olyan isteni szeretet, amely emberi viszonyaink drámai történeteiben „nagyobb szeretetként” megnyilvánulva tekintélyt kölcsönöz annak, aki tetteivel és lényével teret adott s kiszolgáltatta magát működésének. A részesülés ténye mellett ezért annak logikája is figyelmet érdemel: Krisztusban királynak, prófétának s papnak lenni annyit tesz, hogy kizárólag az Ő sajátos módján, s vele lélekben azonosulva járunk el, csak ekkor illetnek meg bennünket jogosan e méltóságok.

A méltóság ilyen értelmezése, amelyben nagyobb súllyal esnek latba a vertikális, természetfölötti aspektusok, sokszor veszélyesen éles, új megvilágításba helyezheti a társadalmi rendet, adott esetben kikezdve a hierarchiát övező közmegegyezést.⁶¹ A hatalmi rend falait áttörő vallási megalapozottságú, új méltóság-fogalom, miközben jobb híján kénytelen a régi nyelvi formákat használni, mégis lerántja a leplet a hagyományos társadalmi struktúra minden előkelőnek vélt szereplőjéről (Apcsel 5,29). Az, hogy a politikai, vallási és kulturális vezetők tekintélye a Krisztus-viszony hiányában mégsem enyészik el, s nem válik teljesen megalapozatlanná, annak köszönhető, hogy az ember krisztusi küldetése szolgálat, s nem uralkodás. E szolgálat pedig elképzelhetetlen a rend mint olyan, s ezzel bizonyos értelemben a fennálló rend elismerése nélkül.

Miközben a szeretet minden határt áthág, és a másik teljes igenlése felforgatja a világot, a rend türelmes fenntartását paradox módon éppen az alázatos testvéri szeretet teszi szükségessé, amely nem a körülményeket akarja megváltoztatni, hanem tanúságtétele révén a másik szabad szívét igyekszik meghódítani a teljes önátadásra. Szent Pál a Róm 13-ban határozottan kiáll amellettt, hogy a nagyobb, vagyis az Egyházat meghaladó közösség, társadalom radikális átalakulása (átlényegülése)

⁵⁹ Ld. BALTHASAR, i. m.

⁶⁰ Ld. Erich PRZYWARA: *Deus semper maior*, Freiburg im Breisgau/Herder, 1939.

⁶¹ Ld. Apcsel 17,6–7,

paradox módon⁶² csak a rend helyben hagyása, vagyis a szeretetteljes engedelmesség révén lehetséges. Ez az engedelmesség azonban már nem a legyőzöttek, hanem a Krisztus által felszabadított személyek szabad szeretetválasza: önként, s a másikért vállalt mértéktartás.

E paradoxon figyelembevétele mellett a tekintély ilyen radikális újraalapozása három szempontból is érdekes. Egyfelől mert a keresztény embert arra bátorítja, hogy minden világi tekintéllyel szemben kiálljon az igazságért, vagyis magáért Krisztusért. Még a börtönben is király marad, és a szeretetben fogant igazság alázatos szolgálaként minden földi uralkodóval szemben jogosan lép fel. *Mutatis*

⁶² Sem az Ószövetség, sem az Újszövetség politikaértelmezése nem egyértelmű, inkább egy termékeny feszültség hatja át őket. Walter Brueggemann szerint az ószövetségi alapkonfliktus három pont körül összpontosul: „a) központosított versus helyi tekintély, b) a szövetségben fogant viszonyok a tehetősek és nincstelenek között, c) autonóm kis államok szemben a birodalmi nyomással” (9. o.) A kérdés mindenkor az, hogyan és milyen mértékben határozza meg YHWH a választott nép sorsát. „Izrael politikai életét jellemző módon az a feszültség hatja át, hogy boldogan elfogadják-e YHWH szövetségi viszonyát, vagy azon kizsákmányoló gyakorlatot igenlik, amely figyelmen kívül hagyja a szövetségesekre vonatkozó előjogokat és szabályokat. Ez az alternatíva Izrael számára a politikai folyamatokat tekintve élet-halál kérdés. Izrael akkor értelmezi legjobban a helyzetet, amikor azt állítja, hogy a szövetségi viszony leképezése a politikai életben jótétet eredményez, míg a brutális totalizmus (*brutalizing totalism*) széteséshez vezet.” (saját fordításom) Walter BRUEGGEMANN: „Scripture, Old Testament.”, in Scott and Cavanaugh (eds.): i. m., 12. Christopher Rowland az Újszövetségi szövegek alapján a keresztények formálódó politikai önértelmezését illetően különbséget tesz az „alkalmazkodó” s az „elszakadni kívánó” hozzáállás között. Az egyedül Krisztust királyuknak elismerő keresztények („Inkább kell engedelmeskedni Istennek, mint az embereknek.” Apcsel 5,29) egyfelől úgy tűnik, készek arra, hogy a feje tetejére állítsák a világot („Azok a világfelforgatók itt is megjelentek” Apcsel 17,7). Ezt a radikális képet árnyalja Szent Pál a Róm 12-ben. Érdemes itt Rowland elemzését hosszabban is idéznünk: „Amennyiben úgy akarjuk értelmezni a kereszténység alapító iratait, ahogyan az első századok keresztényei tették, alapvetően fontosak ezen alternatív, ellenkultúrát képviselő politikai önkép gyökerei. [...] A katekumenátus létformája és a keresztelés része volt annak a folyamatnak, amelyben a keresztények egy nagyon más politikai kultúra részeseivé válnak. Szent Pál részletesen beszámol erről a Róm 12-ben, ahol a szellemi megújodásról és a test áldozati adományként való elajándékozásáról ír. Néhányak számára ez szó szerint igaz volt, ahogyan ezt a mártírokról szóló beszámolók tanúsítják. A mártírság tehát nem számított annyira rendkívülinek a szemükben; inkább egy fokozódó odaadás végpontjaként tekintettek rá azok a keresztények, akik nyilvánosan is kiálltak egy másfajta politikai ethoszt mellett, amely a császár helyett Krisztust ismerte el legfőbb úrnak (Fil 2; Jel 19,16) Ezt az alternatív politikai gyakorlatot olyan adminisztratív és gyakorlati intézkedések támasztották alá, amelyek kommunikációs és egymás kölcsönös megsegítését szolgáló hálózatokat hoztak létre. Ez utóbbi nyomán létrejött egy alternatív közösség helyi (Jusztinus, Apológia 1, 65–7) és nemzetközi szinten egyaránt. (Az, hogy Pál gyűjtést szervezett a jeruzsálemi szegények számára, az egyik legkorábbi és legegyszerűbb példája ennek: ld. Róm 15,25; 2Kor 8–9)” (saját fordításom) Rowland CHRISTOPHER, „Scripture: New Testament.” in Scott and Cavanaugh (eds.): i. m., 29.

mutandis papként és prófétaként sem szorul senki támogatására, miközben egy mindig nagyobb, isteni szeretet magasából tekintve bárki tekintélye megkérdőjelezhető számára.

Másodsorban, e méltóság újraalapozása annak is megteremti a lehetőségét, hogy az ellenállás és áldozathozatal, a termékeny segítség s odaadás új formáihoz szövetségesekre leljünk. Kik azok, akik minden hagyományos értelemben vett méltóság nélkül is egy új és szilárdabb közösség alapemberei lehetnek? Ki lehet a föld sója? Hol lelhetünk rá azokra, akik földi kitaszíttóságukban is polgárjogot nyerhetnek a mennyek országába? E kérdések mentén a keresztény ember olyan fénytörésben látja a politikai valóságot, amelynek különös fókuszpontja miatt a látvány pozitív és negatív irányban is eltér a megszokottól.

Ennek egyik jele, hogy az ilyen horizontálisan és vertikálisan is tág látótérrel rendelkező ember egészen máshol leli meg sajátos közösségének építésében ellenfeleit és szövetségeit, mint a politika más szereplőit; más mértékkel mér. Ez a másság egy olyan különös, lelkiismereti és cselekvési szabadság terét tárja fel előtte, amelytől idegen az, ami egyébként minden szekuláris politika alapvető kiindulópontja: a politikai szereplők felosztása barátokra és ellenségekre.⁶³ A keresztény ember számára, aki Krisztus papja, prófétája és királya, noha üldözhetik (és az üldözőit okosan fel is kell ismernie), saját céljait illetően nem léteznek ellenségek (Róm 12, 14; 19–21).⁶⁴ Az ellenségkép hiánya miatt cselekvőképességének nincs személyi, politikai, csupán emberi s teremtményi határa: *non angustiamini in nobis angustiamini autem in visceribus vestri* (2Kor 6,12).

Másként fogalmazva, a méltóság újraalapozása feloldja a bipoláris politikai struktúrát. Ez nem jelenti azonban a különbségek összemosását, ettől a jó még nem lesz rossz, ahogyan a rossz sem válik egyszeriben jóvá. Az egymást kizáró, ellentétes pólusok között feltűnik azonban egy összekötő út (Krisztus), és minden különbség a már megtértek s a még-nem-teljesen-megtértek, az oltártól távolabb s ahhoz közelebb állók különbségévé lényegül át, s ennek nyomán a távolabb állókért (akik ellenségként viselkednek a keresztényekkel) nagyobb felelősség hárul ránk.

Amikor a másik ember belép a hivatásom terébe, az a tény, hogy szeretetreméltósága elhomályosul, fenyegetheti az életemet, de nem fenyegeti a lételemét, s

⁶³ Ld. Caré SCHMITT: *Politikai teológia*, ELTE Állam- és Jogtudományi Kar, 1992.

⁶⁴ Ez persze nem jelent valamiféle naivitást, hiszen a keresztények nagyon is tudatában vannak annak, hogy számos testvérük elvakult ellenségük, akik adott esetben attól sem riadnak vissza, hogy életükre törjenek. Minthogy azonban számukra a valódi élet isteni adomány, a másik ember, tűnjön bár ellenségnek, aki mindenben a szeretet ellen tesz, olyasvalaki, akivel szemben a szigor és az ellenállás jogos, de aki végső soron az egyetlen Pap, Király és Próféta szeretett alattvalója.

ennyiben kihívásként jelenik meg számomra.⁶⁵ A tulajdonképpeni politika számára ennyiben mindig az egyszerre a léten túli és a lét középpontjában álló „Legfőbb Jóval” (*Summum bonum*) való problematikus hivatásviszonyba merült személy jelenti a valódi kihívást. Ő az, akit újra és újra, a közösséghez és a közjóhoz kell visszavezetni – néha bizony a népszerűtlenséget is felvállaló szigorral, de mindenkor abból a túlcserélt könyörületből fakadóan, mely bennünket magunkat is világosan megtapasztalható módon⁶⁶ az újrakezdés kegyelmével ajándékoz meg.

E visszavezetésre csak akkor kerülhet sor, ha tisztázzuk a másik eredendő odatartozását, vagyis minden töredékes emberi választ meghazudtoló módon a Jó abszolút és rendíthetetlen elsőlegességét, s pontosan meghatározzuk saját helyzetünket a jóság egyszerre radikálisan transzcendens és immanens, léten túli és megtestesült, vagyis szentháromságos természetéhez képest. E paradoxonok bölcséleti és egzisztenciális tisztázása, mely egyszerre személyes és közösségi felelősségünk,⁶⁷ olyan hozzáállást eredményez, amelyet ontológiai szerénységként⁶⁸ határozhatunk meg. Az így jellemezhető *alapvető beállítottság*⁶⁹ ébreszthet rá

⁶⁵ Elég itt Olofson Placid OSB atya tanúságtételére gondolni, aki tíz évet raboskodott ártatlanul a Gulágon, s közben állhatatosan imádkozott az őt kínzó börtönőrökért. Ezt írja: „Én nem diákokat fogok tanítani, ahogy elterveztem. Nekem az lesz a dolgom, hogy tartsam a lelket a fogolytársaimban. Ez volt a hivatásom a lágerben tíz évig. Ezért voltam én a legboldogabb ember az egész Szovjetunióban, mert rámtalált az életfeladatom.”, VECZÁN Zoltán és KONOPÁS Noémi: „A legboldogabb ember a Szovjetunióban – Portré Placid atyáról”. *Magyar Nemzet*, 2016. december 24.

⁶⁶ E tapasztalat, vagyis a saját személyünkre vonatkozó kegyelmi és könyörület szeretet tulajdonképpeni értelmezése mindig is több, mint személyes, közösségi és kulturális feladat. Ezért a politikai viszonyulás a másikkal sosem nélkülözheti a szeretet kultúrájának támogatását. A boldog emlékü II. János Pál pápa – csakúgy, mint utódai a trónon – világosan megértette, hogy az evangelizációra hivatott kereszténység az élet kultúrájának féltő őre is, s ezért drámai küzdelmet folytat a „halál kultúrája” ellen. Az *Evangelium vitae*ben ezt olvashatjuk: „A Krisztus királyi küldetésében való részesedés erejében az emberi élet támogatását és gyarapítását a *szerelem szolgálata* által kell megvalósítani, mely személyes tanúságtételben fejeződik ki az önkéntes szolgálatok különböző formáiban, a társadalmi mozgalmakban és a politikai elkötelezettségben. *Ez különösen sürgető igénye a jelen órának*, amikor a „halál kultúrája” oly nagy erővel száll szembe az „élet kultúrájával”, s gyakran fölülkerekedni látszik.” (Nr. 87) Levonva a tanulságokat, hozzáteszi: „*Mindannyiunknak együtt kell építenünk az élet új kultúráját*. Ez a kultúra új, mert képes az emberi élet körüli mai hatalmas problémákkal szembenézni, és megoldani azokat; új, mert az összes keresztények komoly és tevékeny meggyőződéssel teszik magukévá; új, mert képes komoly és bátor kulturális szembeszállásra mindenkivel. E kulturális fordulat sürgőssége történelmi helyzetünkhöz kötődik, de az Egyház sajátos evangelizáló küldetésében gyökerezik.” (Nr. 95)

⁶⁷ A beállítódás átalakításának keresztény politikai felelősségéről ld. MEZEI: i. m., 84–96.

⁶⁸ Ld. Gabriel MARCEL: *Le mystère de l'être: Foi et réalité*. II. Aubier, 1964.

⁶⁹ Ld. Dietrich von HILDEBRAND: *Transformation in Christ: On the Christian Attitude*, Ignatius Press, 2001; Mariano CRESPO: „Esbozo de una fenomenología de las disposiciones de

bennünket arra, hogy a másik ember, még az elveszettnek tűnő másik is, aki adott esetben ellenségünknek hiszi magát, már pusztán létezésével is feltárhatja előttünk a Szeretet mélységes misztériumát, rávezetve bennünket ezzel azon keskeny ösvényre, amelyen elindulva lehetővé válik a megbocsátás, s a felülemelkedés saját kicsinyes sérelmeinken és félelmeinken.

Paradox módon éppen e határtapasztalatokra és határátlépésekre készítő másik az, aki valóban kiprovokálja (pro-vocatio, vagyis a hivatást előmozdító beszéd vagy viselkedés) belőlünk a királyt, papot és prófétát – egyszerűen azért, mert nem tehetünk másképpen, ha megfelelően felelni akarunk⁷⁰ létének rejtett misztériumára. Az igazi király ugyanis nem mondhat le senkiről, ahogyan az igazi pap is mindenkiben megszenteli a szentséget, s a valódi próféta akár saját üldöztetésének tapasztalatát is felülíró módon mindenkire vonatkozóan rendületlenül hisz a Jó végső győzelmében.⁷¹

Ez utóbbi a méltóság újraértelmezésének harmadik következménye. A krisztusi, vertikális megalapozottságú méltóság a pusztán horizontális méltóság fogalmaival szemben a személyes és emberi növekedési lehetőségként tárul fel, vagyis a keresztény politikai feladat mint másokért végzett elhivatott szolgálat lehetőségét nyitja meg előttünk.

HÁROM PARADOXON

Az Ószövetség előkészíti azt a döntő fordulatot, amelyben a papi, királyi és prófétai szerep Krisztusban végső és felülmúlhatatlan értelmet nyer. Már az ószövetségi könyvekben is megjelennek e háromféle istenkapcsolat s közösségi szerep hagyományos interpretációját szétfeszítő jelenségek. Nem feladatunk itt részletesen vizsgálni azt a folyamatot, amelynek során fokozatosan elhalványulnak az emberi vonások, s átadják a helyüket a világló isteni kegyelemnek és jelenlétnek. Elég, ha felidézzük Mózes, a próféta, a bűnös Dávid király és Áron főpap alakját ahhoz, hogy érzékeltezzük e szerepek politikai relevanciáját.

Minthogy a politika mindig Isten és ember együttműködésének, vagyis a dialogikus szabadság kibontakoztatásának tere, a politika valódi alanyának hármas szerepe a kegyelemben megajándékozott s a világban tevékeny személyek

ánimo.” *Diálogo filosófico*, 68 (2007), 229–250.

⁷⁰ Hildebrand ezt a viszonyulást hívta kifejező módon érték-válasznak (*Wertantwort*). Ld. erről: John F. CROSBY: *Dietrich von Hildebrand: Master of Phenomenological Value-Ethics. Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*. Dordrecht, Springer, 2002. 475–496.

⁷¹ Lásd Hans Urs von Balthasar sokat vitatott gondolatát, amely szerint keresztény reménységünk Krisztusban arra kötelez bennünket, hogy bízzunk Isten tervének teljességében, s ezért a pokol (mely kétségkívül létezik), reményeink szerint üres. Ld. Hans Urs von BALTHASAR: *Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1986.

szabadságának háromféle dilemmáját tárja elénk. E dilemmák önmagunk szabad elajándékozásának politikai relevanciával bíró nehézségeit jelenítik meg. A továbbiakban azt vizsgáljuk, hogy a keresztény közösségi élet alapparadoxonja – melyet itt az egyszerűség kedvéért úgy fogalmazhatunk meg, hogy „a világban és a világegyetemen, de nem a világból” – hármas politikai vetülettel rendelkezik.

A papi szerep jelentette paradox kihívás abban nyilvánul meg, hogy noha a megszentelő áldozathozatal akár az ember életét is követelheti, nincs garancia a politikai megtérülésére, legalábbis, ha politikán érdekérvényesítést és hatalmi harcot értünk. Fogalmazzunk azonban pontosabban! A papi hozzáállás felszínre hozza a valódi politikai cselekvés alapvető ingyenességét, vagyis rámutat arra, hogy a közösségért végzett odaadó szolgálat, noha a közösség érdekét szolgálja – ennyiben értelem- és értékirányultságú – sajátos értelme végső soron mégsem az érdekérvényesítés.

PAPI PARADOXON

Az Ótestamentumban a pap kapocs Isten és ember között, amennyiben ő képviseli a népet az Úr előtt az áldozat bemutatásakor. A zsidó főpapok, hasonlóan Áronhoz, az év egy meghatározott napján (engesztelés napja), beléphetek a Szentek szentjébe, hogy áldozatot mutassanak be Istennek saját és a nép bűneinek bocsánatáért. A Zsidó levél szerzője Melkizedekhez hasonlítja Jézust, a főpaphoz, aki megáldotta Ábrahámot (Zsid, 7, 1). Jézus az igazi főpap, nem testi öröksége miatt, hiszen nem Lévi törzsből származik, hanem mert „[m]egesküdött az Úr, és nem bánja meg: te pap vagy mindörökké.” Jézus Krisztus szent és büntelen, a tökéletes áldozati ajándék.

Krisztus azonban a ránk váró javak főpapjaként jött el, s belépett abba a nagyobb és tökéletesebb sátorba, amelyet nem ember keze alkotott, vagyis nem ebből a világból való. Nem a bakok vagy borjak vérével, hanem saját vérével lépett be egyszer s mindenkorra a szentélybe, és örök megváltást szerzett. Ha ugyanis a bakok és bikák vére meg az üsző hamva a tisztátalanokra hintve külsőleg tisztává teszi őket, mennyivel inkább megtisztítja lelkiismeretünket a holt cselekedetektől Krisztus vére, aki az örök Lélek által saját magát adta tiszta áldozatul az Istennek, hogy az élő Istennek szolgáljunk. Ezért ő új szövetség közvetítője. Előbb azonban a régi szövetség korában elkövetett bűnök megváltásáért el kellett szenvednie a halált, hogy a meghívottak elnyerjék az örökké tartó örökséget. (Zsid 9,11–16)

Jézus, a büntelen pap, áldozata révén az egész közösséget átvezeti az ószövetségi kötelékből az újszövetségi viszonyba, amelyben az nemcsak az ígéret földjére juthat el, hanem az örök életből is részesülhet. A jézusi, s ennek nyomán a keresztény politika, közösségi élet, útmutatás és irányítás valódi célja sosem egyfajta ígéret földje, vagyis nem a világ egy konkrét kívánatos állapota, nem valamiféle hatalmi

struktúra vagy politikai berendeződés. A keresztény politika ennél többet és kevesebbet is kíván, méghozzá azon egyszerre személyes és egyetemes esemény révén, amelyet a megtestesült istennel való találkozás jelent, aki önmagát adta áldozati ajándékkul a bűnösök megváltására.

Éppen az isteni áldozatnak köszönhetően tehetünk szert ugyanis a keresztény politikai viszonyulást megalapozó újfajta realizmusra, amelyet a megváltás ígérete hordoz magában. Egy ígéreten alapuló valóságkép természetesen törekény; nem is képes fenntartani magát, hiszen csak az örökkévaló s teljes isteni életben való részesülés révén az, ami. Ennek következtében minden politikai tevékenység – éppen mivel ebben az összefüggésben értelmezi a helyzetet, s a tennivalót – nem sikerorientált, így annak korlátoltságát levetkőzve részesülhet ama szabadságból, amelyben semmi sem szoríthatja háttérbe a másik személy és egyáltalán a teremtett világ legteljesebb, vagyis eszkatologikus javának keresését, elismerését és együttalkotó (*sub-creation*) megvalósítását.⁷²

Politikai értelemben felszabadító erővel hat, ha elismerjük s kultiváljuk az ember legmélyebb vágyát az üdvözülésre, hiszen a politikum épp a mély sóvárgás és a kiteljesedést szolgáló törekvések révén válhat önálló létdimenzióvá. Amikor a politika elismeri a szentségi jelenlét reményteli horizontját, lekerül róla annak terhe, hogy a lét egészének sorsát kézben tartsa. Az így nyert szabadság előfeltétele annak, hogy felismerje saját igazi hivatását, azt a hatóteret és sajátos időfelfogást,⁷³ amelyen belül végre képzeletteljes módon⁷⁴ szolgálhatja az embert és tevékenykedhet közös otthonunkban⁷⁵ – ahogyan Ferenc pápa találóan megjegyzi.

A kudarcából is építkezni képes keresztény politika e különös felszabadultsága talán a folytonos újrakezdés erejében érhető leginkább tetten: abban, ahogyan bátran, újra és újra odaáll a kereszt alá, hogy a látszólag elbukott, de valójában felmagasztalt igazságra pillantson. Mindenkor igaz, hogy e végső s reményteljes igazság teljes befogadására még nem áll készen a világ, de bárhogy próbálják elve-

⁷² Érdemes itt felidézni Tolkien találó kifejezését: John Ronald Reuel TOLKIEN: *Tree and leaf*. London, Unwin Books, 1964. Ld. továbbá: David DOWNING: „Sub-Creation or Smuggled Theology: Tolkien contra Lewis on Christian Fantasy.” CS Lewis Institute, <http://www.cslewisinstitute.org/node/1207> (Letöltés: 2019. november 4.).

⁷³ A hivatását felismerő politika nem a rossz végtelent választja, vagyis nem a tötélnemi idő végtelenbe nyúló időskiján igyekszik az ember kiteljesedést szolgálni, hanem a jelenvalóság komplex időszerkezetén belül, ahol is az örökkévalóság a szentségi jelenléthez kapcsolódva nyílik meg a transzcendens találkozás és kommunió révén a történeti ember előtt.

⁷⁴ A képzeletteljes politikáról itt írtam: SZALAY Máttyás: „Political Imagination–Contributions to a Christian Vision of Politics”. *Horyzonty Polityki*, 7.19 (2016), 35–56.

⁷⁵ Ld. Papa FRANCISCO: *Laudato Si: sobre cuidado de la casa común*. Vaticano, Tipografia Vaticana, 2015; Uő.: *Amoris lætitia*. Vaticano, Tipografia Vaticana, 2016.

szejteni, néhány igaz ember szívében újra feltámadhat hamvaiból. (Például amikor a vérzivataros emberi történelemben a megbocsátáson keresztül újrakovácsolódnak a közösségi kötelékek.)

A Krisztusban magunkra vállalt papi szerep másik lényeges aspektusa a bűnös múlthoz való viszony. Az, ugyanis, ahogyan Krisztus minden eddigi paptól különbözik, a keresztyének „papi politikájára” is felszabadító erővel hat.

A Zsidó levélben ezt olvashatjuk:

„Ezért mindörökre üdvözítheti is azokat, akik általa járulnak az Isten elé, hiszen örökké él, hogy közbenjárjon értünk. Ilyen főpap kellett nekünk: szent, ártatlan, feddhetetlen, a bűnösöktől elkülönített, aki fölségesebb az egeknél. Ő nem szorul rá, mint a többi főpap, hogy naponként először a saját vétkeiért mutasson be áldozatot, s csak azután a nép bűneiért. Egyszer s mindenkorra megtette ezt, amikor magát feláldozta. A törvény tehát gyarló embereket rendelt főpappá, az eskü szava azonban, amely a törvényt követte, magát az örökre tökéletes Fiút.” (Zsid 7,25–28)

A papi politika, vagyis közösségvállalás alanya, csak olyasvalaki lehet, aki nemcsak gyarló emberségével van tisztában, hanem abban is hisz, hogy Krisztusban megadatik számára a teljes megújulás lehetősége. A megújulás nem egyszerűen vallási és erkölcsi parancs, hanem a politikai tevékenység mint a valóság közösségi megszentelődésének és megszentelésének (*sacer-facere*; *sacer-do[s]*) egyik legfontosabb előfeltétele. Ez utóbbira ugyanis éppen azért kerülhet sor, hogy a papi személy önmagát ajándékozza el.

Az ótestamentumi papok mind Jézus előfutárai voltak, mégis Ő „az igazi pap, mert magát ajánlotta fel áldozati ajándékként.” (Ef 5,2; Zsid 9,25–27; 10,11–12)

E szerint az akarat szerint Jézus Krisztus testének feláldozása által egyszer s mindenkorra megszentelődünk. Minden pap naponta elvégzi szolgálatát, és ugyanazt az áldozatot többször bemutatja, ezeknek azonban nincs erejük a bűn eltörlésére. Ő ellenben csak egy áldozatot mutatott be a bűnökért, s örökre helyet foglalt az Isten jobbján. (Zsid 10,10–12)

Jézus, a bűntelen, úgy képes eltörölni a közösség bűneit (1Jn 1,7), papként közvetítve köztünk s az Atya között (Tim 2,5), hogy saját testét kínálja fel értünk. A keresztyének papi szolgálata, mely szintén közvetítő szerep, egyfelől éppen a megújult személy testi és lelki elajándékozása.

Érdemes másfelől kiemelni, hogy míg a próféták az Atya szavát közvetítik felülről lefelé, a papok az áldozatokat lentől fölfelé. Jézus mindkettő egyszerre, hiszen ő közvetíti Isten szavát és viszi hozzá áldozatunkat. A Krisztus-követő keresztyének feladata is az, hogy e kettős mozgás révén összekössék az Urat és a közösséget. Papként tehát folyamatosan értelmeznünk kell Isten élő szavát, azt a

szót, amely Jézusban szeretetként került kinyilatkoztatásra, s észre kell vennünk a közösség életében azokat a mindig méltatlan áldozatokat, melyek igazi értelme csak Istenhez emelve mutatkozik meg.

A keresztények papi hivatása mint politikai szerep tehát a valódi és potenciális áldozathozatal képzeletteljes felfedezését jelenti.⁷⁶ Isten szavát szeretetként értelmezve papokként kell felfedeznünk a közösség életében a szeretet megnyilvánulásának lehetőségeit, vagyis a valóság eleve felszentelt arcát és a konkrét közösségek számára – melyeknek csak részei vagyunk – a magunk szerény, kollaboráns és konspirációs módján ki kell dolgoznunk az Istenhez emelő áldozatos cselekedetek valamiféle tervét, rituáléját és liturgikus esztétikáját.

A politikai cselekvés így (is) bekapcsolódik azon mozgásba, amellyel részt veszünk Krisztus áldozatában, amikor Őbenne magunkat is az oltárhoz visszük. A politikai cselekvés terén ez azt is magába foglalja, hogy áldozati módon éljük meg a közösség bűneit, vagyis Krisztus segítségével az újrateremtett valóság és személyes megújulás lehetőségei felől nézve értelmezzük őket. E sajátosan keresztény politikai nézőpontból még a közösség s egész politikai életünk visszássága, töredékessége is azzal a reménnyel kecsegtet, hogy a testvéri közösség épp ezen emberi megnyilvánulások mentén szorosabbá fonódhat és fokozottabban megnyílhat a kívüllagra.

E reménységünk alapja a krisztusi áldozat, mely azonban csak *húsbavágó-an* személyes valóságként válhat politikai erőforrássá, vagyis olyan önfeláldozó politikává, amelyben a pap saját testét adja oda mások bűneiért. Amit valójában „politikai érzék”-nek nevezhetünk, nem más, mint a képesség arra, hogy megbocsássuk mások bűneit, hiszen azokat saját bőrünkön érezhetjük, következményként és bennünk is bújkáló valóságként, s ezért Krisztus nyomán, és az általa bejárt utat követve – mivel nekünk is minden bűnünk bocsánatot nyert – mi is nagylelkűen magunkra vállalhatjuk mások bűnét, és így közreműködhetünk annak érdekében, hogy enyhüljenek azok evilági következményei. A keresztény ember sajátosan papi szerepe nem utolsó sorban abban mutatkozik meg, hogy olyan valódi áldozatként tekint másokért végzett szolgálatára, tehát a közösség újraépítésére, amelyet sosem saját erőből, egyedül, hanem Istennel közösségben visz végbe. Isten azonban már elvégezte a megszentelődés és megszentelés feladatát, amelyben papként részt vállalhatunk. Amikor tehát másokat is képviselve az Istennel való közösségben mintegy engesztelő áldozatot mutatunk be az oltár előtt, magunkra véve ezzel mások töredékes emberi létének szépséges ódiumát, minden áldozat kicsinek tűnhet, hiszen már minden fáradozásunk eleve megtérült. Még ha hatalompolitikai szempontból kérdéses is egy ügy kimenetele, e sajátos perspektívából nézve sosem lehet kérdéses, van-e értelme másokért fáradozni, áldozatot hozni. Noha jó volna

⁷⁶ Ez a képzelet-teljes felfedezés szemben áll a képzelőtehetség ellentétes mozgásával, amelyet fantáziának nevezhetünk. Ld. erről korábbi munkámat: SZALAY: i. m.

minden jócselekedetünk eredményét máris látni és élvezni, éppen abban áll a keresztény politika sajátos, drámai kihívása, hogy képes-e valóban papként, tehát nem számításból és türelmetlenül, hanem *szertartásosan*, liturgikus lelkülettel és a liturgikus időszámítást alapul véve viszonyulni a közösségi valósághoz. Aki bizonyos értelemben papként, tehát a liturgia révén az örökkévalóság felől tekint a jelenre, az rendelkezik csak a politikai cselekvéshez elengedhetetlen türelemmel, nem egyszerűen mások és mások szabadsága iránt, hanem az élet iránt, amelynek szentségi valósága az idő múlásával bomlik ki előttünk.

PRÓFÉTAI PARADOXON

A keresztény politika alanyának a papi mellett a prófétai szerep is megadatik. Minden politikai közösségnek szüksége van ugyanis olyan személyekre, akik Isten hírnökei, s az Ő nevében beszélnek, akik tanúskodnak Istenről, s ezzel megtérésre szólítják fel az embereket – akkor is így van ez, ha az, amit egy adott közösség „istenen” ért, lényegesen különbözik a keresztény isten-fogalomtól. Bizonyos prófétai szerepvállalás nélkül nem manifesztálódhatnak ugyanis az adott politikai közösség céljai és ethosza, s így az magától széthullik.

Mindazonáltal a keresztények számára a politikai szerepvállalás prófétai feladata több mint a célok és az összetartozás ethoszának kinyilvánítása. Megbízásuk egyik lényeges eleme, hogy beillesszék a nép és az egyes emberek történetét s életeseményeit, vágyait s csalódásait, szenvedéseit a kezdetektől a végidőkig tartó közös történetbe. Ezek értelmébe ugyanis csak ott, e történet központi eseményeinek fényében világosodhat meg. Ez az értelmező munka azonban sajátos életformát igényel, melynek alapja megélni a jelenvalóságban az eszkatologikus jövőt. A keresztény próféták ezért hirdethetik a jó hírt, Isten országának közelségét, tapintható jelenvalóságát.

A keresztény prófétai tanúságtétel lényege, hogy Isten országa Jézus Krisztusban jött el hozzánk, s ő az örök próféta, Isten megtestesült ígéje, vagyis az eszkatologikus jövő elővételezése. Az írások számos helyen prófétaként utalnak Jézusra, mi több, a tömeg is felismeri benne a prófétát (Mt 21, 11). Jézus maga is prófétaként hivatkozik önmagára, jelezve ezzel, hogy személyében betölti s mérhetetlenül meg is haladja ezt az ószövetségi szerepet és méltóságot. Tökéletes prófétaként beteljesedik rajta a prófétai szereppel együtt járó üldöztetés is, amikor arra szólítja fel a világot, hogy hagyja el a bűn útját, s térjen vissza az Atyához.

Jézus maga is tudatában van ennek, ezért is mondja: „Bizony mondom nektek, hogy egy prófétát sem látnak szívesen a saját hazájában.” (Lk 4,24)⁷⁷. Erre valóban kiűzik a városon kívülre. Saját szenvedését és feltámadását is előre megjósolta.

Még abban az órában fölkereste néhány farizeus. Figyelmeztették: „Menj el innen, ne maradj itt tovább! Heródes meg akar ölni.” Ezt válaszolta nekik: „Menjetek, mondjátok meg annak a rókának: Lám, ma és holnap ördögöket űzők, és gyógyítók, csak harmadnap fejezem be. Mégis, ma, holnap és holnapután folytatnom kell utamat, mert nem lehet, hogy próféta Jeruzsálemen kívül vesszen el. (Lk 13,31–33)

A prófétai szereppel együtt járó paradoxon a keresztény politikai tevékenységgel kapcsolatban úgy írható le, hogy noha a próféta a megjövendölt eszkonon fényében ismeri a jövőt, mégsem tud és akar sorsán változtatni. A próféták tudása, mely az utolsó ítéletre vonatkozik, olyan örömhír, amelyért cserébe üldöztetés jár.

Ez annak fényében válik igazán paradoxonná, hogy a próféták mindig a megváltás isteni ígérete felől értelmezik a múlt, jelen és jövő eseményeit. E kegyelmi üzenetnek része a bűn elítélése, hiszen ennek hiányában nem egyesülhet egymással a távolba szakadt nép s az üldöztetésben, a világ legtávolabbi szekuláris sarkában is jelenlévő Isten.

A prófétai szerep különös kihívása a keresztény politika kontextusában egyfelől az eszkatológiai irányultság és hűség, másfelől az ebből forraszó bátorság. Az isteni szeretet szigora Isten teljes és végérvényes odaadásából fakad, tehát abból, hogy Krisztusban Isten teljesen kiszolgáltatta magát az embereknek. Aki elutasítja a krisztusi szeretetet, annak maga Isten sem kínálhat többet, s ezért annak visszautasításával mintegy magáról mond ítéletet. E logikát követve ragaszkodhat a próféta mindenkor a valódi örömhírhez, s nem hígíthatja fel azt a tömeg szája íze szerint. Isten tette, amellyel önmagát adta értünk, fokozhatatlan és végérvényességében szigorú valóság. Paradox módon a próféta azért nem törekedhet népszerűségre, mert azzal pontosan azt kockáztatná, hogy az örömhír mindenkinek szól, mindenki a választott nép része, aki hagyja, hogy Isten választása reá essék.

Amikor prófétai lelkülettel elemzünk egy politikai jelenséget, helyzetet vagy döntést, akkor az értelmezési kontextus óhatatlanul magába foglalja a valóság eszkatológiai dimenzióit is, tehát azt a reményteljes értelmezési horizontot, amelyet Krisztus végső eljövetele jelent. Nem csoda, ha a prófétai gondolkodásmód mindenkor meghaladja a politikai számítások és a politikai előrejelzés határait. Sok esetben éppen ez a politikan túlmutató tendencia s a közösségi élet megújulására vonatkozó reflexió radikalitása vezet olyan magatartáshoz, amely üldöztetést von maga után.

⁷⁷ Máténál ezt olvashatjuk: „És megbotránkoztak rajta. Jézus erre megjegyezte: »A prófétának csak a saját hazájában és házában nincs becsülete.«” (Mt 13,57)

A liberális demokráciákban is bőven akadnak olyan konfliktuszónák, amelyekben a gazdasági és politikai haszonszerzéssel szemben csak a végső, üdvösségi dimenziót meglevevítő prófétai ellenállás méltó a keresztényekhez. Az ellenállás és kitartás a Jóban olyan létformát tár fel a szemlélők, mi több, sokszor az elutasítók előtt is, mely már önmagában is átfogó ítéletet mond a valóságról. Ezen ítélet az eljövendő valóság teljességéhez méri a töredékes jelent, s ezért nem ritkán kérlelhetetlennek tűnő mércét állít fel. Nem csoda, hogy nem egyszer haragot ébreszt, s elutasításhoz, üldöztetéshez vezet. A próféta sajátos korszerűtlensége éppen abban rejlik, hogy az eljövendő teljességet megidézve élesen különbözik haladóktól és maradéktól, konzervatívoktól, s progresszívoktól egyaránt.

A próféta sajátos paradoxonja abban rejlik, hogy elhivatottsága révén éppen az időfolyamból kiszakadva időszerűvé teszi az örökkévalóságot (küldetés). A próféták türelmetlensége nem engedi, hogy megvárják, hogy a múlt jövővé váljon, s mégis elég türelmesek ahhoz, hogy már ma is az eljövendő, a teljesség és tökéletes szeretet mércéjét alapul véve elmélyedjenek a jelen-valóságban, abban, ami már most is feltárult előttünk belőle.

KIRÁLYI PARADOXON

A keresztény politika előtt tornyosuló talán legevidensebb kihívás, hogy bemutassa, mit is jelent a tulajdonképpeni hatalom, konkrétan, hogyan lehetünk egyszerre mindnyájan, szegények és kisemmizettek is királyok. Úgy tűnik ugyanis, hogy hozzátartozik a hatalom természetéhez, hogy egyfelől mindig kevesek uralkodnak sokak felett, másfelől az úr és szolga viszony szükségképpen aszimmetrikus és elnyomó.

Krisztus mint király mindkét, a politika alapértelmezését érintő állítást cáfolja, mi több követőit is buzdítja, hogy részvételük a közéletben mindenkor tanúskodjék e természetes valóságképünket felülíró természetfölötti cáfolat igazságáról. E dialektika megértését elősegíti, ha felidézzük, mit jelentett az Ószövetségben királynak lenni, s hogyan írta felül ezen értelmezést Krisztus királyi szerepe.

Az ótestamentumi királyok nemcsak a vezetői hatalmat gyakorolták, hanem törvénykeztek, s nem ritkán ők vezették a hadsereget is. Éppígy a királyok feladata volt házasság és utódnemzés révén a dinasztia, s ezzel a politikai folytonosság fenntartása is. Dávid s más királyok olyan uralkodóházat alapoztak meg, amely négyszáz évnél is tovább fennmaradt, a zsidó nép ennek köszönhetően, vagyis éppen a királyok irányítása alatt kovácsolódhatott össze nemzetté. A próféták mellett a királyok is a Messiástól várták, hogy ismét nagygyá tegyék őket és a zsidó nemzetet, amely uralkodni fog más nemzetek felett. A király, akiben az egész nemzetség megtestesül, és akinek éppen ezért hatalma van mindazok vezetésére és irányítására,

akikhez vérségi kapcsolat fűzi, ennyiben a közös jövőbe vetett reménység letéteményese is. Mindenekelőtt e reménység alapozza meg hatalmát a jelenben, a király teheti ugyanis effektíve a legtöbbet azért, hogy a jövő jelenvalóvá váljon; személyes nagysága és hatalma az egész nemzet boldogságának záloga.

Jézus királyi mivolta már az első pillanattól kezdve egyértelmű, amikor Gábrriel kinyilatkoztatja Máriának, hogy Isten a fiának adja Dávid trónusát, és ő örökké uralkodni fog Jákob háza fölött. A napkeleti bölcsek pedig a zsidók újszülött királyának keresésére indultak.

Az evangéliumok tanúsága szerint élete során Jézus Krisztus királyként szólt a néphez, tehát úgy, mint akinek hatalma van az emberek és a világ felett. Nem csoda, hogy amikor szenvedése s kereszthalála előtt utoljára bement Jeruzsálembe, a tömeg királyként éltette. Később azzal a váddal fogták el, hogy a zsidók királyának tartva magát kétségbe vonta az uralkodó hatalmát s közvetve a politikai berendezkedést egészét. Amikor a katonák megalázták, királyként gúnyolták.

Éppúgy félreértették, akik királyként éltették – noha kétségkívül az volt –, mint akik gúnyolódtak királyságán. A nincstelen és megalázott Jézus Krisztus királysága paradox módon az egész valóságot átfogja. Aki pedig mindenek fölött uralkodik, annak valamiképpen semmivé kell válnia, hogy a teljességet átölelje és magába foglalja. Az ilyen királyság azonban mélysége és magassága miatt felfoghatatlan a véges emberi ész számára; csak megérinthat bennünket, hogy ezen érintés nyomán magához emeljen – ha hagyjuk.⁷⁸

Jézus életét bemutató evangéliumi elbeszéléseknek a királyi hatalom szempontjából egyik drámai sűrűségű pillanata, amikor Pilátus megkérdezi, valóban ő-e a zsidók királya. E párbeszédben világossá válik, hogyan aránylik, tehát miben különbözik és mennyiben hasonló a királyságra vonatkozó ótestamentumi s természetes elképzelésünk, valamint a tulajdonképpeni királyságnak a természetfölötti, de a természetes politikai dimenziót megalapozó, betetőző s átható fogalma.

Pilátus visszament a helytartóságra, maga elé hívatta Jézust, és megkérdezte tőle: „Te vagy a zsidók királya?” Jézus ezt felelte: „Magadtól mondod ezt, vagy mások mondták neked rólam?” „Hát zsidó vagyok én? – tört ki Pilátus. – Saját néped és a főpapok adtak kezemre. Mit tettél?” Jézus így válaszolt: „Az én országom nem ebből a világból való. Ha ebből a világból volna országom, harcra kelnének szolgálaim, hogy ne kerüljek a zsidók kezére. De az én országom nem innen való.” Pilátus közbeszólt: „Tehát király vagy?” „Te mondod, hogy király vagyok – mondta Jézus.

⁷⁸ „De Deo loquimur, quid mirum si non comprehendis? Si enim comprehendis, non est Deus [...] Attingere aliquantum mente Deum, magna beatitudo; comprehendere autem, omnino impossibile.” *Augustini Sermo*, 117, 3, 5, PL, 38, 663. Ld. még *Sermo* 52, 6, 16: „Si enim quod vos dicere, si capisti, non est Deus; si comprehendere potuisti, cogitatione tua te decepisti. Hoc ergo non est si comprehendisti: si autem hoc est, non comprehendisti.” (PL 38, 663); Jean-Luc MARION: *In Excess: Studies of saturated phenomena*. No. 27. Fordham Univ Press, 2002, 155.

– Arra születtem, s azért jöttem a világba, hogy tanúságot tegyek az igazságról. Aki az igazságból való, hallgat szavamra.” Pilátus ezt mondta: „Mi az igazság?” E szavakkal újra kiment a zsidókhoz, és kijelentette: „Én nem találom semmiben bűnösnek.” (Jn 18,33–38)

A jelenetet számos teológus, filozófus és művész elemezte már, ezért most csak öt olyan szempontot emelnék ki, amely hozzájárulhat a királyság mint politikai méltóság olyan értelmezéséhez, mely közel férkőzik annak radikális újdonságához.

Az első, s talán legszembetűnőbb az, hogy az Atya jobbán ülő Krisztus⁷⁹ királyi hatalma felülmúlja Pilátus s ezzel az általa képviselt Római Birodalomét is, mely kora legerősebb országa volt. Krisztus királysága nemcsak nagyobb, hanem minden összehasonlítást meghaladóan hatalmas, éppen mert teljesen más: országa nem innen való. A királyi hatalomgyakorlást illetően a keresztényeknek fontos szem előtt tartaniuk azt az egyszerre vigasztaló s kihívást jelentő tényt, hogy a valódi hatalom nem világi eredetű, s ezért nem abban rejlik, ami a világ mércéje szerint annak számít, hanem olyan eseményre vezethető vissza, amely a hatalom átalakulását idézte és idézi elő ma is.

Érthető Pilátus felvetése, hogy akkor király-e Jézus egyáltalán, hiszen az önmagát másokért elajándékozó Krisztus itt a királyság fogalmának valóban olyan gyökeres újraértelmezését veti fel, mely minden külsőségtől mentes, mi több, minden megnyilvánulásában szembemegy a hatalmi tekintély hangsúlyozásával. Miféle különös királyság az, amelyben az uralkodó az alattvalókat szolgálja, a király a szolgák lábát mossa, s megalázkodásának elfogadása az első erény?

A királyságnak a krisztusi életvitelben kibontakozó értelmezése mindenképpen személyes állásfoglalást kíván; csak azok számára jelent egyáltalán bármit is, akik megtapasztalták és ezért bizonyos értelemben elsajátították a szeretet paradox logikáját. Pontosan e személyes állásfoglalás szükségére utal az, ahogyan Krisztus kiemeli és visszatér rá, hogy ki beszél: „*magadtól mondod*, vagy mások mondják neked?”, illetve: „*Magad mondod*, hogy király vagyok.”

Természetesen amellett is érvelhetünk, hogy Jézus egyéb, jogi okok miatt nem maga állítja magáról, hogy király, s ragaszkodik ahhoz, hogy ezt vádlói állítják róla. Jézus tettei jogi értelemben így kifogástalanok maradnak, s ártatlanul ítélik el. Krisztusnak jó oka volt arra, hogy ne tegyen semmi jogilag kifogásolható, hiszen nem megdönteni akarja a fennálló politikai rendet, hanem gyökeresen átalakítani a fennálló és egyáltalán minden emberi rendet megalapozó emberi viszonyokat.

Átmeneti megoldás volna csupán, s csak pillanatnyi vigasszal szolgálna a fennálló igazságtalan hatalmi rend megdöntése azáltal, hogy politikai, katonai és gazdasági erőt alkalmazunk. Az adott helyzetben kishitűség volna ilyesmire vetemedni, még

⁷⁹ Mk 16,19; ApCsel 2,33; Zsid 8,1; Ef 1,20; 2,6; 1Pt 3,22); Ld. erről továbbá Szent Tamás, ST, III, q. 58.

akkor is, ha Jézus zsidó kortársai éppen ezt várták el tőle, ahogyan ellenfelei is ettől rettegetek. Krisztus ennél sokkal nagyobb, s olyan változásra törekszik, amely teljesen egyedülálló a világtörténetben, minthogy nemcsak az elnyomott nép és a római elnyomók viszonyát, hanem egyáltalán minden emberi viszonyt érint, mert valóban a teremtető Isten és az emberek viszonyának átalakulását eredményezi.

Krisztus királysága éppen ezen átformáló képesség révén mutatkozik meg, vagyis nem a hatalmi rendet uralja, hanem önmagát odaadva a szívekben uralkodik, miután felismerjük, ez az a kezdeti, s minden emberi választ és kapcsolatot megelőző, léteztető szeretet, amely mindnyájunkat testvéri közösségbe forraszt.

E kezdeti és mindig új kezdettel megajándékozó királyság azonban, éppen mivel lényege szerint szeretet, mindig kiszolgáltatott, vagyis csak azok számára mutatkozik meg királyságként, akik kiszolgáltatottságában, vagyis szolgálai alakjában is felismerik és elismerik. A valódi hatalom ereje abban rejlik, hogy képes kiszolgáltatni magát a másik akarátának. Az alászállás, amelynek révén a hatalom fenntartja azokat, akiket szolgál, nem gyengeség tehát, hanem éppen ebben áll kifogyhatatlan erőforrása. Jézus királysága még azt is megteheti, hogy mindenről, minden rangról és elismerésről lemond, hiszen nem az emberektől kapta a hatalmat, hanem a jóságnak átadva magát, mintegy a jóság végtelen uralmának veti alá az Őt követőket.

A politika keresztény megközelítésének sajátossága érhető tetten abban, ahogyan Jézus és Pilátus beszélgetésében arról a kérdésről, hogy „ki uralkodik?” (Pilátus számára ez volt a kihallgatás tétje), a figyelem átfordul arra a valódi és igazán drámai kérdésre, *mi szavatolja egyáltalán Jézus különleges, nem evilági királyságát*, ha nem az emberek elismerése. A magát kiszolgáltató és szolgálai hatalom alázata, mely minden földi kapaszkodóról lemond, olyan alászálló mozgást végez, amelynek végén a mindenséget fenntartó Atya arcával és tekintetével találkozhatunk. A kiszolgáltatottság e „hatalmi logosza”, mely egy új királyságot nyit meg előttünk, a kereszten teljeseedik be, amikor az Atya, akinek a Fiú mindent visszaadott, magához emeli a kereszten megdicsőült Logoszt, hogy uralkodjon minden nemzet fölött.

Amint az idézett szövegrész jól mutatja, Jézus, ahelyett, hogy ragaszkodna királyi mivoltához, méltóságához, emberi jogaihoz stb., önmagát közvetítőként s az igazság viszonylatában jellemzi, sorsát az igazság sorsához köti. „Arra születtem, s azért jöttem a világba, hogy tanúságot tegyek az igazságról.” – Krisztus tehát tanúságtévő király, pontosabban azért, s annyiban király, amiért és amennyiben tanúságot tesz az igazságról a világban. Amiről tanúságot kell tenni, azt eleve perbe fogták. Bármilyen legyen is az „igazság”, így egyes számban, szemben egy bizonyos igazsággal, az valami eleve vitatott jelenségre vonatkozik.

„Aki az igazságból való, hallgat szavamra.” A szó, az Ige, amelyet tanúságtétele által megismerhetünk, és amelynek hallgatói lehetünk, az igazságból, vagyis Krisztusból, a kezdeti Igéből van, amely által minden lett. Ez a Szó nem más, mint

az Atya eredendő szeretete, amely testet öltött a Fiúban a Szentlélek által. Krisztus azért lehet király, mert Ő maga az igazságból van, s ez az igazság nem más, mint az Atya szeretete.

A királyság és ezzel általában is minden politikai hatalom igazsága abban rejlik, hogy válaszol az Atya szeretetére, ha nem így tesz, akkor saját eredetét megkérdőjelezve meghasonlik önmagával, s előbb utóbb hiteltelenné válik. Hatalma ugyanis valóban csak a szeretetnek van, és minden valódi hatalom a kezdetekre, az Atya kiáradó szeretetére vezethető vissza, és abból származik.⁸⁰

PAP, KIRÁLY, PRÓFÉTA: FIÚ A FIÚBAN

A politológia, vagyis a politika logoszat, tulajdonképpen értelmét firtató tudomány alapkérdése nem a hatalmi mozgásra, a hatalmi struktúrákra vagy a különféle társadalmi folyamatokra, hanem mindenekelőtt arra kérdésre vonatkozik, mire, pontosabban *kire* vezethető vissza a politikai hatalom. Ennek az eredet felé tartó logikai mozgásnak a kiindulópontja az a személy, aki szabadon kiszolgáltatva magát, aláztos szolgaként képes ezt a kérdést egyáltalán felvetni, aki képes a hatalom megszerzéséről és megtartásáról folytatott világ diskurzust egy egészen más síkra terelve személyesen megszólítani a kérdezőt. Jézus, a fogoly nemcsak politikai szerepét tekintve, hanem személyében is kérdőre vonja Pilátust. A szolga képében elébe járuló király kérdőre vonja: te kinek gondolsz engem?

A kérdőre vont világi hatalom tehát nem egy erővel, egy ellenséges hatalommal, hanem egy kiszolgáltatott és odaadó szeretettel szembesülve jut el a döntő kérdéshez: ki a politika alanya? Ki az, aki lényével és személyében újraértelmezni magát a politikát?

A „ki a politikai alanya?” kérdésre mégsem adhatunk egyszerű választ, nem mutathatunk rá az ujjunkkal valakire, hogy ő az, mert e kérdés óhatatlanul is a természetfölötti és a természetes világrend összefonódását, megtestesülését hivatott feltárni egy sajátos szempontból.⁸¹

⁸⁰ XVI, Pope BENEDICT: *Die Einheit der Nationen: Eine Vision der Kirchenväter* (Vorlesung, Herbst 1962), Pustet, 1971.

⁸¹ A *Fides et ratio* gyönyörűen fogalmazza meg teológia és filozófia egységét a kinyilatkoztatott és gondolatébresztő, s cselekvésre készítő történelmen túli és mégis történeti igazságban. „[...] az igazság, ahogyan a kinyilatkoztatásból megismerjük, nem az ész által előkészített gondolat érett gyümölcse vagy csúcspontja. Ellenkezőleg, ingyenes ajándékként jelenik meg, gondolatokat ébreszt, és megkívánja, hogy a szeretet kifejezéséként fogadjuk el. Ez a kinyilatkoztatott igazság Isten végső és örök látásának történeti elővételezése, mely azoknak van fönntartva, akik hisznek benne és nyitott szívvel keresik Őt. Az egyes emberek végső célja tehát mind a filozófiának, mind a teológiának kutatási tárgya. Mind a kettő különböző eszközökkel és különböző tartalommal szemünk elé állítja az »élet útját« (Zsolt 16,11), mely,

Módszertanilag itt is irányadó Chesterton örökbecsű gondolata, miszerint, ha száműzzük a természetfölöttit, akkor nem a természetes, hanem a természetellenes marad számunkra. Éppúgy végzetes és embertelenségbe torkolló hiba lenne tehát leegyszerűsíteni a kérdést, mintha szétválasztanánk egymástól a valóban különböző, isteni s emberi mozzanatok. Aki ezek együttállását s együttműködését vizsgálva indul el egy szűk ösvényen, annak szüksége van a hagyomány iránymutatására. Ezért – a keresztény tradícióban belül – három olyan dimenziót elemeztünk, amelyben a politika perszonalista megközelítése fényt deríthet az emberi együttélés szent és profán mozzanataira.

A keresztségben nekünk adományozott háromféle méltóság, a papi, királyi és prófétai létmódunkat azonban nemcsak külön-külön kell értelmeznünk, hanem valós egységüket és mély összefonódásukat illetően is. A politikai alanyiságát (szubjektum, alávettetés) meghatározó és kibontakoztató három politikai szerepvállalás egységét az hozza felszínre, ahogyan Krisztus visszavezeti őket az eredetükre, felmutatván az Atya közösségteremtő szeretetét. Krisztus az Istenfiúságban az Atyával való eredeti közösséget újítja meg, s ezáltal a három szerep, mely a politikai megnyilvánulásait tekintve egymással versengett, benne és általa mind egyfelé mutat.⁸²

Érdemes még egyszer felidézni a meghaladás és megalapozás jézusi mozzanatát. Mózes nagy prófétaként vezette a népet az Ígéret Földjére. Hozzá mérve Jézus nem egyszerűen nagyobb próféta, hanem benne teljesedik be minden prófécia, hiszen Ő maga a végső cél: benne valósul meg legteljesebb mértékben a közösség az Atyával. Akik Jézus nevében próféták, azok tetteik és szavaik által ezt a végső közösséget, a Mennyeek országát teszik láthatóvá s megtapasztalhatóvá.

A papok, mint Áron is, Izrael nevében minden évben tiszta áldozatot mutattak be. Krisztus ismét csak nem egyszerűen egy még tisztább és Istennek még kedvesebb áldozatot mutatott be, hanem, mint főpap, önmagát adta áldozati ajándéknak, egyszer s mindenkorra. Akik részt vesznek Krisztus szent áldozatában, kiengesztelődhetnek az Atyával és egymással is, vagyis nemcsak a jövő jelenvalóságát élhetik meg (prófétákként), hanem azt is megtapasztalhatják, miként válhat ez az örök áldozat révén új kezdetté, a szeretet folytonos megújulásává.

miként hitünk tanítja, a Szentháromság egy Isten látásának örök és teljes örömébe vezet.” (no. 15) – A tulajdonképpeni politikatudományt, amely a közösség javának szentháromságos szemlélete, s kibontakoztatására vonatkozó reflexiót ezen eredendő egység alapozza meg.

⁸² Szent Ágoston szerint a háromféle Krisztusi méltóság három egysége az evangéliumok egységéből fakad. A különböző evangéliumi szerzők ugyanis más-mást emeltek ki Krisztus alakjából: Máté a királyságát, Márk emberségét, Lukács a papságát, míg János isteni mivoltát hangsúlyozta. Ld. David R. CATCHPOLE – David G. HORRELL – C. Christopher Mark TUCKETT (eds.): *Christology, Controversy, and Community: New Testament Essays in Honour of David R. Catchpole*. Vol. 99, Leiden – Boston Brill, 2000, 37–40.

Végül, miközben a régi királyok hatalma mindig véges, és csak dinasztiákra terjed ki, Krisztus a kezdettől az idők végéig mindenk fölött uralkodik. Az Ő hatalma, ahogyan Ferdinand Ulrich fogalmazott, az Atyával „*in majestate unitas*”, vagyis fenségében egyenlő és a Szentlélekben vele egységben, *communió*ban nyilvánul meg. Ahogyan Krisztus próféta-sága is paradoxon marad, hiszen halálában teljesül be a jóslat, és papsága is önmaga feláldozását jelenti, úgy hatalma is mindvégig termékeny ellenmondást rejt magában: éppen azért eredeti és felülmúlhatatlan, mert Krisztus sosem birtokolja, hanem éppen mindenét elajándékozva a kereszten mutatkozik meg valódi dicsőségében.

Krisztus minden prófétát, királyt és papot felülmúlva megóvja a keresztyényeket a bálványimádás sokféle formájától, s jelentősen leegyszerűsíti politikai orientációjukat, hiszen neki köszönhetően csupán egyetlen prófétánk van, aki a megváltás és élet ígétjét hirdeti, Krisztus ígétjét, a megbocsátás ígétjét. Hasonlóképpen csak egyetlen papunk van, aki saját vérével és testével engesztel ki bennünket, s csak egyetlen királyt ismerünk, aki uralkodik felettünk és képvisel bennünket, a legfőbb tekintély, Isten előtt.⁸³ A megváltó Krisztus mindhárom méltóságot beteljesítve azok eredendő egységét az Istenfiúságon keresztül nyilvánítja ki számunkra.

Jézus Krisztusban az egész emberiség meghívást kapott arra, hogy Isten népe és fogadott fia legyen, már nem csak átvitt értelemben, hiszen a Fiú lényegszerűen azonos az Atyával, és azért vette magára az emberi természetet, hogy az embereket Isten fogadott fiaivá tegye. (Ld. Rm 8, 15.29; Ga 4,5) A próféták, királyok és papok szerepe más-más módon az, hogy Isten népét ráébresszék az Atyai szeretetre, amely létrehívta és már kezdettől fogva vezette: „Gyermek volt még Izrael, amikor megszerettem, Egyiptomból hívtam meg a fiamat.” (Oz 11,1)

A keresztyén politika valódi üzenete tehát beleíródik a választott nép gyermek-ségébe. A nép előtt a tekintélyt képviselő mindhárom méltóság lényege szerint s kezdettől fogva a gyermeki kiszolgáltatottságot jelezte. A teljesen odaajándékozott gyermekekre, Isten egyszerűlt Fiára utalt minden, a nép által megmutakozó isteni tekintély, legyen bár papi, királyi vagy prófétai. Krisztus különös öröksége, melynek politikai dimenziója súlyos kérdések elé állít bennünket, „örök tévelygő felnőtteket”, úgy foglалható össze, hogy általa fiúk lehetünk a Fiúban (Ef 1,3–6.15–18). Levonva a következtetést, úgy tűnik tehát, hogy az istenfiúságban részesülők a valódi keresztyén politika alanyai.

⁸³ „We have a sole priest who reconciles us by his own body and blood, Christ’s shed blood – on our behalf. We have a sole king who exercises complete and just authority over the universe and the church, Christ’s authority – over us. (6) We have the quintessential prophet, priest, and king who is for us, acts on our behalf, and is over us.” in: Matthew L. RICHARD: *Jesus Christ: Prophet, Priest, and King*. in: <https://www.whitehorseinn.org/article/jesus-christ-prophet-priest-and-king/> (Letöltés: 2018. március 7.)

A FIÚK POLITIKÁJA

Az elmúlt évszázad tükrében nem könnyű megválaszolni mindezek után, vajon hogyan viselkednek, s mit tesznek Isten fiai politikai téren? Ennek a súlyosan drámai kérdésnek a megválaszolása nem feladata a jelen írásnak. Összegzőképpen beérjük annyival, hogy felhívjuk a figyelmet három olyan sarkalatos igazságra, amely segíthet azoknak, akik a kereszténységet nem politikai eszmének tartják, hanem a helyes sorrendet követve, a politikát igyekeznek keresztény módon, vagyis a szentségekben valós részesülés révén és annak fényében újragondolni.

1) A keresztény politika újragondolása radikálisan perszonalista nézőpontból csak drámai módon történhet meg. A politikai cselekvés ugyanis teljesen elválaszthatatlan attól a theodrámatól, amelyben Isten maga mutatkozott meg a történelemben, és szeretete által radikálisan, vagyis őseredeti módon újraértelmezte az emberi közösség alapjait.

2) A keresztények számára a politika nem más, mint részesülő viszonyulás ehhez a minden politikai cselekvés és gondolkodás számára konstitutív eseményhez, *hic et nunc*. Másként szólva, a fiúk számára a politikai tett egészen mást jelent, mint azt a fatálisan és embertelenül szűk (szekuláris) közértelmezés sejteti. A politikai tett a fiúság megnyilvánulása, éppen ezért egyebek között megszentelődés, önelajándékozás és könyörületes megbocsátás.

3) A valódi keresztény politika, melyet Isten közössége (*communio*) felszabadított a hatalmi harcok és vetélkedés alól, együtt-teremtő (ko-kreatív) módon keresi a közösség elmélyítésének és kiszélesítésének lehetőségeit. Sajátos nézőpontjából tehát nemcsak a politika tágabb (vertikális értelemben is vett) dimenziója és a politikai cselekvés jelent mást, hanem a dráma szereplői sem ugyanazok. Akik fiúk a Fiúban, azok politikai ellenfeleikben, mi több, még üldözőikben is felismerik a megújhodni képes ember reményteljes arckifejezését, azt a testvériséget, amely királyságra, prófétaságra és papságra hivatott.

A NÉPI GONDOLKODÁS FILOZÓFIAI ÉRTELMEZÉSE RODOLFO KUSCH-NÁL¹

SZAKÁCS PÉTER

ABSTRACT

The philosophical interpretation of popular thought in the philosophy of Rodolfo Kusch
Rodolfo Kusch outlined a very special interpretation of popular culture and thinking of the people of the Andes: while Western civilization has a logical or conceptual thought, which is based on a causal order of things, and seeks practical solutions to the problems of humanity, the thought of popular culture is metaphorical, pre-theoretical, and denies the causal order of things, nor does it attempt to modify nature. Instead of solutions, it offers a psychic salvation, and relies on moral wisdom, in order to deal with the tragic aspect of life. The essay presents the ideas of the great author from Buenos Aires.

AZ ÉLET TRAUMÁIVAL VALÓ SZEMBENÉZÉS AZ ANDOKI- ÉS A NYUGATI KULTÚRÁBAN

Rodolfo Kusch (1922–1979) tevékenységének középpontjában az andoki kultúra és a nagy prekolumbiánus civilizációk tanulmányozása állt, az autentikus latin-amerikai filozófia – tehát a Nyugat-Európából importált eszmékkel szemben álló, a kontinens valódi problémáira és kulturális megosztottságára reflektáló bölcselet – megteremtésének céljából. Ennek révén azonban a népi gondolkodás és az urbánus civilizáció általános értelmezéséhez jutott el, mely véleményem szerint Közép-Kelet-Európában is releváns. Kusch gondolkodását elsősorban Heidegger filozófiája határozta meg, valamint, a kései művek esetén, illetve a népi kultúra értelmezésének tekintetében Paul Ricoeur metaforafelfogása.

Kiindulópontja, hogy a kultúra szerepe valamilyen módon menedéket nyújtani az élet alapvetően irracionális természeté, valamint a természeti katasztrófák

¹ A tanulmány a Magyar Tudományos Akadémia Domus ösztöndíjának támogatásával készült.
(Szerződésszám: 3281/25/2018/HTMT)

állandó fenyegetése elől. Ezt más-más módon éri el a népi kultúra és a nyugati urbánus civilizáció. Mindkettő autonóm entitás, csak önmagából, saját elvei alapján érthető meg, egyik sem alávalóbb vagy fejletlenebb a másiknál, így a városból jött antropológus feladata nem az, hogy saját perspektívájából próbálja meg az andoki kultúrát értelmezni, hanem párbeszédet kell folytatnia vele. Kusch belehelyezkedik az andoki ember nézőpontjába, s onnan próbálja megérteni a nyugati civilizációt.

Az andoki ember nem próbálja meg átalakítani környezetét, hanem passzív módon együtt él vele, másfelől gondolkodása nem elfedi, hanem megragadja a lét irracionális és ellentmondásos természetét, ami annyit jelent, hogy állandó rettegésben él a mennydörgéstől, a villámlástól, a szárazságtól, a járványoktól és mindazoktól a fenyegetésektől, melyek bármikor véget vethetnek életének. A tevékenységeit átszövő rítusok és mítoszok azonban lehetővé teszik az élet irracionalitásával való együttélést azáltal, hogy egy jelentésekkel teli szakrális teret tartanak fenn – mely egy meghatározott középponttal rendelkezik –, és az archetípusok utánzására készítetik az egyént. Az andoki indián a szent térben, valamint az individualitást, illetve a lineáris történelmet tagadó ciklikus időben – az urbánus emberrel szemben – sohasem érzi idegennek magát, valamint a rítusok révén saját véges létéből kiléphet, és az istenek világának részévé válhat. Ez történik például, amikor bottal a kezében táncol, hogy elűzze a *chuquichinchait*, a felhők között lakozó, jégesőt hozó pumát.

Kusch egy helyen összehasonlítja a *dasein* kifejezést – Heidegger egy német tájszóból alakította ki, itt- illetve ottlétet, tehát egy meghatározott szituációban való létet jelent –, valamint a spanyol *estar* – amely szintén a térbeli tartózkodásra, illetve ideiglenes állapotokra vonatkozik – az *aymara utcatha* igével. Ez utóbbi a ház (*uta*) szóból, illetve a „házban lenni/ülni” szóösszetételből ered, vagyis akárcsak a *dasein* és az *estar*, azt jelentené, hogy a tér egy meghatározott pontjára odavetve lenni. Ha azonban mélyrehatóbban megvizsgáljuk a szó különböző jelentéseit, ezek között olyanokat találunk, mint „anyaméhben lenni”, valamint „a téren ülni, és a kirakodott portékákat árulni”. A tér a népi gondolkodásban archetípus, és a szakrális kozmosz középpontját jelenti, melyben az ember otthon van. Tehát az a heideggeri gondolat, mely szerint az ember egy idegen világba van belevetve, s ez indítja környezete átformálására – vagyis az idegenség feloldására –, központi élmény ugyan a huszadik századi német polgárság élményvilágában, de semmiképp sem valamilyen egyetemes tapasztalat.² Kusch, egyik bolíviai tanulmányútja során találkozott egy öreg aymara indiánnal, aki a szárazságra, illetve a termés elmaradására panaszkodott, mire a filozófus és kollégái javasolták, hogy állami támogatással szerezzen be vízszivattyút, amelynek segítségével öntözhetné a burgonyaföldet. Ő azonban hallani sem akart erről, sőt úgy tűnt, mintha nem is értené, miért kellene ezt a megoldást választania, az eső megidézésére szolgáló véráldozati

² Rodolfo KUSCH: *Obras Completas*, Tomo I.–IV. Rosario, Editura Fundación Ross, 2007, 263–273.

rítusok (a *huilancha* és a *gloria misa*) helyett. Úgy tűnhet tehát, hogy gondolkodása nem jutott el arra a szintre, amely lehetővé tenné a valóság elemeinek egymástól való elkülönítését, konceptuális megismerését és módosítását. Az alábbiakban viszont megkíséreljük igazolni, hogy ez a beállítódás nem fogyatékoság, hanem a létmegértésnek egy sajátos formájából ered, amely nem alávalóbb a mi konceptuális gondolkodásunknál.³

A nyugati ember aktív módon viszonyul környezetéhez, átalakítja, egyre kényelmesebbé, biztonságosabbá teszi azt, amivel viszont együtt jár, hogy lemond a lét irracionális és ellentmondásos természete megragadásának lehetőségéről, azaz létértelmezése hamis és illuzórikus. Egy adott dolog vagy jelenség végtelenül sok különböző aspektussal és jelentéssel bírhat, s mint ilyen, Gabriel Marcel kifejezésével élve, misztérium.⁴ A civilizációs fejlődés azonban ezt a sokszínűséget leszűkítette egy-egy funkcióra, hogy módosíthassa a világot, így azonban tagadja a valóságot.⁵ Azt mondhatjuk, hogy amíg az andoki ember egy állandó változásban lévő, fenyegető, héraikleitoszi világban él, ahol istenek veszik körül, addig a nyugati ember egy átformálható, dolgokkal (használati tárgyakkal) teli világban, és – legalábbis látszólag – valami maradandót, a platóni ideák világához hasonlatost épít: a várost. A nyugati típusú város az év minden szakában szinte ugyanazokat a kényelmes körülményeket biztosítja lakói számára: a kályha és a tűzifa megóvják őket a hidegtől, szárazság esetén pedig hozzájuthatnak élelemhez a raktárakból, vagy később az áruházak polcairól. A pénz és a kapitalizmus azt jelenti, hogy a szükségletek kielégítésének eredeti formáját, amely mindig az aktuális természeti körülményektől függ, egy absztrakt törvényeknek alávetett rendszer váltja fel: a természet szeszélyeit a kapitalizmus törvényei. Ennek köszönhetően, úgy tűnik, leszámoltunk a mennydörgéssel, az áradással, a szárazsággal, a járványokkal – mindazzal, ami a törzsi embert fenyegeti, és amit Kusch Isten Dühének (*Ira de Dios*) hív. Valójában azonban az Isten Dűhe nem tűnt el nyomtalanul, hanem átadta helyét az Ember Dühének (*Ira del Hombre*), a kisember problémái iránt érzéketlen bürokráciának, az elszegényedésnek, az örültek házának, és a börtönnek – ahol megfigyelvek mindazokat, akik nem képesek a társadalom rendjébe beilleszkedni –, a csendőrségnek, a tömegpusztító fegyvereknek, és a többinek. Az Ember Dűhe a város világában feltétlenül szükséges a zökkenőmentes társadalmi együttélés fenntartásához, ugyanakkor legalább olyan fenyegető, mint az Isten Dűhe. Ráadásul a nyugati kultúra a létezés és az emberi elme irracionális aspektusát, valamint a halált – mindazt, amiből legnagyobb traumáink erednek – nem képes kiiktatni,

³ Uo., 273–306.

⁴ Gabriel MARCEL: *A misztérium bölcsellete*, Budapest, Vigilia, 2007, 7–46.

⁵ A valóság sokszínűségének tagadása – ami arra szolgál, hogy az ember jobban elviselhesse, kezében tarthassa a valóságot – talán a keresztény monoteizmusnak a dualista gnosztikus eretnekséggel szembeni harcával vette kezdetét.

hanem csak elfedi, elvonja róla az ember figyelmét, azzal, hogy végtelen fejlődést tétel. ⁶ Ezzel kapcsolatban Kusch elkülönít két egymással szemben álló magatartástípust, a *ser alguient* („valaki lenni”, „valakivé válni”; a *ser* létige a spanyolban mindig valamilyen tartós tulajdonságot jelöl, tehát a *ser alguien* lényegében azt jelenti, „valami tartós létrehozására törekedni”) és a *dejarse estar* („csak úgy lenni, különösebb célok nélkül”; az *estar* létige mindig valami átmenetire vonatkozik). Leegyszerűsítve a Kusch különböző műveiben leírtakat, a filozófus azt állítja, hogy a nyugati ember központi törekvése, hogy valakivé váljon – hasson a világra, és/vagy kényelmes feltételeket teremtsen életének, s idejének minden percét a lehető leghatékonyabban szervezze meg ennek érdekében –, míg az andoki indián „csak úgy van”, mert aki hónapokat vár tétlenül a termésre vagy órákig ül szótlanul a kocsmasztalnál egy pohár ital mellett, az nem valaki. ⁷ De miért is akarunk mi valakik lenni? Azért, hogy majd valamikor, biztonságos körülmények között csak úgy lehessünk, mint ahogy az indián eleve van. Ezért áldozzuk fel – idegenítjük el önmagunktól – időnk nagy részét, de amikor elértük célunkat, újat tűzünk ki, nem elégszünk meg azzal, hogy csak úgy legyünk. A folyamatos fejlődésre azért van szükség, mert ez eltereli figyelmünket az élet irracionálisáról, ez tartja fenn pszichés egyensúlyunkat egy olyan világban, ahol elvesztettük a középpontunkat. ⁸ Így azonban, mindenki, aki nem akar lenni valaki, hanem csak úgy van – mint a hagyományos körülmények között élő indián vagy az utcán kéregető nincstelen – undort kelt az urbánus emberben, büzként (*hedor*) jelenik meg, mely szemben áll a saját magának tulajdonított tisztasággal (*pulcritud*), mivel valami olyasmit képvisel, amit ő feltétlenül el akar takarni, le akar tagadni, noha az hozzátartozik, az Isten (vagy az Ember) Dühével szembeni kiszolgáltatottságot, az élet bizonytalanságát. ⁹

PENSAMIENTO SEMINAL ÉS PENSAMIENTO CAUSAL

AZ OKSÁG NEGÁCIÓJA A NÉPI GONDOLKODÁSBAN

A nyugati ember aktív beállítódásának alapvető feltétele, hogy a valóság elemeit „világosan és elkülönítve” ragadja meg, és ezen belül leválassza saját magát – a dolgokkal való manipuláció alanyát – környezetéről, tevékenysége tárgyaitól, mert csak így képes a világot meghatározott funkciókat betöltő eszközök sokaságává átranzformálni. Így alakul ki az individualitás, illetve a nyugati individuum,

⁶ KUSCH: i. m., 125–204.

⁷ KUSCH: i. m., 174–179, 477–482.

⁸ KUSCH: i. m., 653–661.

⁹ Uo., 9–19.

mely idegen a prekolumbiánus népek gondolkodásától. De ily módon, tevékenysége révén ő maga is alávettetik a tárgyi világot uraló absztrakt törvényeknek, illetve saját létezése is néhány meghatározott funkcióban merül ki.

Ezzel a konceptuális, illetve oksági gondolkodással – *pensamiento causal* – szemben áll a létezést egy nagy összefüggésben megragadó, eredeti természetét mint negativitást feltáró népi gondolkodás, illetve a *pensamiento seminal*, amely valamilyen értelemben a vegetális természet leképeződése a pszichében, mivel a növényvilágban nincs klasszikus értelemben vett okság. A mag alapján nem tudjuk megállapítani, hogy a belőle kibújó növény milyen alakzatot fog felvenni – végtelen forma lehetősége rejlik benne –, növekedését mégis egy meghatározott törvényszerűség vezérli. Egy impulzus hajtja, hogy szárba szökkenjen, majd leveleket, ágakat hajtson, mindez azonban nem önmagáért, illetve egy a végtelenbe tartó lineáris fejlődés céljából történik, hanem azért, hogy végül, miután elszáradt, s a földre esett, humusszá, más növények táplálékává váljon. A vegetációt egy ciklikusság hatja át, mely felülírja, illetve tagadja az egyedet mozgató impulzust (*negación*). Ilyen módon fogja fel az ember életét az andoki kultúra is, két egymással szemben álló princípium – a volitív impulzus és a természet ciklikussága – függvényeként. A nyugati ember tagadja ezt a ciklikusságot, s a természetet úgy próbálja megragadni, mint ami alávethető akaratának és értelmének. Az andoki kultúra a kettő közötti egyensúlyt próbálja megteremteni.¹⁰

A *pensamiento seminal*ban – a fent leírtaknak megfelelően –, az oksági gondolkodással ellentétben, nem az egyes szimbólumok hordozzák a jelentést, hanem a kontextus egésze. Kusch felfedezte, hogy az andoki varázslók, ha megkérdézik őket, mit jelképeznek egy adott rituálé szimbólumai, illetve tárgyi összetevői, mindig más magyarázatot adnak, melyet ott helyben rögtönöznek, a magyarázatok azonban mindig koherensek és valamilyen erkölcsi tanítást fejeznek ki. Ezért a népi gondolkodás megértéséhez Ricoeur metafora-konceptióját alkalmazta, mely szerint a jelentést mindig az adott kontextuson – sőt a kultúra egészen – belül található elemek együttállása, és dinamikus viszonya fejezi ki. (Kusch természetesen nem állítja azt, hogy a nyugati kultúrára és tudományra nem lenne jellemző az így felfogott metafora, a ricoeuri modellt azonban csak a kései műveiben használja, melyek – az urbánus rítusokkal, illetve a nyugati civilizáció fejlődésével foglalkozó korábbi írásokkal szemben – szinte kizárólag csak a népi kultúrára koncentrálnak.)

A szemínális gondolkodás megértéséhez érdemes segítségül hívnunk néhány példát Kusch műveiből.

1. Az Andok több településén fellelhető egy jellegzetes feszület, melyen Krisztus bal és jobb karja alatt különböző ábrák foglalnak helyet. Az első ábra körvonalakat tartalmaz, melyek találkoznak egymással, és egyenes vonalakat, amelyek nem; a

¹⁰ Uo., 17–70.

második kalapácsot és harapófogót; a harmadik egy lépcsőnek támasztott botot; a negyedik középen egy nagy csillagot, melynek sugarai közé kisebb csillagok ékelődnek be. Végezetül a kereszt alján, Krisztus lábánál egy „párkányon álló” kakas található. Egyértelmű, hogy minden szimbólum – legalábbis a katolikus egyházművészet perspektívájából – Krisztusra, illetve a krisztusi megváltásra vonatkozik, a bolíviai varázsló azonban, akit Kusch megkérdezett minderről, némiképp eltérő magyarázatot adott.

Az ábra egésze – mondta – a szellemet jelképezi, amely körülvesz minket. Krisztus arca középen szintén a szellemet, illetve Istent, az egymással találkozó körvonalak az üdvözült holtakat, akik „az égbe mennek”, a harapófogó és a kalapács a hitetleneket, akik be vannak zárva, be vannak szegelve, mivel „nem hisznek Istenben, azaz nem hisznek semmiben”, a nagy csillag a Holdat, mely este, amikor feljön az égre, a többi csillaghoz hasonlatos. Az emelvényen, illetve sírkövön (*huaca*) álló kakas pedig figyelmeztet bennünket, hogy – mint ahogy egykor bolondok voltunk – ismét bolondok lehetünk, de ha hiszünk Istenben a „fejünk tiszta maradhat”. A lépcsőnek támasztott bottal kapcsolatos magyarázatot Kusch-nak nem sikerült felvennie, bár egyértelmű, hogy ez is a megváltással kapcsolatos. Ez a magyarázata lényegében egy morális tanítást fejez ki. Két csoportra osztja a szimbólumokat, az egyik az üdvözültekre vonatkozik, a másik a kárhozottakra. Az üdvözülés pedig úgy lehetséges, ha az ember a szellemnek megfelelően él, és a szellem az, ami minket körülvesz, vagyis a természet – persze nem a tudományos forradalom definíciója szerint, hanem mint a szellemekkel teli, kiismerhetetlen világ, a Pachamama, vagy ha úgy tetszik, a Tellus Mater. Ezzel szemben állnak a kárhozottak, akiket a bolond, hivalkodó kakas, valamint a kalapács és a harapófogó (a szellemtől való elzártság szimbóluma) jelképez, és akik a természetet egy absztrakt, elidegenítő rendszerrel akarják helyettesíteni, mint amilyen a kolonizálók civilizációja. A varázsló szavai-ból azonban világos, hogy a szimbólumok magyarázatát ott helyben rögtönözte.¹¹

¹¹ KUSCH: i. m., 674–686. „Huracachi [a varázsló] értelmezése nagyon sajátos volt. Az első kérdésére, mely az ábrázolás egészére vonatkozott, rossz spanyolsággal így válaszolt: »ezek a részek a szellemmel kapcsolatosak, ami körbevesz minket, nem igaz? Forog körülöttünk, nem? A Holdra, nem? Ezt jelentik.« A középen található arcra vonatkozóan azt mondta, hogy az »Isten, a szellem, aki tiszta szívet adhat nekünk«. Az első, bal oldali ábrán található körvonalak a »megboldogultak«, vagyis a »halottak, akik az égbe mennek«. A második ábra, a harapófogóval és a kalapáccsal »azokat jelenti, akiket beszegeztek, bekalapáltak, nem igaz? Azokat, akiket bezártak, nem igaz? Azokat, akik nem hisznek Istenben, így hát nem hisznek semmiben, nem igaz?« A csillagra vonatkozóan kifejtette, hogy »ez a csillag a Holdat jelenti, mert amikor a Hold feltűnik az égen, tehát este, a csillagokhoz hasonlóan tűnik«. Nem tudtam felvenni amit a lépcsőről mondott, de a kakassal kapcsolatban kifejtette, hogy »mi a mi földünkön élünk«, és hozzátette, »a kakas (...) a kő [a Kusch által közölt szöveg, itt – a varázsló rossz spanyolsága miatt – értelmezhetetlenné válik] (...) jelenleg a miénk, amikor viszont bolonddá válunk (...) amikor hiszünk Istenben, akkor viszont a fejünk tiszta lehet.«” 65.



Az illusztráció csak részben felel meg a szövegben található leírásnak¹²

2. Hasonló morális tanulságot fejez ki Tunupa mítosza. Apu Qun Tiksi Wiraqucha Pachaychachi, a négy elem ura, a legfőbb andoki istenség, hogy viszonylagos renddé szervezze az ormóttalan anyagi világot, a vele való közvetlen érintkezéssel megketőződik, iker-héroszokká válik, egy lunáris férfi-, és egy szoláris női hőrosszá. Az előbbi Tunupa, aki az Andokba érkezve keresztet készít, mágikus szimbólumot, mely a világ ellentétes minőségeinek összerendezésére szolgál. A kereszttel a kezében, mint koldus érkezik Carabucóba, a Titicaca tó partján található településre, mivel

¹² Forrás: http://www.columbinegallery.com/uploads/2/7/2/8/27284499/s755719560866673787_p1043_i9_w1920.jpeg?fbclid=IwAR3Ufq3CkX8JYgoudbPZ-vbSh1MnIShUz2i-PDaTgtjTv3r5Tgqhd4QJ_hY (Letöltés ideje: 2019. október 28.)

a természet ciklikusait vezérlő Holddá való átváltozás. A hívő magatartását itt már nem a káosz legyőzése iránti vágy hajtja – hiszen az nem lehetséges – hanem a rend és a káosz, illetve a mindenséget átható kontrárius elvek közötti egyensúly megőrzése.

A kereszt kiásása, illetve Tunupa eltűnése pedig azt sugallja, hogy amit a történet leír, nem egyszeri esemény, hanem folyamatosan ismétlődik a hívő életében. Az Andokban az év két egymással ellentétes periódusból áll, melyek megfelelnek az említett két fázisnak: egy bőségesebb időszakból, melyben az ember aktívan dolgozik, és egy száraz, a földművest passzivitásra kárhoztató évszakból.¹³

Láthatjuk tehát, hogy a *pensamiento seminal* nem konceptuális, hanem narratív formában jeleníti meg az igazságot, ami itt nem új technológiai távlatokat nyitó, halmozható és fejleszthető ismereket eredményez, hanem egy változatlan bölcsességet, mely morális jellegű, valamint az a célja, hogy lehetővé tegye az Isten Dühével való szembenézést. Ezt pedig a negáció, a volitív impulzus tagadása révén teszi.

3. Kusch egy alkalommal a bolíviai Eucaliptusban kamionszentelésen vett részt, egy olyan szinkretista szertartáson, melyen egyaránt áldoztak az apuknak – az ősi és rettegett andoki szellemeknek – és a jóságos Glóriának – annak a „panteonnak”, mely Krisztusnak és a keresztény szenteknek feleltethető meg, illetve a katolikus liturgiából származik. A szertartás során viszont a varázsló igen keveset foglalkozott a Glóriát jelképező szobrokkal, s jóval többet az apukkal, mivel előbbieket – a nyugati kultúrából származván – az állítással kapcsolatosak, utóbbiak azonban a negációval. A keresztény kamionos nem igényel ilyen jellegű szertartást – legfeljebb egy keresztet és egy szentképet helyez el a kormány mellett –, mivel abból indul ki, hogy a kamion nagy valószínűséggel működni fog, az andoki indián viszont – akinek a kultúrájától Kusch szerint alapvetően idegen a technológia – kételkedik ebben, mivel bármikor bármi megtörténhet, s ezért kell kérlelnie a fenyegető apukat, hogy kíméljék meg a sofőr életét. A történetből kiviláglik, hogy míg a nyugati civilizáció az állításra épül, méghozzá az okság és az embernek a természet fölötti uralma állítására, addig az andoki mindennek tagadására, Kusch kifejezésével a negációra.¹⁴

4. Negyedik, utolsó példánk Kusch visszaemlékezése Anastasio Quirogára, aki jujuyi kecskepásztorból vált világhírű népdalénekesé, s dacára annak, hogy évtizedeket töltött Buenos Aires-ben, megőrizte sajátos népi gondolkodásmódját. Kusch megfigyelte, hogy a beszélgetések során Quiroga a feltett kérdésekre nem adott direkt válaszokat, hanem aforizmákkal, tréfákkal kerülte el, hogy érvelnie kelljen, illetve valamilyen konfliktusba kerüljön. (Quiroga úgy fogalmazott, hogy egy kicsit mindig legyőzi saját magát a béke kedvéért.) A népi kultúrában igen elterjedt magatartásról van szó – amely például Tamási Áron műveinek dialógusaiban is folyamatosan tetten érhető. Mindebből ismét a konceptuális gondolkodás és az

¹³ KUSCH: i. m., 22–29.

¹⁴ Uo., 605–616.

individualizmus összefüggésére következtethetünk, illetve arra, hogy a népi kultúra a konceptuális gondolkodás háttérbe szorításával a túlzott individualizmusból eredő lehetséges konfliktusokat próbálja megakadályozni. Quiroga egyszer ki is fejtette Kusch-nak, hogy a természetnek van egy meghatározott rendje, amely az élőlények közötti erőviszonyok egyensúlyát biztosítja, az ember azonban felrúgja ezt a rendet, hogy helyére valami tökéletesebbet állítson, amire azonban nem képes. Így elveszíti a régi egyensúlyt, anélkül, hogy egy újat alkotna a helyébe. Úgy tűnik továbbá, hogy míg a nyugati civilizáció igazságokat állít, a népi kultúra megmarad a Platón által megvetett vélekedéseknél, hiedelmeknél, azaz nem állít semmit sem határozottan. A konceptuális gondolkodásból eredő határozott állításokra viszont feltétlenül szükség van, ha környezetünket kitartó munkálkodással módosítani akarjuk. Valaminek a határozott állítása azonban annyit jelent, hogy tagadjuk a valóság összes többi aspektusát. A népi, illetve andoki kultúra pedig ennek elkerülésével a létet bizonytalanságként, negativitásként fogja fel, ami így bizonyos értelemben nagyobb realitást hordoz magában, mint a konceptuális szemléletmód.¹⁵

Összefoglalva tehát, a nyugati civilizáció az okságon alapuló gondolkodás révén megoldásokat kínál az ember problémájára, a népi kultúra és a *pensamiento seminal* azonban morális, illetve pszichés értelemben vett megváltást – anélkül, hogy az életkörülményeket jelentős mértékben javítaná. Csakhogy a népi gondolkodás fenyegető hérakleitoszi tere nagyobb realitást képvisel, mint az urbánus kultúra által az örökkévalóság számára épített világ, melyben a dolgok alávettenek az ember akaratának, mivel az ember gyakran kerül olyan helyzetbe, amelyben a kauzális gondolkodás már nem jelent megoldást. Ennek szélsőséges és tragikus esete az, ha valakit halálos, illetve gyógyíthatatlan betegséggel diagnosztizálnak, és ezért – megoldás nem lévén – a megváltáshoz, tehát az oksági realitás tagadásához fordul.¹⁶ De sokkal hétköznapiabb példákat is fel lehet hozni. Kusch és kollégái, amikor nem tudták meggyőzni az öreg aymara indiánt arról, hogy vízszivattyút kellene vásárolnia, értetlenek és dühösek voltak, s elhagyva kunyhóját, egymás között analfabétának nevezték őt. Ez is voltaképpen rítus: az ember valami olyasmivel találkozik, aminek a megváltoztatása meghaladja erejét, ezért a világhoz való racionális/praktikus viszonyulást feladva egy olyan belső, pszichés megoldáshoz fordul, amely – bár az adott helyzetet nem változtatja meg – elviselhetővé teszi a frusztrációt.¹⁷

Ennek okán a *pensamiento seminal* elemei (rítusok, mítoszok, a szakrális tér koncepciójának maradványai, az extázis iránti igény) újra meg újra visszatérnek, és átveszik az uralmat a racionális, illetve kauzális gondolkodástól, így nem véletlen, hogy napjainkban – akárcsak a Kusch korabeli Argentínában – nem a racionális vita

¹⁵ Uo., 573–583.

¹⁶ Uo., 567–698.

¹⁷ Uo., 273–286.

uralja a politikai életet – valamint az ember mindennapjait –, hanem sokkal inkább a mítoszok, az extázis iránti igény, melynek révén az ember kiszabadulhat véges létének szűkös keretei közül. Az úgynevezett urbánus rítusok témakörével Kusch a *De la mala vida porteña*¹⁸ és az *Indios, porteños y dioses*¹⁹ című műveiben foglalkozik, melyekben anticipálja Bruno Latournak a modernitás illuzórikus voltával kapcsolatos tételét: a nagyváros legalább olyan komplex, átláthatatlan, fenyegető, uralhatatlan tér, mint az őserdő, a megzabolázatlan természet, ezért akik benne laknak, éppúgy rászorulnak a rítusokra – a fejlett tudomány és technológia ellenére –, mint egykor a törzsi kultúrák.

Jellegzetes nagyvárosi rítus például a futballmérkőzés, melyben megjelenik a szakrális, illetve jelentésekkel teli tér eszméje. Így a Buenos Aires-iek számára városuk legalább két egymástól jól elkülöníthető részre osztható fel, mindkettőnek egy-egy stadion található a szívében. Az ember saját környékén viszonylag otthonosan mozog, a másik városrészbe viszont idegenkedve lép be – és csak akkor, ha muszáj –, sőt, talizánt, vagy rózsafűzért szorongat a zsebében. A szurkoló számára, amikor eljön az orgia, vagyis a futballmérkőzés napja, ezek az érzések felerősödnek: a saját negyed jeleníti meg az otthont, a családot, a barátokat, s legfőképpen az anyát, vagyis mindaz, ami szent, míg a másik negyed lakói, illetve a rivális csapat szurkolói azok, akik fenyegetik, meg akarják semmisíteni mindezt, hiszen számukra semmi nem szent, nincs anyjuk, otthonuk, nincsenek érzéseik. De a mérkőzés lehetőség arra, hogy revánsot vegyenek rajtuk, illetve kiiktassák a fenyegetést. Mindez a bolíviai Andok rituális harcaira emlékeztet, amelyekben a termékenységünnep alkalmával a település alsó és felső negyedének lakói menetrendszerűen kövekkel és ököllel esnek egymásnak, nem személyes konfliktusokból kifolyólag, hanem a tradíciót követve – mindebben a szakrális tér koncepciója sejlik fel, amely leképezi a lét teljességét, ambivalenciáját, szembeállítva azt, ami az egyénhez tartozik, és ami fenyegeti őt, illetve otthonát.²⁰

Van azonban egy jelentős különbség az urbánus és andoki rítusok között. A népi kultúrában a rítusban az extázis együtt jár azzal a generációról generációra szálló, a metaforikus formában kifejeződő, negáción alapuló népi bölcsességgel, amely megjelenik például Tunupa történetében. (Mítosz és rítus egy és ugyanaz, mert a rítus eljátszott mítosz, a mítosz pedig elbeszélt rítus.) A nagyvárosban viszont úgy jelenik meg az extázis, hogy már elszakadt ettől a bölcsességtől, noha a rítus központi összetevője – erőt venni a fenyegető világon, kiterjedni a tér ellenséges részére – jelen van benne. Kusch szerint ez vonatkozik a részegre is, aki énekelve, törve-zúzva megy végig az utcán éjszaka, mert csak ilyen faragatlan módon képes megvallani a világgal szembeni tehetetlenségét, és sajátjává tenni a kietlen teret.

¹⁸ KUSCH: i. m., 135–322.

¹⁹ Uo., 323–609.

²⁰ KUSCH: i. m., 345–385.

A nagyvárosi rítusok problémakörének kifejtése azonban szétfeszítené ezen tanulmány kereteit.

ÖSSZEGZÉS

Két összetevője van tehát az emberi létezésnek, egy külső – a világ uralására, átalakítására irányuló törekvés – és egy belső, amely a szubjektivitásával, valamint az ember pszichés egyensúlyának megőrzésével foglalkozik. Az elsőnek a tudomány és a technológia, a nyugati civilizáció felel meg, mely tárgyak és gépek között, kényelemben és látszólagos biztonságban él (a kolonizálók világa), a másodiknak pedig a népi kultúra passzivitása, a mítoszok és a rítusok (a kolonizáltak világa). A nyugati ember halad és fejlődik, miközben valami olyat hordoz magában, ami változatlan és kiiktathatatlan, s amihez nem képes hozzáférni, az irracionálisitást, az élet tragikus voltát, az örületet, a rémálmokat, tehát mindazt, amiben az archaikus, illetve népi kultúra igazán otthon van. Úgy tűnik, a két magatartás kölcsönösen kizárja egymást, mert a fejlődés elidegenít, az istenek és rémálmok világát uraló *pensamiento seminal* a passzív népi kultúrával viszont megakadályozza a fejlődést. Ez azonban nem teljesen igaz, mert a népi kultúra által tételezett bizonytalan, fenyegető hérakleitoszi világnak nagyobb realitása van, a mítoszok és rítusok pedig újra meg újra visszatérnek az urbánus civilizációban.

BIBLIOGRÁFIA

- CASALLA, Mario: „Una implacable pasión americana”. in Kusch, Rodolfo: *Obras completas*, Tomo I, Rosario, Editura Fundación Ross, 2007, 135–144.
- ELIADE, Mircea: *Az örök visszatérés mítosza*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 2006.
- FERREIRA DA SILVA, Vicente: *Dialéctica das Consciências e Outros Ensaio*s, Lisszabon, Casa da Moeda, 2002.
- HEIDEGGER, Martin: *Lét és idő*, Budapest, Osiris, 2007.
- KUSCH, RODOLFO: *Obras Completas*, Tomo I–IV. Rosario, Editura Fundación Ross, 2007.
- LAJO, Javier: *Qhapaq Ñan. La ruta inka de Sabiduría*, Lima, CENES, 2005.
- LATOUR, Bruno: *Sohasem voltunk moderne*k, Budapest, Osiris, 1999.
- MARCEL, Gabriel: *A misztérium bölcsel*ete, Budapest, Vigília, 2007.
- RICOEUR, Paul: *Az élő metafora*, Budapest, Osiris, 2006.

VAN-E AZ ÚJSZÖVETSÉGI ANTISZEMITIZMUSNAK MEGFELELŐJE A HÉBER BIBLIÁBAN?¹

JOHN D. LEVENSON

ABSTRACT

Is there a counterpart in the Hebrew Bible to the New Testament Antisemitism?

This article examines briefly two sources of the Jew-hatred in the New Testament, supersessionism and demonization within a gnostic universe. It finds a parallel to supersessionism in the treatment of the dispossessed Canaanites and Edomites in the Hebrew Bible. The caricature of Canaanite and other "pagan" religions is an apt analogue to New Testament Antisemitism, one which Jews ought not to ignore. The demonization of Judaism in Paul and of the Jews and Judaism in John finds some scant parallel in the handling of the Amalekites in the Hebrew Bible and rabbinic midrash. The ways in which the Israelite and rabbinic sources attempted, on occasion, to neutralize these embarrassing old polemics are also discussed. Finally, the gross misrepresentation and stereotyping of non-Israelite ancient Near Eastern religion in much ostensibly critical scholarship is compared to the polemical misrepresentation of Judaism in much New Testament scholarship.

I.

Az ökumenikus párbeszéd legnagyobb akadályja a potenciális beszédpartner ragaszkodása előítéleteihez. Ezek az előítéletek magukból a vallásos hagyományokból eredeztethetők, és a másik közösséget a legkevésbé vonzó módon, emberi mivoltában megalázva mutatják be. Így semlegesítik a versenyhelyzetet, vagy azt a fenyege-

¹ Mary Lefkowitz-nak, 50. születésnapja alkalmából, Bír 4,9. A cikk eredeti megjelenése: *Journal of Ecumenical Studies*, 22:2 (1985), 242–260. A bibliai idézetek a Magyar Bibliatársulat revideált új fordításának (RÚF 2014) szövegét követik.

tést, amelyet a másik közösség jelenthet az önmegértésre. Ha a közösség, amellyel szembekerülünk, alapítói vagy más, közvetlenül minket megelőző viszonyban van velünk, akkor a kísértés, hogy általánosítva vagy lealacsonyítva ábrázoljuk, még ellenállhatatlanabb. Ha ugyanis a régebbi vallás megfelelő lett volna, akkor azt gyaníthatnánk, hogy az új vallás megjelenésére nem is lett volna szükség. Az új vallás tagjai pedig valószínűleg nem foglalkoznának ezzel a gyanúval, mert ez létezésük lényegét érinti.

A judaizmus keresztény szerzők általi ábrázolása a fent említett esethez tartozik. 1921-ben George Foot Moore, a judaizmussal foglalkozó, jelentős keresztény kutató alapos tanulmányt adott ki „Christian Writers on Judaism” címmel. Ennek nyitó mondata már tömören meg is fogalmazza a következtetést: „A zsidó irodalom iránti keresztény érdeklődés mindig is apologetikus vagy polemikus természetű volt – a történeti helyett.”² Azért, hogy véletlenül se higgye azt az olvasó, hogy a történeti-kritikai kutatás megjelenése – legalábbis művelői közt – a modern időkben lerombolta volna a régi hitvallói pozíciót, Moore felhívja a figyelmet arra, hogy „Bousset első munkájának címe, *Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum* (Jézus prédikációja a zsidósággal szembeállítva), maga az új iskola programja.”³ Más szóval, ahelyett, hogy azt a régi érvet használná, hogy a zsidó források tulajdonképpen igazolják a keresztény állítást, az újabb megközelítés úgy mutatta be a judaizmust, mint a kereszténység ellenpontját, a rabbikat pedig a náluk kiválóbb Jézus kontrasztjaként. Az a feltételezés, hogy a judaizmusnak a kereszténységbe kellett volna torkollnia (és következésképpen a zsidók „idejétmúltak”), megingathatatlan maradt.

E. P. Sanders, Pállal foglalkozó kutató 1977-ben fájalta azt a tényt, hogy fél évszázaddal Moore cikkének és a tannaikus kor judaizmusáról⁴ írt *magnum opus*ának megjelenése után a régi sztereotípiák még mindig élnek, még azok közt a kutatók közt is, akik Moore-t olvasták, és irodalomjegyzékükben hivatkoztak is Moore-ra.⁵ Példa erre Rudolf Bultmann, a század legbefolyásosabb Újszövetség-kutatója. A Bultmann által ábrázolt judaizmus taszító. Istene ma már hasznavehetetlen; e judaizmus jobban értékeli az etikánál a rituálét, számtalan előírást tartat be, mely csak tehertétel lehet; az engedelmesség, amelyet megkövetel, „inkább formális, mint radikális”, a vallásgyakorlót „szörnyű büntudattal” sújtja, és törvényeskedése az

² George Foot Moore: „Christian Writers on Judaism”. *Harvard Theological Review*, 14 (1921), 197.

³ Uo., 253.

⁴ George FOOT MOORE: *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, 3 köt., Cambridge, Harvard University, 1927–1930. A tannaikus kor judaizmusának kutatása sokat haladt előre azóta, hogy Moore tanulmánya megjelent, kiváltképp a rituálék vizsgálatában, amire Moore munkája nem fordít kellő figyelmet. Ennek ellenére az az érve, hogy az újszövetségi ábrázolások nem igazságosak a kor judaizmusával szemben, megdönthetetlen.

⁵ SANDERS, E. P.: *Paul and Palestinian Judaism*, Philadelphia, Fortress, 1977, 33–59.

önelégtültséget mozdítja elő.⁶ Egyfelől Bultmann – nem úgy, mint más, a Harmadik Birodalomban nagy befolyással rendelkező tudós – nem vádolható antiszemitizmussal. Nyíltan ellenezte azokat a törekvéseket, amelyek az egyházat szerették volna összeházasítani az árja felsőbbrendűség doktrínájával.⁷ Másfelől, annak kapcsán, ahogyan Bultmann a judaizmust ábrázolja, felmerül a kérdés, hogy a *homo sapiens* faj bármely tagja hogyan képes vonzódni egy ennyire alsórendű és boldogtalan életmódhoz, s ragaszkodni hozzá élete árán is. Legalábbis Bultmann művei feltételeznek valamiféle zsidók közt jelenlevő tömegpszichózist. Ez a feltételezés a kapcsolat az antijudaizmus (ami teológiai megállapítás) és az antiszemitizmus (etnikai előítélet) között, ez utóbbi a Harmadik Birodalom esetében egy rendkívül sikeres genocídiumot produkált. Antijudaizmus és antiszemitizmus között van különbség, de történetileg mégis összefüggnek.

Annak, hogy számos újszövetséges ragaszkodik a judaizmus negatív ábrázolásához, nem más az oka, mint maga az újszövetségi antijudaizmus.⁸ Pálnak a zsidók és a judaizmus fölötti ítélete például krisztocentrikus eszkatológiájának szerves része. Ahogy Rosemary Ruether fogalmaz: Pálnál „a »két aión« nem történelmi korszakokat jelent, hanem a történelmi és eszkatológikus »világ« közötti antitézist. A judaizmus természeténél fogva az elbukott, véges, ádám emberhez tartozó történelmi világ.”⁹ Pál így tudja szembeállítani az „új szövetséget”, a lélek szövetségét, a régivel, a betű szövetségével. Itt a Tóra legjobb esetben is ellenpontja Krisztusnak: „a betű megöl, a lélek pedig megelevenít” (2Kor 3,4–6). A Tórának való engedelmesség Pál elgondolásában annyit jelent, mint átok alatt lenni; a hittel állítja szembe, és a hit által a megkeresztelkedett pogány jogos igényt tarthat Ábrahám örökére (Gal 3,5–14). Vagyis az igazi zsidó nem származás, vagy a micvák (isten parancsolatok) megtartása által lesz az, hanem a szív, a lélek által (Róm 2,25–29). Azaz a „test szerint való” Izrael, a zsidók, közel sem jelenthetik Izraelt. Sőt, Krisztus eljövetele óta a zsidók vakságban és Isten iránti engedetlenségben élnek. Az ő vétük teszi lehetővé a népek

⁶ Uo. 44–45. Ld. még Charlotte KLEIN: *Anti-Judaism in Christian Theology*, London, SPCK, 1978, 27–28, 56–57.

⁷ Rolf RENDTORFF: „The Jewish Bible and Its Anti-Jewish Interpretation”, *Christian Jewish Relations*, 16 (1983. március), 6–7.

⁸ A keresztény antiszemitizmus burjánzó irodalmához különösen az alábbiakra érdemes figyelni: James PARKES: *The Conflict of the Church and the Synagogue*, Cleveland and New York, World, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1961; Léon POLIAKOV: *The History of Anti-Semitism*, 3 köt. London, Elek, 1966; A. Roy ECKHARDT: *Elder and Younger Brothers*, New York, Charles Scribner's Sons, 1967 (ld. szakirodalomjegyzékét a 179–184. oldalon); Alan T. DAVIES: *Anti-Semitism and the Christian Mind*, New York, Herder and Herder, 1969; Rosemary RUETHER: *Faith and Fratricide*, New York, Seabury, 1974; Alan T. DAVIES (Ed.): *Antisemitism and the Foundations of Christianity*, New York, Paulist, 1979. és SANDMEL, SAMUEL: *Anti-Semitism in the New Testament?*, Philadelphia, Fortress, 1978.

⁹ RUETHER: *Faith and Fratricide* 103.

számára az „új Izraelbe” való bevételt, amire a megkerülhetetlen jogalapot az jelzi, hogy abba a zsidók, akiknek addigra megbocsáttatik, az eszkatonban betagozódnak (Róm 11,11–32). Vagyis még akkor is, amikor Pál a zsidó-lét értelmét hangsúlyozza, ezt csupán egy teológiai keretben teszi, amelyben a zsidóknak negatív szerep jut. Nem antiszemita, de mélységesen antijudaista.¹⁰

Az evangéliumok tovább folytatják, sőt felerősítik ezt az előítéletet. Máté például azt állítja, hogy ha a zsidók akár csupán jótékonykodnak vagy imádkoznak, akkor az nem több, mint illúzió. Képmutatók, és csak gögből teszik (Mt 6,1–18)! Ám az Újszövetség legdurvább antijudaizmusa Jánosnál fordul elő.¹¹ Ez az evangélium több helyen kitarat emellett, hogy a zsidók nem ismerik Istent.¹² Valójában azzal, hogy „a Fiút” tagadják, „az Atyát” tagadják (Jn 5,23). Mi több – és itt teljesen jogos antijudaizmus mellett antiszemitizmusról beszélni –, János Jézusa demonizálja a zsidókat. „Ti atyátoktól, az ördögtől valók vagytok” – mondja nekik (Jn 8,44), „atyátok kívánságait akarjátok teljesíteni”. Így kezdődött el, hogy a zsidókat nemcsak gyűlöleteseknek, hanem ördögtől valóknak is tekintették, a hitványság, a kétszínűség, az ocsmányság mintaképeinek.¹³ Ez a szemlélet a kereszténységben, amelyben egyedülállóan prosperált, a mai napig megvan, és ez nem kismértékben Máté evangéliuma egy mellékmondatának köszönhető: „Az ő vére mirajtunk és a mi gyermekeinken!” (Mt 27,25). Ezt úgy lehet értelmezni, mintha a zsidók elismerték volna az istengyilkosságot, és ez igazolná a keresztények általi, véget nem érő üldöztetésüket. Magukat ítélték el.

Nem kellene homogenizálni a különféle újszövetségi szövegeket. Különböznek keletkezésük idejében, helyszínében, körülményeikben és teológiájukban. Egy ponton azonban mégiscsak általánosíthatunk: a zsidók, akik nem lettek kereszténnyé, és a judaizmus, amely a Tórához ragaszkodik, és nem Jézushoz, mindig negatívan van ábrázolva az Újszövetségben. Ennek csupán kifejezésmódja és mértéke változik. A negatív ábrázolásmód oka kétségtelenül a régebbi és az új közösség közti ellentétben rejlik. A legtöbb újszövetségi szöveg viták hevében keletkezett. Jellemző rájuk a retorikai túlzás, a düh és helyenként a gyűlölet is. Amikor a vitázó a saját ősi vallása, ti. a judaizmus követője, akkor ezek a tények természetesen még nyil-

¹⁰ Arról, hogy a Róm 9–11 miért nem lehet egy autentikus zsidó-keresztény párbeszéd alapja, ld. uo. 105–107.

¹¹ Ld. Eldon Jay EPP: „Anti-Semitism and the Popularity of the Fourth Gospel in Christianity”, *Central Conference of American Rabbis Journal*, 22 (1975), 35–57. Epp konklúziója az, „hogy a negyedik evangélium a keresztény kánon többi könyvéénél jobban felelős a keresztények által az utóbbi tizenhét, tizenkilenc században gyakran használt antiszemita kifejezésekért” (35.). Ld. még Janis E. Leibig: „John and »the Jews«: Theological Antisemitism in the Fourth Gospel”. *JES*, 20 (1983), 209–234.

¹² Jn 5,19–47; 7,28; 8,19.47; 15,18–25; 16,1–3.

¹³ Ezzel az ábrázolásmóddal kapcsolatban, Joshua TRACHTENBERG: *The Devil and The Jews*, New York, Harper and Row, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1966.

vánvalóbbakká válnak, hiszen számos alkalommal a szerzők saját korábbi énjüket támadják – vagy korábbi énjüket, ahogy arra emlékezni szeretnének. Az egyház, azáltal, hogy ezeket a szövegeket Szentírásnak nevezi, bizonyos értelemben be is fagyasztja a keserű szétválás pillanatát, és konzerválja azt az utóbbi két évezredre, ha ugyan nem az örökkévalóságig.

Van abban valami tragikomikus ironia, hogy az a hagyomány, amely ennyire nagy hangsúlyt fektet a szeretetre és a megbékélésre, olyan irodalmat kellett kanonizáljon, amely egy gyűlölettel és viszályal telített helyzetből eredeztethető. Azonban, ha történeti kontextusban olvassuk az újszövetségi szövegeket, akkor azok az emberi természet jellemzőit mutatják: ritkán vagyunk nagylelkűek versenytársainkkal, kiváltképpen azokkal, akiknek *prima facie* elsődleges joguk van arra a státuszra, amelyre mi pályázunk. Ha a helyükre szeretnénk lépni, akkor inkább mutassuk be, hogy megérdemlik, hogy helyükre lépjenek, és ha nem merünk dicsekedni, hogy jobbak vagyunk náluk, akkor legalább tüntessük fel őket rosszabb színben.

II.

A keresztény antiszemitizmus kapcsolatát az egyháznak ama törekvésével, hogy örökölje a zsidók jogait és ígéreteit, a legerőteljesebben Rosemary Ruether vázolja fel *Faith and Fratricide* című klasszikus művében. Ruether szerint a zsidóság befektetése a kereszténység behelyettesítés-teológiájából következik, annak igényéből, hogy a kereszténység az új, és örök érvényű „Izrael”. Ezt a doktrínát támogatta a kereszténység „krisztológiai midrása”, azok az exegetikai manőverek, melyek által az egyház megfosztotta a zsidóságot saját Bibliájától, magára alkalmazván a kívánt szakaszokat. Ruether érvelésének megvan az az előnye, hogy megmutatja, az antiszemitizmus nem idegen az egyház önértelmezésétől – hogy is lehetne bármi ilyen nagymértékű, intenzív és kitartó valami idegen tőle –, hanem része annak a folyamatnak, melynek során a keresztény közösség először próbálta felépíteni identitását. Hozzátenném, hogy a kereszténységnek különösképpen szüksége van ellenpontra, hiszen az egyház állítása, miszerint Jézus tökéletes ember (és később, hogy tökéletes Isten), akkor válik hihetőbbé, hogyha azok tökéletlenségei, akikkel életében találkozott, különösképpen azoké, akik nem voltak tőle elragadtatva, szembeötlő és feltűnő. Egy ilyen háttér előtt lehet ő világosság, amely a sötétségben fénylik (Jn 1,5). Rendkívüli gonoszságuk érzékelhetőbbé teszi a Jézus rendkívüli jóságába vetett hitet. A krisztológia ezen aspektusa is arra motivál egyes újszövetséges tudósokat, hogy kitartóan befekettítsék a judaizmust.

Hyam Maccoby nemrégiben megkérdőjelezte Ruether állítását, mely szerint a keresztény antiszemitizmus gyökere a behelyettesítés lenne. Szerinte a zsidók iránti

gyűlölet a Krisztus-mítosz belső dinamikájából következik. Maccoby úgy véli, hogy gnosztikus tanok hatására a kereszténység arra jutott, hogy az emberiséget „egy dühös atyaisten”¹⁴ a pokolra kárhoztatta. Az egyetlen remény „az isteni düh elhárítására, ha annak legjobb és a legártatlanabb emberét megöljük”. Jézus ilyesformán a bűnbak, aki egy kegyetlen, despotikus, és mizantróp istenségtől váltja ki az embert.

„A zsidók ebben a forгатókönyvben a gonosz kozmikus erőinek földi képviselői. Ők az istengyilkosok, akik romlottságukkal szándékolatlanul mentik meg az emberiséget, de akik így duplán kárhoztattak. Egyfelől, mert Krisztus halála számukra nem hatékony, másfelől, mert összes bűnüket a legnagyobbal koronázták meg.”¹⁵

Maccoby elméletének megvan az az előnye, hogy hangsúlyozza a kereszténység zsidógyűlöletének elképesztő kegyetlenségét, mindenütt jelenvalóságát és tartós voltát. Kevésbé valószínű, hogy mindezek csupán egy első századbéli keserű vita mellékhatásai lennének; nagyobb rá az esély, hogy a Krisztusban való részesülés folyamatos lelki megtapasztalásnak következményei. Példának okáért Pál küzdelme azokkal, akik tőle a teológiai baloldalon vannak, nem szabad, hogy elvonja figyelmünket teológiájának gnóissal való kapcsolatáról. Ma a zsidók számára az egyik legnagyobb talányt az jelenti, amit a Héber Biblia egységesen jóként, életet adóként, a szabadság és a szeretet jeleként ábrázol. A Tóra parancsolatai az apostol szerint rabszolgasághoz, átokhoz és egy olyan uralomhoz vezethettek, amely alól fel kell szabadulni (Gal 4). A Kivonulás szerető és megváltó istene vajon rabszolgaságba vinné saját népét? Azok számára, akik erre igennel felelnek, ahogy Pál is tette, Isten valódi természete nyilvánvalóan nem szeretetteljes és nem felszabadító; kell, hogy jöjjön egy másik megváltó, a Krisztus, hogy kiemeljen abból a rabszolgaságból, amelyet Isten ránk mért. Nehéz kikerülni azt a következtetést – Pál szándékai és ambivalenciái iránti minden köteles tisztelettel (Róm 7,12) –, hogy fő irányvonala mégiscsak Izrael Istenének démonizálása. Innen már csak kőhajításnyira van egy ördögi istenség szolgálóinak, nevezetesen a zsidóknak jánosi démonizálása, akik az ördög, és nem az Isten szolgálói (Jel 2,9; 3,9).¹⁶

Maccoby elméletének fő nehézségét annak általánossága jelenti. Számot ad a páli és jánosi teológiának egy sor fontos, mostanában nem sokat emlegetett jellemzőjéről, de kevésbé alkalmazható, ha egyáltalán, más újszövetségi szövegekre és az átfogóbb keresztény Bibliára. Végtere is, az utóbbi tartalmazza a Héber Bibliát is, még ha csupán „Ószövetségnek” is hívják. A keresztény kánon egy jóakarátú,

¹⁴ Hyam MACCoby: „Theologian of the Holocaust”, *Commentary*, 74 (1982), 36. Maccoby a téma bővebb kifejtését ígérte a *The Sacred Executioner*-ben (New York, Thames & Hudson, 1982).

¹⁵ MACCoby: „Theologian”, 36.

¹⁶ A zsidók démonizálása a kanonikus korszak után is megmaradt, csúcspontját Johannes Chrysostomos prédikációiban érte el. Ld. RUETHER: *Faith and Fratricide* 170–181.

filantróp istenről, a Teremtés, a Kivonulás, és a Szináj istenéről tesz tanúságot. Hogy hogyan lehet ezt az istent összhangba hozni Pál és János istenével, az nem elhanyagolható probléma. Azt gondolom, jogunk van azt állítani, hogy ez sok zsidó számára áthághatatlan akadály marad, és hogy a keresztény antiszemitizmus csak lobbanáspontja a kereszténység legbenső lényegét érintő ambivalenciának. Ennek ellenére hiba lenne csak egyféle spirituális megtapasztalást tulajdonítani minden kereszténynek, vagy akár csak minden keresztény antiszemitának, és azt feltételezni, hogy az egész krisztológia csak egyetlen, első századi fogalmakkal megérthető kozmikus drámára redukálható.

Maccoby a démonizáló tendenciákért felelős kereszténység apokaliptikus-gnosztikus dualizmusát a Héber Biblia emberibb attitűdjével hasonlítja össze:

„Ezzel ellentétben figyelemre méltó, hogy a Héber Bibliában nincsenek kézzelfogható gazemberek, csak esendő, emberi lények. De a Héber Bibliában nincs ördög sem, és nincs jelen az a fajta dualizmus sem, amely az embereket a kozmikus gonosz képviselőivé tenné.”¹⁷

Ez azt feltételezné, hogy a judaizmus és Bibliája, még ha nem is feltétlenül a felvilágosodás és a tolerancia példaképe, amilyennek azt sok liberális judaizmus-kutató szeretné feltüntetni, nem kínál a keresztény antiszemitizmushoz hasonlót. Ha ez így van, akkor nincs párhuzam a judaizmusban arra a hermeneutikai kihívásra, amellyel annak a kereszténynek kell szembenéznie, aki meg szeretne szabadulni egyháza teológiai antiszemitizmusától. A következőkben azonban a keresztény antiszemitizmusra egy konkrét zsidó párhuzamot fogunk megvizsgálni.

III.

Izrael vallása soha nem állította magáról, hogy egy már létező vallás beteljesítője. Izrael hagyományai (ebbe a Szentírást is beleértve) soha nem alapozódtak más hagyományokra. A judaizmus nem ismer „Őszövséget”, és nem kell egy kettéosztott Bibliával megbirkóznia, ahogy a kereszténységnek. Ebből következőleg a zsidókat nem érinti egy olyan fiatalabb testvér problematikája, aki egyenlőnek vagy felsőbbrendűnek tartván magát az idősebb testvérhez képest, annak létét és elsőszülöttségét mégsem tudja mindenestül elvetni. Ennek ellenére hiba lenne arra a következtetésre jutni, hogy a keresztény behelyettesítés-teológiához hasonló nincs a Héber Bibliában. Bár Izrael nem tartott igényt más vallásokra és azok ígéreteire,

¹⁷ Hyam Maccoby egyik cím nélküli válaszában, *Commentary*, 75 (1983. március), 18.

de a kánaániak földjére, amelyet az Ígéret Földjének nevezett át, igen. Az öngazoló folyamat az újonnan érkező, fenyegetést érző fél részéről párhuzamba állítható a keresztény zsidógyűlölet¹⁸ alapjával. De más párhuzamok is felfedezhetők.

A Tóra az izraeli hódítás egyik fő (erkölcsi) igazolását a kánaáni népek morális botlásában látja. „Nem a magad igazságáért vagy szíved tisztaságáért mégy be oda, hogy birtokba vedd a földjüket,” mondja Mózes Izraelnek (Deut 9,5), „hanem gonoszságuk miatt űzi ki előled Istened, az ÚR ezeket a népeket”. A kánaániak gonoszságára időnként úgy tekintenek, mint ami azok vallásában rejlik, különösen annak mágikus jellege miatt (Deut 18,9–12), máskor pedig halálos bűnük szexuális természetűnek tartatik – részben a már említett kultikus asszociáció miatt (Lev 18). Az izraeli hagyomány nem túl hízelgő képet fest Kánaán névadó őséről, akit apja vagy saját szexuális bűne (Gen 9,20–27) arra kárhoztatott, hogy testvéreinek (együtt Izrael ösatyjának, Sémnek) szolgája legyen. A Leviticus 18. fejezetében Isten arra inti Izraelt, hogy ne vegyen részt a kánaániak utálatosságában, nehogy a föld „kihányja” a jövevényt, mint ahogy előző lakosaival tette (28. vers). Tulajdonképpen a Leviticus 18,24–30, ha nem is egészen pontos, de jó párhuzam a Rómaiakhoz írt levél 11. fejezetével, ugyanis mindkét esetben az elődök vétke ad okot arra, hogy a helyükbe lépjenek. Egyfajta figyelmeztetésként szolgál ez a vétkek a jövevényeknek, hogy mi várhat rájuk, ha elbuknának (Róm 11,21–22). Ehhez hasonló a Numeri 33. fejezete: Mózes, aki Isten szavát tolmácsolja, figyelmezteti Izraelt, hogy ha a volt lakosokat nem zárják ki az örökségükből, akkor azok, akik maradnak „tüskévé lesznek a szemetekben, és tövissé az oldalatokban”, „és szorongatni fognak benneteket azon a földön, amelyen lakni fogtok, és majd veletek bánok el úgy, ahogyan ővelük akartam elbánni.” (33,55–56).¹⁹ A deuteronomista hagyomány különösképpen ragaszkodik ahhoz, hogy csak egyféle módon lehet a kánaáni istentelenségek veszélyének ellenállni – a kánaáni kultusz követőinek számát megtizedelve, vagy konkrétan – legyilkolva a kánaániakat (Deut 7,1–5, 23–26).

Abból, hogy a Pentateuchus a többi szentírási könyv fölé helyeződik, az ember azt gyanítaná, hogy a Kivonulás és a pusztai vándorlás korszaka leginkább az a kor, amikor az ősi Izrael tradíciói kialakultak. Hiszen sok szokás, még ha valamelyest képzelet szülte módon is, ennek a korszaknak a legendáiból ered. Kiváltképp hajmeresztő példa az Amálékiak megsemmisítésére vonatkozó parancsolat. Az Amálékita népcsoport Kánaán déli peremén élt, és nem volt része a kánaáni hét nemzetnek.

¹⁸ Ez a nyers fogalom, hogy zsidógyűlölet, bizonyos kontextusban megfelelőbb, mint az előkelő „antiszemitizmus”. A legtöbb „antiszemita” nem a sémitákat veti meg; többen maguk is beszélnek egy sémi nyelvet (például a jeruzsálemi mufti, aki a náci német birodalommal flörtölt).

¹⁹ Izrael 1981-es választási kampányában jelen cikk szerzője a rádióban hallotta egy kis létszámú (és végső soron nem túl nagy sikerű) szélsőjobboldali párt reklámját, amelyben ezt a szakaszt idézték annak alátámasztására, hogy miért kell a palesztin arabokat deportálni.

A Deut 25,17–19 így magyarázza az Amálékiak elleni gyilkos parancsot: Amálék „amikor találkozott veled útközben, és Istent nem ismerve levágta mindazokat, akik elgyengülve hátramaradtak közüled, mert fáradt és kimerült voltál” (18. vers). A parancs, melyet Izrael az amalekiak kiirtására kapott, egy nagyobb harcnak pusztán az emberi része, amelyben JHVH az isteni trónra esküszik – „Amáléknak még az emlékét is eltörlöm majd az ég alól!” (Ex 17,14–16). Az imént ismertetett, Amálék kapcsán kialakult tradíció arra készíti az embert, hogy megkérdőjelezze Maccoby magabiztosságát arra vonatkozólag, hogy „a Héber Bibliában [nem találunk olyat], ami egy embercsoportot a kozmikus gonosz képviselőivé tenné.” Nem kisebb jelentőségű eseményt, mint Saulnak, Izrael első királyának az elmozdítását magyarázták azzal, hogy az amáléki zsákmány egy részét és királyuk, Agág életét megkímélte, akit aztán a megdühödött Sámuel próféta felkoncolt (1Sám 15)!

Megtehetjük, hogy az Exodusból és a Deutoronomiumból, valamint a Sámuel első könyvéből származó szakaszokat csupán ősi törzsi viszályoknak tulajdonítjuk – Izrael és Amálék, az ősi Palesztina Capuletjei és Montague-jai. Ugyanakkor Eszter könyvében Hámánt, a perzsa főminisztert, a legmegátalkodottabb antiszemitát, Agág leszármazottjaként tartják számon (Esz 3,1). Nem csoda, hogy zsidó utódjának, Mordokájnak (aki pedig Saul leszármazottja²⁰) a parancsára a zsidók kivégezték Hámán tíz fiát, „de a zsákmányhoz nem nyúltak” (Esz 8,9–9,10). Ezen a ponton az Amálékiak a gyilkos gonosz archetípusává váltak. Később a rabbinikus midrásban ez a negatív példa még kirívóbb lesz. Például, egy rabbi Eliezernek (működött kb. i.sz. 80–120) tulajdonított kijelentésben, amely a 2Sám 1,13–16-ra utal vissza, kikötésként szerepel, hogy „bárkit, aki a világ bármely részéből betérne (a zsidóságba), a zsidóknak el kell fogadnia, de ha Amálék házából jönnek, akkor nem.”²¹

Az Amálékiak démonizálásának utolsó lépése egy a Deut 25,19 egyik midrásához kapcsolódik, amely Rabbi Aha ben Hanina ámorához köthető (i. sz. 3. század):

„Amíg létezik Amalek leszármazott a világban, addig ,a Név’ nem lesz teljes, és a Trón sem. Ha majd nem lesznek Amaleknek leszármazottai, akkor teljes lesz ,a Név’ és a Trón is.”²²

²⁰ V.ö. Eszt 2,5 és 1Sám 9,1–2.

²¹ Mek., Amalek 2. Jacob Z. LAUTERBACH (Ed., Transl.): *Mekilta de-Rabbi Ismael*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1933, 2. tom, 160–161. Amálékról egy nagyon praktikus rabbinikus mondásgyűjtemény található a Pesikta de-Rav Kahana-ban, Parashat Zachor. Ld. William G. BRAUDE (Ed.): *Pesikta de-Rav Kahana* (Transl. Israel J. Kapstein), Philadelphia, Jewish Publication Society, 1975, 37–56.

²² *Tánhumá Ki Tece*, 10.

Itt Amálék „antikrisztusi”²³ figurává válik. Amíg ő él, addig „a Név”, amely Isten kimondhatatlan, négybetűs nevét (JHVH) jelenti, nem teljes, ahogy Isten Trónusa sem.²⁴ Vagyis, ha a Héber Biblia nem is ismer „ kozmikus gonoszt” és olyan dualizmust, amely ennek velejárója, ahogy azt Maccoby feltételezi, a rabbinikus hagyomány igen. És mivel a rabbik időben közelebb vannak az Újszövetség korához, mint a Héber Biblia, a zsidók újszövetségbeli démonizálását jogosabb a midrással összevetni. De ha vizsgálatunk – inkorrekt módon – csak a Héber Bibliára korlátozódna, Maccoby állítását, miszerint a Héber Bibliában „nincsenek kézzelfogható gazemberek, csak esendő emberek”, akkor is túl optimistának kell tartanunk.

Láthattuk, hogy a zsidó hagyományok tartalmaznak olyan irodalmat, amely összehasonlítható a keresztény antiszemitizmus mindkét általunk elemzett gyökerével, a behelyettesítés-teológiával és a démonizálással. A párhuzam nem tökéletes, de nem is valótlan. Amiként némelyik újszövetségi szövegben, és a patrisztikus irodalomban még inkább, a zsidók a legnagyobb gonosz megtestesítői, úgy a Héber Bibliában a kánaániak kivétel nélkül ilyenek. A gonoszságuk az, ami *inter alia* igazolja, hogy földjüket elvesztették Izraellel szemben, és örökre kárhozottá teszi őket Isten szemében, aki kegyelmesen és megmagyarázhatatlan módon (Deut 7,6–8) Izraelt választotta, hogy helyükre lépjen. Nem lehetünk biztosak abban, hogy az a genocídium, amelyről a Tóra rendelkezik, és amelyet Józsué Könyve felidéz, valóban megtörtént-e. Sok kutató meg van győződve arról, hogy Izrael nem népiértó villámháborúval, hanem egy társadalmi forradalom révén szerezte meg a földet, és ennek során elidegenedett kánaáni földművesek újraértelmezték magukat, immáron zsidóként.²⁵ Valójában a kánaáni kultusz genocídiumára és megtizedelésére használt nyelvezetet a Deuteronomium befolyásolta, amely feltételezhetően nem korábbi, mint az i. e. 7. század, azaz egy fél évezreddel a Józsué vélelmezett hadjárata után. Így a villámháború csupán egy későbbi idealizálás eredménye lehet, amelyet a deuteronomista körök purista teológiája ihletett, de megfontolásaink szempontjából ez sem lesz egy szerencsés eszménykép.

A zsidóság lényegesen kedvezőbb helyzetben van, mert a Héber Biblia kora sokkal tovább tartott, mint az újszövetségi kor – talán ezer évvel tovább. Ez lehetővé tette, hogy további nézőpontok alakulhassanak ki, valamint azt is, hogy távolság jöjhessen létre a vita gócpontjától. Mindez azzal járt együtt, hogy a régi látásmód felpuhult – jóllehet, ez a folyamat, ahogy azt a rabbinikus irodalomban láthattuk, sem

²³ Ez a kifejezés Jakob K. PETUCHOWSKITól származik, „Thinking in Our Ancestors’ Categories”, *Judaism*, 32 (1983), 199–200.

²⁴ Rabbi Aha ben Hanina midrása azon alapul, hogy az Ex17,16-ban szereplő trón (*kes*) és ÚR (*Jah*) szavak nem a szokványos és teljes alakok (azok a ’kisse’ és a JHVH lennének).

²⁵ George E. MENDENHALL: *The Tenth Generation*, Baltimore, John Hopkins, 1973, különösen az első, ötödik és hetedik fejezetek; vagy Norman GOTTWALD: *The Tribes of YHWH*, Maryknoll, New York, Orbis, 1979.

lineárisnak, sem progresszívnek nem tekintendő. Gondoljunk például az edomiak gyűlöletére! Edom (vagy, ahogy a Genézis nevezi, Ézsau) Izrael, azaz Jákob bátyja. Másfelől sok forrás számol be arról, és a legtöbb ilyen irodalom az Első Templom lerombolása (i. e. 587) környékéről származik, hogy az edomiak a családság és az árulás²⁶ megtestesítői. Ez a hagyomány kétségtelenül Amalék genealógiájához kötődik, aki nem más, mint Ézsau unokája (Gen 36,12). Itt már tetten érhetjük a gyűlöletet, azonban ha a Deut 23,8 szakaszt olvassuk, az így szól: „ne utáld az edómiakat, mert testvéreid ők!”. Vagy gondoljunk az ammoniak és a moábiak kultusból való tizedízigleni eltiltására: „mert nem jöttek elétek kenyérrel és vízzel az úton, mikor kijöttetek Egyiptomból; és mert felbérelték ellened Bálámot, Beór fiát, az arám-naharaimi Petórból, hogy átkozzon meg téged” (Deut 23,5). Ruth könyve példa egy moábita Izraelbe való befogadására. Ruthról minden elmondható, de az nem, hogy kegyetlen vagy érzéketlen lenne. Példaképe a hűségnek (*heszed*), és annak dacára, hogy moábita, Dávidnak és így a Messiásnak ősevé válik (Ruth 4,18–22). Összegezve, a régi előítéletek nem szűnnek meg teljesen, csak további nézőpontok kerülnek melléjük. A kanonikus eredmény egy árnyalt, gondosan kimunkált állítás, ami távol áll attól a keresztény dualizmustól és démonizálástól, amire Maccoby utal.

A rabbinikus korban a régi sztereotípiák további felpuhulására találunk példákat. A Talmud megemlíti Józsué rabbit (működésének fénykora i. u. 80–120 között), aki Deut 23,4–7-tel szemben engedélyezte az ammónita prozeliták befogadását. Arra hivatkozott, hogy Szanherib, az asszír hódító „összekevert minden népet [...] aki tehát külön válik, minden valószínűséggel valamilyen nagyobb csoporttól vált külön”.²⁷ Ez a jogszabály sikeresen eltörölte a régi, nemzeteken alapuló megkülönböztetéseket, és lehetetlenné tette, hogy szentírásbeli sztereotípiákat alkalmazzanak bármely korabeli individuumra. Amennyiben a fent említett jogszabályból általánosíthatunk, akkor azt a következtetést vonhatjuk le, hogy még abban az esetben is, ha az ammóniak, a moábiak és a kánaániak tovább éltek volna, és ha a zsidóknak lett volna politikai hatalma, akkor sem bontakozott volna ki a rabbinikus judaizmusban a keresztény antiszemitizmushoz hasonló. Nemcsak azért nem, mert a rabbinikus bírósági eljárások megtiltották volna, hanem azért sem, mert a rabbik különösen érzékenyek voltak az emberi vonatkozásokra, még ha erre a Szentírásban csak gyenge utalásokat találunk is. Egészen addig elmentek, hogy azt állították: „Hámán leszármazottai a Tórát tanulmányozták a Bnei Brak-i rabbinikus közösségben”.²⁸ Ezt az állítást ugyanúgy meg kell fontolnunk, mint ahogy azt a korábban említett midrást is, amely Amaléket (akit Hámán őseinek tartottak) antikrisztusi fényben tünteti fel. De nem szabad abba a hibába esnünk, hogy azt feltételezzük,

²⁶ Ám 1,11; Zsolt 137,7; JSir 4,21–22; és Abd.

²⁷ b. Ber.28a. (Babiloni Talmud, Beráchóth traktátus, 28a)

²⁸ b. Gitt. 57b és b. Szanh. 96b.

ezen midrás dualizmusának és démonizálásának ugyanolyan fontos szerepe volt, mint ama elemeknek az Újszövetség néhány iratában. Ez nincs így; ugyanakkor a rabbinikus gondolkodás kétarcúsága ezeknél a kérdéseknél egy pillanat erejéig felvillantják azt a nem könnyű szellemi örökséget, amely azokra hagyományozódik, akik ezt időnként maguk is ízléstelennek találják. Úgy tűnik, hogy a midrás önmagában nem megfelelő ellenszer az antiszemitizmusra.

IV.

Az Újszövetség egésze megosztott abban a kérdésben, hogy egy kívülállónak lehet-e megfelelő kapcsolata Istennel. Egyfelől János evangéliuma a végletekig kizárólagos, és ez a felfogás előképe az *extra ecclesiam nulla salus* (nincsen üdvösség az egyházon kívül) tannak. „Én vagyok az út, az igazság, és az élet” – mondja Jézus Tamásnak a Jn 14,6-ban. „Senki sem mehet az Atyához, csak én általam.” Ez a fajta kizárólagos gondolkodásmód szorosan összefügg János makacsságával, hogy ti. a zsidók nem ismerik Istent. Ezzel szemben idézhető a szélesebb látókörű Mt 25,31–46 („valahányszor megtettétek ezeket akárcsak eggyel is az én legkisebb testvéreim közül, velem tettétek meg”). A Héber Biblia és a rabbinikus irodalom hozzáállása közelebb van a mátéi pozícióhoz. A Genézis úgy állítja be az emberiséget, mint ami alapvetően monoteista, mi több, JHVH-követő (Gen 4,26). A Héber Bibliában a nem zsidókat az alapján ítélik meg, hogy istenfélők-e, amely kifejezésen az etikát és a tisztességet (Gen 20) értik. Végso soron az a még kiforratlan belátás, hogy a nem izraelita is lehet olyan viszonyban Istennel, amilyben Izrael, amely viszony a Noéval kötött szövetség (Gen 9,1–17) papi eszméjében öltött konkrét formát. Ennek fontos szerepe van a rabbinikus gondolkodásban.

Az az elképzelés, hogy a nem-zsidók megtérés nélkül is megfelelő kapcsolatban vannak Istennel, vagy rabbinikus beszédmóddal élve „részesülnek az eljövendő világból”, nem jelenti azt, hogy a judaizmus minden vallást érvényes útnak tekint az igaz Istenhez. Éppen ellenkezőleg, a biblikus és rabbinikus források egyöntetűen elítélik a bálványimádást, és egyetértenek abban is, hogy mindez Isten ítélő haragját váltja ki. Sőt, a rabbik a bálványimádás tilalmát a noahidák hét parancsa közé sorolták, amely mindenkire érvényes.²⁹ Sem zsidó, sem pedig nem zsidó nem imádkozhat bálványokat.

Komoly bonyodalom adódik abból, hogy a Héber Biblia és a rabbinikus irodalom minden pogány vallást bálványimádnak tekint.³⁰ Ez természetesen Istennek és

²⁹ b. Szanh.56a.

³⁰ Saul LIEBERMAN: „Rabbinic Polemics against Idolatry”. in *Hellenism in Jewish Palestine*, New York, Jewish Theological Seminary, 1962, 115–127. Később felmerült a kérdés, hogy maga a kereszténység és az iszlám a bálványimádás példái lennének-e. A rabbinikus tekintélyeknek

az ő képmásának bibliai azonosításából fakad. A nagy izraeli biblikus tudós, Yehezkel Kaufmann (1889–1963) ennek túlzott nyomatékot adott, mikor azt állította, hogy a Héber Bibliában „az egyetlen érv a pogány vallás ellen, hogy az nem más, mint »fának és kőnek« fétisszerű tisztelete”.³¹ Ez az érv fontos mozgatórugója az izraelita pogányellenességének. Mivel a Héber Biblia csak az istenségek anyagi megnyilvánulásait ismeri, Kaufmannak igaza volt abban, hogy „ha csak Bibliánk lenne, a népek isteneinek igaz természetéről nem tudnánk semmit... [mert] a képmádat valójában nem más, mint fétisizmus”.³² Az isten és a képmásának teljes azonosítása jó néhány, igen erélyes prófétai polémia táptalaja. Deutero-Ézsaiás például egy nevetséges figurának a képét idézi meg, aki elültetvén egy fát, azt felneveli, majd kivágja. Egy részéből tüzelőanyag lesz, egy másik részét sütéshez, a harmadik részét egy bálvány készítéséhez használja fel. A bálvány előtt arcra borulván, ezt mondja: „ments meg engem, mert te vagy az istenem!” (Ézs 44,14–20). Ez szarkasztikus, hatásos, de vajon egyúttal korrekt is?

Az kétségtelenül igaz, hogy az ikonográfiának fontos szerepe volt az ősi vallásokban (más szerepe, mint ami a Héber Bibliában található). Talán az is igaz, hogy a képmás az istenség megtestesülésének számított, egy aktív manifesztációnak, és nem csupán egy konvencionális jelképnek. Az azonban nem igaz, amit Deutero-Ézsaiás, és az összes többi zsidó polémia feltételez e téma kapcsán: azt ugyanis nem hitték, hogy az isten csupán a képmásban levő anyagra korlátozódna. Mitológiája, szerepe, története, karaktere volt. Hatalmában állt cselekedni, akár az anyagi világban is. Így valószínűtlen, hogy Deutero-Ézsaiás babiloni szomszédjai közül bármelyik is ráismert volna a saját vallására a szerző paródiájában. Deutero-Ézsaiás, még ha nem is ez állt a szándékában, a már megtérteknek prédikált. H. W. F. Saggs így írja le a babiloni istenséget, Mardukot:

„spirituális lény, a menny és a föld teremtmője, olyannyira transzcendens, hogy lehetetlen őt látni, vagy akár érteni is. Annyira hatalmas, hogy betölti az univerzumot, ezért egy babiloni így imádkozhat hozzá: »az alvilág a te medencéd, Anu ege a tömjéntartód«. Egy másik babiloni istenről ezt mondták: »Úgy hordja a mennyei világot a fején, mintha turbánja lenne; az alvilág pedig saru a lábán«.³³

az évszázadok során erre adott válasza a nemleges felé tartottak, bár hozzátehetjük, hogy az iszlám esetében nem jelent meg az a probléma, amelyet a keresztény egyház esetében a szentháromság tana és az ikonográfia jelent. Ld. Jacob KATZ: *Exclusivism and Tolerance*, New York, Schocken, 1962.

³¹ Yehezkel KAUFMANN: *The Religion of Israel*, New York, Schocken, 1960, 13.

³² Uo., 9.

³³ H. W. F. SAGGS: *The Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel*, London, University of London/Athlone, 1978, 15.

Összegezve, Deutero-Ézsaiás egy erősen polémikus és meglehetősen igazságtalan képet fest a pogányságról. Saggs arra mutat rá, hogy Deutero-Ézsaiás valószínűleg tudta, hogy nem valós az, amire utalt, hogy ti. „a fatuskó a szobrásztól közvetlenül az imádóhoz jut el”.³⁴ Saggs ennek a feltételezésnek az igazolására egy fohászt idéz, amelyet a mezopotámiai istenhez, Dumuzihoz (másik nevén Tammúz) írtak:

„Te, aki nem a tejszín vagy, a tejszínnel együtt öntetted ki,
Te, aki nem a tej vagy, a tejjel együtt lettél kihörpintve.”³⁵

A szöveg angol nyelvű fordítója, Thorkild Jacobsen annak alátámasztására idézi ezt a szöveget, hogy „Dumuzi a tejben lakozó isteni *hatalom*, de nem azonos magával a tejjel, mint anyaggal”.³⁶

Egy másik írásomban rámutattam arra, hogy a pogány vallás leegyszerűsítő, hamis bemutatása abból a vágyból ered, hogy semlegesítse a fenyegetést, amelyet az a jahvista purizmus számára jelent.³⁷ Azok az istenek, akik spirituálisak, kreatívak és hűek az őket imádókhoz, valamint azon vannak, hogy megbüntessék a gonoszokat és megjutalmazzák a jókat, akiknek szívügye az igazságosság és a méltányosság, és próbálják megakadályozni a gyengék elnyomását, ezen istenek túl közel állnak JHVVH-hoz, így nem nyilvánvaló, hogy feltétel nélkül ő mellette kelljen dönteni, velük szemben, amit pedig az ősi Izrael szövetségi monotheizmusa megkövetelt. Ezzel ellentétben egy élettelen anyag, amelyet emberi kéz hozott létre, és formált kultikus tárggyá, nem jelent semmiféle fenyegetést, legfeljebb csak nevetséges. A vallások közötti viták elsődleges célja éppen ez, hogy versenytársukat nevetségessé tegyék. Itt szembesülünk egyúttal a judaizmus újszövetségbeli, téves bemutatásával. Az a vallás, amelyik a szeretetben gyökerező, a szeretetet fejleszteni képes Tórát veszi alapul; azt a Tórát, amelyen keresztül a Szent Léleknek ma is üzenete van; azt a Tórát, amely a megbékélés lehetőségét nyújtja mindenkinek, aki megbánja bűneit Isten kegyelme által, egy ártatlan áldozat vagy egyéb közvetítő nélkül; egy zsidónak és nem zsidónak egyaránt szóló Tórát – ha az utóbbi is szeretné –, nos, ez a vallás túl közel áll a korai kereszténységhez, hogy ne jelentsen fenyegetést számára. De egy olyan vallás, amely csak külsőségekből és képmutatásból, betűből és húsból áll, lélek nélkül; rituáléből etika nélkül; vérvonalból és spirituális vakságból; ördögösségből és mizantropiából, nem veszélyes. Bárki, akinek megvan a magához való józan esze, egyből elutasítaná az ilyen vallást, anélkül, hogy eljátszana a gon-

³⁴ Uo., 191. 38. jegyz.

³⁵ Uo., 90.

³⁶ Thorkild JACOBSEN: *Toward the Image of Tammuz and Other Essays*, William L. Moran (Ed.), Cambridge, Harvard University, 1970, 337. 16. jegyzet.

³⁷ Jon D. LEVENSON: „Yehezkel Kaufmann and Mythology”. in *Conservative Judaism*, 36 (1982), 36–43.

dolattal, hogy mindez lehetne egy igaz út is. Ezzel nem állítom azt, hogy JHVH és más ókori keleti istenek fenomenológiailag azonosak volnának, ahogyan azt sem, hogy a judaizmus jellemző spirituális élményei azonosak lennének a kereszténység spirituális élményeivel. Mindkét esetben lényeges különbségek vannak. Inkább arra szeretnék rámutatni, hogy a Héber Biblia azon részei, amelyek a nem izraeli *vallásról* szólnak, ugyanúgy izzó vita hevében keletkeztek, mint az Újszövetség judaizmusáról szóló részei. Mindkét esetben a szarkasztikus, leegyszerűsítő vitákat tekintjük Szentírásnak. Az a tény, hogy a keresztény egyház a zsidók folyamatos jelenlétével szembesül, bizonyos elit körökben elindította a Szentírásnak és az abban megjelenő sztereotípiák okozta kárnak a fájdalmas újraértékelését. A judaizmus esetében a pogányság hiánya abban a társadalomban, amelyben a rabbinikus idők óta zsidók éltek, egy ilyen újraértékelést elméletivé tett. Annak eldöntését, hogy a zsidóknak ez most könnyebbé jelent-e, az olvasóra bízom.

V.

Nem lenne helyénvaló azt feltételezni, hogy azok a vallásos konzervatívok, akik elvetik a bibliakritikát, vagy nem vesznek tudomást róla, nem fogják továbbörökíteni a régi, téves sztereotípiákat. Ellenkezőleg, az, hogy nem veszik tudomásul a Biblia világával kapcsolatos robbanásszerű ismeretgyarapodását, annak biztosítéka, hogy – legalábbis maguk között – továbbra sem lesz akadálya a régi előítéletek terjedésének. Néhány keresztény tehát továbbra is az istengyilkosság vádjával fogja illetni a zsidókat, és a judaizmust az osztálytermekben, a szószékről és az éter hullámain továbbra is méltatlan módon fogja feltüntetni. Néhány zsidó (és keresztény) pedig folytatni fogja az ősi (de posztbiblikus) történetmesélést Ábrahámról, aki összezúzta atyja bálványait. Mindeközben nem merül fel bennük szemernyi kétség sem afelől, hogy a mezopotámiai vallással szemben mennyire igazságtalanul járnak el. A vallásközi megértés sok szempontból nem más, mint a történetkritikai módszer következménye. Nekünk, akik az előbbi hívei vagyunk, nem szabad elfelejtkeznünk arról, hogy ez nem történhet meg az utóbbi nélkül.

Ami még meglepőbb: a bibliakritikusok továbbra is konokul kitartanak a hagyományos torzítások mellett. Korábban már utaltam cikkemben E. P. Sanders csípős megjegyzéseire, hogy azzal kapcsolatosan, hogy az újszövetséges tudósok nem képesek felismerni George Foot Moore munkáinak hozadékát, még fél évszázaddal a megjelenésük után sem. Egy ezzel analóg helyzet áll fenn a Héber Biblia keresztény és zsidó tudósai közt. Azt mindenképpen tisztáznunk kell, hogy ez az érvelés nem egyezik a bibliai állásponttal, amely a pogányságot a fétiskultusszal, az istenséget pedig képmásával azonosítja. Sőt, a biblikus tudományok, különösképpen

a teológia, az isteneket a természeti folyamatokkal és az ősi világrendhez fűződő eseményekkel azonosítja, de megtagadja hozzáférésüket a történelem birodalmához; ahhoz a birodalomhoz, amelyben Izrael feltételezett egyedisége kibontakozott. Walther Eichrodt nagy hatású és átfogó művében, a *Theology of the Old Testament*ben például azt írta, „sosem jutott eszükbe [az ókori Kelet más vallásainak], hogy a történelmi folyamatokat Isten teleologikus tevékenységének tartsák (...) Az ő nézőpontjuk szerint az isteni tevékenység éppen hogy a Természet mitológiájának gondolatformáiba volt bezárva.”³⁸

A gondolat, hogy a pogány istenek, mint Vergilius Polydorosa, vagy Dante Pier delle Vigne-je a természet foglyai, általában a ciklikus idő (pogányság) és a lineáris idő (Izrael) elkülönítésével jár együtt, mint ahogy Sigmund Mowinckelnél olvashatjuk: „az ókori vallások és civilizációk, beleértve a görögöt is, a történelem folyását kör alakúnak képzelték el, a természet éves körforgásához hasonlóan. Az Ószövetség a történelmet lineáris vonalként, egy meghatározott cél felé irányulva képzei el.”³⁹ G. Ernest Wright ezt a témát egy olyan klasszikus állítással fejlesztette, amely jól jött a protestáns neo-ortodoxia céljaihoz, különösen annak kálvinista változatához, amely által uralta a *biblical theology movement*et az Egyesült Államokban.⁴⁰ Wright egészen odáig ment, hogy azzal érvelt, a „pogány vallásoknak nincs történelmi érzékük”, ugyanis a „politeista ember (...) [figyelme] éves ciklusokra” koncentrálódik, és a „természetre, amelyben az istenek uralkodnak, és az ember léte a természet ritmusával van harmóniában”.⁴¹

Wright tanítványa, Paul D. Hanson ezt a társadalomra vonatkozó következtetést vonta le:

„A babiloniak vagy a kánaániak számára a meghatározó isteni tettek ősidejűek voltak. Az, hogy ezeket évente újra eljátszották, azt bizonyította, hogy új teremtmény vagy megváltó cselekedetek már nem várhatóak, csak a régiek ismétlései. A polaritás pragmatikus oldalának hangsúlyozása (...) egészen a látomásos oldal kizárásáig. A

³⁸ Walther EICHRODT: *Theology of the Old Testament*, Old Testament Library, Philadelphia, Westminster, 1961, 1/41. A német eredeti [*Theologie des Alten Testaments*] megjelenés éve: 1933.

³⁹ Sigmund MOWINCKEL: *He That Cometh*, Oxford, Oxford University Press, 1956, 551, idézi Bertil ALBREKTSON: *History and the Gods*, Lund, Gleerup, 1967, 93–94. Mowinckel állítása nem veszi figyelembe azt a tényt, hogy az idő természetéről való legexplicitebb elmélkedés a Héber Bibliában éppen hogy ciklikus időfogalommal operál (Koh 1,4–9). De valóban, ez az egy könyv (Kohélet, Prédikátor könyve) elenyésző a többi könyvhöz képest.

⁴⁰ Ennek tágabb szellemi közegéről ld. Bravard S. CHILDS: *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia, Westminster, 1970, különösen 39–50.

⁴¹ G. Ernest WRIGHT: *God Who Acts*. Studies in Biblical Theology 1/8, London, SCM, 1952, 24.

kultusz csak azért létezett, hogy megszentelje és fenntartsa a társadalmi struktúrákat, amelyek a királyságot szolgálták.”⁴²

Ez utóbbi gondolat sejteti a kapcsolatot a régebbi, 1940-es, 1950-es *biblical theology movement* irányzat és a felszabadítási teológiához köthető újabb megközelítések között. Ahogy a pogányok istene foglya a természetnek, úgy a pogány ember feltehetően egy elnyomó *status quo* foglya, amelyet mitikus tudata nem képes átlépni. Izrael ezzel ellentétben, nyitott az isteni tettekre a történelemben, és egy megváltó dinamika példája, amely a társadalmi változásokon keresztül igazságot hoz, és egy rawlsi egalitarianizmus felé halad.⁴³

Nemrégiben ugyanerre utalt Robert Alter a zsidó kultúra egy másik aspektusának magyarázatával kapcsolatban – a Héber Bibliában megjelenő prózairodalom fontosságáról elmélkedve. Ez utóbbi hangsúlyos voltát a szerző annak tulajdonítja, hogy „a biblikus írásmód határozottan elmozdult a mitologikus világ stabil zárlatától a bizonytalanság felé, a szokványos összefüggések pedig a fikció történelmi létet tükröző kétértelműségei felé”.⁴⁴ Ami a példákban meglepő, az az, hogy bármennyire is sokszínűek a kutatók vizsgálódásaik tematikájában, módszereikben és elköteleződésükben, mind ugyanarra az analógiára építenek: a pogányság azt jelenti a történelem számára, amit az ókori világ többi része Izrael számára. Azt szükségtelennek tartom megemlíteni, hogy a Héber Biblia legtöbb kutatója inkább Izraellel, mint a pogányokkal azonosul. Érdeklődésük az utóbbi iránt rendszerint arra a törekvésre korlátozódik, hogy azt ellenpontként használva a biblikus világnézet jogosultságára hívják fel a figyelmet – pontosan úgy, ahogy III. Richárd befektetése a történészek között legitimálta a Tudor dinasztiát. Tehát, a zsidósággal való párhuzam nyilvánvaló, hasonlóan ahhoz, ahogyan az az újszövetségi tudományban is megjelenik. Wright első jelentősebb írásának címe, *The Old Testament against Its Environment*⁴⁵ (*Az Ószövetség szemben a környezetével*), nagyon is emlékeztet Bousset első munkájára, a Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum-ra (Jézus prédikációja a zsidósággal szembeállítva). A kulcsszó a „szemben”.

Van némi ironia ennek a kutatói irányvonalnak a történetében, ugyanis csak azután vált uralkodóvá, miután felfedezték azt a forrásanyagot, amely ellene szól. Például a Mésa-kő 1868-as felfedezése és könnyű hozzáférhetősége századunkban,

⁴² Paul D. HANSON: *Dynamic Transcendence*, Philadelphia, Fortress, 1978, 61.

⁴³ Ld. a 24-es és 41-es lábjegyzet fentebb hivatkozott tanulmányait.

⁴⁴ Robert ALTER: *The Art of Biblical Narrative*, Philadelphia, Jewish Publication Society, New York, Basic Books, 1981, 27. Ld. a szerző kritikáját Alterről a *Biblical Archaeologist* 46. számában (1983) 124–125. Alter „elmozdult” (*away from*) és „valami felé” (*toward*) szóhasználata olyan fontos, árnyalatnyi megkülönböztetéseket tesz lehetővé, amelyek a legtöbb, azonos nézőpontú munkákban nem találhatók meg.

⁴⁵ G. Ernest WRIGHT: *The Old Testament against Its Environment*, London, SCM, 1950.

el kellett volna hogy gondolkodtassa azokat, akik úgy vélték, hogy a történelem fölötti isteni rendelkezés hite egyedül Izraelre korlátozódik.⁴⁶ A felirat szerint Mésá, Moáb királya, az i. e. 9. század második felében (amely Izraelben Illés kora) vereségeit istene, Kemos haragjának tulajdonítja, győzelmeit pedig jóindulatának. Mind kifejezéseiben, mind teológiájában igencsak emlékeztet a deuteronomiumi szent háború (*hérem*) fogalmára és a történelem profetikus felfogására. Kemos nagyon is nyilvánvalóan nem a természet foglya, nem is egy természeti elem megszemélyesítése, sem nem a *status quo* fenntartója. Semmi olyan nem hangzik el róla, ami ne lett volna ugyanúgy elmondható JHVH-ról. Az bizonyos, hogy a Mésá-kő azt sugallja, Izrael világnézetének legközvetlenebb gyökerei a vaskori Palesztina új törzsi királyságaihoz nyúlnak vissza. Ez felveti azt az érdekes kérdést, hogy vajon a moábita vallás „pogánynak” mondható-e egyáltalán abban az értelemben, amelyben azt a már említett kutatók gondolták.

Éppen az efféle megfontolások okozták 1967-ben az ominózus elpártolást azoktól a biblikus tudósoktól, akik úgy vélték, hogy Istennek a történelemben megnyilvánuló cselekvése csak Izraelre jellemző megkülönböztető vonás. Ugyanabban az évben Bertil Albrektson svéd kutató, aki korábban a Jeremiás Siralmairól írott tanulmányában ehhez a konszenzushoz csatlakozott, egy részletes tanulmányt adott ki *History and the Gods*⁴⁷ címmel. Ebben számos, főleg Mezopotámiából és Anatóliából származó szöveget vizsgált meg, és vizsgálódásainak eredménye megerősíti a gyanút, hogy a hagyományos ellenérv nem áll biztos lábakon. Példa erre az Albrektson által kiemelt „*The Curse of Agade*” (*Átok Agade fölött*) című sumer szöveg, valószínűleg a korai, i. e. 2. évezredből.⁴⁸ Ez a hosszú költemény Narám-Szín, i. e. 23. századi akkád király arroganciájáról szól, aki, miután elutasították az isteni jóslatra vonatkozó kérését, összetoborozván hadseregét lerombolta és kifosztotta a szentélyt. Ez a látvány felbőszítette Enlilt, akinek feladata az istentanács rendeleteinek érvényre juttatása volt. Narám-Szín templomgyalázása büntetéseként odarendelte a félbarbár gutú törzset, amely feldúlta a városokat, éhínséget és halált hagyva maga után. Az istenek átokkal sújtották a fővárost, Agadét, hogy mindörökre lakatlanná váljék. És valóban, amikor a gutúk végül eltűntek, Sumer területét már más városok uralták, Agade pontos elhelyezkedése pedig a mai napig ismeretlen maradt.

A biblikus tudósok ismerős lehet a történet. A silói szentély i. e. 11. századi lerombolásának megelőző eseményeire emlékeztet; Jeruzsálem bukására, az Első

⁴⁶ A felirat szövege megtalálható: James B. PRITCHARD. (Ed.): *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, Princeton University, 1969, 320–321. A Mésá-kő szövege magyarul legkönnyebben az *Ókori Keleti Történeti Chrestomatiában* érhető el (Budapest, 1965 és több utánnomás 285.) Hahn István fordításában.

⁴⁷ Ld. fentebb a 38-as lábjegyzetet

⁴⁸ A szöveghez ld. PRITCHARD: *Ancient Near Eastern Texts*, 646–651. (Magyarul: KOMORÓCZY Géza: *Fénylő ölednek édes örömeiben. A sumer irodalom kistükré*, Budapest 1970, 215.)

Templom i. e. 587-es és a Második Templom i. sz. 70-es rómaiak általi lerombolására. A sumér költemény teológiája Izrael profetikusan teológiájához hasonlít – mindkét teológia a mennybéli tanács döntéseivel hozza összefüggésbe a politikai eseményeket, és mindkettő az emberi szereplők, főképp a királyok morális jellemének tulajdonítja a történelmi változásokat. Mindkét esetben aktívak, történetiek, politikaiak és némileg titokzatosak az istenek, mindent összevetve nem éppen feddhetetlenek (Jer 12,1–4), ugyanakkor érzékenyek az emberi szív változásaira.⁴⁹ Albrektson úgy véli, hogy ez a fajta történelmi teológia egyáltalán nem volt kivételesnek mondható az ókori Keleten, és ezzel Jacobsen értelmezését osztja, aki megérdemli, hogy idézzük őt:

„Izrael esetében az új kezdet nem minden vonatkozásban jelentett újat. Izrael abban az évezredben született meg, amikor a »morális világ« fogalma már kialakult, amikor az emberek már a történelemben cselekvő Istennel tudták megkötni a társadalmi igazság szövetségét, és ebben a szövetségben élhettek mind közösségben, mind egyénileg, morális felelősséggel. Az embernek elég csak végiglapoznia az Ószövetség könyveit, hogy rögtön részleteiben lássa, ahogyan a fő témák és megközelítésmódok közvetlenül folytatják a mezopotámiai témákat és megközelítéseket, ám újszerű módon és nagyobb alázattal. Izrael örököse – és méltó örököse – a megelőző évezrednek.”⁵⁰

⁴⁹ Jacob J. FINKELSTEIN: „Bible and Babel”. in *Commentary*, 26 (1958), 431–444. (különösen 432.): „Nagyon sok olyan babilóniai irodalmi művet ismerünk, amelyek morális és spirituális szintjük vonatkozásában megállják helyüket a Biblia legemelkedettebb fejezeteivel szemben is.”

⁵⁰ JACOBSEN: *Toward the Image of Tammuz*, 46. Ez a rész eredetileg az „Ancient Mesopotamian Religion: The Central Concerns”. in *Proceedings of the American Philosophical Society*, 107 (1963), 484. oldalán jelent meg. A mezopotámiai vallás történetéhez ld. Thorkild JACOBSEN: *The Treasures of Darkness*, New Haven, Yale University, 1976. Izrael adósságához „pogány” elődeivel szemben ld. E. A. SPEISER: „The Biblical Idea of History in Its Common Near Eastern Setting”. in Judah Goldin (Ed.): *The Jewish Expression*, New Haven, Yale University, 1976, 1–17.; Lynn CLAPHAM: „Mythopoeic Antecedents of the Biblical World-View and Their Transformation in Early Israelite Thought”. in Frank Moore Cross et al. (Eds.): *Magnalia Dei*, Garden City, New York, Doubleday, 1976, 108–119; SAGGS, *The Encounter*. A kánaáni vallás és a jahvizmus kontinuitásáról ld. Frank Moore CROSS: *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge, Harvard University, 1973, 3–194. és G. W. AHLSTRÖM: „Aspects of Syncretism in Israelite Religion”. in *Horae Soederblominae*, Lund, Gleerup, 1963. A Biblia ellenségesége Baállal szemben elfedi a hasonlóságokat Baál és JHVH között. Ami ennél árulkodóbb, az ellenségeség hiánya a Bibliában Éllet, a kánaáni panteon fejével szemben. Mi több, Él tulajdonságait JHVH ölti magára, aki tulajdonképpen Éllel magával azonos (Ézs 43,12; 45,22)! Valószínűsíthetően JHVH és Baál is megfeleltethető egymásnak, bár e gondolat tolmácsolóinak nézete sohasem válhatott „normává”, vagy éppenséggel megszűnt „norma” volta (Hós 2,18).

Az Izrael és környezete közötti nyilvánvaló eltérő jellegzetességeket ugyanolyan helytelen lenne letagadni, mint ahogyan helytelen volt tagadni a mindenben átívelő folyatóságosságot. Például rá tudunk mutatni arra – ahogy ezt Albrektson (általában róla elismerőleg nyilatkozó) bírálója is tette –, hogy a „mezopotámiai istenek (...) nagyon is részesei voltak a fizikai világnak” és hogy „mindnek isteni származása volt”.⁵¹ Vagy észrevételezhetjük – ahogy azt Saggs tette –, hogy Izrael egyik jellegzetessége az Istenről „tagadással beszélni: nem arról, hogy mi Isten, hanem, hogy mi nem ő”, és ez egy „jelentős eltérés”⁵² a környezetéhez képest. De ugyanúgy fel lehet hívni a figyelmet néhány izraeli profetikus jövődőlés általános vonatkoztatására, vagy korlátlanására – ez olyan jellemző, amely a környezetében (egyelőre) példa nélkülinek számít⁵³ – és így tovább. Nem állítom, hogy ne lennének eltérések, de a bibliai szövegek kapcsán az embernek általában az a benyomása támad, mintha *egyedül* azok léteztek volna. A legtöbb bibliai teológiai vitában továbbra is a radikális diszkontinuitásnak ez a szemlélete folytatódik. Úgy tűnik, mintha az az élénk, redukcionista vita, amely Izrael öntudatos kiemelkedését kísérte, szent tanná merevedett volna – pontosan így is történt. Ami meglepő, hogy ennek a rengeteg kritikai tudományosságnak – amely nem a kőbe vésott tanok iránti tiszteletéről ismert –, jó része mégis továbbviszi ezt a hamis képet. Feltűnően kevés lényegi felismerés született a *History and the Gods* megjelenése utáni évtizedben. Végül 1976-ban J. J. M. Roberts, aki Hansont hozta fel fő példának, szintén felszólalt a még mindig élő régi előítéletek ellen.⁵⁴ Alter jóváhagyja a régi kutatói előítéletet, mintha nem olvasta volna Albrektson vagy Robertset, annak ellenére, hogy az utóbbi tudományos tiltakozása öt évvel megelőzte őt.

⁵¹ W. G. LAMBERT: „History and the Gods: A Review Article”. *Orientalia*, 39 (1970), 171.

⁵² SAGGS: *The Encounter*, 92.

⁵³ Uo., 150–151.

⁵⁴ J. J. M. ROBERTS: „Myth Versus History: Relaying the Comparative Foundations”. in *Catholic Biblical Quarterly*, 38 (1976), 1–13. Nem szabad elfelejtkeznünk arról, hogy Roberts kulturális összehasonlítása mítosz és történelem kapcsán nem létfontosságú Hansonnak az apokaliptikus eszkatológia eredetéről szóló fontos és nagyhatású elméletéhez. Amire Roberts felhívja a figyelmet Hanson esszéje, a „Jewish Apocalyptic against Its Near Eastern Environment” (in *Revue Biblique*, 78 (1971) 31–58.) kapcsán, az abban mintegy mellékes. Érdemes megjegyezni azt is, hogy Hanson egy későbbi munkájában, a *The Diversity of Scripture*-ben (Philadelphia, Fortress, 1982, 19) visszavonta állítását. Ahogy Roberts is elismeri („Myth”, 2. 5. jegyz.), Hanson újragondolása témáról megelőzi Roberts kritikájának megjelenését. Az új gondolatok iránti nyitottság sajnos nem általános a kutatók közt, ahogy ezt a Héber Biblia és az Újszövetség tudománya is mutatja. Ld. még ROBERTS: „Divine Freedom and Cultic Manipulation in Israel and Mesopotamia” című tanulmányát (in Hans Goedicke és J. J. M. Roberts [Eds.]: *Unity and Diversity*, Johns Hopkins Near Eastern Studies, Baltimore, Johns Hopkins University, 1971, 181–187). Meg kell említenünk azt is, hogy ahogyan érdemes fenntartásokkal kezelünk a pogány világnézet teljes azonosítását a mitológiával, úgy az is egyre inkább megkérdőjeleződik, hogy a történelemnek valóban olyan központi szerepe volt-e Izrael világnézetében. Ld. James Barr: „Story and History in Biblical Theology”. *Journal of Religion*, 56 (1976), 1–17.

A keresztény Biblia ószövetségi és újszövetségi kutatásának helyzete meglepő párhuzamot mutat: Roberts azt jelenti Albrektsonnak, mint amit Sanders Moore-nak. Mindkét esetben egy későbbi autoritás tiltakozik azon kedvezőtlen és valótlan előítéletek ellen, amelyeket maguk a szentírási szövegek sugallnak, ám a tudomány már korábban megcáfolta azokat. A téves bemutatás motivációjának legalább egyik aspektusa mindkét esetben ugyanaz: a kontraszt létrehozásának a szüksége. Ha egy bizonyos jellemző egy adott kultúrában nagyra becsült, akkor annak a korban egyedülállónak kellett lennie, egy nem várt előrelépésnek. A modern történészek számára világosak a ki nem mondott implikációk: az a jellemző, amelyik nem folytatólagos, bizonyára a dolgok természetes rendjébe való isteni közbeavatkozásnak köszönhető. A legtöbb, látszólag kritikai szemléletű kutatás valójában csupán apologetikus: természetesnek ható érveket hoz létre, hogy alátámassza velük a régi, természetfeletti dichotómiákat.

Hátravan még annak vizsgálata, hogy a kereszténység és a judaizmus ki tud-e tartani hagyományos értékei mellett anélkül, hogy továbbvinné a régi és káros előítéleteket, vagy anélkül, hogy a relativizmus csapdájába esne. A hatnapos háború óta eltelt csaknem két évtized nem bátorította a zsidókat arra, hogy azt gondolhassák, az egyházak igazságosan és megértéssel állnak hozzájuk. De nem szabad, hogy a reményvesztettség semmibevételt idézzon elő megértés helyett. Jó lenne, ha a zsidók felfigyelnének arra, hogy azok a tényezők, amelyek megnehezítik a keresztény előítéletektől való megszabadulást, ugyanúgy megtalálhatóak a judaizmusban is.

Fordította Gyárfás Judit II. éves theol. hallgató
Wesley János Lelkészképző Főiskola

FORRÁS

TAMÁS EVANGÉLIUM ÚJ FORDÍTÁS

HUBAI PÉTER

ABSTRACT

Having three other Hungarian translations of the same text, the short preface tries to justify the necessity of translating it from the Coptic original instead of German/English. After forty years the translator reconsiders his previous Coptic translation, as well. There are some differences between the earlier and present translation, the most interesting is probably the new interpretation of Logion 101,2: Whoever loves his father and mother, as I do, will not be able to be a disciple to me.

A Tamás evangélium szövegét, amely 114 Jézus mondást tartalmaz, a Nag Hammadi kopt könyvtár 1945-46-os felfedezése óta ismerjük. Eredetileg minden bizonnyal görögül megfogalmazott logion gyűjtemény, mely a II. században keletkezhetett, minden bizonnyal Sziria térségében. Szerzője ismeretlen, vele kapcsolatban ugyan nem szokásos mondani, de – az evangéliumokhoz hasonlóan – joggal mondhatnók: pseudonym irat. Óriási irodalom foglalkozik vele.

A fentiekhez hasonló, nagy vonalakban védhető kijelentések mindegyikét vitathatnók, utánuk joggal tehetnénk kérdőjelet. Hisz a kéziratokat nem a felső-egyiptomi Nag Hammadiban, hanem tőle nem túl távol, a Dzsebel el-Tarif valamelyik barlangjában, Hamra Dum mellett találta az a fellah, akitől azonban sem az 1940-es években Togo Mina, majd Pahor Labib, a kairói Kopt Múzeum egymást követő igazgatói, sem a leletekről először hírt adó Jean Doresse, sem Etienne Drioton, a kairói Institut Français d'Archéologie Orientale igazgatója, sem sok évvel később a téma egyik legkiválóbb kutatója, James M. Robinson, a Claremont Institute for Antiquity and Christianity igazgatója nem tudott meg konkrétumokat a lelőhelyről, így aztán ellenőrző ásatásokat sem lehetett folytatni. Ennek következtében a könyvtár tulajdonosairól, olvasóiról csak hipotéziseink lehetnek (kevésbé elegánsan: csak találgathatunk). Talán gnosztikusok? Talán a közeli khenoboszkioni pachomiánus kolostor orthodox szerzetesei?!

A Tamás evangélium görög szövegének töredékeit (P.Oxy.1 [Oxford, Bodleian Library],¹ P.Oxy.654 [British Library],² P.Oxy.655 [Harvard, Houghton Library]³) szigorúan véve már 1897-től, ill. 1904-től ismertük, csak épp azt nem lehetett tudni, hogy e töredékek a Tamás evangélium részei. Ezt H. C. Puech, Doresse mentora ismerte föl akkor, amikor a kiadatlan kopt szöveget még más aligha ismerte. A Tamás evangélium több mint egy évtizedig „élő halott” maradt, először a Kopt Múzeumban letétként őrzött kódexek tulajdonjogának tisztázatlansága miatt, majd a Nuqrashi pasa, a miniszterelnök meggyilkolása, Faruq király lemondatása és a szabad tisztek puccsa⁴ miatti ex lex állapotokat egy lepecsételt bőröndben vészelte át. A feltúcatnyi beavatotton túl, a szakmai közösség, az egyházak és a nagy nyilvánosság a szöveg fordításával 1958-ban ismerkedhetett csak meg, mégpedig szokatlan módon azelőtt, hogy az eredeti szöveget publikálták volna. Egymástól függetlenül egyszerre adta közre a német fordítást Johannes Leipoldt⁵ és a francia fordítást Jean Doresse.⁶ A még fiatal diplomás Doresse Kairóban ismerte meg az eredeti kéziratot, sőt, ő ismerte föl a kódex jelentőségét, és ő adta tudtul azt mind az egyiptomi hatóságoknak, mind a nyilvánosságnak. A 78 éves német vén az Északi Tenger parti házában jutott hozzá az egyiptomi hatóságok által kiadott igen gyöngye minőségű fényképgyűjteményhez,⁷ amihez semmiféle információval nem rendelkezett (szerencséjére a könyvből két példányt kapott, ami az egyikben kiolvashatatlan volt, azt a másikban tudta kisillabizálni). Csak amikor már a szakmai és az egyházi világ hangos volt az új evangélium híretől, akkor jelent meg a Brill kiadónál az editio princeps angol, francia, német és holland fordítással.⁸

A 114 Jézus mondás is csak ennek a kiadásnak a révén vált sztenderdizálttá, a beosztás nélküli szöveget Doresse még 118, Leipoldt 112 egységre osztotta.

A II. századi keletkezést – ha megengedett lenne egy tudományos igényű cikkben ironizálni – az indokolná, hogy az I. század túl korai lenne, a III. század meg túl kései. Ezzel szemben e sorok írója azt gondolja, hogy bár a P.Oxy. 1. nagyjából

¹ B. P. GRENFELL, A. S. HUNT, *Logia Iesou, Sayings of Our Lord*, EEF London, Frowde 1897

² B. P. GRENFELL, A. S. HUNT, *New Sayings of Jesus and Fragment of a Lost Gospel from Oxyrhynchus*, EEF London, Frowde 1904

³ B. P. GRENFELL, A. S. HUNT, *The Oxyrhynchus Papyri*, EEF London 1904, 1-28

⁴ AFAF LUTFI AL-SAYYID MARSOT, *A Short History of Modern Egypt*, Cambridge 1990, 102-110

⁵ Ein neues Evangelium? Das koptische Thomasevangelium übersetzt und besprochen. *Theologische Literaturzeitung* 83/7, 1958 Juli.

⁶ *Les livres secrets des Gnostiques d'Égypte*, Librairie Plon, Paris 1958 (angolul: *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*, New York 1960)

⁷ *Antiquities Department. Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum of Old Cairo* by Dr. PAHOR LABIB, Director of the Coptic Museum, Vol. I. pl. 81-99, Cairo 1956 Government Press

⁸ ANTOINE GUILLAUMONT, HENRI-CHARLES PUECH, GILLES QUISPÉL, WALTER TILL AND YASSAH ABD AL-MASIH, *The Gospel according to Thomas. Coptic Text*, Brill, Leiden 1959. – A kiadók között nem szerepel a felfedező, Jean Doresse.

valamivel Kr. u. 200 utánra datálható (a többi kézirat valamivel későbbi, a kopt kódex a IV. század első feléből származik), ez önmagában nem dönthet a Tamás evangélium keletkezésének koráról. Egyfelől a szinoptikusoktól eltérő mondások egy része – amelyek között talán van olyan, amely hiteles Jézus mondásnak tekinthető – visszanyúlhatnak akár az I. század derekéra is, másfelől (ez talán még fontosabb) nem adekvát megközelítés az evangélium esetében egy évtizedet, vagy akár egy fél évszázadot megadni a keletkezés korának. Történetileg aligha mondhatunk többet, mint hogy *post quem* – *ante quem*. Így lehet, hogy azt kell mondjuk: a Tamás evangélium 50 és 200 között keletkezett; *nem* valamikor, hanem folyamatosan. (Persze az is lehet, hogy 50 és 150 között, vagy 50 és 120 között; a felső határ bizonytalan, illetve nem bizonyítható.) A 114 logion nem egykorú, és nem tudjuk, hogy melyik mikor került a korpuszba.⁹

Hogy ez az evangélium Sziria térségében keletkezett, azt leginkább az támasztja alá, hogy Tamás nevét viseli, ő fordul elő a praescriptumban és a kolofonban, valamint a 13. (L12) logionban is, márpedig Tamás éppen Sziria térségében örvendett különösen is tiszteletnek. – Lehetséges. – Ugyanakkor tudhatjuk, hogy az evangéliumaink élén álló szerzőfeliratok mindegyik esetben későbbiek, mint maga a szöveg (ezt a kritikai görög szövegkiadások egyértelműen mutatják); nem zárható ki, hogy a Tamás evangélium elejére és végére is utóbb került Tamás neve. Jó esetben a hagyomány egy, korai része köthető Tamás személyéhez. A 13. logionban Tamásnak tényleg kitüntetett jelentősége van. De a 12. (L11) logionban Jakabnak ugyanolyan kitüntetett szerepe van. Mindenesetre a sziriai eredetre vonatkozóan a kérdőjeles szerző szerintünk nem túl nyomós érv. Márpedig a szerző személyére vonatkozóan semmit nem mondhatunk. Tamás tekintélyszemély, Jézus szűkebb tanítványi köréhez tartozott, neve az autenticitás glóriájával kellett hogy körbelengje az evangéliumot. Garanciaként egy másik tekintélyes tanítvány, mondjuk Jakab neve is megtette volna; szerzőként azonban az is hasonlóan kétséges lenne. Amint azt a keletkezés koránál már említettük, ez az evangélium hosszabb időn keresztül keletkezhett, különböző szerkesztési munkálatokon esett keresztül, mégpedig először a görög változatban, kezdetben orális változatban (erre utalnak a mnemotechnikai segédletek), majd írásban, utóbb a kopt változatot is megszerkesztették. A számos logiont nem

⁹ Meggyőződésem szerint az Új Szövetség (a Szerző által alkalmazott írásmód – a szerk.) kanonikus evangéliumainál is így kellene eljárni. Ha a konszenzusosan (de egyáltalán nem bizonyítottan) 70 körülre keltezett Márk evangélium datálását elfogadjuk (mintha az egyetlen szerzőnek egy időben írott, majd lezárt műve lenne), akkor mennyivel később lett hozzáillesztve Mk 16,9-20? Három évvel később? Harminc évvel később? Ha a konszenzusosan (de egyáltalán nem bizonyítottan) 100 körülre keltezett János evangélium datálását elfogadjuk (mintha egy szerzőnek egy időben írott műve lenne), akkor a 21. rész mennyivel később lett hozzáillesztve? 10 évvel később? 50 évvel később? Jn 7,53-8,11 legalább 400 (!) évvel később, vagy még később. Tekintettel arra, hogy jól tudjuk, hogy az evangéliumoknak már az írott szövege egy hosszabb megőrzési, szerkesztési időszakon ment keresztül, így már maga a kérdésfelvetés is félrevezetőnek tűnik.

ugyanaz a „szerző” fogalmazta meg. A későbbi logionok szereztetésének korában Jézus tanítványai már nem is élhettek, lévén túl az emberi életkor felső határán. Mindez azonban érdektelen abból a szempontból, hogy a szóbeli hagyomány viszont ilyen időhatárok között is hűen tudott megőrizni logionokat.

Ezzel rögtön be is léptünk a Tamás evangélium kutatásának problémái tárgyalásába. De ennél vannak nehezebbek is: milyen a Tamás evangélium és a szinoptikusok viszonya? Mi a Tamás evangélium teológiája?

Ezeket és a további kérdéseket még csak meg sem akartuk kísérelni megválaszolni. Ezzel részben megpróbálkoztunk harminc évvel ezelőtt,¹⁰ másrészt a tengernyi szakirodalomból mindez megtudható (vagy nem).

Most csupán a Tamás evangélium magyar szövegét szerettük volna közreadni. Ez persze olvasható volt már korábban is magyarul. Jelen sorok írója negyven évvel ezelőtt lefordította ezt a kopt eredetiből, s akkor szívesen közre is adta volna, de ugyanakkor hirtelen két magyar fordítás is megjelent egyszerre. Az egyik Vanyó László római katolikus patológus tollából, aki Robert Haardt, *Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse*, Salzburg 1967 német szövegét ültette át magyar nyelvre,¹¹ a másik Szebeni Olivér baptista lelkész munkája, aki Kurt Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum* műve függelékeként közreadott angol és német fordításából (Bruce M. Metzger és Ernst Haenchen) dolgozott.¹² Így 1979/80-ban egy harmadik fordításnak már nem lett volna helye a magyar piacon; ezért aztán tíz évvel később jelent meg a Jézus rejtett szavai kötetben. Utóbb Czire Szabolcs kolozsvári unitárius teológiai tanár is közreadott egy fordítást a *Keresztény Magvető* 2004/3 számában illetve a cikkeket összegyűjtő kötetben,¹³ ő is a *Synopsis* angol fordítását magyarította, fölhasználva még Stephen Pettersen, James Robinson et alii, *The Fifth Gospel* munkáját is.

Mi szükség van a Tamás evangélium egy új fordításának a kiadására? Több érv szól emellett. Nem igen kell érvelni amellett, hogy a Karamazov testvéreket nem szoktuk németből fordítani, s úgy kiadni. A közvetítőnyelvvel dolgozó fordító soha nem tudhatja, hogy az ő másodlagos forrás-szövege mennyire megbízható, nem érzi továbbá az eredeti szöveg stílusát, elmaradnak a szemantikai mező kulturális komponensei (amelyek a térben, vagy időben, vagy kultúrában távoli szövegeknél igen lényegesen befolyásolhatják a megértést), és mindehhez jöhet még az, hogy a (minden nyelvben előforduló) homonim szavak helyes szétválasztásában¹⁴ sem lehet biztos.

¹⁰ HUBAI PÉTER, *Jézus rejtett arcai a diadalmas egyházban*, in: HUBAI PÉTER-PRÖHLE KÁROLY-RUGÁSI GYULA, *Jézus rejtett szavai*, Budapest 1990

¹¹ VANYÓ LÁSZLÓ (szerk.), *Apokrifek*, Budapest, 1980, 261.

¹² SZEKENI OLIVÉR, *A kopt Tamás-evangélium*, Budapest 1979, 2.

¹³ „Váljatok általmennőké!”, *Evangéliumi forrástanulmányok*, Kolozsvár 2013

¹⁴ Például ha a németben „sie” a tárgy, akkor az „öt”, vagy „öket” jelent, azaz egyes szám-e, vagy többes szám. A magyarul értőt Karinthy Frigyes, Műfordítás (Jöttem a Gangesz partjairól...)

Álljon itt két, a Tamás evangélium irodalmából vett példa. Czire Szabolcs, aki e témába sokkal alaposabban beledolgozta magát, mint a másik két fordító, s egy könyvet is kiadott e témáról, a 9. (L8) logion („A magvető”) kapcsán megjegyzi, hogy „nem növesztett kalászt »az ég felé«” esetében az ő fordításához képest »az ég felé« kiegészítést az általa alapszöveggént használt „berlini fordítás” nem tartalmazza.¹⁵ Valóban, az általa használt angol fordítás stilizált szöveget adott, ám az eredetiben az **ⲉⲗⲣⲁⲓ ⲉⲧⲡⲉ** »az ég felé« ténylegesen ott áll. Ebben az esetben ez nem változtat lényegileg a mondas értelmén. A kérdés azonban az, hogy ezekből a mikrofilológiai eltérésekből milyen következtetést vonhat le a magyarázó. Ő azt állapítja meg, hogy míg a szinoptikusoknál „lőn, vetés közben, hogy némely az *út mellé* esék” (**παρὰ τὴν ὁδόν**), addig a Tamás evangélium szövegében „néhány az *útra* esett” (**ⲉⲗⲩⲛ ⲧⲉⲗⲓⲛ**) – és ebből az egyébként elhanyagolhatónak tűnő mikrofilológiai nüanszból nagy jelentőségű következtetésekre utal. „Quispel a szövegvariánssal Tamás evangéliumának korai eredete mellett érvel... Annyi azonban bizonyos, hogy Tamás változatát aligha tekinthetjük a szinoptikusok szándékos korrekciójának. Grant és Freedman a nazoreusok értelmezését hozza fel példaként, és próbál következtetni arra, miként érvényesül Tamás evangéliumában a gnosztikus hatás...”¹⁶ Korai, gnosztikus, (nem) szándékos korrekció. – Mindez persze akár lehetséges is, de ez a mondat sem ezeket, sem ezek ellenkezőjét nem bizonyítja. A kopt mondatot (ha a fordítónak ez jobbnak, logikusabbnak tűnik) lehet „az útra esett” formában is fordítani, de éppenséggel lehet „az út mellé” formában is fordítani, hogy jobban hasonlítson a bibliai variánshoz. A kopt prepozíciónak ugyanis több jelentése van, és ahogy Crum hatalmas thesaurusa, mely nemcsak az angol, hanem a görög jelentéseket is adatozza, mégpedig igen nagy bőségben, azt is megadja, hogy az **ⲉⲗⲩⲛ παρὰ** jelentést is hordozhat.¹⁷ Ettől kezdve „az útra” épített összes theológiai légvár összedől.

Ám a Tamás evangéliumot nemcsak azért érdemes újból elővenni, hogy eredeti nyelvből legyen lefordítva (hisz ilyen is volt már), és nem is csak azért, hogy a sajnálatos nyomdahibákat kijavítsuk, hanem mert a szöveget is másképp látjuk ma, mint negyven évvel ezelőtt, mert számos új ismeretet gyűjtöttünk, és maga a fordító is másképp fordítaná ma ugyanazt, mint évtizedekkel korábban. Álljon itt egy megvilágító erejű példa.

paródiája minderről hamar meggyőzi.

¹⁵ A szinoptikusok és Tamás evangéliuma: az irodalmi kapcsolat vizsgálata a közös példázatok alapján, in: „Váljatok általmennőké!” 73. oldal.

¹⁶ uo. 72

¹⁷ W. E. CRUM, *A Coptic Dictionary*, Oxford 1939, 575a

101. logion fordítása 1980/1990-ből

Aki [n]em fogja ap[ját] és any-
ját meggyűlölni, mint én,
nem lehet t[anítvá]nyom.

És aki [nem] fogja szeretni [apját] és
anyját, mint én, nem lehet tanítványom.

Mert az anyám [...], de az igazi
[anyám] adta nekem az életet.

101. logion új fordítása

Aki [n]em fogja ap[ját] és any-
ját meggyűlölni, mint én,
nem lehet t[anítvá]nyom.

És aki szeretni fogja [apját] és anyját,
mint én, nem lehet tanítványom.

Mert az anyám [...], de az igazi
[anyám] adta nekem az életet.

Rögtön föltűnik, hogy a második mondat értelme megfordult. A szövegkiadások ΠΕΤΑΜΠΡΕ ΠΕΦΕΙΩΤ ΑΝ ΜΙΝ ΤΕΦΜΑΛΥ (aki *nem* fogja szeretni apját és anyját) conjecturát javasolnak. Ám ez a conjectura aligha lehet helytálló, mert a lacuna két betűnyivel rövidebb annál, hogy oda hét betűt be lehessen toldani,¹⁸ így adódik a szöveg ΠΕΤ<N>ΑΜΠΡΕ ΠΕΦΕΙΩΤ ΜΙΝ ΤΕΦΜΑΛΥ (aki *szeretni fogja* apját és anyját). A szövegpublikációk szerint a logion első két mondata antitetikus parallelismus membrorumot alkot: aki nem fogja apját meggyűlölni / aki nem fogja apját szeretni. Ez a szöveg kezdettől fogva problematikus volt, mert eszerint az sem lehet Jézus tanítványa, aki nem gyűlöli meg az apját, és az sem, aki nem szereti az apját. Jézus tanítványának tehát gyűlölnie kell az apját, és szeretnie kell az apját. E nehézséget azzal próbálták áthidalni, hogy a logion első és második mondatában a földi, ill. a mennyei apáról és anyáról van szó. Ezt a külső érvekkel nem igazolt magyarázatot azonban *csak* a gnosztikus preconcepció igazolná. Az általunk javasolt kopt szöveg és fordítása szerint a logion értelme viszont Jézusnak az evangéliumokban adott tanítására fog emlékeztetni: aki apját és anyját részesíti előnyben Jézussal szemben (Mt 10,37), az a tanítványságra nem méltó (Lk 14,26). Jézus többször felszólít a családtól való elszakadásra (Mk 10,28-31; Lk 9, 59-62), hangsúlyozza, hogy követése radikális döntést követel, amint például Jakab és János azonnal otthagyják az apjukat, Zebedeust (Mk 1,19-20). Jézusnak a családot is háttérbe szorító radikalitása a Tórában gyökerezik (Deut 33,9 Mózes áldása Lévi kapcsán).

Bár az olvasatunk érthetőbbé teszi a logiont, a második, értelmezhetetlen ΝΤΑΖΕ-re (szószerint: az én módomon; mint én) nem ad magyarázatot. Mt 10,37 (értelmes) szövegében itt a koptban ΕΖΟΥΕ ΕΡΟΙ, ill. a görögben ὅπερ ἐμε áll. Ennek helyére feltehetőleg a teljesen párhuzamosan szerkesztett első mondat hatására csúsztatott be a szövegbe az ΝΤΑΖΕ.

Az új fordítás ez esetben új olvasaton, illetve új emendáción nyugszik. A fordítók legtöbbször szövegkiadásokból fordítanak; azokból a legtöbb esetben nem tűnik ki hitelesen egy lacuna nagysága. Jelen esetben mi ezen a ponton távolabbra nyúlunk, a kézirat fényképéig, s ez segített új fényben értelmezni a szöveg egy cruxát. Az alábbi fordítás azonban nem tűzte ki célul sem a Tamás evangélium izagógikai

¹⁸ Ez a kódex 49. oldalának 30. (töredékes) sorának és a 28. sor hasonló szövegének összevetésével könnyen igazolható.

kérdéseinek tárgyalását, sem az egyes logionok exegézisét, még kevésbé az evangélium theológiájának tárgyalását. Célja pusztán annyi, hogy az Olvasónak átadja a szöveget. A fordításhoz fűzött jegyzetek esetlegesek.¹⁹



1 (praescr.) Ezek a rejtett szavak, amiket az élő²⁰ Jézus mondott, és amiket Didymos²¹ Júdás Tamás²² írt le, és mondta: aki megtalálja e szavak értelmét, nem ízleli meg a halált.²³

¹⁹ A fordítás az alábbi kopt szövegkiadások alapján készült:

ANTOINE GUILLAUMONT, HENRI-CHARLES PUECH, GILLES QUISPÉL, WALTER TILL AND YASSAH ABD AL-MASIH, *The Gospel according to Thomas. Coptic Text*, Brill, Leiden 1959

JOHANNES LEIPOLDT, *Das Evangelium nach Thomas: koptisch und deutsch*, Berlin 1967

BENTLEY LAYTON (ed), *Nag Hammadi Codex II, 2-7*, Brill, Leiden – New York 1989

HANS-GEHARD BETHGE, *Evangelium Thomae Copticum*, in: KURT ALAND, *Synopsis quattuor evangeliorum*, 15. kiadás, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2005, pp. 517-546

UWE-KARSTEN PLISCH, *The Gospel of Thomas. Original Text with Commentary*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2008

Az eredeti kódexlapok fac-similéje legkönnyebben itt érhető el: http://freelyreceive.net/metalogos/files/th_scan.html (letöltve: 2019. jún. 12.)

A fordításban a nemzetközi konvencióknak megfelelő zárójeleket használunk:

[...] a lacuna jelölésére (ahol a papiruszon fizikai hiány van);

<...> a scriptor által kihagyott betűnek vagy szónak a kiadó, vagy a fordító általi pótlása (fizikai hiány nem látható, a mondat értelmetlensége utal a hiányra);

{...} a scriptor által fölöslegesen írt betű vagy szó törlésének jelölése (a kéziratban világosan olvasható, de ottléte értelmetlen);

(...) a fordító értelmező betoldása, mellyel gördülékenyebbé teszi a szöveget.

A logionok (rövidítve: log) számozása a bevett gyakorlatnak megfelelően Guillaumont et alii (editio princeps) számozását követi; a párhuzamosan megadott zárójeles (L2) – (L13) jelölés tudománytörténeti okok miatt Leipoldt szövegkiadására utal. (Ez utóbbi bizonyosan szakszerűbb is.) Az újabb szövegkiadások a logionokon belül a mondatokat is számozzák, hogy könnyebbé tegyék a hivatkozásokat. A Tamás evangéliumot jegyzetekben Tm rövidítéssel jelöljük.

²⁰ E kifejezés nem azt jelenti, hogy Jézus az alábbiakat a halála előtt, még életében mondta. Ha a mondás orthodox, akkor a *Föltámadottat* is jelentheti, ha gnosztikus, akkor nem. Az Élő Jézushoz lásd: log. 3 (L2), 37, 50, 59, 111a

²¹ Didymos Júdás Tamás: ahol vagy mert a תאמא-t nem értették, és (görög) magyarázatra szorult; avagy, ha értették is, a hellenizmus korában a kettős nevek általánosak voltak, mint שאול (Saul) Paulus, כִּיפָא (Kéfa) Petros, *Hr-mš* (Hormes) Apollodoros, (Malkosz) Baszileusz (=Porphüriosz). Értelemszerűen a „Didymos Tamás”-nak egymás mellé kellene kerülnie. A lejegyző tulajdonképpen „Júdás”, akinek a melléneve „Tamás” azaz „Didymos”. Ennek ellenére nem Júdás evangéliumáról beszélünk. 2006 óta ismeretes egy Júdás evangéliuma nevű kopt gnosztikus irat is, annak azonban nincs köze ehhez az evangéliumhoz.

²² Jn 11,16; Lk 6,15 D kódex

²³ Az idióma már Kr. e. 1900 körül dokumentált az óegyiptomi Szinuhe történetében *dp.t mwt nn* – „a halál íze ez” a *†ΠΕ ΜΠΜΟΥ* egy 2100-2200 évvel későbbi nyelvfázisban ennek pontos megfelelője. A halál megízlése: Mk 9,1; Mt 16,28; Lk 9,27; Jn 8,52.

2. (L1) (1) Jézus mondta: A kereső ne hagyja abba a keresést, (2) amíg (nem) talál, és ha talál, megzavarodik, (3) és ha megzavarodik, csodálkozni fog, (4) és királlyá lesz a mindenségen.²⁴

3. (L2) (1) Jézus mondta: Ha azt mondják, akik előttetek járnak: „íme, a királyság az égben van”, akkor a madarak meg fognak előzni titeket az égben. (2) Ha azt mondják nektek, hogy a tengerben van, akkor a halak meg fognak előzni titeket. (3) Ám a királyság bennetek és kívületek van. (4) Ha megismeritek magatokat, akkor megismertettek, és fölismeritek, hogy az élő Atyának²⁵ a fiai vagytok. (5) De ha nem ismeritek meg magatokat, akkor szegénységben lesztek, és ti magatok lesztek a szegénység.²⁶

4. (L3) (1) Jézus mondta: Nem fog habozni a vén az ő napjaiban megkérdezni egy kisgyermeket – egy hét napos kicsit – az élet helye felől, és élni fog.²⁷

(2) Sok első lesz utolsóvá, (3) és egyes-egyedül lesznek.

5. (L4) (1) Jézus mondta: Ismerd meg, ami színed előtt van, és ami előled elrejtett, nyilvánvalóvá lesz számodra. (2) Hisz semmi sincsen, ami rejtett, és ne válnék nyilvánvalóvá.²⁸

6. (L5) (1) A tanítványai megkérdezték őt, s mondták neki: Akarod-e, hogy böjtöljünk? És miképpen imádkozzunk²⁹ és adjunk alamizsnát?³⁰ És mely ételekre³¹ ügyeljünk?

²⁴ Mt 7,7; Lk 11,9

²⁵ Élő Atya: 37, 50, 59, 111a.

²⁶ Lk 17,20-21-hez képest szekundér bővítménnyel.

²⁷ Mk 10,31; Mt 19,30; Lk 23,30; Mt 11,25; Lk 10,21; Mk 10,14; Mt 19,14; Lk 18,16; Mt 20,16. Egyes-egyedül: log 22, 23. -- Ha a „tudó” képes lesz alázatra, akkor élni fog.

²⁸ Mk 4,22; Mt 10,26; Lk 8,17; Lk 12,2. Az utolsó mondat dublettje a 6. (L5) logionban. Kephalaia 163,28-29.

²⁹ Lk 11,1 szerint is kérdezik a tanítványok, hogy miképpen imádkozzanak. Erre tanítja Jézus a „Miatyánk” imádságot.

³⁰ A böjt, ima, alamizsna nagy fontosságúak Jézus korának zsidó vallásában. A rituálisan tiszta étkezés is. Jézus válasza első pillantásra a zsidó vallásossággal való polémia tünik. Valójában nem az; amit mond: ne hazudjatok, ne képmutatásból böjtöljete, ne fogcsikorgatva alamizsnálkodjatok. Böjt, ima, alamizsna: log 14; ima, böjt: log 104; böjt: log 27.

³¹ Leipoldt conjecturájával olvassuk: ΕΟΥ ΘΙ-Ν-ΟΥΩΜ.

(2) Jézus mondta:³² (3) Ne hazudjatok, és amit gyűlöltek, ne tegyétek azt, (4) mert mindenek nyilvánvalóak az ég³³ előtt. (5) Hisz semmi sincsen, ami rejtett, és ne válnék nyilvánvalóvá, (6) és nincs semmi, ami elleplezett, s leleplezés nélkül marad.^{34, 35}

7. (L6) (1) Jézus mondta: Boldog az oroszlán, amelyet az ember megeszik, és az oroszlán emberré fog válni; (2) és átkozott az ember, akit az oroszlán megeszik, és az oroszlán emberré fog válni.³⁶

8. (L7) (1) És mondta: Az ember³⁷ hasonlít egy bölcs halászhoz, aki kivetette a hálóját a tengeren, kihúzta azt a tengerből, és az kis halakkal volt teli. (2) Köztük talált egy nagy, jó halat a bölcs halász. (3) Az összes kicsiny halat bevetette a tenger m[ély]ére; zokszó nélkül a nagy halat választotta.³⁸ (4) Akinek van füle a hallásra, hallja meg!³⁹

9. (L8) (1) Jézus mondta:⁴⁰ Íme kiment a vető, megtöltötte a kezét, és vetett. (2) Ám néhány az útra esett; jöttek a madarak, és fölcsipegették azokat. (3) Mások a sziklára estek, és nem eresztettek gyökeret a földbe, és nem növesztettek kalászt az ég felé. (4) Mások a tövisbokrokba estek, és azok megfojtották a magot, és a fereg fölfalta azokat. (5) És mások a jó földre estek, és az⁴¹ jó gyümölcsöt növesztett az ég felé; és hozott⁴² hatvanszor annyit és százhuszszor annyit.⁴³

³² Itt nemcsak egy Jézus logion van, hanem a Tm-ban ritka módon e mondás kontextusa is adott: a logion felelet a tanítványok kérdése.

³³ Feltehetően hebraizmus, לִּי הָאֵל helyett. Ugyanakkor már Guillaumont (hezitálva) fölveti P. Oxy 654 alapján egy esetleges conjectura lehetőségét, hogy a kódexben kétségtelenül olvasható ΝΤΠΕ helyett ΝΤ-Μ-Ε -t lehetne olvasni („nyilvánvalóak az igazság előtt”). Mivel mi a létező kopt szöveget fordítottuk, ami történetesen értelmes is, nem pedig egy hipotetikusát, ezért nem tartottuk e conjecturát szükségesnek.

³⁴ Mt 10,26; Lk 12,2; 6,1-18; dublettje a log 4.

³⁵ Az előző igékhez hasonlóan ez is sing. 3. kellett legyen, ezért az $\epsilon\gamma\alpha\delta\omega$ javítandó $\epsilon\phi\eta\delta\omega$ alakra.

³⁶ A fordítók többsége a kézirat kopt szövegét romlottnak tekinti, amely valószínűleg úgy hangzott helyesen: és az ember oroszlánna fog válni. – A táplálék átváltozik azzá, aki megeszi. Ez az átváltozás lehet pozitív, vagy negatív, ld. log 11,4 (L10).

³⁷ A szöveg romlott lehet. Eredetileg valószínűleg az Atya királysága állhatott itt, az lehet hasonló a bölcs halászhoz.

³⁸ Mt 13,47-50 itt a basile...a-ról, s a 49. vers hangsúlyosan eschatológikus.

³⁹ Akinek van füle: Mk 4,9; Mt 11,15 etc. log 21b, 24.

⁴⁰ A logion nem mondja, hogy ez egy példázat a βασιλεία-ról.

⁴¹ t.i. a föld.

⁴² A föld, ami jó gyümölcsöt növeszt. Az $\alpha\phi\epsilon\iota$ korigálva $\alpha\phi\eta$ -re.

⁴³ Mk 4,3-8; Mt 13,3-8; Lk 8,5-8.

10. (L9) Jézus mondta: Tüzet vetettem a világra, és lám, őrzöm azt (a tüzet), amíg az (a világ) ég.⁴⁴

11. (L10) (1) Jézus mondta: Ez az ég el fog múlni, és az (az ég) ami fölött van, el fog múlni.

(2) És a halottak nem élnek, és az élők nem fognak meghalni.⁴⁵

(3) Amikor megettétek a halottat, élővé tettétek őt. Ha világosságban lesztok, mit fogtok tenni?

(4) Ama napon, amikor egyek vagytok – váltatok kettővé. Ha pedig kettővé váltatok, mit fogtok tenni?⁴⁶

12. (L11) (1) A tanítványok mondták Jézusnak: Tudjuk, hogy el fogsz menni tőlünk.⁴⁷ Ki az, aki nagy lesz fölöttünk?

(2) Jézus mondta nekik: Ahonnan jöttetek, (ahová) menni fogtok, az Jakab, az igaz, aki miatt az ég és föld keletkezett.⁴⁸

13. (L12) (1) Jézus mondta a tanítványainak: Hasonlítsatok össze engem, és mondjátok meg nekem, kire hasonlítok!

(2) Mondta neki Simon Péter: Egy igaz angyalhoz hasonlítasz.

(3) Mondta neki Máté: Egy emberhez hasonlítasz, (aki) értelmes filozófus.

(4) Mondta neki Tamás: Ó Mester, egyáltalán nem lesz képes elviselni a szám azt, hogy kimondjam, kire hasonlítasz.

(5) Jézus mondta: Én nem vagyok a mestered, mivel ittál – és megmámorosodtál – a forrásból, amely föltör; én mértem ki azt.⁴⁹

(L13) (6) És fogta őt, visszavonult, és mondott neki három szót.⁵⁰

(7) Amikor pedig Tamás a társaihoz ment, megkérdezték őt: Mit mondott neked Jézus?

⁴⁴ Lk 12,49. Nem gnosztikus, hanem eschatológikus logion. – A koptban mind a *világ*, mind a *tűz* hímnemű, így nyelvtanilag nem egyértelmű, hogy az „őrzöm *azt*, amíg *az* ég” mire vonatkozik. Mindkét az utalhat akár a világra, akár a tűzre, s mind a négy lehetséges változat mellett érveltek teológusok. Véleményünk szerint a mondás értelme az, hogy Jézus őrzi a tüzet (nehogy kihűnyjon), amíg a világ ég (az ítéletkor).

⁴⁵ Bár a logion eschatológikus felütéssel kezdődik, 11,2-4 gnosztikus. A halottak nem élnek ilyesformán azt jelenti, hogy a nem-gnosztikusok (=halottak) nem élnek (ők már most halottak), és akik nem fognak meghalni, az nem a biológiai halálra vonatkozik, hanem a gnosztikusokra, akik mindig „élők” maradnak.

⁴⁶ log 22,4; Mk 13,31; Mt 16,28; 1Thessz 4,15

⁴⁷ A Tamás evangélium Jézus halálát nem tematizálja. Kérdés, hogy ez az lenne-e? (vö. log. 55)

⁴⁸ Mk 9,34; 10,35-45; Jn 14,5

⁴⁹ Mk 8,27-30; Jn 4,14

⁵⁰ Acta Thomae 47

(8) Mondta nekik Tamás: Ha megmondok nektek egyet azokból a szavakból, amiket mondott nekem, követ fogtok ragadni,⁵¹ rám vetitek (azokat), és tűz jön ki a kövekből, s meg fog égetni titeket.

14. (1) Jézus mondta nekik: Ha böjtöltök, bűnt nemzetek magatoknak, (2) és ha imádkoztok, megítéltettek, (3) és ha alamizsnát adtok, rosszat tesztek lelketeknek.⁵² (5) És ha bejártok minden földet, és vándoroltok a vidékeken, ha befogadnak titeket, azt, amit elétek adnak, egyétek meg! – A köztük levő betegeket gyógyítsátok! – (5) Mert nem az tesz titeket tisztátalanná, ami szájatokon bemeleg, hanem ami kijön szájatokon, az az, ami tisztátalanná tesz titeket.⁵³

15. Jézus mondta: Ha meglátjátok azt, aki nem asszonytól született,⁵⁴ boruljatok arcra, s imádjátok őt! Ő a ti Atyátok!

16. (1) Jézus mondta: Talán azt gondolják az emberek, hogy (azért) jöttem, hogy békét vessek a világra, (2) és nem tudják, hogy (azért) jöttem, hogy meghasonlásokat vessek a földre, tüzet, kardot, háborúságot.

(3) Mert öten leszne[k] egy házban, három lesz kettő ellen, és kettő lesz három ellen, az apa a fiú ellen, és a fiú az apa ellen, (4) és egyedül fognak állni.⁵⁵

17. Jézus mondta: Azt adom majd nektek, amit szem nem látott, és amit fül nem hallott, és kéz nem érintett, és az emberi szívbe nem ment be.⁵⁶

18. (1) A tanítványok mondták Jézusnak: Mondd meg nekünk, miképpen lesz a mi végünk!

(2) Jézus mondta: Hát fölfedeztéték a kezdetet, hogy a véget fogjátok keresni? Ahol a kezdet van, ott lesz a vég.

(3) Boldog, aki meg fog állni a kezdetben és ismerni fogja a véget,⁵⁷ és nem ízleli meg a halált.⁵⁸

⁵¹ Jn 8,59; 10,31

⁵² A böjt, imádkozás, alamizsna a zsidó vallás (és a jóval későbbi iszlám) fontos pillérei. Ezeket Jézus itt kárhoztatja. A misszió során ('idegenben') az étkezés rituális tisztaságától el lehet tekinteni. Ez a mondás más teológiai tendenciát képvisel, mint a 6. logion.

⁵³ Mk 2,18-22; 7,15; Lk 10,8-9

⁵⁴ Jn 3,3-5.8

⁵⁵ Mt 10,34-36; Lk 12,49-53

⁵⁶ Jes 64,3; 1Kor 2,9; NHC I. 1; NHC III. 5, 57; JudEv 47; 1Klem 34,8; 2Klem 11,7; ActThom 36; ActPt 39 – Ezzel ellenkezőleg fogalmazza meg bizonyágtételét 1Jn 1,1.

⁵⁷ Más fordítási lehetőség: föl fogja ismerni a véget.

⁵⁸ Mk 9,1; Mt 16,28; Lk 9,27; Jn 8,52; Tm a praescriptumban, 19, 85, (111)

19. (1) Jézus mondta: Boldog, aki azelőtt lett, amikor még nem volt.⁵⁹
 (2) Ha tanítványaimmá lesztek, és hallgattok a szavaimra, ezek a kövek fognak szolgálni nektek.
 (3) Ugyanis van öt fátok a Paradicsomban.⁶⁰ Nyáron, télen nem mozdulnak, leveleik nem hullanak le. (4) Aki meg fogja ismerni azokat, nem ízleli meg a halált.⁶¹

20. (1) A tanítványok mondták Jézusnak: Mondd meg nekünk, hogy mihez hasonlít a mennyek királysága!
 (2) Mondta nekik: Egy mustármaghoz hasonlít, (3) <amely> kisebb minden magnál.
 (4) Ha pedig (olyan) földbe esik, amit megműveltek, nagy ágot hoz, s az ég madarainak ernyőjévé válik.⁶²

21a. (1) Mária mondta Jézusnak: Kire hasonlítanak a tanítványaid?
 (2) Ő mondta: Kisgyerekekre⁶³ hasonlítanak, akik egy (olyan) földön [ta]rtózkodnak, amely nem az övék. (3) Amikor a föld urai jönnek, azt fogják mondani: – Hagyjátok el a földünket!
 (4) Ők (a gyerekek) levetkőznek⁶⁴ előttük, hogy (a föld urai) meghagyják azt nekik, s adják nekik a földjüket.

21b. (5) Ezért azt mondom: Ha tudja a házigazda, hogy úton van a tolvaj, örködni fog, amíg nem jön, s nem fogja hagyni, hogy behasítson⁶⁵ a házába,⁶⁶ hogy elvigye (a gazda) holmijait.

(6) Ti pedig őrizkedjétek a világtól!
 (7) Övezzétek föl magatokat ágyéktoknál nagy erővel, hogy a latrok ne találjanak hozzátok vezető utat!⁶⁷

⁵⁹ praeexistens (ἦν ὅτε ποτε οὐκ ἦν)

⁶⁰ Gen 2,16; 3,22.

⁶¹ Mk 9,1; Jn 8,52; Mt 3,9; 4,3; Apc 22,2

⁶² vagy: az ég madarainak védelmévé válik. – Mk 4,30-32 A kép az Ó Szövetségben is előfordul: Ps 104,12; Ez 17,23; 31,6; Dan 4,9.18.

⁶³ Egyes kutatók „szolgákra” értelmezik. Ez a Tm koptja mögötti görögben itt feltételezett παῖς miatt lehetne így. Kétségtől értemesebb így a logion. Ellentmond azonban ennek, hogy a Tm-ban többször is előforduló „kisgyermek” sehol máshol nem lehetnek „szolgák”, például log. 4-ben (L3) hét naposak, log. 22-ben szopnak.

⁶⁴ Egyes kutatók szerint a lemeztelenedés a halált jelenti, s ha a „kisgyerekek” a tanítványokra vonatkozik, akkor e kép a tanítványok halálára való utalás lehet. Van, aki a Theissen-féle vándorradikalizmusra gondol. A mondas értelme azonban így is homályos marad. – log 37,2.

⁶⁵ Értsd: betörjön.

⁶⁶ A kopt szöveg romlott, ide még betoldja: {az ő királyságának a} házába – ez azonban értelmetlen.

⁶⁷ log 103

- (8) Mert a szükséges, amit vártok, majd megtaláltatik.⁶⁸
 (9) Bárcsak lenne köztetek egy értelmes ember!
 (10) Amikor a gabona megérett, sietve jött sarlójával a kezében; learatta azt.⁶⁹
 (11) Akinek van füle a hallásra, hallja meg!⁷⁰

22. (1) Jézus kicsinyeket látott, akik szoptak. (2) (Azt) mondta tanítványainak: Ezek a kicsinyek, akik szopnak, hasonlatosak azokhoz, akik bemennek a királyságba.⁷¹
 (3) Mondták neki: Mint kicsinyek fogunk bemenni a királyságba?
 (4) Jézus mondta nekik: Ha a kettőt egyggyé teszitek,⁷² és ha a belsőt (olyanná) teszitek, mint a külső, és a külsőt, mint a belső,⁷³ és a fölsőt, mint az alsó, (5) és ha⁷⁴ a férfit és a nőt egységgé teszitek, hogy a férfi ne legyen férfi, sem a nő nő;⁷⁵ (6) ha szemeket szem helyébe tesztek, és ha kezet kéz helyébe, és lábat láb helyébe, képet⁷⁶ kép helyébe, (7) akkor fogtok bemenni [a királyságba].⁷⁷

23. (1) Jézus mondta: Kiválasztalak titeket, egyet ezerből és kettőt tízezerből, (2) és meg fognak állni, midőn egyes-egyedül lesznek.⁷⁸

24. (1) A tanítványai mondták: Mutasd meg nekünk a helyet, ahol vagy! Mivel szükség nekünk, hogy kutassunk utána.

(2) Mondta nekik: Akinek van füle, hallja meg!⁷⁹

⁶⁸ Vagy: meg fogják találni. A mondat értelme aligha lehet az, hogy a rablók fogják megtalálni. Ez a mondat egy új gondolati egység, az előzőtől független. A „megtaláltatik” nagyjából azt jelenti: meglesz, eljő.

⁶⁹ Mk 4,29.

⁷⁰ Mt 24,43; Mk 3,27

⁷¹ Nem a csecsemők büntelenségére utal. A csecsemők önerőből semmit nem képesek tenni életükért, amire szükségük van, mindent kapnak. Azok mennek be a királyságba, akik mindenestül Istenre hagyatkoznak. A tanítványok kérdése arra utal – mint a János evangéliumban is sokszor –, hogy nem értették meg, illetve félreértették Jézus szavait. (vö. Hubai Péter, Egy gnosztikus motívum nyomában János evangéliumában, in: Theológiai Szemle 2013, 142-155.)

⁷² log 106

⁷³ Acta Thomae 147

⁷⁴ A kopt szöveg – amelyben itt *'hogy'* áll – mondattanilag nehezen értelmezhető, ezért javítottuk.

⁷⁵ Ez a gondolat az Egyiptomiak evangéliumában is előfordul (Clem. Al. Str. 3.13.92), valamint 2Kelemen 12,2.

⁷⁶ A *'kép'* valószínűleg *'arc'* értelmében áll, mert a korábbiakban testrészek (szem, kéz, láb) említettnek.

⁷⁷ Mt 18,3; Mk 10,14

⁷⁸ Mt 22,14, Kephalaia 285,24-25.

⁷⁹ Ez a mondat rossz helyen van. Vagy azt kell feltételeznünk, hogy előtte egy mondat kiesett, vagy – ami valószínűbb –, a logion végén lenne a helye.

(3) Világosság van egy fénybőlvaló⁸⁰ belsejében, és megvilágítja az egész világot. Ha nem világítana, sötétség lenne.⁸¹

25. (1) Jézus mondta: Szeresd testvéredet, mint lelkedet,⁸² (2) ügyelj rá, mint szemed pupillájára!⁸³

26. (1) Jézus mondta: A szálkát, amely testvérednek a szemében van, meglátod, a gerendát pedig, amely a te szemedben van, nem látod meg. (2) Amikor kiveszed a gerendát a szemedből, akkor fogod látni kivenni a szálkát testvérednek a szeméből.⁸⁴

27. (1) Ha nem tartóztatjátok meg (magatokat) a világtól, nem fogjátok megtalálni a királyságot. (2) Ha nem teszitek a szombatot szombattá,⁸⁵ nem fogjátok meglátni az Atyát.

28. (1) Jézus mondta: A világ közepén álltam, és testben jelentettem ki magam nekik.⁸⁶ (2) Mindnyájukat részegen találtam, nem leltem köztük senki szomjúhozót, (3) és fájt a lelkem az emberek fiai miatt, hogy vakok szívükben, és nem látnak. Hiszen üresen jöttek a világra, és arra törekednek, hogy ismét üresen menjenek ki a világból. (4) Ám most részegek. Amikor borukat eltávoztatják, akkor bánni fogják.⁸⁷

29. (1) Jézus mondta: Ha a hústest a szellemért lett, az csoda. (2) Ám ha a szellem lett a testért, az csodálatos csoda.

(3) Én azonban azon csodálkozom: Hogy[an] vett [ily]en nagy gazdagság lakozást ebben a szegénységben?⁸⁸

⁸⁰ Más fordítás: fénylény. Feltehetően egy személyről van szó.

⁸¹ Jn 13,36; 14,5; Mt 6,22-23?

⁸² A „lelkedet” értelme: tenmagad. Más fordítás: mint életedet.

⁸³ Mk 12,31; Mt 22,39; Lk 10,27; Lev 19,18

⁸⁴ Mt 7,3-5

⁸⁵ Érdekes – de meggyőződésünk szerint fölösleges, és hermeneutikailag is kérdéses – fordítási javaslattal állt elő P. Nagel: Ha nem teszitek (az egész) hetet szombattá, nem fogjátok meglátni az Atyát. A kopt szöveg mondatát nem szükséges radikálisabbá tenni. Ha nem böjtöltök a világ tekintetében, illetve ha nem tartjátok meg valóban a szombatot, akkor... Fordításunk, amely szorosabban követi a koptot, hitelesen tükrözi a palesztinai vallásosságot, kiemelve annak két, a zsidóság számára jelentős vonását: a böjtöt és a szombatot.

⁸⁶ Úgy szól Jézus, mintha most már nem testben lenne.

⁸⁷ A μετανοια görög kölcsönzó semmiképpen nem vallási megtérésre utal, hanem a gnózis felismerésének lehetőségét elvesztítő, a világból „üresen” távozonak a keserű csalódottságára. A szó jelentése: véleményváltoztatás, megbánás.

⁸⁸ A mondas az Élő Jézusra vonatkozik: az a legnagyobb csoda, hogy a szellem (ez a szellem) a testért lett. A képzet némiképp közelít az inkarnációhoz.

30. (1) Jézus mondta: Ahol három isten van, istenek azok.⁸⁹ (2) Ahol kettő, vagy egy van, én vele vagyok.⁹⁰

31. (1) Jézus mondta: Nem kiváló egy próféta sem a falujában. (2) Nem tudja egy orvos meggyógyítani⁹¹ azokat, akik ismerik őt.⁹²

32. Jézus mondta: Egy erődített város, amit magas hegyre építenek, nem eshet el, sem nem rejtőzhet el.⁹³

33. (1) Jézus mondta: Amit hallani fogsz füleddel,⁹⁴ hirdesd azt a tetőitekről!
(2) Hisz senki sem gyűjt mécses, s teszi azt véka alá, sem nem teszi azt rejtett helyre,
(3) hanem mécsstartóba tesz azt, hogy mindenki, aki bemegy és kijön, lássa annak fényét.⁹⁵

34. Jézus mondta: Ha vak vezet vakot, mindketten verembe esnek.⁹⁶

35. (1) Jézus mondta: Lehetetlen, hogy valaki behatoljon az erős házába, erőszakkal bevegye azt, hacsak nem kötözte meg annak kezeit. (2) Akkor fölforgatja az ő házat.⁹⁷

36. Jézus mondta: Ne aggodalmaskodjatok reggeltől estig, és estebédttől reggelig, hogy mit vegyetek magatokra.⁹⁸

37. (1) A tanítványai mondták: Mikor jelented ki magad nekünk? És mikor látunk meg téged?

(2) Jézus mondta: Ha levetkőzítetek szemérmeket,⁹⁹ és veszítetek ruháitokat, lábaitok alá tesztetek azokat, mint kicsiny kisgyerekek, s rátiportok azokra,¹⁰⁰ (3) akkor [fogjátok meglátni] az Élő¹⁰¹ fiát, és nem fogtok félni.

⁸⁹ Ennek a mondásnak az eredeti értelme rekonstruálhatatlan.

⁹⁰ Mt 18,20?

⁹¹ Más fordítási lehetőség: nem szokta gyógyítani.

⁹² Mk 6,4; Jn 4,44

⁹³ Mt 5,14

⁹⁴ A kopt szöveg romlott, ide még betoldja: a másik füllel – ez azonban értelmetlen.

⁹⁵ Mt 10,27; 5,15; Lk 11,33

⁹⁶ Mt 15,14; Lk 6,39

⁹⁷ Mk 3,27; Mt 12,29; Lk 11,21-22

⁹⁸ Mt 6,25

⁹⁹ Más fordítási lehetőség: Ha levetkőztök, (és) nem szégyenkeztek... – A mezítelenség vállalása az óegyházban rendszerint az ante peccatum, azaz az Éden kerti állapotra való utalás.

¹⁰⁰ A szegény ruháinak megtiprásáról vö. Egyiptomiak evangéliuma (Clem. Al. Str. 3.13.92)

¹⁰¹ Az Élő itt az Élő Istent jelenti.

38. (1) Jézus mondta: Sokszor kívántátok ezeket a szavakat hallani, amiket nektek mondok, és nincs számotokra másvalaki, akitől hallanátok ezeket.

(2) Lesznek majd napok, s kerestek majd engem, s nem fogtok megtalálni.¹⁰²

39. (1) Jézus mondta: A farizeusok és az írástudók kapták meg az ismeret kulcsait. Elrejtették azokat: (2) sem ők nem mentek be, sem a bemenni akarókat nem engedték be.

(3) Ti pedig legyetek eszesek, mint a kígyók, és makulátlanok, mint a galambok!¹⁰³

40. (1) Jézus mondta: Egy szőlőtövet ültettek az Atya <szőlőjén>¹⁰⁴ kívül, (2) és mivel az nem erős, kitépetik gyökerestül, s el fog pusztulni.¹⁰⁵

41. (1) Jézus mondta: Akinek van a kezében, annak adatik, (2) és akinek nincs, az a kevés is elvétetik tőle, ami van.¹⁰⁶

42. Jézus mondta: Legyetek, midőn átmentek.¹⁰⁷

43. (1) A tanítványok mondták neki: Ki vagy te, aki ezeket mondod nekünk?

(2) <Ő mondta:> Azokból, amit mondok nektek, nem ismeritek meg, hogy ki vagyok én? (3) Viszont olyanok lettetek, mint a zsidók: szeretik a fát, gyűlölik a gyümölcsét, és szeretik a gyümölcsöt, gyűlölik a fát.¹⁰⁸

44. (1) Jézus mondta: Aki az Atyát káromolja, meg fog bocsáttatni neki, (2) és aki a Fiút¹⁰⁹ káromolja, meg fog bocsáttatni neki, (3) aki azonban a szent Lelket káromolja, nem fog megbocsáttatni neki sem a földön, sem az égben.¹¹⁰

¹⁰² Mt 13,17; Lk 10,24; Jn 7,34-36.

¹⁰³ Mt 23,13; Lk 11,52; Mt 10,16

¹⁰⁴ A kopt szövegben „az Atyán kívül”, vagy „az Atyától távol” áll, s mivel ez nehezen értelmezhető, a kutatók conjecturával próbálják meg értelmessé tenni a mondatot. Isten szőlője a Bibliában rendszerint Izraelt jelenti.

¹⁰⁵ Mt 15,13

¹⁰⁶ Mt 13,12; 25,29; Mk 4,25; Lk 8,18; 19,26.

¹⁰⁷ Több fordítás is lehetséges: Legyetek, midőn elmúltok! Legyetek vándorok! Múljatok el!

¹⁰⁸ Jn 8,25; Mt 7,16-20; 12,33; Nem ismeritek föl a kauzális kapcsolatot. A judaizmussal polemizáló mondás.

¹⁰⁹ Úgy tűnik, hogy a Fiú krisztológiai címként csak itt fordul elő a Tamás evangéliumban.

¹¹⁰ Mt 12,31-32; Mk 3,28-30; Lk 12,10.

45. (1) Jézus mondta: Nem szüretelnek szőlőt akáciafáról,¹¹¹ sem nem szednek fügét galagonyáról – nem adnak gyümölcsöt.

(2) [Egy j]ó ember jót hoz ki a kincseskamrájából[1].

(3) Egy rossz ember gonoszokat hoz ki hitvány kincseskamrájából, amely szívében van, és gonoszokat szól a szív fölöslegéből, gonoszokat hoz elő.¹¹²

46. (1) Jézus mondta: Ádámtól¹¹³ Keresztelő Jánosig az asszonytól születettek között nincs kiemelkedőbb, mint Keresztelő János, ezért a szemei nem fognak¹¹⁴ megtörni.

(2) Én pedig azt mondtam: Aki közületek kicsiny lesz, megismeri a királyságot, és fölül fog emelkedni Jánoson.¹¹⁵

47. (1) Jézus mondta: Lehetetlen, hogy egy ember két lóra üljön, két íjat feszítsen ki, (2) és lehetetlen, hogy egy szolga két urat szolgáljon. Avagy: tisztelni fogja az egyiket, és megcsúfolja a másikat.¹¹⁶

(3) Nem iszik az ember óbort, és (nem) kíván rögtön új bort inni; (4) és nem öntenek új bort régi tömlőbe, nehogy szétrepedezzen, és nem öntenek óbort új tömlőbe, mert tönkreteszi azt.¹¹⁷

(5) Nem varrnak régi foltot új ruhára, mert szakadás fog keletkezni (azon).¹¹⁸

48. Jézus mondta: Ha ketten békében maradnak egymással ugyanabban a házban, (s) azt fogják mondani a hegynek: „Menj odébb!”, odébb fog menni.¹¹⁹

49. (1) Jézus mondta: Boldogok (vagyatok) egyedülálló és kiválasztott<ak>, mert meg fogjátok találni a királyságot, (2) hisz ti abból valók vagytok, (és) ismét oda fogtok menni.

¹¹¹ Nem tévesztendő össze a nálunk ismert akácfával. A kopt szövegben említett növények azonosítása nehézséget okoz.

¹¹² Mt 12,33-35; ApcPt (NHC VII) 76,4-8

¹¹³ log 85

¹¹⁴ A kopt szöveg nyelvtanilag nem korrekt, leginkább tagadásként értelmezhető. A mondás így is csak megközelítően magyarázható. Talán arra utal, hogy János – akinek a szemei nem törnek meg – nem fog meghalni (mint Hénoch sem, vagy a messiás előfutára, Illés sem). Más – szintén problémás – fordítás: nem lesz szükséges lesütnie a szemét.

¹¹⁵ Mt 11,11; Lk 7,28.

¹¹⁶ Lehetséges azonban, hogy „Vagy tisztelni fogja az egyiket, és megcsúfolja a másikat, <vagy...>” – ez esetben a mondat második fele kieshetett. Nem az az érv emellett, hogy Mt 6,24 és Lk 16,13 is így szól (hisz Tm szövege eltérhet a szinoptikusokétól), hanem egyfelől, hogy nyelvtanilag a „vagy” diszjunktív kötőszó, ami alternatívát kínál, másfelől, a stiláris érv a sémi parallelismus membrorum, ami e lehetőséget támogatja.

¹¹⁷ Mk 2,21-22; Mt 9,17; Lk 5,37

¹¹⁸ Mk 2,21; Mt 9,16; Lk 5,36

¹¹⁹ Mt 18,19; 17,20; 21,21; 5,9

50. (1) Jézus mondta: Ha azt mondják nektek: „Honnan lettetek?”, mondjátok azt nekik: „A világosságból jöttünk, onnan, ahol a világosság keletkezett, önmaga által, {odaállt}¹²⁰ és [k]ijelentette magát képünkben.”¹²¹

(2) Ha azt mondják nektek: „(Valóban) ti vagytok az(ok)?”,¹²² ezt mondjátok: „Mi az ő fiai vagyunk és az élő Atyának vagyunk a választottai.”¹²³

(3) Ha megkérdéznak titeket: „Mi a jele Atyátoknak, amely bennetek van?”, ezt mondjátok nekik: „Mozgás és megnyugvás.”

51. (1) A tanítványai mondták neki: Mikor lesz a halottak nyugalma?¹²⁴ És mikor jön el az új világ?¹²⁵

(2) Mondta nekik: Az, amit vártok, eljött, de ti nem ismeritek azt föl.¹²⁶

52. (1) A tanítványai mondták neki: Huszonnégy próféta szólt Izráelben,¹²⁷ és mindnyájan általad¹²⁸ szólottak.

(2) Mondta nekik: Elhagytátok a jelenléteketben élő, és a halottakról beszéltek.¹²⁹

53. (1) A tanítványai mondták neki: Használ-e a körülméltékedés, vagy sem?

¹²⁰ Ez a szó itt értelmetlennek tűnik, valószínűleg törlendő.

¹²¹ A kopt szövegben „képünkben” áll.

¹²² Esetleg a kopt szöveg javításával: „Ti kik vagytok?”

¹²³ Jn 1,9-12

¹²⁴ Az újabb szövegkiadások (Bethge, Plisch) a kopt szöveget emendálják, és a kódexben olvasható **ⲁⲛⲁⲡⲓⲛⲓⲥ** helyett **ⲁⲛⲁⲤⲓⲁⲥ**-t olvasnak, és ezzel a javítással úgy fordítják: a halottak feltámadása. Úgy érvelnek, hogy a feltámadás jobban illik a halottakhoz, mint a nyugalom. (Ez azonban nem egyértelmű, vö. Apc 14,13; 2Klem 5,5.) Másfelől a Tamás evangélium logionjai úgy vannak szerkesztve, hogy sok esetben emlékeztető-szavak fűzik össze az egymást követő mondásokat. Esetünkben az 50. és 51. logionban a „nyugalom” a közös. Alapvetően a ránk hagyományozott szöveget fordítjuk, s nem nyúlunk bele, hogy nekünk jobbnak tetsző értelmet illesszünk bele. Fordításunkban ezért az eredeti szöveghez ragaszkodtunk, nem fogadtuk el a szövegkorrekciót.

¹²⁵ **עולם הבא** ez a zsidó eschatológia kifejezése. Jézus válasza szerint már *eljött*, hasonlóan, mint a szinoptikusok szerint.

¹²⁶ Lk 17,20; 19,42; Jn 11,24-26?

¹²⁷ A huszonnégy próféta más forrásból nem ismert. – A Mediterraneum hellenisztikus kultúrájában Homérosz prófétaí szerzőnek számított, két fő művét, az Iliászt és az Odüsszeiát 24-24 könyvre osztották, de a Tm-ban Homérosz utalásnak máshol nem látjuk a nyomát, ezért ez kérdéses.

¹²⁸ Nyelvileg megengedett a „*benned* szólottak” fordítás is, bár ez értelmileg nem mond többet. A kopt szöveg azonban nem fordítható „*rólad* szólottak” értelemben.

¹²⁹ Lk 24,5; Jn 8,53; Apc 4,4

- (2) Mondta nekik: Ha használna, atyjuk körülméltnek nemzené őket anyjuktól.
 (3) De az igaz körülméltkedés lélekben¹³⁰ – mindent megnyert.¹³¹

54. Jézus mondta: Boldogok (vagytok) szegények,¹³² mert tietek a mennyek királysága.¹³³

55. (1) Jézus mondta: Aki nem gyűlöli meg atyját és anyját, nem lehet tanítványom,¹³⁴
 (2) és (aki) nem gyűlöli meg fivéreit és nővéreit, s nem hordja a keresztyét,¹³⁵ mint én, nem lesz méltó hozzám.¹³⁶

56. (1) Jézus mondta: Aki fölismerte a világot, egy hullát talált, (2) és aki egy hullát talált, a világ nem méltó rá.

57. (1) Jézus mondta: Az Atya királysága¹³⁷ hasonlatos egy emberhez, akinek [jó] magja volt. (2) Az ellensége elment éjjel, gyomot vetett a jó mag közé. (3) Az ember nem engedte nekik, hogy kitépjék a gyomot. (Azt) mondta nekik: nehogy elmenjete, hogy kitépjétek a gyomot, és vele együtt a búzát (is) kiszakítsátok. (4) Mert az aratás napján a gyom nyilvánvalóvá lesz; kitépik azokat, elégetik azokat.¹³⁸

58. Jézus mondta: Boldog az ember, aki fáradozott.¹³⁹ Az megtalálja¹⁴⁰ az életet.¹⁴¹

¹³⁰ Kéz nélkül való körülméltetés, Krisztus körülméltése Kol 2,11

¹³¹ A körülméltkedés szükségességének kérdése csak húsvét után, és csak az ú.n. pogányok (nem-zsidók) közül kikerülő keresztények egy része között vetődhetett föl. Erről Jézus a tanítványaival nem is beszélhetett. De még Pál apostol sem ismert ilyen hagyományt, mert ha ismerte volna, akkor az egész Galata-vitát megelőzhetne volna, hisz az Úr autoritása minden vita lehetőségét elvágta volna. – Rm 2,25-3,1.

¹³² Más fordítás: Boldogok (vagytok) éhezők...

¹³³ Lk 6,20 – Szokatlan módon itt nem az Atya királyságáról, hanem a mennyek királyságáról van szó, mint Mt-nál.

¹³⁴ log 101

¹³⁵ A Tamás evangéliumban egyedül itt fordul elő a kereszt. Ez az evangélium nem érdeklődik sem a kereszt, sem Jézus kereszthalála iránt.

¹³⁶ Lk 14,25-27; Mk 8,34

¹³⁷ Az Atya királysága: 76, 96, [97], 98, 99, 113; hasonló kifejezés Mt 13,43.

¹³⁸ Mt 13,24-30

¹³⁹ Az Új Szövetségben hasonló kijelentés: Jak 1,12. Más fordítási lehetőség: szenvedett (vö. 1Pt 3,14). A Tamás evangélium azonban máshol nem tulajdonít a szenvedésnek üdvjelentőséget.

¹⁴⁰ perf. conf. – log 49

¹⁴¹ Act 14,22; Jak 1,12; 1Pt 3,4

59. Jézus mondta: Tekintsetek az Élőre,¹⁴² mint akik éltek, nehogy meghaljatok, és (úgy) próbáljatok látni, és ne tudjatok már látni.¹⁴³

60. (1) <Látott> egy samaritánust, aki egy bárányt vitt, midőn Júdeába ment föl.¹⁴⁴

(2) Mondta a tanítványainak: <Miért megy> ez a bárány mellett?

(3) Mondták neki: Hogy megölje azt, (és) megegye azt.

(4) Mondta nekik: Élőként nem fogja azt megenni, ha viszont leöli azt, hullává változik (az).

(5) Mondták: Másképp nem teheti.

(6) Mondta nekik: Ti keressetek magatoknak egy helyet nyugalomra, hogy ne legyetek hullává, s (ne) egyenek meg titeket.¹⁴⁵

61a. (1) Jézus mondta: Ketten fognak nyugodni egy ágyon. Az egyik meg fog halni, a másik élni fog.¹⁴⁶

61b. (2) Salome mondta: Kicsoda vagy te, ó ember? <Vendégként>¹⁴⁷ az ágyamra szálltál, és az asztalomról ettél.¹⁴⁸

¹⁴² Az Élő Atyára (Istenre) utal.

¹⁴³ Nem a biológiai életre vonatkozik, – aminek idői korlátai vannak, – hanem a megvilágosodásra.

¹⁴⁴ A mondat elejéről kiesett az állítmány. Ezt a kutatók kétféleképpen próbálták rekonstruálni: vagy <látott>, vagy <láttak>. Ha a többes számot fogadnánk el, akkor a mondat értelme az lenne, hogy a tanítványok láttak egy samaritánust, aki áldozati bárányt vitt magával. Innen kétféleképpen folytatódhat a mondat: vagy a samaritánus megy áldozni Júdeába (jóllehet a samaritánusok a Garizim hegyén levő templomukban szoktak áldozni, nem pedig az ellenséges Jeruzsálemben), vagy Jézus megy föl Júdeába (ami viszont alanyváltást feltételez, s így a mondatnak három független alanya lenne). Ezért mi az egyes számú <látott> alakot fogadtuk el. Ebben az esetben a mondat értelme az, hogy Jézus látta meg a samaritánust, aki az áldozati bárányt viszi (feltehetően a Garizimra), és Jézus az is, aki Júdeába megy.

¹⁴⁵ A gnosztikusként ábrázolt Jézus az általuk látott jelenséget – a samaritánust és a bárányt – példázattá formálja. Ti (tanítványok) ki vagytok téve a veszélynek, hogy titeket is fölfal az Ellenség (a világ). Csak úgy tudja ezt megtenni, ha előbb megöl. Kerüljétek el, hogy megöljön az ellenség, ezért keressétek a „nyugalmat” (ami a gnosztikusok egyik kifejezése az üdvösségre). A példabeszédben a samaritánus ugyanolyan negatív szerepben jelenik meg (aki leöli az állatot), mint amilyen a Jézus korabeli zsidóság számára volt.

¹⁴⁶ Mt 24,40

¹⁴⁷ A kopt romlott. A <vendégként> (vagy: <idegenként>) helyén a kódexben „mint egyből” (ΖΩC ΕΒΟΛ ΖΝ ΟΥΑ) áll. A szellemes conjecturát Hans Jakob Polotsky javasolta: a feltételezett görög eredetiben álló (majusculus, scriptura continua) ΩΣΞΕΝΟΣ helyett valaki ΩΣΞΕΝΟΣ-t olvasott, így lett a ώς ξένος-ból ώς ξξ ένως, ami ez utóbbi tagolással megfelel a kódexben olvasható, értelmetlen ΖΩC ΕΒΟΛ ΖΝ ΟΥΑ-nak. – A „vendég” nem vonatkozhat Jézusra.

¹⁴⁸ Az ókorban ágyon fekvő emberek a mondat jelentheti azt is, hogy közeli kapcsolatban vagyunk, de az előző kérdés után kifejezheti Salome csodálkozását, esetleg felháborodását is. Együttétkezésről van szó, nem szerelmi viszonyról.

(3) Jézus mondta neki: Én vagyok, aki a hasonlóból keletkezik; az Atyáméból adatott nékem.¹⁴⁹

(4) <Mondta:> A tanítványnőd vagyok. <...>

(5) Ezért mondom:¹⁵⁰ Ha hasonló lesz,¹⁵¹ világossággal fog¹⁵² megtelni, ha pedig megosztott, sötétséggel fog megtelni.

62. (1) Jézus mondta: Azoknak mondom el titkaimat, akik mé[ltóak] a titkai[mra].

(2) Amit a te jobbod tenni fog, ne tudja a balod, hogy az mit tesz.¹⁵³

63. (1) Jézus mondta: Volt egy gazdag ember, akinek sok java volt.

(2) Azt mondta: Hasznosítani fogom a javaimat, mert vetni fogok, aratni fogok, ültetni fogok, megtöltöm a csűrjeimet gyümölcscsel, hogy ne szenvedjek hiányt semmiben sem.

(3) Ez az, amit gondolt a szívében. És azon az éjszakán meghalt.

(4) Akinek van füle, hallja meg!¹⁵⁴

64. (1) Jézus mondta: Egy embernek vendégei voltak, és lakomát készített. Elküldte a szolgáját, hogy hívja el a vendégeket. (2) Elment az elsőhöz, mondta neki: Uram meghív téged.

(3) Mondta: Pénzem van kereskedőknél (kihelyezve), hozzám jönnek estére; el kell mennem, hogy utasítsam őket. Kimentésemet kérem a lakomáról.

(4) Elment egy másikhoz, mondta neki: Uram meghívott téged.

(5) Mondta neki: Vásároltam egy házat, és egy napot kérnek tőlem. Nem lesz szabad időm.

(6) Elment egy másikhoz, mondta neki: Uram meghív téged.

(7) Mondta neki: A barátom menyegzője lesz, és én vagyok, aki a lakomát rendezi majd. Nem fogok tudni elmenni, kimentésemet kérem a lakomáról.

(8) Elment egy másikhoz, mondta neki: Uram meghív téged.

(9) Mondta neki: Falut vettem, elmegyek elhozni a bérleti díjat. Nem fogok tudni elmenni, kimentésemet kérem.

¹⁴⁹ Atyám dolgaiból kaptam, v.ö. Jn 10, 29-30.

¹⁵⁰ Salome rövid mondata után azt várnánk, hogy a beszéde még folytatódik, ezek azonban nem az ő szavai. Valószínűleg nem is Jézuséi. Ez egy összegző teológusnak a hangja, amely emlékeztet a Jn ev. teológiájára. A mondat megértését nehezíti, hogy az alany nincs megadva, csak a személyragok utalnak egy hímnemű „ő”-re.

¹⁵¹ Mivel az ige masc., így nem vonatkozhat Salomére.

¹⁵² Ez is masculinum.

¹⁵³ Mk 4,11; Mt 6,3

¹⁵⁴ Lk 12,16-21

(10) Elment a szolgál, azt mondta az urának: Akiket meghívtál a lakomára, kimentésüket kérték.

(11) Az úr mondta a szolgájának: Menj ki az utcákra, akiket találsz, hozd azokat, hogy lakmározzanak.

(12) Szatócok és kalmá[rok nem fognak bemen]ni Atyám helyeire.¹⁵⁵

65. (1) Mondta: Egy uzs[orá]zó embernek¹⁵⁶ szőleje volt, (ki)adta azt szőlőmunkásoknak, hogy megműveljék azt, s elvegye annak gyümölcsét tőlük. (2) Elküldte a szolgáját, hogy a szőlő gyümölcsét a szőlőmunkások adják oda neki. (3) Megragadták a szolgáját, elverték őt, még egy kevés (kellett volna hozzá), és megölik őt. A szolgál (vissza)ment, elmondta az urának.

(4) Mondta az ura: Talán nem ismerték fel¹⁵⁷ őt. (5) Elküldött egy másik szolgát; a szőlőmunkások elverték a másikat is.

(6) Akkor az úr elküldte a fiát.

Mondta: Talán megbecsülik majd a fiamat.

(7) Azok a szőlőmunkások, mivel tudják, hogy ő a szőlő örököse, megragadták őt, megölték őt.

(8) Akinek van füle, hallja meg!¹⁵⁸

66. Jézus mondta: Adjatok nekem tanítást erről a kőről, amit az építők elvetettek. Ez a zárókő.¹⁵⁹

67. Jézus mondta: Aki meg (is) ismeri a mindenséget, miközben önmaga hiányt szenved, mindenütt hiányt szenved.¹⁶⁰

¹⁵⁵ Lk 14,15-24

¹⁵⁶ Alapvetően megváltoztatja a logion értelmét, hogy az „embernek” mi a jelzője, ugyanis a kopt szövegben itt egy töredékesen fennmaradt görög kölcsönző szerepel, amely egyaránt kiegészíthető ΟΥΡΩΜΕ ΝΧΡΗ|CΤΗ|C, vagy ΝΧΡΗ|CΤΟ|C alakra. Az előbbi uzsorást, az utóbbi derekat, jót jelent. Míg a χρηστός és képzett formái az Új Szövetségben 19-szer fordulnak elő, az uzsorást jelentő χρήστης egyszer sem. Belső érvek és a korabeli Levante társadalmi viszonyai mégis azt támogatják, hogy a szőlő gazdája inkább uzsorás lehetett. A példázatot Mt, Mk és Lk egy allegorizáló toldalékkal folytatják. Ez a Tm példázatában még nem szerepel.

¹⁵⁷ A kopt ige tévedésből ragozatlanul van írva a kéziratban, helyesen ΜΤΙ-ΟΥ>CΟΥΩΝ-<Φ.

¹⁵⁸ Mk 12,1-9; Mt 21,33-41; Lk 20,9-16

¹⁵⁹ Ps 118,22; Mt 21,42; Mk 12,10; Lk 20,17; Act 4,11; 1Pt 2,7. A zárókő (κεφαλή γωνίας) helyesebb, mint a bevettebb szegletkő.

¹⁶⁰ Fordításunkkal azt feltételezzük, hogy egy betű kiesett a koptból ΟΥΑΑΦ <Φ-; míg más fordítók a folyamatosan írt szöveget másképp tagolják (ΟΥΑ ΑΦ), viszont a szöveg értelme így két nehézséget is támaszt (...miközben egyben /?/ hiányt szenved, mindenhol hiányt szenvedett /múlt/). Mk 8,36

68. (1) Jézus mondta: Ti boldogok (lesztek), ha gyűlölnek titeket, üldöznek titeket, (2) de nem fognak ott helyet találni, ahol üldöztek titeket.¹⁶¹

69a. (1) Jézus mondta: Boldogok azok, akiket üldöztek szívükben.¹⁶² Ők azok, akik megismerték az Atyát igazságban.¹⁶³

69b. (2) Boldogok, akik (azért) éheznek, hogy annak a gyomra elégíttessék meg, aki kíván.¹⁶⁴

70. (1) Jézus mondta: Ha létrehozzátok magatokban azt, amitek van, meg fog menteni titeket. (2) Ha az nincs bennetek, az, ami nincs bennetek, meg f[og ö]lni titeket.

71. Jézus mondta: Le fogom rombo[lni ezt a] házat, és senki sem tudja fölépíteni azt [rajtam kívül].¹⁶⁵

72. (1) Egy [ember mon]dta neki: Mondd a fivéreimnek, hogy osszák meg atyám javait velem!

(2) Mondta neki: Ó ember, ki az, aki osztóvá tett engem?

(3) Odafordult a tanítványaihoz, mondta nekik: Nem(de) osztóvá válnék?!¹⁶⁶

73. Jézus mondta: Az aratás sok, másrészt a munkások kevesen vannak. Kérjétek azonban az urat, hogy küldjön munkást az aratásra.¹⁶⁷

¹⁶¹ Mt 5,11 – Plisch H.-M. Schenkére hivatkozva úgy véli, hogy ez a Második Zsidó Háború után keletkezett. Ez nem meggyőző, hisz ezzel az érveléssel Mt 5,11 is Kr. u. 135 után keletkezhetett. A logion teljesen általános, nem ad támpontot erre a feltételezésre. Ugyanígy feltehető az Első Zsidó Háború is, de más konfliktusos idők is.

¹⁶² Nem világos. Talán valami ilyen lehetett: Boldogok azok, akiket üldöztek, (bár) szívükben <tiszták>.

¹⁶³ Mt 5,10; Jn 4,23

¹⁶⁴ Más fordítási lehetőség: aki keres (?). Lk 6,21

¹⁶⁵ A kéziratban itt lacuna van. Az újabb rekonstrukciós kísérlet szerint a kiegészítés $\bar{\text{N}}[\text{CAB}\bar{\text{A}}\bar{\text{L}}\bar{\text{A}}\bar{\text{I}}]$ [rajtam kívül], a korábbi szerint $\bar{\text{N}}[\text{KECOTI}]$ [újra]. V.ö. Jn 2,19; Mk 14,58; 15,29; Mt 26,61; 27,40. A Tm nem azonosítja a „házat” a templommal.

¹⁶⁶ Lk 12,13-15

¹⁶⁷ Mt 9,37

74. Mondta:¹⁶⁸ Ó uram, sokan vannak a kút körül, ám semmi¹⁶⁹ sincs a kút[ban].¹⁷⁰

75. Jézus mondta: Sokan állnak az ajtónál, de (csak) az egyedüliek fognak bemenni a menyegző helyére.¹⁷¹

76. (1) Jézus mondta: Az Atya királysága hasonlít egy kalmárhoz, akinek egy (hajó) rakománya van. Amikor egy gyöngyöt talált (2) ez a kalmár, a bölcs, eladta a (hajó) rakományt, (és) csupán a gyöngyöt vette meg magának.

(3) Ti is törekedjete az ő kincse után,¹⁷² amely nem pusztul el, (hanem) megmarad, a hely (után), ahová moly nem közeledik, hogy fölfalja (azt), sem féreg nem pusztít.¹⁷³

77a. (1) Jézus mondta: Én vagyok a világosság,¹⁷⁴ amely mindannyiuk fölött van. Én vagyok a mindenség; a mindenség belőlem jött ki, és a mindenség hozzám tért vissza.¹⁷⁵

77b. (2) Hasíts el egy fát! Én ott vagyok.

(3) Emeld föl a követ! És meg fogtok találni engem ott.¹⁷⁶

78. (1) Jézus mondta: Miért jöttetek ki a földre? Egy szélingatta nádszálat látni?

(2) És látni egy embert, akin lágy ruha van, mint királyai[tokan] és előkelőiteken?

(3) Ezek lágy ruhában vannak, és mégsem lesznek képesek megismerni az igazságot.¹⁷⁷

¹⁶⁸ Itt nem Jézus a beszélő, őt szólítja meg valaki.

¹⁶⁹ Egyaránt fordítható semmi, vagy senki értelemben. Az általunk választott fordítás értelme szerint azt jelentené, hogy a kút üres, nincs benne víz. Kelszosz (ld. lejjebb) – ha ugyanezt a mondást idézi, ami azonban nem teljesen biztos – úgy értehetette, hogy senki nem javítja meg a kutat.

¹⁷⁰ E mondást Origenész, *Contra Celsum* VIII. 15 szerint Kelszosz idézi az „Égi párbeszéd”-ből: „...miért vannak sokan a kút körül, és senki sem megy le a kútba?”

¹⁷¹ Mt 22,(2-13)14. A menyegző helye képes kifejezés az Atya királyságára. A nádszoba a gnózisban sokszor egy sakramentum – de a Tamás evangéliumban nem látszik ilyen utalás.

¹⁷² Esetleg: „azon a helyen”.

¹⁷³ Mt 13,45-46; 6,19-20; Lk 12,33 – A moly nem eszi meg a gyöngyöt. A képtörés onnan származik, hogy Lk 12,33-ban a βαλλάντιον-t, a pénzeszacskót eheti meg a moly. A felületes szerkesztés mutatja, hogy Lk (vagy egy ahhoz hasonló) írott szövegéből került át a mondás a Tm-ba, amelynek szerkesztője a pénzeszacskót kifejejtette.

¹⁷⁴ Jn 8,12

¹⁷⁵ 1Kor 8,6

¹⁷⁶ Polémia Préd 10,9 állításával? – Ezesetben a logion nem Jézus ubiquitására utal. A fa megmunkálása és a kő emelése (mindkettő a kézművesek napi fizikai munkája) utalhat arra is, hogy Jézus a mindennapokban van jelen.

¹⁷⁷ Mt 11,7-8; Lk 7,24-25

79. (1) Egy asszony a tömegből mondta neki: Áldott a test, amely téged hordott, és az emlők, amelyek téged tápláltak.

(2) Mondta neki: Áldottak, akik meghallották az Atya szavát, s megőrizték azt igazságban.¹⁷⁸

(3) Mert jönnek majd napok, s azt mondjátok: áldott a test, amely nem fogant, és az emlők, amelyek nem szoptattak.¹⁷⁹

80. (1) Jézus mondta: Aki fölismerte a világot, (holt)testet talált, (2) aki pedig (holt) testet talált, a világ nem méltó rá.

81. (1) Jézus mondta: Aki meggazdagodott, uralkodjék,¹⁸⁰ (2) és akinek hatalma van, tagadja meg!

82. (1) Jézus mondta: Aki közel van hozzám, közel van a tűzhöz; (2) és aki távol van tőlem, távol van a királyságtól.¹⁸¹

83. (1) Jézus mondta: A képek kijelentetnek az embernek, de a világosság, ami bennünk van, el van rejtve a képben.

(2) Az Atya világossága¹⁸² meg fog jelenni, de a képe elrejtett a világossága által.

¹⁷⁸ Lk 11,27-28

¹⁷⁹ Lk 23,29

¹⁸⁰ Nem kizárható, bár (nyelvileg) kevésbé valószínű értelmezés: viselkedjék királyian.

¹⁸¹ Ez az egyik legjobban hagyományozott Jézus-mondás. Szóról szóra ugyanígy ismeri Órigenész (In Ieremiam homiliae 3,3) és Vak Didymos (Fragmenta in Psalmos, a 88, zsoltárhoz), egy szó eltéréssel a kopt nyelvű Megváltó evangéliuma (P. Berol. 22220), és nagyon kevés eltéréssel Pseudo-Ephraem örmény nyelven ráánkmaradt munkája (Evangelii Concordantis Expositio 83). J. B. BAUER, *Echte Jesusworte?* c. tanulmányában (in: W. C. VAN UNNIK, *Evangelien aus dem Nilsand*, Frankfurt/M 1960) említ egy a hellenizmus korában ismert közmondást: Aki Zeuszhoz közel van, közel van a villámhoz.

¹⁸² A kopt szöveg fordítása egyetlen – talán téves – betű törlésén (ⲙⲓⲡⲣⲟⲩⲟⲓⲛ) alapul. Így a mondás viszonylag könnyen érthetőnek tűnik: az ember a másik képét, a külsőt láthatja, de a benne lévő isteni világosság rejtve marad számára; Istennel fordítva van, világossága megmutatja őt számunkra, de arca rejtve marad az ember előtt.

A kopt szöveg azonban a szövegjavítás nélkül is lefordítható, ráadásul két, különböző központosással is, (ami természetesen a koptban nem létezett,) bár kétségtelen, hogy értelme nehezebben kibogozható.

Jézus mondta: A képek kijelentetnek az embernek, és a világosság, amely bennünk van, rejtett. Ki fogja jelteni magát az Atya világosságának képében, és az ő képe rejtett az ő világossága által.

A másik lehetőség: A képek kijelentetnek az embernek, és a világosság, amely bennünk van, rejtett az Atya világosságának képében. Ki fogja jelteni magát, de az ő képe rejtett az ő világossága által.

84. (1) Jézus mondta: Amikor képmásotokat látjátok, örültök. (2) De ha meglátnátok (ős)képeiteket¹⁸³ – amely kezdetetek előtt létezett; sem nem halnak meg, sem nem jelentetnek ki – meddig fogjátok elviselni?¹⁸⁴

85. (1) Jézus mondta: Ádám¹⁸⁵ egy nagy erőből és egy nagy gazdagságból lett, és (még)sem lett [m]éltó hozzátok. (2) Ha ugyanis méltó lett volna, nem [ízlelte volna meg] a halált.¹⁸⁶

86. (1) Jézus mondta: [A rókáknak vannak barlang]jaik, és a madaraknak van fészük, (2) de az ember fiának¹⁸⁷ nincs helye lehajtani a fejét, kipihegni magát.¹⁸⁸

87. (1) Jézus mondta: Nyomorult a test, amely egy testen függ, (2) és (még) nyomorultabb a lélek, amely ezen a kettőn függ.

88. (1) Jézus mondta: Angyalok¹⁸⁹ jönnek hozzátok prófétákkal, és nektek fogják adni, amik a tieitek, (2) és ti is nekik adjátok, amik a kezetekben vannak. (És) magatokban azt mondjátok:

Melyik az a nap, amikor eljönnek, (és) elveszik azt, ami az övék?

89. (1) Jézus mondta: Miért mossátok meg a kehely külsejét? (2) Nem fogjátok föl, hogy aki a belsőt teremtette, ugyanaz, mint aki a külsőt teremtette?¹⁹⁰

¹⁸³ A kopt a képmásra használt két különböző szóval kissé esetlenül próbál utalni a platóni ideákra.

¹⁸⁴ Feltűnő az egyesszám-többszám, valamint az igeidők összehangolatlansága.

¹⁸⁵ A 46. logionban is előfordul.

¹⁸⁶ Ugyanez a kifejezés a praescriptum, és a 18., 19., (111.) logionban.

¹⁸⁷ „Az ember fia” Jézus anyanyelvén, az arámiban (בר אנשא, בר נשא) perifrázis „ember” jelentéssel. (Ezt az aramaizmust az Új Szövetség görög szövege tükörfordításban átvette.) Ez itt nem krisztológiai cím; a beszélő egyes szám harmadik személyben önmagára utal, nagyjából ’én’, ’engem’, ’nekem’ értelemben.

¹⁸⁸ Mt 8,20; Lk 9,58

¹⁸⁹ Van olyan szakértő, aki az angyalt (itt a görög ἄγγελος kölcsönzó szerepel) „követ”-nek fordítja, és apostolnak érti. Eszerint Jézus arról beszélne a tanítványoknak, hogy „apostolok és próféták” fognak hozzájuk jönni (Did 11,3). Az „angyal” olykor valóban jelenthet gyülekezeti előljárót, ezt igazolja Apc 2-3 hét gyülekezetének „angyala”. Mi mégis túl szabadnak éreztük ezt a szövegtől elrugaszkodó értelmezést, hisz a korai keresztények számára nem volt idegen az angyalok látogatása (Hb 13,2). Az angyalok megjelenését bár rendkívülinek, de egyáltalán nem elképzelhetetlennek tartották (Act 12,15; 1Kor 6,3; Gal 1,8). Pál apostol is elképzelhetőnek tartotta, hogy angyalok nyelven beszéljen (1Kor 13,1). – Az ἄγγελος Tm 13. (L12) szövegében szintén angyalnak, s nem követnek értendő.

¹⁹⁰ Mt 23,25-26; Lk 11,39-40. – E mondás a külső és a belső azonos Teremtőjét vallja, ám emiatt még aligha tekinthető a gnózissal szembeni polémiaiának.

90. (1) Jézus mondta: Jöjjetek énhozzám, mert enyhe az igám, és az uralmam szelíd, (2) és nyugalmat fogtok találni magatoknak.¹⁹¹

91. (1) Mondták neki: Mondd meg nekünk, hogy ki vagy te, hogy higgyünk neked!¹⁹² (2) Mondta nekik: Megvizsgáljátok az ég és föld ábrázatát,¹⁹³ de aki¹⁹⁴ előttetek van, azt nem ismertétek föl, és ezt az alkalmat nem tudjátok megvizsgálni!

92. (1) Jézus mondta: Keressetek, és találni fogtok! (2) De amik felől azokban a napokban kérdeztetek engem, nem mondtam meg nektek ama napokban. Most el akarnám mondani azokat, és nem keresitek azokat.¹⁹⁵

93. (1) Ne adjátok a (meg)szent(elt)et¹⁹⁶ a kutyáknak, hogy ne vessék azokat a trágyadombra! (2) Ne vessétek a gyöngyök[et a k]ocák elé, hogy ne tegyék azt [mo]rz[sává]!¹⁹⁷

94. (1) Jézus mondta: Aki keres, találni fog, (2) [és aki zörg]et, megnyitattik annak.¹⁹⁸

95. (1) [Jézus mondta:] Mikor pénzetek lesz, ne kamatra adjátok,¹⁹⁹ (2) hanem adjátok [azt] annak, akitől nem fogjátok (vissza)kapni²⁰⁰ azt!²⁰¹

96. (1) Jézus mo[ndt]a: Az Atya királysága hasonlít egy asszonyhoz: (2) vett egy kevés kovászt, [elre]jtette azt lisztben, nagy kenyereket csinált (az asszony) belőle. (3) Akinek van füle, hallja meg!²⁰²

¹⁹¹ Mt 11,28-30

¹⁹² Jn 8,25 – Itt nincs szó arról, hogy a kérdezők Jézustól jelt kérnének (Mt 16,1; Mk 8,11-12; Lk 11,16.29).

¹⁹³ Mt 16,2-3; Lk 12,54-56

¹⁹⁴ Grammatikailag nem zárható ki az „ami előttetek van” fordítás. Ám mivel (a tanítványai? ellenfelei?) azt a kérdést teszik föl Jézusnak, hogy „ki vagy te?”, így értelmesebbnek tartottuk a személyre utaló „aki” vonatkozó névmást.

¹⁹⁵ Mt 7,7

¹⁹⁶ A szent, amit nem szabad a kutyáknak adni, az a jeruzsálemi templomban levágott áldozati állatok húsa (Lev 22,10), amely ily módon megszentelt áldozattá vált.

¹⁹⁷ Mt 7,6 – Az utolsó szó többféleképpen is kiegészíthető; lehetséges még: ne tegyék azt [sze]nn[yé].

¹⁹⁸ Mt 7,7-8; Lk 11,10

¹⁹⁹ A 109. log. szerint – a βασιλεια-val kapcsolatban – a kamatszédés természetes.

²⁰⁰ Ez a fordítás erősen támaszkodik az ismert bibliai mondásra. Szó szerint: „akitől nem fogjátok elvenni azokat” – és ez érthető úgy, hogy nem fogjátok megkapni a kamatot, de érthető úgy is, hogy nem fogjátok tudni visszaszerezni a kölcsönadott pénzt sem.

²⁰¹ Mt 5,42

²⁰² Mt 13,33; Lk 11,10

97. (1) Jézus mondta: Az [Atya] királysága [ha]sonlít egy asszonyhoz, aki liszttel teli kor[sót] visz, (2) midőn egy hosszú úton megy. A korsó füle letörött, a liszt kiömlött mögötte az útra. (3) Nem vette észre, nem tudott a csapásról. (4) Amikor elérte a házát, letette a korsót a földre, üresen találta azt.²⁰³

98. (1) Jézus mondta: Az Atya királysága hasonlít egy emberhez, aki meg akar ölni egy előkelő embert. (2) Kardot rántott a saját házában, átszúrta a falat, hogy megtudja, erős lesz-e a keze. (3) Akkor megölte az előkelőt.

99. (1) A tanítványok mondták neki: A fivéride és az anyád állnak kint. (2) Mondta nekik: Azok, akik itt (vannak),²⁰⁴ és Atyám akaratát cselekszik, azok az én fivéremeim és az én anyám. (3) Ők azok, akik be fognak menni Atyám királyságába.²⁰⁵

100. (1) Mutattak Jézusnak egy aranyat, és mondták neki: A császáriak²⁰⁶ követelik tőlünk az adókat.

(2) Mondta nekik: Adjátok a császáréit a császárnak, (3) adjátok az Istenéit az Istennek, (4) és ami az enyém, azt adjátok nekem!²⁰⁷

101. (1) Aki²⁰⁸ [n]em fogja ap[ját] és anyját meggyűlölni, mint én, nem lehet t[anítvá]nyom.²⁰⁹

(2) És aki szeretni fogja [apját]²¹⁰ és anyját, mint én, nem lehet a tanítványom.

(3) Mert az anyám [.....],²¹¹ de az igazi [anyám] adta nekem az életet.

102. Jézus mondta: Jaj nekik, a farizeusoknak, mert hasonlítanak a barmok jászolában nyugvó kutyához; mert sem az nem eszik, sem a barmokat nem hagyja enni.²¹²

²⁰³ Ha log 96-ban az Atya királysága rejtetten munkálkodva jön el (ami egyezik a syn váradalmával), a kovász munkája nem látszik, akkor log 97-ben a királyság észrevétlenül terjed el a földön, a kiszóródott liszt szétterülését az asszony nem veszi észre. A tertium comparationis a szétszóródás. (A veszteség a példázat értelme szempontjából nem számít, amint a merénylő gyilkossága sem.) Nem szemmel látható, Lk 17,20; log.113.

²⁰⁴ Szó szerint: e helyeken (vannak), t.i. a hallgatósága.

²⁰⁵ Mk 3,31-35; Mt 12,46-50; Lk 8,19-21

²⁰⁶ Szó szerint: a császárhoz számláltak (a császárhoz tartozók)

²⁰⁷ Mk 12,13-17; Mt 22, 15-22; Lk 20,20-26; P. Egerton 2 fragm. 2 rto

²⁰⁸ Nincs nyoma annak, hogy a logion a „Jézus mondta” formulával kezdődött volna.

²⁰⁹ Mt 10,37; Lk 14,26 – log 55

²¹⁰ A conjectura tekintetében nem a szövegkiadásokat követtük, hanem az eredeti kéziratot (lásd a bevezetést).

²¹¹ A töredékes szöveg kiegészítésére két javaslat is született. Mert anyám [aki szült engem, szétold]ott engem... (értsd: haláloamat okozta), vagy Mert anyám [a hazugságot adta] nekem...

²¹² A logion második fele talán közmondás formájában élt Szíria térségében és a Mediterraneumban. Erre utalhat az, hogy Lukianos is használja (170 után): „mint a kutya, ami a jászolban fekszik, ő

103. Jézus mondta: Boldog az az ember, aki tudja, hogy <az éjszaka>²¹³ [mely] részében jönnek el a latrok, hogy fölkel[jen], összeszedje a [.....]ségét, és fölövezze derekát,²¹⁴ mielőtt bejönnek.²¹⁵

104. (1) Mondták neki: Jöjj, imádkozni fogunk ma, és böjtölni!

(2) Jézus mondta: Mi hát a bűn, amit elkövettem? Vagy miben győztem le?²¹⁶

(3) De ha a vőlegény kijön a menyegzőről, akkor böjtöljenek és imádkozzanak!²¹⁷

105. Jézus mondta: Aki ismerni fogja az aty(j)át és any(j)át, szajhafinak²¹⁸ fogják nevezni.²¹⁹

106. (1) Jézus mondta: Ha a kettőt egygő teszitek,²²⁰ az ember fiai lesztek.²²¹ (2) És ha (azt) mondjátok: „Hegy, menj odébb!” – odébb fog menni.²²²

maga nem eszik az árpából, sem a lovat nem engedi, amely képes lenne enni” (Ad incultum 30). Erről és a mondás utóéletéről TRENCSENYI-WALDAPFEL IMRE, Az apokrif Tamás evangélium görög elemei, in: *Antik Tanulmányok* 8, 1961, 104-105 és u. ő. KYΩN EN ΦATNH, in: uott. 8, 1961, 274-276.

²¹³ Lehetséges, de kevésbé valószínű conjectura: <a birtok>.

²¹⁴ A derék felövezése – szemben az otthoni megoldott ruházattal – az útrakész, tettekrekész állapotot jelenti, Ex 12,11; Lk 12,35; Eph 6,14.

²¹⁵ Mt 24,43; Lk 12,35-37 – log 21b

²¹⁶ Nazoreusok evangéliuma 2 (Hieronymus, Contra Pelag. III,2.)

²¹⁷ Mk 2,18-20; Mt 9,14-15; Lk 5,33-35

²¹⁸ R. Kasser emendációja: „az ember fiának” nem meggyőző.

²¹⁹ Nehéz e mondás értelmét megragadni. Lehet paradoxonként érteni, lehet próbálkozni azzal, hogy nem a biológiai atyáról és anyáról van szó, hanem egy más szférához tartozó atyáról és anyáról (a mennyei Atyáról és a Szent Lélekről [az arámiban femininum]?). Lehet, hogy valamiféle próféciáról van szó, mivel az „ismerni fogja” a jövőre vonatkozik. Kapcsolatba hozható egy esetleges polémiával, amely a szűztől születésre reflektálna. Mindezeket a feltételezéseket a Tamás evangélium nem nagyon támogatja. Úgy véljük, hogy a legvalószínűbb az, amit a Tamás evangélium legelső fordítója, Johannes Leipoldt vetett föl: „Aki <nem> fogja ismerni az aty(j)át és any(j)át...” – azaz egy tagadószó a másolás során kieshetett, a mondat eredetileg negatívan volt megfogalmazva. Nem zárható ki W. Till javaslata sem, hogy a mondatot kérdésként értelmezzük (t.i. a kopt írásban nem jelölte a kérdőmondatot): Vajon aki ismerni fogja az aty(j)át és any(j)át, szajhafinak fogják nevezni?

²²⁰ log 22,4

²²¹ Vö. Egyiptomiak evangéliuma (Clem. Al. Str. 3.13.92)

²²² Mt 17,20; Mk 11,23 – log. 22 és 48

107. (1) Jézus mondta: A királyság hasonlít egy pásztorhoz, akinek száz juha van. (2) Egy közülük eltévedt, a legnagyobb. Ő elhagyta a kilencvenkilencet, (addig) kereste azt az egyet, amíg megtalálta. (3) Miután vesződött, mondta a juhnak: Jobban szeretlek téged, mint a kilencvenkilencet.²²³

108. Jézus mondta: Aki az én számból iszik, olyan lesz, mint én, én (pedig) azzá válok, aki ő.²²⁴ És azok, amik el vannak rejtve, kijelentetnek neki.

109. (1) Jézus mondta: A királyság hasonlít egy emberhez, akinek a szántóföldjében el[rejtett] kincs van, melyről ő nem tud. (2) És mi[után m]eghalt, a [fi]ára hagyta azt. A fia sem tudta, fogta azt a szántóföldet, eladta azt. (3) És aki megvette azt, elment, hogy szántson, (és) [megtalálta] a kincset. Pénzt kezdett kölcsönözni kamatra²²⁵ azoknak, akiknek (csak) akart.²²⁶

110. Jézus mondta: Aki megtalálta a világot, (és) meggazdagodott, tagadja meg a világot!²²⁷

111. (1) Jézus mondta: Az egek föl fognak göngyölödni,²²⁸ és a föld (is) elöttetek.²²⁹ (2) És az Élőből élő nem fogja meglátni a halált.²³⁰

²²³ Mt 18,12-14; Lk 15,3-7

²²⁴ Szó szerint: „én ővé válok”, azaz én átváltozom, és ő leszek. Lényegében kölcsönösen egymással alakulnak.

²²⁵ Ez a logion nem kárhoztatja a kamatszedést (log. 95).

²²⁶ Mt 13,44

²²⁷ Tm 56, 80, 81

²²⁸ Az ókori Kelet elképzelése szerint a teremtés az ég és a föld különválasztásával történt, így ír erről a Teremtés könyve is. Ennek az elkülönülésnek a megszűnte a világ pusztulását jelenti. Egyik legkorábbi lejegyzett emléke a Chester Beatty I. papiruszon (3.3) maradt ránk (Kr. e. 1147-1143), ahol Neith istennő fenyegetőzik, hogy „az ég találkozni fog a földdel”. Ugyanennek a kifejezése a papirusztekercsként összegöngyölödő ég képe is (Apc 6,14 visszanyúlak Jes 34,4 szövegére), erről szól Apa Theodoros is „ha az ég összetapad a földdel” (ΕΡΩΑΝ ΤΠΕ ΤΩΒΕ ΕΠΚΑΖ Apophthegmata Patrum 35).

²²⁹ Korrekciós javaslat: Az egek föl fognak göngyölödni, és a föld <...> elöttetek. – Szintaktikai sajátosságok miatt valószínű, hogy egy (szinonim) igei állítmány kiesett.

²³⁰ Nem ízeleli meg a halált: a praescriptum, 18, 19, 85.

(3) Nem (úgy van),²³¹ hogy Jézus ezt mondja?! (Hogy t.i.) aki megtalálta önmagát, a világ nem méltó órá.^{232, 233}

112. (1) Jézus mondta: Jaj annak a testnek, amely a lelken csügg!

(2) Jaj annak a léleknek, amely a testen csügg!²³⁴

113. (1) A tanítványai mondták neki: Mikor jön el a királyság?²³⁵

(2) <Mondta:> Nem a kémlelés révén jön el. (3) Nem, amikor (azt) mondják: Íme erre, vagy íme ott! (4) De az Atya királysága a földön terjed ki, és az emberek nem látják azt.

114. (1) Simon Péter mondta nekik: Bárcsak távozna Mária közülünk, mert az asszonyok nem méltóak az életre!

(2) Jézus mondta: Íme, én bátorítani²³⁶ fogom őt, hogy férfiúvá teszem; hogy ő is élő szellemmé legyen, amely hozzátok, férfiakhoz²³⁷ hasonlít. (3) Mert minden asszony, aki férfiúvá lesz, be fog menni a mennyek királyságába.²³⁸

Az evangélium Tamás szerint

(Kopt eredetiből fordította Hubai Péter)

²³¹ Ha egyetlen betűt másképp olvasunk, és a mondatot itt törjük meg, akkor ez a furcsán szabálytalan mondat szabályossá válik.

A korábbi olvasat: $\varphi\eta\alpha\eta\alpha\gamma \ \alpha\eta \ \epsilon\mu\omicron\gamma \ \omicron\gamma\chi \ \zeta\omicron\tau\iota \ \epsilon\iota\tau \ \chi\omega \ \mu\mu\omicron\varsigma$

A másik lehetőség: $\varphi\eta\alpha\eta\alpha\gamma \ \alpha\eta \ \epsilon\mu\omicron\gamma \ \omicron\gamma\alpha \ \zeta\omicron\tau\iota \ \epsilon\iota\tau \ \chi\omega \ \mu\mu\omicron\varsigma$...nem lát sem halált, sem rettegést. Jézus ezt mondja... (Guillaumont)

²³² Jes 34,4; Apc 6,14; Mt 24,35? Hb 1,12

²³³ log. 11. (L10); praescriptum=1, 80 (log 58-nak más a hangsúlya: aki a világot ismerte meg)

²³⁴ log. 29; 87

²³⁵ Act 1,6; Lk 17,20-21

²³⁶ A szó elsődleges jelentése: húzni, hajtani.

²³⁷ E szó első jelentése melléknévi értelmű: férfiúi, férfias. A szónak azonban van egy ritkább főnévi jelentése (férfi, férj) is. Éppen itt egyértelmű, hogy csak főnévként fordítható, ezért a másik két előfordulás esetében is főnévvel fordítottuk.

²³⁸ Jn 4,27

DISPUTA

CASSIODORUS SZEREPE A KERESZTÉNY IRODALMI KULTÚRA ALAKULÁSÁBAN

INSTITUTIONES DIVINARUM ET HUMANARUM LITTERARUM

ADAMIK TAMÁS

1. Cassiodorus Senator, Flavius Magnus Aurelius (490 k.–583 k.), szír származású befolyásos itáliai politikus, keresztény tudós, teológus. Scyllaciumban (Squillace), Sziciliában született, a mai Calabriában, ősei tekintélyes birtokán. Pályafutását Nagy Theoderich udvarában kezdte¹ mint levélíró, majd ugyanazokat a fontos tisztségeket töltötte be, mint Boethius a keleti gót királyi udvarban: *quaestor* (507–511), *consul* (514), *magister officiorum* (523), végül megkapta a legmagasabb polgári tisztséget: *praefectus praetorio* lett (533–537).² Ekkori tevékenységét jól tükrözi az 538-ban publikált *Variae* című hivatalos levélgyűjteménye, amely 468 dokumentumból áll, és később mintául is szolgált a királyi kancelláriák számára.³ Miután Iustinianus császár legyőzte a keleti gótokat, és a gót királyi család maradványait átköltöztette Konstantinápolyba (540 körül), feltehetőleg Cassiodorusnak is velük kellett mennie, mint gótbarát adminisztrátornak.⁴ Itt fejezhette be *Historia Gothorum* (*A gótok története*) című, 10 könyvből álló munkáját, amely nem maradt ránk, és legtöbbet forgatott művét, az *Expositio Psalmorum*-ot (540–548). E terjedelmes művében minden zsoltárt az alábbiak bemutatásával történő retorikai módszerrel magyaráz: a

¹ James J. O'DONNELL: Cassiodorus. Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1979, 33–54; German HAFNER: Cassiodor: ein Leben für kommende Zeiten. Stuttgart, Steiner 2002.

² Vö. Az égi és földi szépről. Források a későantik és a középkori esztétika történetéhez. Közreadja REDL Károly, Budapest, Gondolat, 1988, 157.

³ Vö. Gunhild VIDÉN: The Roman chancery tradition. Studies in the Language of Codex Theodosianus and Cassiodorus' *Variae*. Göteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis, 1984.

⁴ Vö. Arnold ANGENENDT: A kora középkor. A nyugati kereszténység 400-tól 900-ig. Budapest, Szent István Társulat, 2008, 158–159.

cím (*titulus*), felépítése (*divisio*), értelmezése (*expositio*) és befejezés (*conclusio*).⁵ 554-ben visszatért Itáliába, s ott a saját birtokán az általa alapított Vivarium ('halastó', *Institutiones* I, 29) nevű kolostorban élt haláláig. Itt írta *Institutiones divinarum et saecularium litterarum*, (562 k.) (*Az egyházi és világi tudományok rendszere*) című művét, mely a kolostora nevelési programjának tekinthető. Az első könyv a Szentírás tanulmányozásáról és a korábbi keresztény írókról szól, a második a hét szabad művészetről, s benne a retorikáról is. Ezen művét sokan olvasták a középkorban, s a könyvtörténet szempontjából is jelentős, mert tartalmazza azon könyvek értékelését is, amelyeket a kolostorában őriztek. Később Sevillai Izidor és Hrabanus Maurus is felhasználta e munkát a hét szabad művészet leírásához.⁶

2. P. Lehmann kutatásai szerint az *Institutiones divinarum et saecularium litterarum* című művét Cassiodorus 562 körül fejezte be, amikor már több éve élt Scyllaceumban, szerzetesei körében.⁷ A mű címével kapcsolatban O'Donnell felhívja a figyelmet arra, hogy az első könyv tartalmát mindig a *divinae* melléknév jelzi, a másodikét szinte mindig a *saeculares*, de néha a *humanae*.⁸ E mű rendkívül jelentőséggel bírhatott a Vivarium szerzetesi közössége számára, mert a szerzetesi *regula* szerepét is betöltötte, afféle gyakorlati és tudományos házirendét. A mű két könyvből áll: az első a keresztény, a második a világi tudományoknak van szentelve. A könyvek viszonylagos önállóságát mutatja, hogy mindegyik külön címet kapott a hagyományozás folyamán, és mindkettőt külön előszó vezet be.

A *De institutione divinarum litterarum* (*Az isteni tudományok tanítása*) című I. könyv előszavát ezzel a szomorú megállapítással kezdi:

*Cum studia saecularium litterarum magno desiderio fervere cognoscerem, ita ut multa pars hominum per ipsa se mundi prudentiam crederet adipisci, gravissimum (fateor) dolore permotus, quod Scripturis divinis magistri publici deessent, cum mundani auctores celeberrima procul dubio traditione pollerent. Nisus sum ergo cum beatissimo Agapito papa urbis Romae, ut, sicut apud Alexandriam multo tempore fuisse traditur institutum, nunc etiam in Nisibi civitate Syrorum ab Hebraeis sedulo fertur exponi, collatis expensis in urbe Romana professos doctores scholae potius acciperent Christianae; unde et anima susciperet aeternam salutem, et casto atque purissimo eloquio fidelium lingua comeretur.*⁹

„Amikor megtudtam, hogy a világi tudományok tanulmányozása oly nagy lelke-

⁵ Theresa ENOS (ed.): *Encyclopedia of Rhetoric and Composition. Communication from Ancient Times to the Information Age*. New York – London, Garland Publishing, 1996, 96.

⁶ *Dictionnaire du Moyen Âge*. Encyclopaedia Universalis, Paris Albin Michel, 1999, 235.

⁷ Paul LEHMANN: „Cassiodorstudien.” *Philologus* 71 (1912), 278–299.

⁸ O'DONNELL: i. m., 204.

⁹ Az alapul szolgáló kiadás: MIGNE: *Patrologia Latina* (a továbbiakban) P. L., tom. 70, 1105D.

sedéssel zajlik, hogy az emberek nagy része úgy hiszi, hogy általuk eléri a világi bölcsességet, (bevallom) mély fájdalom fogott el, hogy a Szentírásnak nincsenek nyilvános tanítói, holott a világi tanároknak kétségkívül nagy hírű hagyományaik vannak. Erőfeszítéseket tettem hát a boldog emlékü Agapetusszal, Róma városának pápájával együtt, hogy amint Alexandriában már régóta bevezették, most pedig Niszibiszben is, a szírek városában a zsidók buzgón értelmezik, Rómában is – megteremtve az anyagi feltételeket – kapjanak hivatásos tanítókat a keresztény iskolák. Ezekről a lélek örök üdvösséget nyerhetne, a tiszta és feddhetetlen ékesszólástól pedig a hívők nyelve csiszolódhatna.”¹⁰

A háborús körülmények miatt azonban a tervét akkor lehetetlen volt megvalósítani. Az idézett részletből viszont kiderül, hogy a világi tudományokat, a hét szabad művészetet nagy lelkesedéssel oktatták Rómában, különösképpen a retorikát. Erre *Variae* című művében is utal Cassiodorus: *Roma tradit eloquium* – „Róma tanítja az ékesszólást” (10, 7, 2). Athalarik király például figyelmeztette a *senatust*, hogy a római rétorok fizetését ne csökkentsék.¹¹ Most isteni szeretettől indítatva, tanár helyett ezt a két bevezető könyvet állította össze. Belőlük a Szentírás könyveit ugyanúgy meg lehet ismerni, mint a világi tudományokat.¹² Az előbbi örök üdvösséget adhat a hívő léleknek, az utóbbi csiszolhatja a keresztények kifejezőkészségét, stílusát. Marcello Marin ezt a megállapítást tekinti a szóban forgó mű alapgondolatának.¹³ Nem a saját tudományát tárja az olvasók elé Cassiodorus, hanem a régiek, az atyák bölcsességét, amelyet az utódoknak kötelességük dicsérni és hirdetni. Nagy előnyük, hogy ha valamit nem ért az olvasó, annyiszor nézhet utána e könyvekben, ahányszor akar, a könyvek nem háborodnak fel. Bezzeg a tanár, ha állandóan kérdéseinkkel zaklatjuk, feldühödik – írja Cassiodorus.¹⁴

Az előszón kívül az I. könyv 33 fejezetet tartalmaz. Az 1–9. fejezetben az ószövetségi és az újszövetségi Szentírás kódexeit ismerteti, továbbá a görög és a latin keresztény szerzők azon műveit, amelyek ezen könyvek értelmezésével kapcsolatosak. A 10–16. fejezetekben a Szentírást értelmező szerzőket, zsinatokat tárgyalja,

¹⁰ Az *Institutiones* idézett részleteinek magyar fordítását a szerző, A. T. készítette.

¹¹ Vö. O'DONNELL: i. m., 181.

¹² *Institutiones divinarum et saecularium litterarum = Einführung in die geistlichen und weltlichen Wissenschaften: lateinisch-deutsch*, Cassiodor, übersetzt und eingel. Von Wolfgang BÜRSGENS, Freiburg im Breisgau, Herder Verlag, 2003. 2 vol. (Fontes Christiani, 399). Le Instituzioni / Cassiodoro; a cura di Mauro DONNINI. Roma, Città Nuova, 2001 (Fonti medievali per il terzo millennio, 23).

¹³ Marcello MARIN: „Saecularis elocutio e caelestis auctoritas nelle Institutiones di Cassiodoro”. in *Atti della settimana di studi su Flavio Magno Aurelio Cassiodoro* (Cosenza-Squillace 19–24 settembre 1983) a cura di Sandro LEANZA, Rubbettino Editore, 1986, 442–443.

¹⁴ P. L., tom. 70, 1107A: *Huc accedit quod magistrum gravem pateris, si frequenter interrogas; ad istos autem quoties redire volueris, nulla asperitate morderis.*

majd vizsgálja a Szentírás felosztását, értelmezésének nehézségeit, a Szentháromság vitás kérdéseit. A 17–23. fejezetben sorra veszi a keresztény történetírókat (Iosephus Flaviust is, mert a zsidókról írt) és az ismertebb egyházatyákat: Hilariust, Cyprianust, Ambrosiust, Hieronymust stb.) A 24–27. fejezetek a Szentírás elmélyültebb tanulmányozásához szükséges ismereteket tartalmazzák: a korábbi szerzők kommentárjait, kozmográfiákat, a Szentírás könyveinek rövidítéseit, a hét szabad művészet fontosságát, amelyeket a 2. könyvben fog bemutatni. A 28. fejezet a földművelés és kertészkedés jelentőségét taglalja; a 29. *Vivarium* kolostorának fekvését, a 30. a kódexmásolás nehézségeit, a 31. a betegek ápolását mutatja be. A két utolsó fejezet a befejezés: a 32. fejezetben buzdítja szerzeteseit, a 33.-ban pedig egy imával zárja le az egész művet, ugyanúgy, ahogyan ezt a *Lélekről*¹⁵ és a *Zsoltárkommentár* című műveiben tette.

E munka említett fejezetei rendkívül fontos könyvtár-, biblia- és kultúrtörténeti adatokat őriztek meg a *Vivarium* kolostorral kapcsolatban. Az 1. fejezetből például, amelynek címe *De Octateucho* (az Ószövetség nyolc könyve: Mózes öt könyve, Józsué, a Bírák és Rút könyve), megtudjuk, hogy a *Vivarium* könyvtárában volt egy olyan kódex, amely az Ószövetség fenti nyolc könyvét tartalmazta. Nagy Szent Vazul *Homiliák a teremtéstörténet hat napjáról* című munkája is megvolt Eustathius latin fordításában, továbbá Augustinusnak, Ambrosiusnak, Hieronymusnak és Prospernek a teremtéstörténetet értelmező művei.¹⁶ Cassiodorus alaposságára jellemző, hogy Órigenész *Octateuchusszal* kapcsolatos homiliáit is lemásoltatta a könyvtára számára. Miután az Órigenész-vita főbb állomásait felvázolja egészen saját koráig, a következőképpen indokolja meg, hogy Órigenész¹⁷ művei nem teljesen elvetendő:

*De quo conclusive dictum est: Ubi bene, nemo melius: ubi male, nemo pejus. Et ideo caute sapienterque legendus est, ut sic inde succos saluberrimos assumamus, ne pariter ejus venena perfidiae, vitae nostrae contraria sorbeamus. Cui et illud convenienter aptari potest quod Virgilius, dum Ennium legeret, a quodam quid faceret inquisitus, respondit: Aurum in stercore quaero. Quapropter in operibus ejusdem Origenis, quantum transiens invenire praevalui, loca quae contra regulas Patrum dicta sunt, a) xrh/stwn repudiatione signavi; ut decipere non praevaleat, qui tali signo in pravis sensibus cavendus esse monstratur.*¹⁸

¹⁵ E műről részletesebben lásd ADAMIK Tamás: „Cassiodorus és Ióánnés Chrysostomos. A lélekről.” *Antik Tanulmányok*, 52 (2008), 117–125.

¹⁶ Ehhez részletesebben lásd O'DONNELL: i. m., 207–208.

¹⁷ Cassiodorus véleményét Órigenésről lásd O'DONNELL: i. m., 208–209.

¹⁸ P. L., tom. 70, 1112A.

„Summásan ezt lehet róla mondani: ahol jó, senki sem jobb nála, ahol rossz, senki sem rosszabb. Éppen ezért óvatosan és bölcsen kell olvasni, hogy úgy vegyünk magunkhoz üdvös nedveket belőle, hogy velük együtt magunkba ne szívjunk olyan csalárd mérgeket, amelyek ellentétesek életünkkel. Illően lehet rá alkalmazni azt is, amit az Enniust olvasgató Vergilius válaszolt valakinek azon kérdésére, hogy mit csínál: aranyat keresek a szemétdombon. Ezért hát ennek az Órigenésznek a műveiben, amennyire átfutva őket meg tudtam találni azokat a helyeket, amelyek ellentétesek az atyák tanításával, ezzel az elutasítással jelöltem meg őket: ártalmasak; hogy ne csaphassa be azokat, akiket ilyen jel óvatosságra int káros értelmezések esetében.”

3. Cassiodorus *Institutiones* című műve sok olyan könyv- és kultúrtörténeti adatot tartalmaz, amelyek fontosak a mai kutatás számára is, de e munka igazi jelentősége nem ebben van, hanem annak föltárásában, hogy az atyák művei alapján hogyan kell a Szentírást gyümölcsözően olvasni, és az olvasottakon gyümölcsözően elmélkedni. A keresztény irodalomnak e két forrását, az Írás olvasását és a róla való elmélkedést Cassiodorus az *Institutiones* két könyvének az előszavaiban fejti ki. Jelen előadásomban e két előszóból kívánom kibontani elképzelését. Rögtön az elején kijelenti:

*Quapropter, dilectissimi fratres, indubitanter ascendamus ad divinam Scripturam per expositiones probabiles Patrum, velut per quamdam scalam visionis; ut eorum sensibus provecti, ad contemplationem Domini efficaciter pervenire mereamur.*¹⁹

„Ezért, szeretett testvéreim, kételkedés nélkül emelkedjünk fel a Szentíráshoz az Atyák helyeslésre méltó magyarázatain, mint valamely látomásos létrán, hogy értelmezéseiktől előre lendítve kiérdemeljük, hogy az Úr hatékony szemlélésére eljussunk.”

Cassiodorus tehát a Szentírást az atyák értelmezéseinek keresztül kívánja megismertetni, és az azon való kontemplációra kívánja megtanítani szerzeteseit. Ezért írja róla Hervé Savon: „Cassiodorus birtokolta a közvetítés zsenialitását... Visszavonulva Vivariumba, a monostorba, amelyet alapított, életének utolsó harminc évét annak szentelte, hogy előkészítse a görög-római örökség átruházását Nyugatra, amely a barbárok kezére jutott.”²⁰ Az olvasás és az elmélkedés olyan, mint Jákob létrája, amelyen az angyalok le és felmennek, és az Úr leereszkedik, hogy az elfáradtaknak és a csüggedőknek az önmagán való elmélkedéssel segítséget nyújtson. Marcello Marin kimutatja, hogy ugyanezt a gondolatot hangsúlyozza Augustinus és Hieronymus

¹⁹ P. L., tom. 70, 1107B.

²⁰ Hervé SAVON: *Dictionnaire du Moyen Age*, 233: „Cassiodore eut le génie de la médiation. [...] Retiré à Vivarium, dans le monastère qu'il avait fondé, il consacra les trente dernières années de sa vie à préparer la transmission de l'héritage gréco-romain à un Occident tombé aux mains des Barbares.”

is.²¹ Ahhoz azonban, hogy ezt a célt elérjük, az olvasásnak helyes sorrendjét kell követni – írja. A kezdőknek legelőször a zsoltárokat kell megtanulniuk (*didicerint*), utána az isteni tekintéllyel bíró Szentírás autentikus, javított szövegét kell olvasniuk, s azon folytonosan addig elmélkedniük (*auctoritatem divinam in codicibus emendatis jugi exercitatione meditentur*), amíg teljesen meg nem ismerik. A hibás szöveget kerülni kell, mert ha az egyszer gyökeret ver a fejekben, nehéz azt onnan kiverni.²²

Boldog az a lélek, aki e nagy ajándék titkát emlékezetének öbleibe, Isten segítségével, el tudja raktározni; de még boldogabb az, aki az értelem útjait éltető kutatással ismeri meg.²³ Ezt úgy érheti el, hogy a világi gondokat serényen elúzi, és üdvösen csak az isteni ékesszólással foglalkozik.²⁴ Az írás leghomályosabb helyeit az írás világosabb helyeivel értelmezi:

*Multos enim nos vidisse retinemus memoriae firmitate pollentes, de locis obscurissimis inquisitos, exemplis tantum auctoritatis divinae solvisse propositas quaestiones: quoniam in alio libro clarius est positum, quod alibi dictum constat obscurius.*²⁵

„Sokakat láttam ugyanis, akiknek erős volt az emlékező tehetségük, és a leghomályosabb helyeket kutatták, és egyedül az isteni tekintély példájával oldották meg az előttük álló kérdéseket, mivel az egyik könyvben világosabban van kifejtve az, ami a másikon nyilvánvalóan homályosabb.”

Ezt teszi Szent Pál a Zsidókhoz írt levélben: az Ószövetség homályos helyeit az Újszövetség tökéletességével világítja meg.²⁶

Miután tehát Krisztus katonái a Szentírás olvasásával megtöltötték magukat, és a gyakori elmélkedéstől megerősödtek, és kezdik megismerni a könyvek megfelelően megjegyzett helyeit, akkor az előkészített utat bárki eredményesen végig fogja járni; hogy ott mit kell elolvasni, az ennek a két könyvnek megfelelő helyein röviden jelezve van:

²¹ LEANZA, i. m., 443.

²² P. L., tom. 70, 1107B.

²³ Vö. Hermann-Josef Sieben: „Patristische Annäherung an «abwägende»: sittliche Urteil bei Origenes und Augustinus.” in: *Abwägende Vernunft: praktische Rationalität in historischer, systematischer und religionsphilosophischer Perspektive* / hrsg. Von Franz-Josef BORMANN und Christian SCHÖRER, Berlin – New York, de Gruyter, 2004, 91–109.

²⁴ Serge-Thomas BONINO: *Philosopher face aux barbares: Boèce et Cassiodore*. BLE, 102 (4), 2001, 295–308.

²⁵ P. L., tom. 70, 1107C.

²⁶ P. L., tom. 70, 1107C.

*Ubi quae legenda sunt, his duobus libris aptissime suis locis et breviter indicantur; eoque provenit, ut studiosi cognoscant a quibus Latinis expositoribus singula quaeque declarata sint. Quod si aliquid in eisdem negligentem dictum reperit, tunc, quibus illa lingua nota est, a Graecis explanatoribus, qua sunt salubriter tractata, perquirat.*²⁷

„Hogy hol mit kell olvasni, ebben a két könyvben a maguk helyén megfelelően és röviden jelezzük; ebből világossá válik a tanulók számára, hogy az egyes helyeket milyen latin írásmagyarázók értelmezték. És ha valaki úgy gondolja, hogy valami pontatlanul van mondva, akkor kérdezze meg azoktól, akik görögül tudnak, hogy kik azok a görög exegeták, akik üdvösen magyarázták ezeket a helyeket.”

Krisztus iskolájában így a hanyagság tunyaságát meg lehet szüntetni, és a lángoló lelkesedés élő ismeretre tehet szert.²⁸ Pierre Riché is utal Cassiodorus keresztény irodalmi programjára, de olykor félreérthető megállapításai is vannak. Az egyik helyen például ezt írja: „Cassiodorus Vivariumban a bibliamagyarázatot tartotta fontosnak. Nem érdekelte sem a filozófia, sem a teológia. »Megtérése« után barátai kérésére sietve írt egy értekezést a lélekről, de ez nem igazán eredeti mű. Vivarium könyvtárában nincs filozófiai értekezés, az egyházatyák teológiai munkáit is csak akkor említi, ha a Szentírás-magyarázatnál szükség van rájuk.”²⁹ Hogy ez nem teljesen így van, az remélem, már az eddig mondottakból is kiderült, és a továbbiakból még inkább. Így folytatja ugyanis Cassiodorus előszavának gondolatmenetét.

4. Azt mondják tehát, hogy az Ó- és Újszövetségi Szentírást elejétől a végéig görög nyelven értelmezte Alexandriai Kelemen (meghalt 215 k.) *Sztrómateisz* című művében, és Alexandriai Kürillosz (meghalt 444), ugyanannak a városnak a püspöke, és Ióannész Khrüszosztomosz (344–354–407), Nüsszai Gergely (335–394) és Vazul (329–30–379) és más igen tudós férfiak is, akikkel a görög ékesszólás büszkélkedik. De nekünk inkább latinokat kell követnünk, mert azok a latin anyanyelv miatt (*patrio sermone*) kedvesebbek (1107D–1108A). Hiszen előfordulhat, hogy amit ezek a régi mesterek tanítanak, arra nem képesek az újabbak. Itt felmerül a kérdés, tudott-e Cassiodorus görögül, jártas volt-e a görög kultúrában. Nem könnyű kérdés, de az eddigi kutatásokból úgy tűnik, hogy igen. Antonio Garzya *Cassiodoro e la grecità* című tanulmányában Cassiodorus családi körülményeiből, magas tisztségeiből és a műveiben található görög idézetekből utalásokban arra következtet, hogy

²⁷ P. L., tom. 70, 1107D.

²⁸ P. L., tom. 70, 1107D.

²⁹ PIERRE RICHÉ: *Oktatás és művelődés a barbár nyugaton (6–8.) század*. Fordította Ádám Anikó, Sággy Marianne, Budapest, Szent István Társulat, 2016, 158.

szerzőnk jártas volt mind a görög nyelvben, mind a görög kultúrában.³⁰ Magam is erre a következtetésre jutottam *Cassiodorus a lélekről és Ióánnész Khrüszosztomosz* című tanulmányomban.³¹

Ezért elég lesz, ha a Szentírás legképzettebb értelmezőire utalunk, akikben a tudomány kompetens teljessége megvan. Mert a szerzetesek számára is hasznosabb a régiek forrásából inni, mint az újabbak bizonytalan, csak sejtéseken alapuló (*praesumpta novitate*) véleményére hagyatkozni. Az első könyvben ezeket a régi szerzőket tárgyaljuk, mert az ő olvasásukat ajánljuk. Olyan sorrendben kell magunkhoz venni őket, mint a testi táplálékot.

*Moderamini ergo, studiosi fratres, sapienter desideria vestra, per ordinem quae sunt legenda discentes, imitantes scilicet eos qui corpoream desiderant habere sospitatem. Nam qui sanare volunt a medicis quaerunt, quas escas primum, quas secunda refectio percipiant: ne tenuissimas vires debilium membrorum oneret potius quam reficiat confusa voracitas.*³²

„Mérsékeljétek tehát, igyekvő testvérek, bölcsen vágyaitokat, megtanulván, hogy mit milyen sorrendben kell olvasni. Tudniillik utánozzátok azokat, akik testi egészségüket akarják visszanyerni. Mert akik meg akarnak gyógyulni, megkérdezik az orvosoktól, hogy milyen ételeket fogyasszanak először, és milyen egészségük visszanyerése után; nehogy a meggondolatlan falánság inkább megterhelje, mintsem felüdítse gyenge tagjaik erejét.”

*In secundo vero libro de Artibus et disciplinis liberalium litterarum pauca libanda sunt.*³³

„A második könyvben pedig a szabad művészetekből és tudományokból merítünk egy keveset.”

Itt határozott különbséget tesz az artes, a művészetek, és disciplinae, a tudományok között. Majd megállapítja: ”Nyilvánvaló ugyanis, hogy a lelki bölcsesség kezdetén ezen dolgok jelei el voltak vetve, és később innen vették át őket a világi tudományok

³⁰ Antonio GARZYA: „Cassiodoro e la grecita.” in Leanza, 127: „*I sondaggi fin qui riferiti esemplificativamente, ché a completezza non si pote mirare, mostrano a sufficienza che la Belesenheit greca di Cassiodoro fu ampia e articolata e per il suo tempo certo eccezionale.*”

³¹ Antik Tanulmányok, 52 (2008), 117–125.

³² P. L., tom. 70, 1108B.

³³ P. L., tom 70, 1108B.

tanítói a saját rendszerükbe.”³⁴ Azaz végső soron a világi tudományok is a Szentírásból származnak. Itt érdemes Ernst Robert Curtius gondolatait felidézni a hét szabad művészet és a keresztények viszonyáról. Már Hieronymus és Augustinus a Biblia allegorikus értelmezésére támaszkodva ajánlották a keresztények számára a hét szabad művészet ismeretét – mondja, majd így folytatja:

„Az artes értékelése még fontosabb volt Cassiodorus számára. Az *Istitutiones divinarum et saecularum litterarum* című munkájában alkotta meg az egyházi tanulmányok és a világi artes első keresztény kézikönyvét. Ebben érvényesül a görög kolostorok és a keletei keresztény egyetemek hagyománya [...] Ez megmutatkozik az artes azon felfogásában is, amely Kelemenre, Iusztinoszra és az alexandriai zsidóságra vezethető vissza. Azt tanítja, hogy az artes csírái őскеzdetektől le vannak fektetve az isteni bölcsességben és a Szentírásban.”³⁵

*Domino supplicantes, ... legite precor assidue, recurrite diligenter. Mater est enim intelligentiae frequens et intenta meditatio.*³⁶

„Ezért az Úrhoz könyörögve állandóan olvassatok, szorgosan térjete vissza hozzájuk. A gyakori és figyelmes elmélkedés ugyanis az intelligencia anyja.”

E módszer hasznosságát két példával is szemlélteti. Cassianus a *Collationes* 5. könyvében említi, hogy egy műveletlen öregember a Szentírásnak egy igen nehéz helyét kutatta, és folytonos imádkozással el is érte, hogy a hely megvilágosodott előtte. Nem tanítóktól tanulta meg, hanem *divina inspiratione completus* (isteni inspirációtól eltelve) értette meg a legnehezebb helyeket.³⁷ Augustinus is említi a *De doctrina Christiana* című művének előszavában, hogy egy barbár szolga, aki analfabéta volt, úgy kezdett olvasni egy könyvet, mintha iskolában tanulta vol-

³⁴ P. L., tom. 70, 1108C: *Constat enim quasi in origine spiritalis sapientiae rerum istarum indicia fuisse seminata, quae postea doctores saecularium litterarum ad suas regulas prudentissime transtulerunt.*

³⁵ Vö. Ernst Robert CURTIUS: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern, A Francke A. G. Verlag, 1948, 48–49: „Für die Wertung der artes wurde Cassiodor noch bedeutsamer. In seinen *Institutiones divinarum et saecularium litterarum* gab er das erste christliche Handbuch des kirchlichen Wissens und der weltlichen artes. Darin wirkt die Tradition der griechischen Klöster und der christlich-orientalischen Universitäten oder «Katechetenschulen» (Alexandria, Edessa, Nisibis) nach. Das äußert sich auch in seiner Auffassung der Artes, welche auf Clemens, Justinus und das alexandrische Judentum zurückweist. Er lehrt, die Keime der artes seien von Urbeginn her in der göttlichen Weisheit und in der heiligen Schrift angelegt.”

³⁶ P. L., tom 70, 1108C.

³⁷ P. L., tom. 70, 1108D.

na.³⁸ Augustinus szerint ez bámulatos, de a hívőknek minden lehetséges: *et omnia possibilis credentibus* (Márk 9, 22).³⁹ Ám a saját törekvésünket is hozzá kell adni az isteni segítséghez, különben istenkísértést követünk el, ami tilos: *Non tentabis Dominum Deum tuum* (Deut. 6, 16); *Generatio mala et adultera signum quaerit* – „A gonosz és házasságtörő nemzedék jelet kíván” (Mt. 12, 39). Imádkozzunk tehát azért, hogy nyíljanak meg előttünk azok, amik zárva vannak, és az olvasást sohase hagyjuk abba! Kövessük Dávidot, aki így imádkozott: *Da mihi intellectum, ut discam mandata tua* – „Adj nekem értelmet, hogy megtanuljam parancsaidat” (Psalm. 118,75 [74] Vulgata). Olyan ugyanis ez az édes ajándék, hogy minél többet kapunk belőle, annál többet kérünk.⁴⁰

Jóllehet az egész Szentírást besugározza a Szentlélek ereje, mégis a Zsoltárokra, a Prófétákra és az Apostolok leveleire sugározza a legtöbb fényt, ezért ezek mélyebb szakadékokat mozgatnak meg, és az egész Szentírásnak mintegy csúcsát tartalmazzák (*quasi arcem totius scripturae divinae atque altitudinem continere*). Ezeket kilenc isteni tekintélyű kódexben, a régi kódexekkel egybevetve, miközben barátai felolvasták neki őket, gondos olvasással végigvizsgálta. Sokat dolgozott rajtuk, hogy stílusuk is mértéktartó legyen, de ne is sértse meg szövegüket vakmerő újításokkal (1109B).⁴¹

Úgy hiszi, ajánlhatja azt is, amit Hieronymus az egyszerűbb szerzetesek kedvéért tett, akik nem tanulták a szöveg tagolását a világi tanítóknál, hogy tagmondatokkal és ízekkel tagolta fordításának szövegét.⁴²

A többi kódexet pedig, amelyekben a fenti tagolás nincs jelölve, átadta az írkoknak, hogy javítsák ki. Még ha nem is tudják megvalósítani a helyesírás apróbb finomságait, mégis a régi kódexek bizonyos javítását el tudják végezni, mert ismerik a központosítás szabályait. De hogy a belőlük nőtt hibákat valamiképpen el lehessen távolítani, tervez egy rövid könyvet a helyesírás szabályairól, s ennek segítségével el lehet majd kerülni az utódaink kritikáját. Megpróbálta összegyűjteni a régi helyesírásokat, s ezek segítségével talán bizonyos mértékben javítani lehet a kódexeket. A görög helyesírások egyértelműek, a latinoknál nehézségek vannak e tekintetben, ezért az olvasóknak és a felolvasóknak komolyan fel kell készülniük feladatuk ellá-

³⁸ Vö. Szent Ágoston: *A keresztény tanításról*. Városi István fordításának felhasználásával fordította, az előszót és a jegyzeteket írta Böröczki Tamás, Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, é. n., 33: „sem az a barbár keresztény szolga, akiről a minap hallottunk igen komoly és teljesen szavahihető emberektől: ő minden emberi tanítás nélkül magát a betűk ismeretét sajátította el, miután háromnapos imádságban kérte azok kinyilatkoztatását, mégpedig oly tökéletesen, hogy még az eléje tett könyvet is folyékonyan olvasta, a jelenlévők elképédésére.”

³⁹ Uo.

⁴⁰ P. L., tom 70, 1009A: *Tale est enim huius rei suavissimum donum, ut quanto plus accipitur, tanto amplius expetatur.*

⁴¹ P. L., tom. 70, 1109B.

⁴² P. L., tom. 70, 1109C: *colis et commatibus translationem suam [...] distinxisse.*

tására – *Orthographia siquidem apud Graecos plerumque sine ambiguitate probatur expressa; inter Latinos vero sub ardua difficultate relicta monstratur; unde etiam modo studium magnum lectoris inquiri* (Uo. 1110A).

5. A II. könyvnek a *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum* című előszavában, visszatekintve az I. könyvre, megállapítja, hogy az azért áll 33 fejezetből, mert Jézus Krisztus 33 évet ért a földön. A II. könyv viszont a hetes számon alapszik, mégpedig azért, mert a hetes szám nagy jelentőségű a Szentírásban. Amit ugyanis folyamatosnak és tartósnak akar jellemezni, ezzel a számmal nevezi meg. Dávid például ezt mondja: *Septies in die laudem dixi tibi* – „Napjában hétszer zengem dicséretedet” (Zsolt 118,164). Máshol azonban így vall: *Benedicam Dominum in omni tempore, semper laus eius in ore meo* – „Áldom az Urat minden időben, dicsérete mindig a számban van” (Zsolt 33,2). Salamon pedig így szól: *Sapientia aedificabit sibi domum, excidit columnas septem* – „Megépítette házáat a bölcsesség, s hét oszlopát is felállította” (Péld 9,1). A Kivonulás könyvében így szólt az Úr Mózeshez: *Facies lucernas septem, et pones eas super candelabrum, ut luceant ex adverso* – „Csinálj hozzá hét mécsest, s helyezd őket mécsstartóra, hogy ellenkező irányból világítsanak” (25,37). Ezt a számot a Jelenések könyve különböző dolgokban mindenfelé alkalmazza (Jel 1., 4., 11., 12. fejezet [1149D])⁴³. A hetes számot tehát a Szentírás kiemeli a többi közül, és ezzel valami fontosat üzen nekünk. Augustinus számmissztika-tanát Cassiodorus közvetíti a középkor felé, melyet majd Isidorus és Abbo de Fleury dolgoz ki részletesebben.⁴⁴

Ezért adta nekünk a számtan tudományát, hiszen a teremtő Isten rendelkezéseit a szám, a súly, a mérték alá helyezte, ahogyan Salamon is mondja: *Omnia in numero, mensura et pondere fecisti* – „Te mindent mérték, szám és súly szerint rendeztél el” (Bölcs 11,21). Ennek megfelelően a teremtményt mértékkel látta el, amiről az evangélium is tanúskodik: *Quis autem vestrum cogitans potest adicere ad staturam suam cubitum unum* – „Ugyan ki toldhatja meg termetét csak egy könyöknyivel is?” (Mt 6, 27). Az is bizonyítva van, hogy Isten teremtményei alá vannak vetve a súlynak: *Et librabat fontes aquarum, és kissé később: quando appendebat fundamenta terrae, cum eo eram* – „És amikor a források vizét egyensúlyban tartotta [...] amikor felfüggesztette a föld alapjait, vele voltam” (Péld 8,28–29). Isten célja ezzel az volt, hogy alkotásait egyedivé tegye, és ennek alapján megkülönböztethessük őket egymástól – *opere dei singularizato [...] ita et quemadmodum facta sunt aliquatenus discernemus* (Uo. 1150D–1151A). A „singularizare” hapax legomenon, csak itt fordul elő.⁴⁵

⁴³ P. L., tom. 70.

⁴⁴ Vö. ADAMIK Tamás: „A Szentháromság számmissztikai értelmezése. Fleuryi Abbo: Quaestiones grammaticales, 44–45.” *Vallástudományi Szemle*, 12 (2016/4), 99–104.

⁴⁵ A quadrivium forrásairól és értelmezéséről Cassiodorusnál lásd UBALDO PIZZANI: *Cassiodoro et le discipline del quadrivio*, in *Atti della settimana di studi su Flavio Magno Aurelio Cassiodoro*

6. Cassiodorus *Institutiones divinarum et humanarum* című műve négy szempontból is jelentős: a) körvonalazza a keresztény irodalom fogalmát, b) közvetíti az atyák, a patres tanításait a középkor felé; c) legyűri, kiküszöböli az isteni és a világi tudományok dualizmusát. A világi tudományok ugyanis szerinte az isteni tudományokból erednek, éppen ezért a keresztény korban ismét nekik szolgálhatnak: quia exinde non minimum ad sacras scripturas intelligendas sensus noster instruitur – „mivel azok értelmünket nagyban csiszolják a Szentírás értelmezésére” (Inst. 1, 18, 3; 1142A);⁴⁶ d) Cassiodorus felismerte, hogy az antik művelődés és iskola eddigi életfeltételeit elveszítette; ezért átmentette őket a kolostorba. Miközben ő maga bevonult a Vivariumba, szimbolikusan az antik kultúrát is magával átvitte oda. S ezzel az egyház tökéletességeideálját is gazdagította: a mártírok és az aszkéták mellé odaállította a szent tudományok művelését is: scientes quia non solum in agone sanguinis aut in virginitate positae sunt coronae – „tudván, hogy nemcsak véres küzdelemmel vagy szüzességgel lehet megszerezni a győztesek koszorúját” (Inst. 1, 32, 4; 1147D).⁴⁷

(Cosenza-Squillace 19–24 settembre 1983) a cura di Sandro Leanza, Rubbetino Editore, 1986, 49–71.

⁴⁶ Igazat kell tehát adnunk Curtiusnak, amikor ezt írja: „Die Institutiones divinarum et saecularium litterarum Cassiodors müssen wegen ihrer Bedeutung für die mittelalterliche Literaturwissenschaft betrachtet werden” (CURTIUS: i. m., 447).

⁴⁷ R. HELM: „Cassiodorus”. in *Reallexikon für Antike und Christentum*, 2 (1954), 925–926.

TUDOMÁNYUNK
TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

A VATIKÁNI TITKOS LEVÉLTÁR MEGNYITÁSA KUTATÁS CÉLJÁRA AZ 1939 ÉS 1958 KÖZÖTTI IDŐRE

ADRIÁNYI GÁBOR

Ferenc pápa 2019. március 4-én fogadta a Vatikáni Levéltár 75 fős közösségét, élén a levéltáros *José Tolentino de Mendonça* érsekkel és a prefektus *Sergio Pagano* püspökkel. Ekkor bejelentette, hogy a levéltár tovább nyitja anyagát kutatás céljára, XII. Piusz egész pápaságának idejére, vagyis 1939. március 2-től haláláig, 1958. október 9-ig.

A bejelentést az tette lehetővé, hogy XVI. Benedek pápa 2006-ban hozott rendeletére 12 szakképzett levéltáros 12 éven át folyamatosan dolgozott a XII. Piusz pápasága alatt létrejött levéltári anyag katalogizálásán és részben számítógépes átírásán. Ellentétben a múlttal – amikor e sorok írója is a Vatikánban a levéltári anyagot még dobozokban, laponként kapta – a mai levéltári anyag már laponként számozva és fűzve van. Így nem lehetséges az anyagot összekeverni vagy éppenséggel eltulajdonítani. A dokumentumok fajtái (levelek, jegyzőkönyvek, akták stb.) most már regisztrálva, az iratlapok számozva, lepecsételve és katalogizálva vannak. Több mint 16 millió papírlap, 15.430 boríték, 2.500 aktaköteg feldolgozását kellett elvégezni.

A nevezett munka természetesen tetemes anyagi költséggel járt. Ehhez járult hozzá a Német Püspöki Kar pénzbeli segítséggel, és így már néhány évvel ezelőtt is lehetővé vált a Németországot érintő levéltári anyag – elsősorban a Pápai Államtitkárság és a müncheni–berlini nunciatúra iratainak – tanulmányozása.

A Vatikáni Levéltár nem egy levéltár, hanem az Apostoli Szentszék levéltárainak gyűjteménye. Nem is egy helyen, csak a Vatikánvárosban van elhelyezve, hanem Róma számos egyéb helyén is, így a különféle vatikáni hivatalok vagy kongregációk székházaiban, de ezek is az 1929-es lateráni egyezmény¹ értelmében extraterritoriális privilégiumot élveznek, vagyis a Vatikán Államhoz (*Stato della Città del Vaticano*) tartoznak, és kutatási engedélyt az itt lévő anyagokhoz is ezeken a helyeken kell kérni.

¹ Lateráni egyezmény: 1929-ben kötött megállapodás a Szentszék és Olaszország között, tartalmazta a Vatikán Városállam felállítását, egy konkordátumot és egy anyagi kártalanítást

A levéltár hivatalos neve *Archivum Secretum Apostolicum Vaticanum* (olaszul: *Archivio Segreto Vaticano*, magyarul: Vatikáni Titkos Levéltár). Célja, mint V. Pál pápa (1605–1621) 1612-ben meghatározta: „Az Egyház egyetemes kormányzását illető minden ügyirat és dokumentum leggondosabb megőrzése.”² Mivel a pápai hivatal dokumentumainak együttese, ezért a levéltár a pápa saját tulajdona, lemondásával vagy halálával a tulajdonjog utódjára száll. Több mint 600 különféle gyűjteményből áll, a központban (a Vatikánban) 85 folyókilóméter anyagot és mintegy 35.000 kötetet tartalmaz.

Elnevezését, hogy „titkos levéltár”, általában azzal okolják meg, hogy az a pápa magánlevéltára. Tóth Tamás szerint is a „titkos” elnevezés csupán arra utal, hogy a pápák magánlevéltáraként kezdte meg működését, anyaga azonban szabadon hozzáférhető.³ Az igazság ezzel szemben az, hogy a Vatikáni Levéltár a legújabb korig (20. század második fele) titkos és rendkívül elzárt volt. Kutatási engedélyt csak bizonyos területekre, anyagokra és csak kivételesen kontrollált személyeknek adtak, rendkívüli egyházi ajánlások birtokában. Sőt, ma sem hozzáférhető minden! Így például IX. Piusz pápa személyes dokumentumai az első vatikáni zsinattal (1869–1870) kapcsolatban ma is zárolva vannak, igazolt létezésüket még le is tagadják.

1591-ben XIV Gergely pápa automatikus kiközösítés terhe mellett tiltotta meg, hogy pápai engedély nélkül a levéltárosokon kívül bárki is belépjen a levéltárba.⁴ E sorok íróját mint bonni egyháztörténészt Hermann Hoberg⁵ prelátus, a levéltár helyettes prefektusa 1979. június 6-án húsz tanítványával együtt fogadta a Vatikáni Levéltárban. Sőt, bevezette a belső, nem nyilvános termekbe, és felvitte a híres „Szelek tornya” (*Torre dei Venti*) toronyba is, ahol Augustinus Theiner⁶ levéltáros lakott, akit IX. Piusz 1870-ben megfosztott tisztségétől és lakásának a levéltárhoz

az 1870-ben elvett javakért. Vö. Paul Martini szócikkét in *Lexikon für Theologie und Kirche* (LThK), 6. Freiburg im Breisgau, Herder 1961, 819–820.

² „Contenere tutti gli atti e documenti che riguardano il governo della Chiesa universale” – idézve in *Enciclopedia Cattolica* XII, Città del Vaticano, 1954, VII, Archivio Vaticano, 1131–1134,

³ TÓTH Tamás: Althann Mihály Frigyes váci püspök kinevezése, in Somorjai Ádám OSB – Somorjai Gabi (szerk.): *Laborator assiduus, A 70 éves Zombori István köszöntése*, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Történettudományi Intézet, Budapest, 2019, 93–100, Vatikáni Titkos Levéltár, 93–94.

⁴ O. KOSONKE: Vatican Archives, in *New Catholic Encyclopedia*, Washington 2. 2002, 397.

⁵ Hermann Hoberg (1907–1992), osnabrücki pap, 1956-tól 1980-ig a Vatikáni Levéltár vice-prefektusa. Vö. Bernd Holtmann szócikkét in *Das Domkapitel zu Osnabrück*, Neuenkirchen, 1987, 212–215.

⁶ Augustinus Theiner (1804–1874) sziléziai oratoriánus szerzetes, 1855-től 1870-ig a Vatikáni Levéltár prefektusa. Kapcsolatban állt a magyar püspökökkel, 1875–1876-ban két kötetben kiadta a *Vetera Monumenta Hungariae-t*, vö. Gabriel ADRIÁNYI: Augustinus Theiner (+1874) und die „Vetera Monumenta historica Hungariam sacram illustrantia”, in *Archiv für Schlesische Kirchengeschichte*, 33, 1975, 205–232 és Gabirel Adriányi: Augustinus Theiners Besuch beim Primas von Ungarn im Jahre 1971, in *Archiv für Schlesische Kirchengeschichte*, 34, 1976, 181–186.

vezető ajtaját elfalaztatta, mivel az első vatikáni zsinat (1869–1870) ellenzékének átadta a trentói zsinat (1545–1563) ügyrendjét. Ekkor láttuk a bejárati ajtón a latin feliratot: „Aki pápai engedély nélkül beteszi a lábát a levéltárba, automatikusan ki van közösítve.” Egyúttal láttuk a XIII. Gergely (1572–1585) pápa rendeletére készült szekrényeket, festett barokk regálékat is, a falon képeket, köztük egy festményt, amelyen II. Szilveszter pápa átadja Szent Istvánnak a magyar koronát.⁷

A jezsuita történész, Hartmann Grisar még 1882-ben is azt írta, hogy a „belépés a Levéltárba csak a pápának, az államtitkárnak és a levéltárosnak van megengedve. Ez alól abszolút nincs kivétel.”⁸ Fraknói Vilmos⁹ szomorúan írta 1874. június 12-én Simor János prímásnak,¹⁰ hogy „arról, hogy én vagy bárki más hazai történészbúváraink közül magam tehessek a levéltárban nyomozásokat, úgy látszik, egyáltalán le kell mondani”.¹¹ De Fraknói szándékáról nem mondott le, sőt, egy sokkal nagyobb tervvel jött elő.

Mivel a nagy nyugati országok ekkor már rég megindították levéltári forrásaik közlését,¹² úgy gondolta, az Apostoli Szentszéknek sem szabad elmaradnia, és neki is közzé kellene tennie legfontosabb iratait a Vatikáni Levéltárból. Ehhez pedig a jelentős anyagi eszközökkel rendelkező magyar katolikus egyház megadhatja segítségét. Elhatározását tett követte. 1881. június 10-én XIII. Leó pápának egy magánkihallgatáson azt a javaslatot tette, hogy ő, illetve a magyar katolikus egyház anyagi segítséget nyújt a Szentszéknek, hogy a Vatikáni Levéltár legfontosabb dokumentumait a nyugati országokhoz hasonlóan mint *Monumenta Vaticana*t publikálja.¹³

⁷ Egyik tanítványom fényképet is készített róla, berámázva ma is őrzöm.

⁸ „Der Eintritt in das Archiv selbst ist nur dem Papste, dem Kardinalstaatssekretar und den Archivbeamten gestattet. Hievon wird absolut keine Ausnahme gestattet.” In Archiv des Heiligen Stuhles, in *Wetzer-Weltes Kirchenlexikon I*, Freiburg im Breisgau, 1882, 1266–1267.

⁹ Fraknói Vilmos (1843–1924) választott püspök, történetíró, akadémikus, a Római Magyar Történeti Intézet alapítója. Vö. VICZIÁN János szócikkét in *Magyar Katolikus Lexikon* 3, 1997, 790–791.

¹⁰ Simor János (1813–1891), 1857-től győri püspök, 1867-től esztergomi érsek, prímás, 1873-tól bíboros. Vö. ADRIÁNYI Gábor szócikkét in Beke Margit (szerk.): *Esztergomi érsekek 1001–2003*, Budapest, Szent István Társulat, 2003, 376–379.

¹¹ Idézi ADRIÁNYI Gábor cikkében: Fraknói Vilmos és a Monumenta Vaticana Hungariae Historiam Illustrantia megindítása, in *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok*, Budapest, Regnum (METEM) 1996, 3–4. 61–72, itt: 62.

¹² Így például a németek a *Monumenta Germaniae*-t, az angolok a *Calendar of the State Papers and Manuscripts*, a franciák a *Collections des documents inédits relatifs à l’histoire de France* című gyűjteményt.

¹³ Részletes beszámoló a történetekről: Adriányi: Fraknói Vilmos és a Monumenta Vaticana Hungariae Historiam Illustrantia megindítása és Uő: Der Beitrag des ungarischen Historikers und Domherren Vilmos Fraknói (1843–1924) zur Öffnung des Vatikanischen Geheimarchives, in Raimund Haas – Eric Steinbauer (kiadók): *Der Hand des Herrn hat diesen Weinberg angelegt*

A pápa a tervet nagy örömmel fogadta, és ennek értelmében Fraknói széleskörű akcióba kezdett. Arra gondolt, ne az amúgy is eléggé terhelt egyházmegyes főpásztorok járuljanak hozzá a vatikáni kiadás költségeihez, hanem a magyar egyházi nagyjavadalmasok, elsősorban a székes káptalanok és a vagyonos szerzetesrendek. Akciója sikerrel is járt, bár 1882 elején a Magyar Püspöki Kar úgy döntött, nem a Vatikáni Levéltár általános dokumentumainak publikálásához, hanem, a tervet leszűkítve, csak a Magyarországot érintő iratok közléséhez kívánt segítséget nyújtani. Így született meg végül is 1882-ben a magyar *Monumenta Vaticana Hungariae historiam illustrantia*, amely 1909-ig két sorozatban kilenc kötetre nőtt. Fraknóinak igen nagy érdeme volt, hogy XIII. Leó pápa a Vatikáni Levéltárat a kutatók előtt több fázisban, 1881-ben és 1882-ben megnyitotta,¹⁴ a Dataria¹⁵ megnyitása egyenesen az ő kívánságára történt.¹⁶

Az ókeresztény irodalom tanúsítja, hogy a római püspökök, a pápák kezdetől fogva szorgalmasan gyűjtötték a mártírok aktáit, a leveleket és az egyéb dokumentumokat. I. Damasus pápa alatt (366–384) pedig már egy a San Lorenzo bazilikában őrzött *Chartorium*ról, illetve *Scrivium*ról van említés. Ez 649-ben a Lateránban volt elhelyezve. Amikor a 9. század végétől a pápaság hanyatlásnak indult és szédítő gyorsasággal érte el történetének mélypontját, családi perpatvarok, politikai küzdelmek központjává vált, ebben a „sötétség évszázadának” (*saeculum obscurum*) nevezett korszakban, 880 és 1046 között a pápai iratgyűjtemény is többnyire olyan lett, mint a Csáki szalmája.

Az első helyreállítást, rendezést III. Ince pápa (1198–1216) hajtotta végre, viszont később, amikor több pápa székhelyét Rómából más városba tette át (például Anagnína, Viterbóba, Perugiába, majd Avignonba), akkor a magukkal vitt régi és folyó ügyek iratai sokszor nem kerültek vissza Rómába. Az 1527-ben bekövetkezett ún. *sacco di Roma* (Róma protestáns zsoldosok általi megszállása, kifosztása) a levéltárban is nagy pusztítást végzett, bár annak nagy része 1597-től az Angyalvárban volt elhelyezve. A főlevéltárat azután 1612-ben V. Pál pápa a Vatikán Cortile del Belvedere udvarának Domenico Fontana által épített nyugati épületszárnyába tette át, ahol most is van.

und ihn gepflegt. Festgabe für Karl Josef Rivinius SVD (*Theologie und Hochschule*, 1), Sankt Augustin, 2006, 183–197; ADRIÁNYI Gábor: Fraknói Vilmos javaslata a Szentszék levéltári forráskiadására, in *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok*, 19. évf., 1–2. szám, 2007, 149–160.

¹⁴ A levéltár megnyitásának vitatott dátumához lásd ADRIÁNYI: Fraknói Vilmos és a Monumenta Vaticana Hungariae Historiam Illustrantia megindítása, 62–63, 10. lábjegyzet.

¹⁵ A Dataria a Szentszék hivatalokat, kiváltságokat adományozó, dátummal (innen a neve) ellátott leveleket kiadó hivatala. Vö. DIÓS István szócikkét in *Magyar Katolikus Lexikon* 2, 1995, 529.

¹⁶ Lásd Fraknói leveleit Ipolyi Arnoldhoz 1885. november 27-én és december 8-án Rómából, ADRIÁNYI: Fraknói Vilmos és a Monumenta Vaticana Hungariae Historiam Illustrantia megindítása, 62–63.

A következő korszakban megújhodott pápai államot, Rómát 1798-ban azonban francia seregek szállták meg, majd Napóleon rendeletére 1810-ben a levéltár anyagát, más kincsekkel együtt Párizsba szállították, mivel a francia császár Párizst akarta a katolikus egyház központjává tenni. Az 1815-ös békeszerződés értelmében azonban Franciaország köteles volt az elrablott kincseket visszaszolgáltatni, így a Vatikáni Levéltárat is, amelyet nagy kár ért, ám néhány dokumentumot (például a Templomos lovagrend iratait és 1846-ig a Galileo Galilei¹⁷ per iratait is) a franciák visszatartottak.¹⁸

Ma kvalifikált kutatók számára, vallástól, nemzetiségtől függetlenül, a levéltár hozzáférhető. A Vatikán főbejáratán keresztül (Via Porta Angelica) a Cortile del Belvedere udvar érhető el, az udvar jobboldali keresztépületében van a levéltár bejárata, ahol a kérelmező egy fényképes igazolványt kap. Itt történik a kérelem jogosságának eldöntése is. Ezt regisztrálják,¹⁹ majd a hozott holmik (táskák, esernyők, kabátok stb.) ruhatári szekrényben történt elhelyezése után fel kell menni az emeleti levéltárba, ahol megkezdődhet a *fundusok* (lelőhelyek) alapján kiválasztott anyag kikérése, kiadása és kutatása. A korábbi gyakorlattal ellentétben – mikor is az iratokat ceruzával (!) csak másolni lehetett – ma már film- és fényképmásolatokat is lehet készíteni (illeték ellenében). A levéltár csak délelőtt, reggel 8 órától 13 óráig konzultálható.²⁰ Nyári szünete általában június közepétől szeptember végéig tart. Első rendtartását (*regolamento*) XIII. Leó pápa 1884. május 4-én adta ki. Ma a kutató munkáját a Levéltár évenként kiadott fondjegyzéke segíti.²¹

A Magyarországot, a magyar katolikus egyházat érintő mérhetetlen vatikáni levéltári anyagot a jelen cikk keretében nem lehet, de nem is kell felvázolni. Erre részben rámutat Tóth Tamás idézett tanulmánya.²² A legjelentősebb újkori magyar források természetesen a Pápai Államtitkárság, a Rendkívüli Egyházi Ügyek Kongregációjának, a Bécsi és a Budapesti Apostoli Nunciatúráknak és a Püspöki Kongregációnak (az egyházmegyék öt évenkénti beszámolóival, *relationes quinquennales*) iratai.

¹⁷ Galileo Galilei (1564–1642) fizikus, csillagász. Művei indexre kerültek, a római inkvizíció elítélte. Vö. NOVÁK Dezső szócikkét in *Magyar katolikus Lexikon* 3, 1997, 898–911.

¹⁸ A bizonyítottan elhurcolt öt kötetből csak a negyedik és ötödik került meg. Vö. A. FAVORO: *Edizione nazionale delle opere di Galileo Galilei. XIX. Atti di processo*, Firenze, 1909. – A párizsi Louvre múzeum főbejáratánál a hosszú folyosó két oldalán sorakozó, római kori Rómából elhurcolt szarkofágok sem lettek visszaszolgáltatva a Vatikánnak.

¹⁹ A 2006. évi kutatásom során láttam első, 1961-ben kiállított fényképes belépőmet is.

²⁰ Hoberg prefektus 1978 júniusában külön engedélyt adott a délutáni munkára, hogy még a nyári szünet előtt befejezhessem kutatásomat.

²¹ *Indice dei fondi e relativi mezzi di descrizione e di ricerca dell'Archivio Segreto Vaticano*, Città del Vaticano, 2018.

²² LÁSD TÓTH: Althann Mihály Frigyes váci püspök kinevezése, itt: Vatikáni Titkos Levéltár, 93–97.

IRODALOM

AMBROSINI, A.: *The Secret Atchives of the Vatican*, Boston, Little, Brown and Co., 1969.

FINK, Karl August: *Das Vatikanisvhe Archiv*, Róma, 1959.

MARINI, Gaetano: *Memorie degli Archivi della Santa Sede*, Róma, Tipogr. Vaticana, 1825.

MERCATTI, Andelo: *La Biblioteca Apostolica e l'Archivio Segreto Vaticano*, in Fallabu, Giovanni –

Escobar, Mario (Ed.): *Vaticano*, Firenze, Sansoni, 1946, 471–493.

MERCATTI, Andelo: *Dall' Archivio Vaticano*, Róma, Città del Vaticano, 1951.

HÍREK

BESZÁMOLÓ A PEACH JUNIOR 2019 HALLGATÓI KONFERENCIÁRÓL

Budapest, 2019. május 4.

SZAKÁLI MÁTÉ

A PPKE BTK Modern Kelet-Ázsia Kutatócsoport 2019. május 4-én harmadszorra rendezte meg a PEACH Junior hallgatói konferenciát. A konferencia célja a lehetőségeteremtés volt a mai Kelet-, Dél- és Délkelet-Ázsia valamely politikai, gazdasági, társadalmi, kulturális, nyelvi folyamatával vagy jelenségével foglalkozó egyetemisták számára, a saját kutatási eredményeik bemutatására. A konferencia emellett a nyilvánosság előtti szakmai szerepléshez szükséges kommunikációs tapasztalatok és képességek megszerzéséhez és erősítéséhez is alkalmat biztosított. Az idei eseményen minden korábbinál több hallgató és érdeklődő vett részt, a konferencián, hat magyarországi felsőoktatási intézmény huszonegy hallgatója adott elő. Az előadásokat oktatókból és kutatókból álló zsűri értékelte a BA, az MA és a PhD képzési szintek szerint, illetve a hallgatóság szavazatai alapján közönségdíjat is kiadtunk.

Az előadásokat öt, időben egymást követő szekcióba osztottuk. Az idei konferencia tematikájában a legtöbb prezentáció a technológiai fejlődés, a kül- és biztonságpolitika, a nyelvhasználat és az identitás gyakorlati kérdésköreinek egy-egy kelet-ázsiai fókuszú mozzanatához kötődött, jellemzően gondolatébresztő, olykor interaktív módon, konklúzióikban további kutatási irányok kijelölésével.

A kulturális és vallási történéseket vizsgáló előadások adott, elsősorban kínai és japán jelenségek elemzésével is érzékeltetni tudták a kelet-ázsiai vallási összetettséget és változatosságot, illetve rámutattak a vallási meggyőződéses potenciális szerepére az egyének és közösségek életvezetésében. Az előadások tartalmilag körvonalazták, hogy Kelet-Ázsiában dinamikus mozaikot formál a múltban gyökerező hagyományok és értékek együtt létezése a jelen ötleteivel és gyakorlataival. A régi és az új, a tradíció és a modernitás, a spiritualitás és a materializmus közötti állhatatos ellentétek pedig meghatározó helyi, vagy akár nemzeti szintű ismérvekké válhatnak az életmód, a vallásgyakorlás vagy a psziché vonatkozásában is. A szinkretizmus, tudhattuk meg a kaodaizmus kapcsán, mindazonáltal alkalmas lehet a különböző

eredetű és háttérű vallási tanok és hiedelmek bizonyos mértékű ötvözésére, mint-hogy az emberek jobbára akként törekszenek a beteljesülés érzésére, hogy egyúttal lehetőleg megfeleljenek a külső társadalmi-kulturális elvárásoknak. Ezen sajátosan vietnámi monoteista vallás ezenfelül lehetővé teszi a diaszpórában élő vietnámiak számára, hogy deterritorializált nemzetként alkothassák újra közösségüket választott hazájukban, például az Egyesült Államokban.

A tapasztalatok alapján az idei PEACH Junior hallgatói konferencia is érdemi lehetőséget tudott teremteni a hallgatók számára az igényes szakmai munkára, illetve előadói rutinjuk és személyes kapcsolataik fejlesztésére. A szervezők, Gulyás Csenge, Günsberger Dóra, Salát Gergely és Szakáli Máté remélik, hogy ezáltal a konferencia az előadók egyetemi tanulmányainak elősegítése mellett a tudományos munkához vezető útjuk egyik állomásaként is szolgált.

BESZÁMOLÓ A VI. MATHEMA KONFERENCIÁRÓL

Budapest, 2019. május 31. – június 1.

SZÚCS BERNADETT

A 2019. évi *Mathema Konferenciára* május 31. és június 1. között került sor az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán, a Görög és a Latin Tan-
szék szervezésében. A rendezvényt idén is a célból hívták életre, hogy lehetőséget biztosítsanak a fiatal, alap- és mesterszakos, valamint doktorandusz ókortudó-
soknak arra, hogy aktuális kutatási témáikat bemutathassák egy-egy húszperces
konferencia-előadás keretén belül. A tematika az idei évben a *natura* és *cultura*
terminusai köré épült, ugyanakkor a két fogalmat külön-külön, illetve egymáshoz
való viszonyuk tekintetében is lehetett vizsgálni. A konferencia szervezői továbbá
a témához kötődő interdiszciplináris megközelítésektől sem zárkóztak el. Ennek
megfelelően az előadók nemcsak a klasszika-filológia, hanem az irodalomtudo-
mány, a nyelvtudomány, a bizantinológia és a vallástudomány felől is közelítettek
a megadott tematikához.

A konferencián tizenhét előadó vett részt, akik közül a legtöbben az Eötvös
Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karáról érkeztek, ugyanakkor a
Károli Gáspár Református Egyetem és a Pécsi Tudományegyetem is képviseltette
magát egy-egy hallgatóval. A résztvevők két nap alatt, öt szekcióban mutathatták be
kutatási eredményeiket: az első három szekcióra pénteken, a további kettőre pedig
szombaton került sor. Az első szekció az irodalomtudomány és a bizantinológia,
a második a vallástudomány, a harmadik pedig a filológia és a színháztudomány
ágaihoz tartozó előadásokat vonultatott fel. Szombaton mindkét szekció elsősorban
az irodalom- és kultúratudomány köré szerveződött.

Az egyes szekciókat az ókortudomány elismert kutatói és oktatói vezették, ne-
vezetesen Bolonyai Gábor (ELTE BTK), Déri Balázs (ELTE BTK), Hegyi W. György
(ELTE BTK), Takács László (PPKE BTK), valamint Tamás Ábel, (ELTE BTK).

A konferencia színvonalát tovább emelte Kárpáti András (PTE) klasszika-filológus plenáris előadása, melynek során a kutató Euripidés *Kyklóps* című szatírdramájáról értekezett.

A konferencia első napjának második, Hegyi W. György által vezetett szekciójában kaptak helyet azok a prezentációk, amelyek vallástörténeti aspektusból közelítették meg a *natura* és *cultura* fogalmait. Szücs Adél (ELTE BTK) *Arktosok Braurónban – Egy vidéki kultusz interpretációi* címmel tartotta meg előadását, amelyben Artemisz istennő egyik lokális, brauróni kultuszát vizsgálta. Ennek a vallásgyakorlatnak legfőbb jellemzője, hogy a nőiséghez kapcsolódó átmeneti rítusokra koncentrált, amelyek során a részt vevő lányok medvének öltözve táncolnak az istennő dicsőítésére. Az előadás annyiban hozott újat, amennyiben a kérdéskört nem a régészettudomány felől közelítette meg, hanem történeti és irodalmi források alapján rekonstruálta és mutatta be ezt az egyedülálló istennő-kultuszt.

A következő előadó, Boreczky Katalin, szintén az ELTE BTK hallgatójaként *Földanyánk? – Az Anyaföld-képzet és a nők helyzetének kapcsolatai a Kr. e. V–IV. századi görög irodalomban* című előadásában Aiszkülosz és Platon egyes műveinek szövegrészletei alapján mutatott rá egy érdekes ellentmondásra. Eszerint, míg a görög mitológiában is nőnemű a föld istennője, valamint a földből születés mítosza igen erős identitásképző erővé vált az i. e. V–IV. századi görög világban, ezek mégsem eredményezték a nőiség felemelkedését vagy kitüntetett tiszteletét.

Preisendorf Renáta (PTE BTK) a korábbiakhoz hasonlóan egy izgalmas témát járt körbe *Az amphidromia mint többnapos ünnep* című előadásában. Az *amphidromiáról*, vagyis az újszülött gyermekek körbefutásának ünnepéről pusztán az ún. *szkolionok*, vagyis a görög és latin nyelvű kéziratok lapszélére írt szövegvizsgálati jegyzetek, illetve a lexikonok nyújtanak információt, aminek következtében számos kérdés nyitott az ünnephez kötődő szertartás céljával vagy lebonyolításával kapcsolatban. Az előadásban elhangzottak azok a hipotézisek, amelyeket a korábbi kutatások vetettek fel az *amphidromia* funkciójáról: a születéshez kapcsolódó átmeneti állapotot lezáró beavatási rítusként, valamilyen purifikációs rítusként vagy a szimpatetikus mágia megnyilvánulásaként tekintünk-e rá? Az előadó mindezeket figyelembe véve és az ókori szöveghagyomány tanulmányozását helyezve előtérbe tett kísérletet arra, hogy pontosítsa vagy cáfolja ezeket az értelmezéseket.

A szekció utolsó előadója Magdus Tamás volt, aki *Ceres Frugiferától Ceres Materig. Egy római istenség színeváltozása* címmel tartotta meg előadását az ELTE BTK hallgatójaként. A kutató azt vizsgálta, hogy az idők során minek a hatására és miben változott meg a római panteon egyik legfontosabb istennőjének a szerepe, jelentősége és ikonográfiája. Cerest a rómaiak alapvetően a gabona, a mezőgazdaság és az ehhez kapcsolódó tevékenységek patrónusaként tartották számon, amit az ikonográfiájában megjelenő különféle növények, virágok és gyümölcsök is tükröztek.

Augustus hatalomra kerülésétől kezdve azonban fokozatosan átalakult az istennő szerepköre; az uralkodó propagandaeszközévé vált, mivel Ceres igen népszerű volt a *populus* körében, és azzal, hogy Augustus őt helyezte előtérbe, még inkább biztosíthatta e néptömeg támogatását. A római istennő funkciója ezzel párhuzamosan megváltozott: ő lett a házasság, a gyermekek és a család védelmezője.

A VI. *Mathema Konferencián* elhangzott előadások eleget tettek a konferencia felhívásában szereplő kívánalmaknak, hiszen nemcsak rendkívül színvonalas és izgalmas prezentációkat hallgathatott meg a közönség, de az interdiszciplináris jelleg is megvalósult. Mindezek mellett a konferencia megfelelő platformot biztosított a fiatal kutatók eszmecseréjének és témájuk továbbgondolásának, melyet a szekciók végén megtartott vita is elősegített.

FESTINA LENTE. MEGJELENT A LÉLEKENCIKLOPÉDIA UTOLSÓ KÉT KÖTETE

SZIGETI JENŐ

Szeptember 23-án az MTA Könyvtár és Információs Központ konferenciatermében mutatták be a Lélekenciklopédia harmadik és negyedik kötetét. Az eseményen a főszerkesztő köszöntője után a kötetet Nagy Levente, Németh György, Sárközy Miklós és Vassányi Miklós ismertette. A következőkben Szigeti Jenő méltatását közöljük az elkészült sorozatról. (A rovatvezető)

Tízéves kemény munka után négy kötetben, több mint 3100 oldalon megjelent egy olyan enciklopédia, amelyről bátran mondhatjuk, hogy hungarikum, ilyen még a nagy világnyelveken sincs. A négy oktáv méretű kötet a fülszöveg szerint „bete-kintést nyújt a világ nagy mítoszaiban, vallásaiban, a filozófiában és a tudományos gondolkodásban meglévő lélekfelfogások világába”. Az egyedülálló vállalkozás szerzői csapatát 160 kiváló szakember, 52 tagú szerkesztőbizottság, s a munkát segítő szerzők, lektorok hozták létre a töretlen hitű Simon-Székely Attila vezetésével. Ő nemcsak főszerkesztője, hanem mûzsája, ihletője volt ennek a kemény, sok buktatót rejtgető munkának. Az ő hite, kitartó fáradozása nélkül nem jöhetett volna létre ez a hatalmas munka.

A könyv tudománytörténeti jelentőségű, hiszen ezután nemcsak a vallástudománnyal foglalkozó kutatók, a néprajz, a kulturális antropológia, a történelem, az irodalom szakemberei forgathatják nagy haszonnal ezt a hatalmas szellemi kincsesbányát, hanem a spiritualitás, a lélek világa iránt érdeklődő nagyközönség is pontos információkhoz juthat a négykötetes munka olvasásával. Simon-Székely Attila álmodta meg ennek az enciklopédiának a tervét, melynek előzménye egy általa szerkesztett, *A lélek a mítoszokban és vallásokban* címen megjelent könyv volt. A munka megjelenésére és az eredeti gondolat megvalósulására 2005-ben az MTA Domus programja adott lehetőséget. A hatalmas, teljességre törekvő munka 2005-ben kezdődött, s 2014-ben, mintegy tízévi, sok vitával tarkított kemény munka után sikerrel ért véget.

A *Lélekenciklopédia* sajátos tartalma, sokoldalúsága miatt egyedülállónak tekinthető a magyar és a nemzetközi tudományos és kultúrtörténetben, valamint az enciklopédikus szakirodalomban. Feltehetjük azt a kérdést, hogy miért fontos egy ilyen nagy fáradsággal és körültekintéssel elkészülő enciklopédia megalkotása? A főszerkesztő az utolsó kötet előszavában így felel erre: „A lélek, melynek szűkebb része a tudat, a magasabb rendű élőlények lényege. A mitológiáknak és vallásoknak is ez a kiindulópontja, létük alapvető, meghatározó princípiuma, lényege és célja. Mondhatjuk, hogy az emberi hit és a tudomány ezt tekinti axiális, meghatározó problémájának. [...] A lélek tehát az emberi lét alfája és ómegája.” (IV. 14).

Az enciklopédia fejezetei az adott terület lélekfelfogását bemutató, több oldalt kitevő, tudományos pontosságú, de érdekes, olvasmányos formában megírt tanulmányok sora, amely a témában nem járatos olvasó számára is érthető, élvezhető információkat ad. Nem száraz tényeket felsoroló lexikon, hanem olyan tudástár, amely azokat a különböző lélekfelfogásokat, képzeteket ismerteti, amelyek egy adott vallást vagy kulturális kört jellemeznek. A spirituális, a racionalitáson túli képzeletvilág egészére is figyelemmel van. Az első kötet, mely még a Károli Gáspár Református Egyetem és a L'Harmattan Kiadó gondozásában 2015-ben jelent meg, a világvallások lélekképzetét foglalta össze. Már ez is „párja nincs” munka volt, amely nyolcvanhárom szerző önkéntes, szívből végzett munkájaként születhetett meg. Már ennek a kötetnek is az volt a különlegessége, hogy a legtöbb cikkét az adott hitvilág képviselői írták, és nem azok, akik valamilyen jó vagy rossz véleményt formáltak annak a hitvilágnak a felfogásáról. Ez adja ezeknek az írásoknak a hiteleségét,

A második és a további köteteket a Gondolat Kiadó bocsátotta útjára. 2016-ban a második, majd két év múlva a harmadikat és a negyediket. A második kötetben a filozófia, a tudomány és a paratudomány lélekképzetét foglalja össze az enciklopédia, az ógörög filozófiától a középkori és újkori filozófiáig, benne az ateizmus, naturalizmus és a materializmus lélekről alkotott felfogásáig, óriási területet járhat tehát be az olvasó. Külön fejezet foglalkozik a tudat és az elme megismerésének kérdéskörével, és nagyon újszerű módon ennek a paratudományokban elfoglalt helyével. A modern ezoterikus tanítások, melyek a vallását veszített társadalomban egyre nagyobb népszerűségnek örvendenek, két forrásból táplálkoznak. Az egyik az ősi szakrális tanítások, az őshagyomány, a másik pedig a modern természetudományok misztifikált újkori legendái. Ebben a terjedelmes fejezetben megismerhetjük az őshagyományokra épülő misztikát, a parapszichológia, az asztrológia, a spiritizmus, az ezotéria és a poszttudomány hitvilágát.

Az óriás terjedelmű harmadik kötet, amely önmagában több mint ezer oldal, és a negyedik kötet ebben az esztendőben jelent meg a Gondolat Kiadó gondos munkáját dicséző gyönyörű kivitelben. A harmadik kötet a mítoszok világába kalauzol el minket, az őskortól az ókori görög, etruszk, római, kelta, germán mitológiákon

át a magyar ősvallás lélekképzetéig. Ezután az eurázsiai, az északi, az egyiptomi és a mezopotámiai, valamint az ókori perzsa mítoszok világáról találunk nagyon részletes és főként érdekes összefoglaló tanulmányokat, amelyek használatát egy remekül összeállított tartalommutató és irodalomjegyzék segíti.

A közel hatszáz oldalas negyedik kötet ezt a vonalat folytatja tovább, Ázsiáról, Afrikáról és az új vallások lélekvilágáról szóló fejezetekkel. Ázsiát a kínai lélekvilágról szóló négy tanulmány fogja át, a japánok lélekhitét az ainu és a sinto vallásról szóló írás mutatja be, de olvasunk a mongol, a tibeti vallás különös, általunk kevésbé ismert lélekképzéséről is szemnyitogató és sok érdekes információt hordozó írásokat. Fontos ismeretanyagot foglalnak össze az indiai heterodox vallások lélekképzetéről szóló írások, melyekből a szikh hagyomány, valamint a dzsainizmus lélekről vallott tanítását ismerhetjük meg. Az iráni vallások közül a 19. század közepén alakult, ma is élő bahá'i hit lélekképzetét és a manicheizmust is egy-egy tanulmány mutatja be, sőt, még az örmény vallás népi hitvilágáról is találhatunk a kötetben írást. Négy tanulmány az amerikai őslakosság lélekképzetével foglalkozik, az aztékoknak, majáknak és az inkáknak, valamint az észak-amerikai őslakos indiánoknak a lélekkel kapcsolatos elgondolásairól, de a Fekete-Afrika lélekhitét is külön fejezetben ismerhetjük meg. A negyedik kötet az új vallások, mozgalmak, irányzatok lélekleírásával teszi a hatalmas munkát teljessé, mindezt úgy, hogy a négy kötetben nem külső szemlélők írnak másokról, hanem a beavatottak vallanak. Azt, hogy egy kicsit mindnyájan hazabeszélnek, szívesen elnézik nekik az olvasók és a szakemberek, mert így hiteles a kép, amelyet egy mindenki által tapasztalt és materiális eszközökkel mégis megfoghatatlan valóságról, a lélekről az emberi kultúra során kialakíthattunk.

Ez a négykötetes munka tudománytörténeti jelentőségű. Hosszú évtizedekig nélkülözhetetlen segédeszköze lesz mindazoknak, akik a lélek rejtelmes világában akarnak eligazodni, vagy tudományos erőfeszítéseik során beleütköznek ebbe a témába. Ismét a kötetek fülszövegéből idézem a szerkesztő Simon-Székely Attila vallomását a munkáról: „A *Lélekenciklopédia* olyan tudástár, amely a lélekre vonatkozó összes képzetet ismerteti, illetve ezekkel kapcsolatban a szellem, lehelet, pszichikum, tudat, öntudat, eszmélet, éberség, tudattalan, tudatalatti, test, szív, élet, halál, újjászületés, halhatatlanság, szellemek, démonok, ördögök, túlvilág, égi világ, alvilág fogalmait is, interdiszciplináris, sőt multidiszciplináris (azaz néprajzi, filozófiai, pszichológiai, pszichiátriai, teológiai, antropológiai, természettudományos stb.) szemszögekből.”

Hála a szerkesztőnek a kitartó munkáért és sok értékes élményt a kutatóknak és az ismeretekre vágyóknak. Ez egy olyan hatalmas munka, amelyet „kiolvasni” nem lehet, csak a polcra levéve újra és újra forgatni, olvasgatni, miközben új világokat fedezhetünk fel segítségével.

BESZÁMOLÓ HASZNOS ANDREA „ÚJ” KOPT BIBLIAI KÉZIRATTÖREDÉKEK BERLINBŐL CÍMŰ ELŐADÁSÁRÓL

Budapest, 2019. október 7.

SZÜCS BERNADETT

Hasznos Andrea, az ELTE BTK Egyiptológiai Tanszékének egyetemi adjunktusa és egyedüli koptológusa „Új” kopt bibliai kézirat töredékek Berlinből címmel tartott előadást 2019. október 7-én az ELTE BTK Vallástudományi Központ Bibliatudományi képzésének szervezésében. A kutató jelenleg a Berlini Papiruszgyűjteményben dolgozik a Göttingeni Tudományos Akadémia foglalkoztatásában. A projekten (KOHD Coptica) belül feladata, hogy katalogizálja és online adatbázisba rendezze az alapvetően kopt nyelvű irodalmi kéziratokat, amelyek között feldolgozott és feldolgozatlan anyagok egyaránt vannak, sőt olyanok is, amelyeket korábban tévesen azonosítottak, így ezeknek a felülvizsgálata is a teendők közé tartozik.

A Berlini Papiruszgyűjtemény a legnagyobb és legjelentősebb kéziratgyűjtemények közé tartozik, amelyben igen gazdag kopt anyag is található a görög, egyiptomi, héber, szír stb. nyelven fennmaradt kéziratok mellett. A kopt nyelvű gyűjtemény katalogizálási folyamatának érdekessége, hogy még rengeteg a raktári dobozokban pihenő, azonosítatlan, publikálatlan és sok esetben leltári szám nélküli töredék. Az anyag íráshordozók tekintetében is igen heterogén, mivel papiruszokat, pergameneket és osztrakonokat¹ egyaránt találunk köztük. Az irodalmi szövegeken belül rendkívül fontosak a katalogizálás során (újra)felfedezett, bibliai idézeteket tartalmazó darabok, mivel mind a mai napig nem ismert egyetlen teljes ó- vagy újszövetségi kopt kódex sem.

Az Ó- és Újszövetség kopt nyelvű összeállítására tett kísérletek pusztán szövegtöredékekre, bizonyos könyveket (pl. leggyakrabban a Zsoltárok Könyve, János evangélium) részben vagy egészben tartalmazó kódexekre, szerzetesi levelezések-

¹ A koptológiában nemcsak a szöveget viselő cseréptöredékeket, hanem a kódarabokat is így szokás nevezni.

ben vagy életrajzokban fennmaradt bibliai idézetekre, valamint iskolai gyakorló szövegekre hagyatkozhatnak. Éppen ezért minden újonnan előkerülő forrás sokat tesz hozzá az eddigi ismeretekhez. A Göttingeni Akadémia másik, jelenleg is futó projektje során szaidi kopt² nyelven fennmaradt források alapján próbálják összeállítani az Őszövetséget, így ehhez is hozzájárulhat a Berlini Papiruszgyűjteményben folyó munka.

Az előadás során Hasznos Andrea számos olyan papirusz- és pergamentöredéket, valamint osztrakont mutatott be, amelyekkel munkája során eddig foglalkozott. Ezek közül kettőt, a p. 8771 jelzetű és a p. 10585 leltári számmal ellátott pergament érdemes kiemelni. Előbbi egy görög-kopt nyelvű kézirat, amely Lukács evangéliumából közöl részleteket. A kétnyelvű kéziratok egyáltalán nem ritkák, és annak a fordítási folyamatnak a lenyomatai, amelyek már az i. sz. 1–2. században elkezdődtek Egyiptomban. A kopt nyelvű fordítások létrehozása mögött az az ok húzódott, hogy a nem hellenizált társadalom számára is elérhetővé tegyék az ó- és újszövetségi könyveket. A másik pergamen egy 1906-os ásatás anyagához köthető, jóllehet az eredeti származási hely még ez esetben sem mindig egyértelmű, mivel az expedíciók vezetői ebben az időszakban előszeretettel vásároltak a helyiek által eladásra kínált kéziratokat, amelyeket aztán az ásatás anyagához csatoltak. A vonatkozó pergamen egy szerzetesi szöveget tartalmaz, amelyben bibliai idézetek is szerepelnek. A három oldalból álló töredéket korábban tévesen egy másik szövegtípusként azonosították.

Az ismertetett pergamenek egy további, a kutatást megnehezítő tényezőre is felhívják a figyelmet: a helyiek sok esetben az otthonaikban vagy egyéb helyeken talált, akár teljes kódexeket, papirusztekercseket stb. több darabba vágták, és így értékesítették azokat a nagyobb haszon reményében. A fent említett pergameneken is észrevehetők ennek a nyomai. Mindez azt eredményezte, hogy az egyébként összetartozó kéziratöredékek különböző gyűjteményekbe kerültek. A katalogizálás, valamint a digitális adatbázisok létrehozása éppen ezért kulcsfontosságú, hiszen általuk könnyebbé válik az összetartozó anyagok azonosítása is.

Az előadás tehát összességében nemcsak izgalmas bevezetést nyújtott egy talán kevésbé ismert tudományterület, a koptológia világába, hanem rávilágított az ez irányú kutatásokban rejlő potenciálra, különösképpen a bibliatudományhoz köthető szegmensre.

² Felső-egyiptomi kopt dialektus, amelyen az eddig előkerült szövegek kilencven százaléka íródott.

RECENZIÓK

Hans van Eyghen – Rik Peels - Gijsbert van den Brink (szerk.):

New Developments in the Cognitive Science of Religion

The Rationality of Religious Belief

New Approaches to the Scientific Study of Religion, vol. 4.

LONDON, SPRINGER, 2018

Az elmúlt nagyjából két évtized legerőteljesebb vallástudományi trendje a természettudományos indíttatású megközelítések térfoglalása. Az új szemléletet kísérő publikációs láz és az amúgy is élénk vallástudományi teoretikus aktivitás miatt nem meglepő, hogy a Springer kiadó is belépett a *new developments – new approaches* piacra. 2017-ben indított sorozata a kognitív, ideg- és bioevolúciós tudományok vallástudományt érintő fejleményeit kívánja mérlegre tenni, mintegy elősegítve a természettudományi és humán diszciplínák, illetve a tudomány és vallás közötti párbeszédet.¹ A terület multidiszciplináris jellegéből adódóan üdvözlendő a szándék, még ha az utóbbi cél nem is kifejezetten része a vallástudományi agendának.

A sorozat egyik legújabb, 2018-ban megjelent kötete az immáron „nagykorúvá vált” kognitív vallástudomány (*cognitive science of religion* – a továbbiakban: CSR) legújabb eredményeinek értékelése mellett a vonatkozó filozófiai-teológiai reflexió bemutatására is vállalkozik. Bár a sorozatot szerkesztő Lluís [Lluís] Oviedo és Aku Visala CSR-t érintő korábbi munkássága garanciát ígér a szakmai színvonalra, a filozófiai és teológiai területen mozgó kötet szerkesztők (Hans van Eyghen, Gijsbert van den Brink és Rik Peels – Vrije Universiteit Amsterdam) szigora mintha kissé alábbhagyott volna elsődleges diszciplináris háttérüktől eltávolodva. A tizenegy tanulmány mindenesetre egységes szerkesztési elveket követ: rövidebb-hosszabb bevezetés végén általában előre ismertetik a tárgyalás szerkezetét, a szöveget lábjegyzetek kísérik, rendszerint nem marad el a záró összefoglalás, és mindegyik részletes bibliográfiával zárul. Aggályok elsősorban nem is e formai kritériumok vagy néhány bosszantó elírás² miatt merülnek fel, hanem időnként a tartalom tekintetében.

¹ <https://www.springer.com/series/15336> (Letöltés: 2019. február 12.)

² Különösen a „keleti” nevek helyesírásával gyűlik meg a lektorok-korrektorok baja, pl. „Scozik” helyesen Szocik (10); „Banajaree” helyesen Banerjee (37); „Franke” helyesen Franek (47).

Pedig az elvárás nem csekély: a CSR-t illetően zavarba ejtő bőség mutatkozik mind a bevezető-ismertető, mind a friss fejleményekkel foglalkozó, és újabban a kritikai-értékelő irodalom kínálatában is. Az aktualitás és általános vallástudományi relevancia célkitűzéseinek megvalósítása mellett ezért arra is keresem majd a választ, hogy a munka ki tud-e emelkedni a hasonló tematikájú vállalkozások közül.

Annál is inkább, mivel a hazai szakirodalomban mintha lassan olvadni kezdene a jég a CSR körül, és ennek velejárója lehet a további tájékozódás iránti igény. Áttörésről persze még nincs szó, de a korábbi kósza utalások után végre megjelentek az első magyar nyelvű ismertetések és tárgyalások.³ Legalább ezek ismerete feltétlenül ajánlott, mielőtt valaki a szóban forgó kötet olvasására adná a fejét. Ehhez próbálok meg támpontokkal szolgálni, didaktikus és tartalmi megfontolásokból némileg felrúgva a szövegek eredeti sorrendjét.

Az olvasást Claire White tanulmányával érdemes kezdeni, mely tökéletesen megfelel a beharangozóban foglalt céloknak (*What Does the Cognitive Science of Religion Explain?*). Tömören és lényegre törően pozicionálja a CSR-t, szerencsésen elkerülve a csapdát, hogy már az elején egy ki tudja hányadik „bevezetés a kognitív vallástudományba” típusú unalmas ismétlésbe fulladjon.⁴ Részletesen kitér viszont egy olyan kérdésre, amely korábban számos – gyakran érthető és jogos – félreértésre és kritikára adott okot. Ez nem más, mint magának a vallásnak a konceptualizációja a CSR-ban.⁵

Mivel a CSR a kognitív tudományok és az evolúciós pszichológia kérdésfeltevéseit alkalmazza, és éppen a hagyományos vallástudományi megközelítésekkel (pl. a vallás

³ Egészen a közelmúltig magyar nyelven egyedül Bíró Tamás írásai és előadásai képviselték a CSR-t, pl. BÍRÓ Tamás: „Értelek, értelek... de miről beszélsz?? – A keresztény–zsidó párbeszéd a kognitív vallástudomány perspektívájából”. in Dobos Károly Dániel – Fodor György (szerk.): *Vízió és valóság. A Pázmány Péter Katolikus Egyetemen 2010. október 28–29-én „A dialógus sodrában...” címmel tartott zsidó–keresztény konferencia előadásai*, Budapest, Új Ember – Márton Áron Kiadó, 2011, 51–71. 2016-ban jelent meg az első ismertetés Szabó Lajos tollából, majd szintén tőle, kicsit más szempontok szerint, de továbbra is az alapokra koncentrálna 2018-ban egy újabb: SZABÓ Lajos: „A vallás kognitív és evolúciós magyarázatai”. in Gyuris Petra – Meskó Norbert (szerk.): *Evolúciós pszichológia mesterfokon*, Pécs, Pro Pannonia, 2016, 392–405; Uő.: „A vallás kognitív elméletei: Áttekintés”. in *Magyar Pszichológiai Szemle*, 73 (2018/3), 465–481. A legtöbb, kurrens fejleményeket és vitás kérdéseket is tárgyaló információ azonban Borbély Gábor gazdag szakirodalmi apparátust is felvonultató új könyvében található, mely kiemelt terjedelemben foglalkozik a CSR vallási reprezentációkat illető elméleteivel: BORBÉLY Gábor: *A lehetetlen másolatai. A vallásfilozófia alapjai*, Budapest, Osiris, 2018, 129–188. Tárgyalásmódja ugyanakkor nem didaktikus szempontok szerint szerveződik, ezért olvasása a kezdő érdeklődőtől nagy kitarást és odafigyelést követel.

⁴ A megjegyzés az elmúlt nagyjából 15 évben angol nyelven elburjánzott bevezető jellegű szakirodalomra vonatkozik.

⁵ A kérdés összetettebb, és külön tárgyalást igényelne, mindenesetre jelzi az érettebb CSR vallástudományilag is releváns önreflexióra való képességét.

mint *sui generis* jelenség) szemben határozza meg magát, nincs feltétlenül szűksége egy kimerítő és pontos vallásfogalomra. Szemléletében a vallási rendszereket transzkulturálisan „ismétlődő pszichológiai predispozíciók és viselkedésformák készlete alkotja”, melyek „tudományosan kezelhető analitikus egységekként” egyenként magyarázhatók (38–39, illetve 44–45). A tárgy elsődlegesen tehát nem a vallás, hanem csak egyes vallásosnak tekintett reprezentációk és viselkedésformák,⁶ melyek megléte, elterjedtsége és megmaradása egyetemes és evolúciós háttérű kognitív részrehajlások melléktermékeként, azaz az emberi elme természetes és mindennapi működésmódjából magyarázható (41). A szerző – különös hangsúllyal a legújabb szakirodalomra – egy impozáns listában sorolja azon jelenségeket, melyeket teoretikus és konceptuális eszköztárával a CSR meg tudott magyarázni, A tizenegy tétel között szerepelnek például az istenekre és természetfeletti ágensekre, a világ eredetére és felépítésére, a halál utáni életre, betegségek természetfeletti okaira, a reinkarnációra, rituális viselkedésre vonatkozó elképzelések (43–44). A tájékozottabb olvasó esetleg fennakadhat azon, hogy a szerző magyarázatokról beszél, holott valójában magyarázó hipotézisekről van szó. Ettől eltekintve összességben egy hasznos bevezetést kaptunk, melynek bibliográfiája jó kiindulópont a CSR legújabb fejleményeinek feltérképezéséhez.

A verőfényes után jöjjön az árnyoldal: *Lluis Oviedo* tesz arról, hogy – az erények elismerése mellett – kissé visszafogja kezdeti lelkesedésünket (*Explanatory Limits in the Cognitive Science of Religion: Theoretical Matrix and Evidence Levels*). Komoly érdeme, hogy nem elégszik meg a kritikai irodalom (16) és a már ismert ellenvetések számbavételével (pl. az elme modularitása, kontextuális- és jelentésvakság, 18), hanem időszerű és konkrét példákkal illusztrálja, hogy miért is tartja szükségesnek a korábbi elméleti keretek teljes felülvizsgálását és a paradigmaváltást a CSR-ban.⁷ A kiterjedt, néha már-már megsemmisítőnek tűnő kritikai anyagból most csak egy tételt emelek ki, mely friss kutatási eredményeket összegez.

Az ún. tudatelméleti (theory of mind) modul kulcshelyet foglal el a vallási reprezentációk alapját is képező intuitív, azaz tudatos reflexió nélkül is működő

⁶ Éppen ezért a vallás magyarázatának igényét sugalló, a CSR-ban gyakorta tetten érhető megfogalmazások retorikailag felettébb hatásosak, de megtévesztőek. Az eljárást szokás egyébként alulról építkező (*top-down*) vagy építőkocka (*building block*) megközelítésnek is nevezni, vö. Ann TAVES: *Religious Experience Reconsidered. A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*, Princeton – Oxford, Princeton University Press, 2009, 14. ill. 42–46.

⁷ Valójában egy kiterjesztett, immár nemcsak a mentális mechanizmusokkal operáló, hanem a környezeti és kulturális kontextust is figyelembe vevő, biokulturális megközelítés iránti igény egyre hangsúlyosabban merült fel a 2010-es években, és nem csak a szerző által is említett A. W. Geertz részéről, lásd pl. Benjamin Grand PURZYCKI: „Toward a Cognitive Ecology of Religious Concepts: An Example from the Tyva Republic”. in *Journal for the Cognitive Science of Religion*, 1 (2013/1), 99–120.

és ismeretet generáló kognitív eszközök között. Ezen, például az autistáknál sérült pszichológiai algoritmus révén vagyunk képesek reprezentálni mások mentális állapotait, tudunk cselekvéseikhez értelmet, célt, vágyakat, érzelmeket stb. hozzárendelni. Hiányában egy cselekvő, érző, gondviselő Isten sem lenne reprezentálható. Az autizmussal összefüggésbe hozható mentális zavarokban szenvedőkkel végzett legújabb kísérletek azonban azt bizonyítják, hogy a vallásos hiedelmekkel való kapcsolat korántsem olyan szoros, és csak alig van hatással arra, ahogy az alanyok például az istenekről gondolkodnak (26–28). Mindez arra utal, hogy a vallás kérdése nem redukálható az intuitív mentális működésre, és a szociokulturális kontextus szerepe lényegesen hangsúlyosabb lehet a vallás megértésében és magyarázatában.

A szerző számos további problémát és kritikai felvetést is tárgyal, és messzemenőig egyetérthetünk vele abban, hogy ha a CSR negligálja és válasz nélkül hagyja azokat, akkor jogos a veszély, hogy egy izoláltan működő és kizárólag önreferenciális diskurzussá válik (31).⁸

Az erős kezdés után némileg szomorúan vesszük tudomásul, hogy Aku Visala mindössze 2011-ben megjelent, egyébként alapvető és a CSR egyik első átfogó reflexióját tartalmazó könyvéből kiemelt, új irodalmat nem beépítő gondolatmenettel járult csak hozzá a vállalkozáshoz (*Pro-Science Rhetoric or a Research Program? – Naturalism(s) in the Cognitive-Evolutionary Study of Religion*). Nem mintha ez nem lehetne érdekfeszítő, de tekintettel arra, hogy a viszonylag fiatal CSR mint paradigma nem egyszerűen módosuló-változó, hanem még alakuló fázisban lévőnek tekinthető, az azóta eltelt 7-8 év módszertanilag és a kötet célkitűzései szempontjából is kérdésessé teszi a szöveg szerepeltetését. De ha már itt van, akkor röviden érdemes vele foglalkozni, mert ráirányítja a figyelmet arra a trendre, melyre a recenzió elején utaltam.⁹ Ez nem más, mint a természettudományos, „naturalista” magyarázó megközelítések kiterjesztése a társadalom- és/vagy humán tudományok (onnan nézvést humaniorák) felségterületéhez tartozónak gondolt vallási jelenségek vizsgálatára. Nem tartom ugyanakkor indokoltnak azt a félelmet, miszerint a CSR egyes képviselőinél is kimutatható, a módszertanin túl ontológiai megfontolásokkal is terhes fizikalista-redukcionista és a darwini evolúcióelméletét metateoretikus csodafegyverként tételező naturalizmus rendelkezzen annyi munícióval, mely eltörölheti a társadalmi-kulturális valóságszint autonómiáját (56). Ez a fajta igény inkább a CSR-t zárna karanténba, és nem véletlen, hogy az egyik alapító, a szerző által hivatkozott Robert N. McCauley is az egyes szerveződési szinteken önállóan is

⁸ Kissé más kontextusban, de hasonló félelmekre lásd Luther H. MARTIN: „Great expectations for Ara Norenzayan’s Big Gods”, in *Religion*, 44 (2014/4), 636.

⁹ Röviden Oviedo is észrevételezi ezt a kötetben szereplő tanulmányában (16).

érvényesülő magyarázó pluralizmus mellett kötelezi el magát (66). Az első szakasz egyik tanulságaként joggal állapíthatja tehát meg a szerző, hogy a vallástudomány – legalábbis egyelőre – nem lesz csak „pszichológia vagy kognitív tudomány” (67).

Az általános rész után most három olyan dolgozat következzen, mely a szerkesztők szándéka szerint a CSR-ban aktuális témákat tárgyalna. Ehhez képest Konrad Szocik tanulmányának már a címe is óvatosságra int (*Adaptationist Accounts Can Tell Us More About Religion Than Cognitive Accounts Can*). Aggodalmunk tovább mélyül, ha rátekintünk a bibliográfiára, és látjuk, hogy abból bizony hiányzik például J. Bulbulia, C. S. Alcorta vagy R. Sosis neve. Pedig ezen szerzők idevágó munkásságának vagy akár I. Pyysiäinen és M. Hauser 2010-es rövid összegzésének figyelmes elolvasása éppen elegendő lett volna, hogy ez az írás – legalábbis ebben a formában – ne szülessen meg.¹⁰ Sőt, a kötetben később következő Matthew Braddock is összeszedettebben vázolja például a vallást illető legfontosabb evolúciós-adaptációs elméleteket és ezek kognitív teóriákhoz való viszonyát (180, illetve 188–189). Magam is inkább ide irányítanám az olvasót, mert Szocik azon túl, hogy hangot ad véleményének egy agyonrágott és a CSR vonatkozásában pseudo-dichotómiára épülő, legkevesbé sem újkeletű vitában, leginkább csak következtelenségekkel, félreértésekkel és nehezen komolyan vehető spekulációkkal (például a vallásos viselkedés párválasztással kapcsolatos összefüggései, 98–100) „járul hozzá” a diskurzushoz. Az egyik legalapvetőbb probléma konceptuális: a kognitív vallástudományban analitikus egységként kezelt mentális reprezentációkkal összefüggő „vallásos hiedelmek” nem vethetők össze a számos – például meghatározott viselkedési mintákat vagy értékválasztást is magában foglaló – „vallásos komponensből” felépülő vallással (94). Éppen ezért a vallásos reprezentációinkra standard pszichológiai mechanizmusaink melléktermékeként tekintő kognitív perspektíva tökéletesen összeegyeztethető a csoportkohéziót elősegítő, kooperatív és proszociális viselkedésre összpontosító, a vallás adaptív jellegét hangsúlyozó evolúciós megközelítésekkel.

John S. Wilkins írásának olvastán az elégedetlenség határozott döbbenetbe csap át, a szavak cserbenhagynak, és csekély a késztetés, hogy megkeressük őket (*Why Do Believers Believe Silly Things? Costly Signaling and the Function of Denialism*). Egyszerűen érthetetlen, hogy egy ilyen színvonalú produktum miként mehetett át a szerkesztői szűrőn. Ránézésre persze van itt minden: hívószavak (*costly signaling*), hatásvadász ábrák (118), terminológiai nekibuzdulás (*Developmental Doxastic Investment*), fejlődési hipotézis (115–120), csak épp a tartalom... Tudákosan előadott

¹⁰ Pl. Candace S. ALCORTA – Richard SOSIS: „Ritual, Emotion, and Sacred Symbols. The Evolution of Religion as an Adaptive Complex”, in *Human Nature*, 16 (2005/4), 323–359; Richard SOSIS: „The Adaptationist-Byproduct Debate on the Evolution of Religion: Five Misunderstandings of the Adaptationist Program”. in *Journal of Cognition and Culture*, 9 (2009/3–4), 315–332; I. PYYSIÄINEN – M. HAUSER: „The origins of religion: evolved adaptation or by-product?” in *Trends in Cognitive Sciences*, 14 (2010/3), 104–109.

banalitások, üres spekulációk, vulgáris döntésmélet, jelzésértékűnek is alig nevezhető evolúciós-kognitív szakirodalmi vonatkozás, és általában teljes irrelevancia bármilyen újszerű, vallástudományilag is értékelhető mondanivaló tekintetében.¹¹

A középső blokk harmadik, Paolo Mantovani által jegyzett tanulmánya szerencsére azonnal enyhíti a sokkot (*Minimal Intellectualism and Gods as Intuitive Regress-Blockers*). A szerző alapos tájékozottsággal, értően és végre innovatív módon tovább is gondolja a CSR talán legismertebb és legnagyobb hatású képviselője, Pascal Boyer elméleti munkásságának egyes aspektusait. A kognitív vallástudomány kezdetektől sokat bírált strukturális hiányossága, hogy az intuitív, azaz spontán automatikus észlelési és következtetési folyamatok mellett elhanyagolta a reflektív, tudatos megismerő működés és reprezentációk szerepét a vallási hiedelmek magyarázatában.¹² Ennek egyik következménye, hogy Boyer kifejezetten elutasítja az ún. intellektualista elméleti pozíciót, mely a vallást magyarázó és értelemadó funkciójával összefüggésben próbálja megragadni.¹³ Holott, ahogy Mantovani helyesen mutat rá, a kognitív tudományban is felmerült a magyarázatokra való kihegyezettség (*explanatory drive*) mint humán fajspecifikus tulajdonság kérdése. Ha pedig például egy teremítő Istent úgy konceptualizálunk, mint aki intuitív regresszió-gátként (*intuitive regress blocker*) aitológiai funkciót lát el, és ezáltal képes megszüntetni az ok-okozati lánc potenciális végtelensége miatt fellépő bizonytalanságot és ki-elégíteni a magyarázatok iránti szükségletet (148–152), akkor egy ilyen „minimális intellektualizmus” kifejezetten kompatibilis lehet a kognitív perspektívával (141). A felvetés jogos, és csak annyit fűznék hozzá, hogy mindez ettől még nem vezetne a korábbi intellektualista–funkcionalista teoretikus alapállás teljes rehabilitációjához, mert az továbbra is a tudatos, reflektív kognitív működésben van lehorgonyozva.

A tanulmányok harmadik és egyben utolsó csoportjához érkezve egyértelműen átlépjük azt a határt, mely sokak szerint a vallástudomány semleges státuszát óvja. A jelen keretek nem alkalmasak arra, hogy a vallásfilozófia, teológia és vallástudo-

¹¹ Az írás sokkal inkább az amúgy sem túl épületes ateista-kreacionista vita egyik ideológiailag erősen terhelt, szomorú dokumentuma, melynek végén a „proto-marxista” (sic! 112) szerző még jó tanácsokkal is ellát, hogy miként küzdjünk a „silly” hiedelmek ellen (126): „So in order to ameliorate the supposed evils of religion (or conservatism, pseudoscience, radicalism, etc.), the best strategy that those whose ideas are empirically based can take is, in my view, to resist attempts to dilute science and other forms of education.”

¹² A megkülönböztetés forrása Dan Sperber, a kognitív vallástudomány egyik „szürke” *spiritus rectora*. Dan SPERBER: *Explaining Culture. A Naturalistic Approach*, Oxford, Blackwell, 1996, 82. (magyarul: D. SPERBER: *A kultúra magyarázata*, ford. Pléh Csaba, Budapest, Osiris, 2001).

¹³ Az álláspont visszaköszön ugyanakkor a kognitív vallástudomány legkorábbi, és mindenképpen egyik legmarkánsabb képviselőjénél, Stewart Guthrie-nál, aki a világ értelmezését vezérlő – és ily módon a túlélés szempontjából is releváns – jelentés utáni hajsza (*effort after meaning*) következményeit emeli ki. Stewart E. GUTHRIE: *Faces in the Clouds. A New Theory of Religion*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1995, 131.

mány egymáshoz fűződő viszonyának akárcsak felületes elemzésébe bocsátkozzunk. Aki elkötelezett amellett, hogy semmilyen jelzőjű, ezért a kognitív vallástudomány sem szolgálhat sem bunkóként, sem mankóként akár a vallás, akár az egyes partikuláris vallásos világek, meggyőződések, hitek vonatkozásában, talán úgy jár a legjobban, ha izgalmas intellektuális kalandként vág bele a fennmaradó négy tanulmány olvasásába.¹⁴

A kötet alcímében jelzett kérdésfeltevés az ún. „evolúciós cáfoló/leleplező érveket” (*evolutionary debunking arguments* – a továbbiakban: EDA) állítja középpontba, az angolszász analitikus vallásfilozófiai diskurzusba ágyazva.¹⁵ A CSR összefüggésében ez a következőképpen fogalmazható meg: ha helytálló az elmélet, miszerint vallási reprezentációink eredete az evolúció során létrejött általános emberi mentális folyamatokkal magyarázható, akkor mindez milyen hatással lehet a vallásos hit megalapozottságának, igazolhatóságának, racionalitásigényének vonatkozásában (*epistemic status*)? Azaz, és ezt nem lehet eléggé hangsúlyozni: nem adott hittartalom igazságára kérdezzünk rá (pl. Isten létezik), hanem a (pl. Istenben való) hitaktus (*act of believing*) lehetséges kauzális összefüggéseire (75–76), és hogy ezek alapján az milyen valóságvonatkozásra formálhat igényt.

Bevezetésül most tanácsos elővenni a szerkesztő Hans van Eyghen, Rik Peels és Gijsbert van den Brink nyitó tanulmányát, mely módszeresen számba veszi és röviden ismerteti a 2000-es évek végétől a CSR-al összefüggésben meginduló vallásfilozófiai-teológiai reflexiókat¹⁶ (*The Cognitive Science of Religion, Philosophy and Theology: A Survey of the Issues*). A tét nem csekély: ha a CSR hipotézise kellően megalapozottnak tekinthető, akkor esetleg joggal lehet amellett érvelni, hogy a vallásos gondolkodás nem egyéb, mint egyfajta kognitív illúzió (7).

A lehetséges válaszok előtt Justin P. McBrayer azt járja körül, hogy releváns lehet-e egyáltalán egy EDA típusú érv, avagy ismét csak a jó öreg logikai érvelési hibával (*genetic fallacy*) állunk szemben, mely összefüggést lát például egy hiedelem eredetére szolgáló magyarázat és a hiedelem igazságtartalma, vagy a hitaktus észszerűsége között. (*The Epistemology of Genealogies*). Véleménye szerint bizonyos esetekben az utóbbi nem függetleníthető teljesen a geneziséstől: „egy hit oksági története szolgálhat érvként annak igaz vagy hamis voltára és/vagy arra, hogy észszerűnek vagy

¹⁴ A jelzett tematikus megfontolások miatt ebben a blokkban tárgyalom Nola tanulmányát is.

¹⁵ A teológiai háttérre és a kapcsolódó vitákra lásd SZALAI Miklós: „Fideizmus és posztkartezianus filozófia: A »református episztemológia« koncepciója.” In *Világosság*, 2005/2–3, 143–153; az EDA egyik klasszikus formalizálására lásd Guy KAHANE: „Evolutionary Debunking Arguments”. in *Nous*, 45 (2011/1), 106.

¹⁶ A dátum annyiban jogos, hogy a kritikai diskurzus valóban ekkortól válik intenzívebbé, ugyanakkor illendő lett volna legalább a bibliográfiában megemlékezni Niels Henrik Gregersen tanulmányáról, mely már 2003-ban igen alaposan foglalkozik az új megközelítés teológiai releváns implikációival is. N. H. GREGERSEN: „The Naturalness of Religious Imagination and the Idea of Revelation”. in *Ars Disputandi*, 3 (2003), 261–287.

ésszerűtlennek tekintsük” (160). Ugyanakkor a vallás vagy erkölcs ellen bevetett genealógiai érvek „...sosem lesznek abban a helyzetben, hogy megmondják, vajon vallási vagy erkölcsi hiedelmeink mindent figyelembe véve (*all things considered*) igazolhatók-e”, ha azok reflektáltak is (167). Éppen ezért talán nem véletlen, hogy a következő két tanulmány nem abszolút, hanem *ceteris paribus* (*all else being equal*) argumentációs stratégiát és további megszorításokat alkalmaz.

Robert Nola, nagyban támaszkodva egy korábbi írására,¹⁷ kétféleképpen érvel a vallásos hit elvarázstalanítása mellett (*Demystifying Religious Belief*). Gondolatmenetét a logikai levezetésekben megszokott nehézkes, formalizált prezentációt leegyszerűsítve úgy foglalhatjuk össze, hogy

1. a CSR által alkalmazott magyarázó kognitív apparátus, különösen pedig a túlműködésre hajlamos HADD mechanizmus¹⁸ nagymértékben megbízhatatlan, és számos téves jelzést produkál, ami miatt megcáfoló megfontolásként (*defeater*) jöhet számba az isteni létezését illetően (78–84);¹⁹

2. a CSR-ra támaszkodó naturalista magyarázat bizonyos körülmények között meggyőzőbben tárja fel az istenek létehez fűzött alapvető hiedelmek valódi okait, mint az ún. népi – megközelítőleg fideistaként leírható – természetfeletti magyarázat (*folk explanation*), mely pusztán az isteni eredetre apellálva látja igazottnak hiedelmeit (87–91).

¹⁷ R. NOLA: „Do Naturalistic Explanations of Religious Beliefs Debunk Religion?” in G. W. Dawes – J. Maclaurin (eds.): *A New Science of Religion*, New York – London: Routledge, 2013, 162–188.

¹⁸ HADD: hiperaktív ágens felderítő eszköz (*hyperactive agency detection device*): ez a szándékvezérelt környezeti aktivitással kapcsolatosan posztulált információfeldolgozó rendszer nélkülözhetetlen volt vadászó-gyűjtögető elődeink számára, akiknek egyidejűleg kellett megfelelni a préda és ragadozó szerepek támasztotta követelményeknek. Egy bizonytalansággal terhelt szituációban a téves pozitív jelzésként értékelt esemény (például ragadozó észlelése, holott csak a szél rezgette a bozótot) kiváltotta viselkedési válasz (menekülés) még mindig kisebb költséggel járt, mint ellenkező esetben annak elmaradása. Ez a jobb félni, mint megijedni (*better safe than sorry*) elven működő mechanizmus automatikusan és akár indokolatlanul is generál ágensek jelenlétét posztuláló elképzeléseket (*overattribution of agency*), és bár nem hoz létre vallásos hiedelmeket, az intencionális ágens alapú magyarázatok iránt részrehajló elmében szelekciós előnyt biztosít az ilyen típusú reprezentációk terjedésének és stabilitásának. Justin L. BARRETT: „The Naturalness of Religious Concepts: An Emerging Cognitive Science of Religion”. in P. Antes – A. W. Geertz – R. Warne (eds.): *New Approaches to the Study of Religion*. Vol. 2., Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2004, 404; Uő.: „Gods”. in H. Whitehouse – J. Laidlaw (eds.): *Religion, Anthropology and Cognitive Science*, Durham, Carolina Academic Press, 2007, 188–193.

¹⁹ A *defeater* kifejezésre és éppen ellentétes irányú alkalmazására magyarul ld. SZALAI Miklós: „Naturalizmus, szkepticizmus és racionalitás. Plantinga evolúciós szkeptikus érve”. in *Magyar Filozófiai Szemle*, 54 (2010/1), 59–78.

Az érvelés mindkét ponton több sebből vérzik. Az első pont egyrészt félreérti a HADD szerepét a CSR modelljében, mivel az nem egyedül és közvetlenül, hanem csak számos más területspecifikus működésmóddal együtt és közvetetten képezheti vallásos hiedelmeink alapját.²⁰ Másrészt ismét elköveti azt a hibát, amelyre már McBrayer is utalt: attól, hogy „... egy hiedelemformáló folyamat félrevezető, még nem vonható le az a következtetés, hogy a folyamat által létrejött hiedelem nem igazolt.” (167) A második pont relatív perspektívában mozog, azaz rivális hipotéziseket vet össze, melyek ráadásul inkompatibilis ontológiai-episztemológiai pozíciókhoz köthetők. Az ezzel összefüggésben alkalmazott *ceteris paribus* kritériumok pedig körkörös érvelést is tartalmaznak, és együttesen sem kényszerítő erejűek (87–90).²¹ Különösen az utolsó érdekes, amely a nem tesztelhető előfeltevések hiányára hivatkozik pozitívként (90). Tekintettel a CSR elméleti előfeltevéseit ért kritikákra, nem biztos, hogy ez lehet az üdvözítő érvelési taktika.

Matthew Braddock éppen ellentétes végeredményre jut a CSR ismeretelméleti implikációival kapcsolatban (*An Evidential Argument for Theism from the Cognitive Science of Religion*). A témába vágó alapos ismeretekről tanúbizonyságot tevő tanulmányában amellet szál síkra, hogy a CSR standard modelljén alapuló, teizmus iránti természetes diszpozíció bizonyíthatóan kevésbé meglepő és valószínűbb teista, mintsem naturalista alapon (182–192). Ennek során sajnos ő is elköveti a *Nolára* jellemző típushibákat. Szintén *ceteris paribus* és relatív kritériummal dolgozik, ráadásul mind az előfeltevések, mind pedig a CSR alkalmazása során számos megszorítással és torzítással él. Sokaknak talán már a teizmus és naturalizmus előzetesen egyenrangú státuszát illető agnosztikus előfeltétel sem védhető (173), a súlyosabb gondok azonban csak ezután következnek. A CSR standard modelljének hipotézise ugyanis nem egy emberfeletti, láthatatlan, halhatatlan, mindenható, mindentudó stb. Istent tételező természetes teista hajlamra (*theistic bias*) vonatkozik.²² A teista álláspont számára persze ettől még lehetnek mérlegre tehető ismeretelméleti következményei, de ez nem ugyanaz, mint ha kiindulópontként tételezzük a teista részrehajlást (180). Arról nem is beszélve, hogy a magyarázandó jelenségek közé sorolt „teista progresszió”, azaz az elmúlt 12000 évben egy teista Isten-koncepció-

²⁰ A tényyszerűség kedvéért meg kell említenünk, hogy a szerző részben más moduláris mechanizmusokat is beépít, de érvelését döntően a HADD-ra alapozza.

²¹ Az öt érv közül az első például az *ontological parsimony*, azaz: ha minden más változatlan, a kevesebb dolgot posztuláló elmélet részesítendő előnyben (87).

²² Még akkor sem, ha egy ilyen benyomásról részben a CSR-ban, különösen pedig Justin L. Barrett írásaiban fellelhető Isten-fixáció is tehet, vö. Pasca BOYER: *Religion Explained*, New York, Basic Books, 2001, 329–330. „There is no religious instinct, no specific inclination in the mind, no particular disposition for these concepts, no special religion center in the brain, and religious persons are not different from nonreligious ones in essential cognitive functions. Even faith and beliefs seem to be simple by-products of the way concepts and inferences are doing their work for religion in much the same way as for other domains.”

ra mutató domináns trend (190–192) tételezése történeti alátámasztást igényelne. A mellőzhetetlen szociokulturális vagy politikai összefüggések pedig jócskán túlmutatnak azon a horizonton, ahol a CSR esetleg önálló magyarázó igénnyel léphetne fel, így itt sem szolgálhat alátámasztó bizonyítékként.

Rik Peels, Hans van Eyghen és Gijsbert van den Brink kötetzáró tanulmányának középpontjában a bűn kognitív következményeinek elképzelése (pl. eltorzult vagy megszűnt istenismeret, hamis hitek, téveszmék, jó és rossz megkülönböztetésének elhomályosulása stb.) és a CSR elméleteinek ezzel való összeférhetősége áll (*Cognitive Science of Religion and the Cognitive Consequences of Sin*). A két perspektíva kompatibilitását állító, a „teológiai körön” belül mozgó szakmabelieknek feltétlenül érdekes érvelése részletes ismertetése helyett csak egy általános megjegyzést tennék. Mivel a CSR jól beilleszthető a kereszténység és az evolúciós paradigma immár évszázados párbeszédébe, nem meglepő, hogy inspirálja a teológusok képzeletét. Ugyanakkor egy adott hagyományhoz köthető, esetünkben az eredendő bűnre, a történelmi bukásra (*Historical Fall*) való kimunkált teológiai reflexió és egy univerzálékra fókuszáló naturalista hipotézis merőben más diszkurzív és referenciális térben működik. Az utóbbi ráadásul, ahogy egyébként a szerzők is észrevételezik, egyelőre nélkülözi a kielégítő empirikus megalapozottságot (206), ami tovább erősíti az egybevetés spekulatív jellegét. Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy inadekvát vállalkozásról lenne szó.²³ Ha azonban egy távolságtartóbb vallástudományi perspektívából próbáljuk meg levonni a filozófiai-teológiai blokkra vonatkozó tanulságokat, akkor megállapítható, hogy a CSR korlátozottan, némely esetben pontatlanul felhasznált eredményei és elméletei inkább csak ürügyként, mintsem szilárd érvelési bázisként szolgálhatnak egy olyan hagyományos vallásfilozófia diskurzus számára, melyre vonatkozóan talán P. von Inwagen Nola által is idézett kijelentése lehet a sorvezető: „... bármely jelenség bármely, a természetire hivatkozó (*naturalistic*) magyarázata logikai ellentmondás nélkül bekebelezhető ugyanezen jelenség nagyobb, átfogóbb, a természetfelettire hivatkozó (*supernaturalistic*) magyarázata által.”²⁴ És ha mégsem, hát akkor is, de itt a vallástudomány illetékessége már véget ér.

A tanulmánygyűjtemény egészét illető benyomások ellentmondásos összképről árulkodnak. Feltétlenül pozitívum, hogy a szerkesztők láthatóan igyekeztek ügyelni mind a tematikus súlypontok (CSR-ról általában, speciális kérdések, filozófiai-teológiai reflexió), mind az alternatív perspektívák és álláspontok mennyiségi egyen-

²³ Emellett szól, hogy a CSR törzsgárdájában is akadt, aki felvette ezt a fonalat, pl. J. L. BARRETT: *Cognitive Science, Religion, and Theology. From human minds to divine minds*, West Conshohocken, PA: Templeton Press, 2011.

²⁴ P. van INWAGEN: „Explaining Belief in the Supernatural. Some thoughts on Paul Bloom’s Religious Belief as an Evolutionary Accident”. in J. Schloss – M. J. Murray (eds.): *The Believing Primate. Scientific, Philosophical and Theological Reflections on the Origin of Religion*, New York, Oxford University Press, 2009, 134.

súlyára (pl. *White vs. Oviedo*, *Nola vs. Braddock*),²⁵ bár a kritikai hang érezhetően erősebb. Határozottan borul viszont az arány az aktualitás és a CSR reprezentációjának kérdésében. Az újrahasznosított és nem frissített anyagok (*Visala*, *Nola*), az időszerű fejleményeket egyáltalán nem érintő, kicsit sem újszerű kérdésfeltevések és válaszok (*Szocik*) vagy értelmezhetetlen pillanatok (*Wilkins*) semmiképpen nem válnak a kötet értelmezhetetlen előnyére. *White* vagy *Oviedo* tanulmánya után különösen fájó látni, hogy mennyire szelektíven és szűkre szabottan jelennek meg a CSR egyes aspektusai az elemzésekben. Egy ilyen munkán nyilván nem lehet számonkérni egy reprezentatív tablót minden árnyalatát. A filozófiai-teológiai agenda talán azt is érhetővé teszi, hogy a CSR-ban a kezdetektől igen hangsúlyos rituális elméletek úgyszólván visszhangtalanok maradtak. Ugyanakkor feltűnő és erősen torzító hatású, hogy mennyi szövegben szerepel kiemelten a HADD (*McBrayer*, *Nola*, *Braddock*), ami ugyan egy fontos korai konceptuális magyarázó eszköz, de mégiscsak partikuláris mozzanat a teljes modellben, ráadásul számos kritika is érte.²⁶ Talán nem véletlen, hogy *White* meg sem említi. Nem mintha a régebbi elméletek kreatív újragondolása ne lehetne gyümölcsöző, ahogy azt *Mantovani* remekül bemutatja.

Természetesen nem vitatom, hogy egy filozófus merőben máshová helyezné az értékelő-elemző hangsúlyokat, ahogy az is kétségtelen, hogy a témával éppen ismerkedő érdeklődőt rengeteg új impulzus érheti az olvasás során. De ha nem engedünk az újdonságokra nyitott és rendszeres reflexiót igénylő vallástudományi szempontokból, akkor talán nem alaptalan a verdikt, hogy a jelen – egyébként jól megírt szövegeket tartalmazó – tanulmánykötet nem elsősorban mennyiségi kritériumok alapján nem ér a korábbi hasonló típusú vállalkozások nyomába.²⁷ Ha szabad egy gasztronómiai metaforával élni: vegyes köret a főétel mellé.

Gonda Géza

²⁵ Ha nagyon akarjuk, akkor a vallás és tudomány összeegyeztethetőségének kérdésében: *Wilkins vs. van Eyghen*, *Peels és van den Brink*.

²⁶ Pl. R. POWELL – S. CLARKE: „Religion as an Evolutionary Byproduct: A Critique of the Standard Model.” in *British Journal for the Philosophy of Science*, 63 (2012/3), 469–470.

²⁷ Pl. J. SCHLOSS – M. MURRAY (eds.): *The Believing Primate: Scientific, Philosophical and Theological Reflection on the Origin of Religion*. New York, Oxford University Press, 2009; F. WATTS – L. TURNER (eds.): *Evolution, Religion, and Cognitive Science. Critical and Constructive Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

Jiří Dvořáček:

*The Son of David in the Matthew's Gospel in the Light of the
Solomon as Exorcist Tradition*

TÜBINGEN, MOHR SIEBECK, 2016

A történeti Jézus kutatásával kapcsolatban nagyon sok könyv került már napvilágra, amelyben a szerzők megpróbálták megrajzolni Jézus személyét. Azonban Albert Schweitzer óta a több mint egy évszázad kutatási eredményei lehangolók, vagy (Joachim Gnllka szerint) egyenesen zsákutcába futottak, mivel minden szerző tulajdonképpen a maga Jézusát írta le, ahogy ő látta vagy látni akarta. Jiří Dvořáček nem arra vállalkozott, hogy könyvében maga is megrajzolja Jézus arcát, hanem a Jézus-kutatásnak olyan szegmentjét nyitotta fel és tette precíz analitikus kutatás tárgyává, amellyel Jézust, egy jelentős korabeli zsidó hagyományvonal mentén haladva, mint Dávid Fiát közelíti meg, éspedig a Máté evangéliumában található salamoni exorcista tradíció összefüggésében.

A szerző szakít a régebbi teológiai tradícióval, mely szerint csak olyan kortörténeti adalékok szolgálhatnak bizonyítékkul, amelyek szó szerint egyeznek. A mai szemléletben egyre inkább kezd érvényesülni az a meggyőződés, hogy bizonyos adalékok akkor is bizonyítékkul veendők, ha nem szó szerinti egyezésről van szó, hiszen akár az ószövetségi prófétai vagy történeti hagyományban vagy az újszövetségi apostoli hermeneutikában is bizony jócskán akadnak olyan szövegek, amelyek korábbi isteni kijelentéseknek akár parafrázisai vagy mi több: teológiaiilag is átértelmezett formái. Mégis üzenetükben fel lehet ismerni a gyökereket, és bizonyítékkul szolgálhatnak újabb teológiai állításoknak.

Jiří Dvořáček ilyen módon próbálja igazolni azokat a korábbi zsidó hagyományokat, amelyek felismerhetően jelen vannak a messzianisztikus Dávid Fia hagyományban a zsidóságban, s majd Máté evangéliumában is. Rengeteg korabeli zsidó anyagot gyűjtött össze és nézett át vizsgálódásai során. Már azok evidenciája is érték a kérdés kutatása szempontjából. A szerző saját véleménye és világos munkamódszere roppant érdekessé és olvasmányossá teszi a könyvet, a sok-sok adat ellenére. Sőt, talán éppen ezek az adatok jelentenek kimagasló értéket a továbbkutató vagy a kíváncsi igazi tudós számára.

Tudvalevő, hogy a messzianisztikus Dávid Fia képzetekben különböző nagy, fő vagy mellékirányú hagyományok jutottak szóhoz. Jiří Dvořáček, aki bizonyára nem az első és egyetlen kutató, aki haszonnal értékesíti az eddigi kutatási eredményeket, újszerű módon próbálja kimutatni, hogy az egyik ilyen fontos irányvonal Salamon hagyománya volt, amely őt mint exorcistát kiemelte és értékelte. A szerző tudja, hogy nem feltétlenül ez a hagyományvonal a legerősebb a messzianisztikusan értelmezett Dávid Fia képzetekben, de elég jelentős ahhoz, hogy a Dávid fia cím kutatása szempontjából fontosnak tartsuk anyagait számon tartani, illetve hozadékát értékelni.

A szerző – cseh származású lévén – többnyire szlovák és cseh nyelven több tanulmányt is szentelt ennek a kérdésnek, melyekben más – újszövetségi – szempontból vizsgálta a messianisztikus Dávid Fia személyhez kötődő reményeket és elvárásokat Jézus környezetében, illetve direkt az ő tevékenységében és tanításában, amelyben – úgy tűnik – tudatosan is erre a salomoni tradícióra akart utalni, legalábbis Máté evangélista finom jelzésekkel erre enged következtetni.

Tartalmilag, fejezetekre bontva, a szerző a következőképpen halad kutatásában: a részletesebb bevezető (1–32) után igen behatóan foglalkozik a *Dávid Fia cím zsidó háttérével* (33–106), itt az Őszövetségből kiindulva (1Kir 5,9–14) vizsgálat tárgyává teszi az exorcista Salamon hagyományát a kánonon kívüli korai zsidó irodalomban. E rendkívül gazdag anyag igen sok zsidó irat adalékát felöleli, különös figyelemmel fókuszálva Salamon 17. és 18. messiási zsoltárára és a kumráni iratokra, amelyekben Dávid Fiának mint eszkatológiai messiásnak a képe egyre világosabban bontakozik ki. Ebből a hagyományból kiindulva a szerző könyvének legmélyebb és legterjedelmesebb szakaszát bontakoztatja ki, amelyben *Jézust mint Dávid Fiát a Máté evangéliumában* (107–207) vizsgálja. Itt három csoportra bontva a mátéi hagyományt, görcső alá veszi a következő textusokat: 1. gyermekségtörténetek: Mt 1,1; 1,2–17; 1,18–25; 2,1–12; 2,13–23; 2. gyógyítások: Mt 9,27–31; 9,32–34; 12,22–24; 12,42; 15,21–28; 20,29–34. 3. gyógyítások és proklamációk: Mt 21,1–17; 22,41–46. Végül a *Dávid Fia Máté evangéliumában a Salamon mint exorcista és a Királyi Messiás tradíciók fényében* című zárófejezetben (208–214) összegzi az eredményeket. A részletes szöveg- és teológiai elemzések ahhoz a végső meglátáshoz vezetnek, hogy „a dávidi messiás alakjának végső képzete nemcsak egy hagyomány eredménye, hanem különböző irányzatok teológiai összedolgozása” is.

Megállapítható, hogy a könyv, amely lényegében első összesítő monográfiája ennek a témának, rendkívül gazdag kutatási forrásokra támaszkodik, adalékai és azok kifejtései lenyűgözők. A gondolatmenete logikus, világosan célra irányuló, az elemzések és a konzekvenciák is meggyőzőek, az eredmények pedig igazán értékesek. A könyvet olvasva érezni lehet a késztetést további kutatásra, és pedig nemcsak folytatva Jiří Dvořáček vizsgálódásait, hanem kibővítve a kutatási látókört arra is, milyen más teológiai irányvonalak érvényesülhettek Jézus előtt a messiási képze-

tekben, vagy milyen más zsidó messiási titulussok és azok háttere ill. hagyományai jöhetnek szóba Jézus messianisztikus krisztológiája meghatározásában. Mindez nem kis késztetést indít az olvasóban az eddigi (korábbi) kutatások ártértelezésére és átgondolására és újonnan megfogalmazására.

Hálásak lehetünk a zürichi körzetben működő Jiří Dvořáček cseh teológusnak, hogy ilyen értékes és újszerű kutatással gazdagította messzianisztikus ismereteinket és Jézus fellépésének és működésének hátterét.

Dr. Peres Imre

Kiss Endre (szerk.):

Menekülés a bölcseletbe

Tanulmányok Staller Tamás emlékére

BUDAPEST, ORSZÁGOS RABBIKÉPZŐ ZSIDÓ EGYETEM, 2018

A tudományos horizonton születésnap, évfordulás vagy tisztelgő köteteknek megvan a maguk „rituáléja”, bekerülnek alkalmi írások, utalásokkal vagy hivatkozásokkal ellátott művek, s nemegyszer olyanok is, melyek kifejezetten a „címzett” tiszteletére készültek. Fel-feltűnnek a tisztelgő szavak, s többen a szerzők köréből épp azt tekintik mérvadónak, ha írásaik reflektálnak a tudós pályatárs munkáira.

Talán leginkább a zsidóság és a filozófia találkozásainak színtere lehet a tudásokban és túlélő állapotokban megnevezett lét befogadó háza, avagy a judaizmus mint poézis, a környezetfilozófia és a tudásszociológia ágainak összekapcsolási perspektívája. Munkatársai tanulmánykötetet állítottak össze Staller Tamás emlékére, melynek főszereplője s egyben szakmai referenciája is volt. A 2012-ben elhunyt egyetemi tanár 2007-ben megjelent *Menekülés az emlékezetbe* című könyve Arthur Koestler életét és filozófiai munkásságát ismerteti, ezért lett a Kiss Endre szerkesztette emlékkötet *Menekülés a bölcseletbe* című tisztelgés is többségében filozófiai, vallásbölcseleti tanulmányokkal és emlékező fohászokkal teli kötet. Mindezekből csupán néhányat emelek ki, melyek részint reflektálnak, hivatkoznak is Staller munkásságára.

Ilyen például Judit Frigyesi angol nyelvű munkája, mely az imádságos könyvek és a zsidó zsoltáréneklés textuális anyagának zenei felépítéséről, a gregorián, askenázi tóraéneklés (énekelt felolvasás) melodikus és prozódiai aspektusairól szól igen részletező tónusban (17–36). Babits Antal kedves régi témakörében, Maimonidész hermeneutikai megközelíthetőségének hellén, keleti, córdobai, kabbalisztikus és misztikus háttéréből, életbölcseleti tanulságok, hit és tudás, monoteista vallások, valamint ezoterikus és exoterikus „útmutatások” felőli értelmezéséből formál jelképes vitaanyagot, melyben Staller bölcseleti alpműveiben is visszaköszönő zsidó gondolkodástörténeti részkérdések felé kalauzol (49–68). Már Babits is utal utóhangként a Hermann Cohen filozófiai munkásságával a német kultúrában erősödni látszó judaizmus Staller-felvetette témakörére, melyet Hrotkó Larissza itt

önálló asszociációs körbe emel át a tapasztalat-kritika és a megismeréstudomány judaisztikai területét vizsgálva (117–128). Rathmann Jánosnak az itáliai reneszánsz zsidó filozófiáról írt vázlata (71–78), Kárpáti Juditnak zsidó identitásmegőrző emlékezeti korszakokról formált totálképe (37–48) és Oláh Jánosnak Gersom Sólemről és kabbalájáról készült portréképe (167–177) s ugyancsak a miszticizmus-tudomány európai szellemtörténeti tematikájával összefüggő alapos áttekintése nélkül nem lenne teljes a kötet.

A létezélméleti írások egyik legsúlyosabbika Kiss Endre tanulmánya, mely *Világbölcsek önmeghatározása* címen Moses Mendelssohn és Johann Georg Hamann kultúrtörténeti szerepét vizsgálja Szokratész-képük alapján, a 18. század személyiségfelfogásának, a „filozófiai mágus” funkciót, az értelmiségi szerepkörét, a logikát, a „differenciált tudatosság” témakörét, a „semmit sem tudás” vizsgálatát és a Herderrel való vitákat, Kant és Hegel akkori stratégiai filozófiafogalmát körvonalazva (79–100). Izgalmas aspektusú F. Orosz Sára elemzése a *Bauhaus és magyar vonatkozásai* címen, melyben a kultúratörténet elsősorban vizuális művészetekre fókuszálását az iparművészet és tervezőművészet építészeti formanyelvi aspektusára, fotókkal illusztrált lenyomataira helyezi, a design magyar megtestesítőit invokálja (145–166). Rugási Gyula *A levinasi morál genealógiájához* című írásában egy Rosenzweig-levelet idéz fel, melyben a „megváltás csillagának” tündöklését a kierkegaardi pillanat, a személyesség és univerzalitás erőterét az egyidejűség, a feltárlukozó világtörténeti igazság preegzisztencia-tartománya felől lehetséges logosz bűvkörében részletezi, alapos forrásfeltárás nyomán (179–204). Iványi Gábor *A Másik tekintetei* címmel roppant izgalmas, új, politikai, teológiai válsághermeneutikát mutat fel Johann Baptist Metznel, a „mellőzöttség ethoszához és etikájához” kapcsolódó újszolasztikus és posztidealista paradigmát a történelmi szubjektum és a holokauszttémakörére reflektáló kritikai valláskutatás körébe helyezve. A modernitás határán, a vallás és világpolitika viszonyában, a magánszféra és „ellenvilág” kontrasztjában is monoteista megközelítéseket fölmutató áttekintés az apokaliptika „szubverzív tekintete” és ennek a veszélyhorizonton átsikló pillantása irányában keresi „a keresztény remény világbeli (lét)helyzetére” érvényes „idő nélküli idő” aspektusát, melyben a megbékélés, a megkönyörülés, a megbocsátás és a felszabadítás minden gesztusa megjelenhet már (205–219). Tekintélyes terjedelmű és mélységű Hidvégi Máté „polihisztor barátunk és mesterünk” emlékére formált, az „igazi mediterrán lélek” urbanisztikai érdeklődésére utaló dolgozata, melyben *Joszif Brodskij és Ezra Pound sírjánál a velencei temetőben* címmel indít multivokális tónusú disputát „egy porladó zsidó költő és egy porladó antiszemita zseni, aki megtért” tárgykörrel, melyben Staller Tamásnak „a zsidóság világkultúráját” megidéző attitűdjét is érinti (231–254). Számos írásban feltűnnek a Staller emlékére rendezett konferencia (2014. november 6.) témakörei, így Szécsi Józsefnek a *holokausztt*-oktatásról, Ábrahám

Verának a szegedi *Chevra Kadisa Aranykönyvéről*, Hábermann Zoltánnak a *Magyar Zsidó Szemle* történetéről szóló írásai, valamint Farkas Attila és Kiss Gyula francia felvilágosodás-históriai és *Diderot-recepciótörténeti* alaptanulmánya is, ezek méltó tanítványi vagy kollegiális gesztust rögzítenek az emlékkötetben, amely számos fotóval és Staller munkásságának Babits Antal megformálta gazdag bibliográfiájával a teljesebb pályaképet és az emlékezetbe illesztés gesztusát mutatják föl.

A.Gergely András

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 251sq. 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.