

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

Vallástudományi Szemle 2017/4

800 Ft

S. SZABÓ PÉTER: Előszó

A REFORMÁCIÓ JEGYÉBEN

Összegző gondolatok a reformáció kezdete 500 éves évfordulója ünnepi évének tapasztalatairól. Beszélgetés FABINY TAMÁSSAL, a Magyarországi Evangélikus Egyház elnök-püspökével

KORÁNYI ANDRÁS: Luther Válogatott Művei

ECSEDI ZSUZSA: Az énekszerző Luther Márton és az *Erős vár a mi Istenünk*

TANULMÁNYOK

PECSUK OTTÓ: Szerkesztői bevezető

MONTSKÓ BENJÁMIN: A messiás-koncepció alakulása a targumokban

RATKOVICS PETRA: A homoszexuális gyakorlat a Biblia tükrében

FORRÁS

VÁGÁSI TÜNDE: Iupiter Dulcenus

DISPUTA

BERTÓK RÓZSA: Protestáns etikák – katolikus kritikák

TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

CZETI ISTVÁN – SERES DÁNIEL: „Igyekszem mindent kiadni, ami csak előkerül.” Interjú R. S. O. TOMLIN professzorral

NÉMETH GYÖRGY: Levelek Sulishoz

HÍREK

RECENZIÓK



KÁROLI GÁSPÁR
REFORMÁTUS EGYETEM



MAGYAR
VALLÁSTUDOMÁNYI
TÁRSASÁG

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

XIII. ÉVFOLYAM 4. SZÁM

2017

KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE
VALLÁSTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
MEGJELENIK ÉVENTE NÉGYSZER
Tizenharmadik évfolyam, 2017/4. szám

A folyóirat megjelenését támogatja a Nemzeti Kulturális Alap.



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

Szerkesztők:

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

Szerkesztőbizottság:

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

Olvasószerkesztő: Szatmári Éva

A Szerkesztőség címe:

Budapest, Reviczky utca 4.

Tel: 1/483-2900

e-mail: vallastudomanyiszemle@kre.hu

Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza.

ISSN 1786-4062

A kiadásért felel: Sepsi Enikő

A sorozat kötetei megrendelhetők, illetve 15% kedvezménnyel
megvásárolhatók: L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14-16., tel.: 267-5979
harmattan@harmattan.hu; www.harmattan.hu

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

Felelős vezető: Kecskeméthy Péter

TARTALOM

S. SZABÓ PÉTER: Előszó	5
A REFORMÁCIÓ JEGYÉBEN	
Összegző gondolatok a reformáció kezdete 500 éves évfordulója ünnepi évének tapasztalatairól. Beszélgetés FABINY TAMÁSSAL, a Magyarországi Evangélikus Egyház elnök-püspökével (S. Szabó Péter)	9
KORÁNYI ANDRÁS: Luther Válogatott Művei	19
ECSEDI ZSUZSA: Az énekszerző Luther Márton és az <i>Erős vár a mi Istenünk</i>	27
TANULMÁNYOK	
PECSUK OTTÓ: Szerkesztői bevezető	43
MONTSKÓ BENJÁMIN: A messiás-koncepció alakulása a targumokban	45
RATKOVICS PETRA: A homoszexuális gyakorlat a Biblia tükrében	65
FORRÁS	
VÁGÁSI TÜNDE: Iupiter Dulcenus	95
DISPUTA	
BERTÓK RÓZSA: Protestáns etikák – katolikus kritikák	115
TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI	
CZETI ISTVÁN – SERES DÁNIEL: „Igyekszem mindent kiadni, ami csak előkerül.” Interjú R. S. O. TOMLIN professzorral	129
NÉMETH GYÖRGY: Levelek Sulishoz	140
HÍREK	149
RECENZIÓK	161

ELŐSZÓ

S. SZABÓ PÉTER

A 2017 évi 4., azaz utolsó számunkat tartja kézben a kedves olvasó. Kétségtelen, hogy ez az év nem volt szokványos, kiemelkedően fontos karaktert biztosított neki a reformáció kezdete 500 évfordulója. Olyan vallásfejlődési folyamat indult el fél évezreddel ezelőtt, ami döntő fontosságú a kereszténység életében, és melynek hatásai igen mélyrehatóak és szerteágazóak. Nagyon nehéz lenne ezt a hatásrendszert csak megközelítőleg is áttekinthető jelleggel jellemezni. Tettünk kísérletet erre tavalyi utolsó és idei számainkban, de a jövő évi számaink is tartalmaznak majd ilyen témájú írásokat. Külön rovatot indítottunk *A reformáció jegyében* címmel, de jellegének megfelelően a többi rovatunk is szolgáltatott adalékokat a reformáció lényege és hatása megismeréséhez. Közeltünk egyházi vezetőkkel készült interjúkat, igyekeztünk követni a keresztény, benne a protestáns missziós munkát a világ távoli tájain, igyekeztünk tudósítani a nagy reformátorok munkásságát bemutató kulturális és művészeti alkotásokról, felvillantani fontos jellemzőket a protestantizmus jegyében indult vallási közösségekről, egyházakról, pillanatképeket, korabeli jellemzőket bemutatni a protestantizmus történetéből. De természetesen csak annyit, amennyi lehetőségeinkből adódóan tőlünk telt, tudva azt, hogy mindez a legjobb esetben is csak ízelítő, néhány csepp a tengerben, de remélve, hogy a közölt írások érdekesek, lényegesek, fontosak.

De az év domináns karakterét adó tartalom bemutatása mellett további céljainkból adódó feladatainknak is igyekeztünk megfelelni. Tudósítottunk a tudományág akadémiai szintű eseményeiről, székfoglalókat és laudációkat közzétettünk, hírt adtunk akadémiai doktori cím elnyerésére beadott disszertáció védéséről. Neves tudósok tartalmas írásainak közlése mellett lehetőséget nyújtottunk fiatal kutatóknak, doktoranduszoknak, egyetemi hallgatóknak első elismert munkáik közreadásához, e számunkban is az OTDK országos döntőin díjazott dolgozatok szerzőinek, és a történelemtudományban tudományos fokozatot szerezni kívánó doktoranduszok írásaival találkozhatnak olvasóink.

Tájékoztató feladatunkat is megkíséreltünk eleget tenni, rendelkezésünkre álló kereteink között. Beszámoltunk a vallástudomány keretében rendezett, vagy ahhoz valamiképp kapcsolódó konferenciák, tudományos tanácskozások mun-

kájáról. Idei négy számunkban tizenkét tudományos rendezvényről számoltunk be, e számunkban a Magyar Történelmi Társulat Egyháztörténeti Tagozata, az Országos – Rabbiképző Zsidó Egyetem (OR-ZSE) és a Keresztény – Zsidó Társaság által szervezett konferenciákról. Idei négy számunkban tizenöt recenziót közöltünk, e számunkban négyet, ezekkel igyekeztünk felhívni olvasóink figyelmét a vallástudományi témájú könyvkiadás új érdekes és értékes kiadványaira.

A REFORMÁCIÓ JEGYÉBEN

ÖSSZEGZŐ GONDOLATOK A REFORMÁCIÓ KEZDETE 500 ÉVES ÉVFORDULÓJA ÜNNEPI ÉVÉNEK TAPASZTALATAIRÓL

Beszélgetés Fabiny Tamással, a Magyarországi
Evangélikus Egyház elnök-püspökével

S. SZABÓ PÉTER

Tisztelt Püspök Úr! Lassan véget ér a jubileumi év, mely a reformáció kezdete óta eltelt fél évezredes időszakra tekint vissza. Ön egyrészt mint az Északi Evangélikus Egyházkerület püspöke,¹ másrészt mint a Lutheránus Világszövetség idén leköszönt, de hosszú ideig tevékenykedő alelnöke nyilván egyedülálló rálátással tudja értékelni az elmúlt időszak tapasztalatait. Milyen legfontosabb összegző megállapításokat tart fontosnak említeni?

Örülök, hogy már a kérdésfelvetésben az szerepelt, hogy a reformáció kezdetének ötszázadik évfordulója – ezt fontosnak érzem, mert megmutatja, hogy a reformáció mindenképpen egy folyamat. Igazából mi magunk is az evangélikus egyházban, de más egyházakban is, sőt a magyar kultúrkörökben is így tettünk: egy hosszú, talán egész reformáció dekád volt a felkészülésre. Egyébként Németországban is így tartották, egy tízéves folyamat volt a felkészülés. Fontosnak érzem, hogy a reformációról való megemlékezés semmiképpen se egy évszámhoz rögzüljön. 1517. október 31. egy emblemikus évszám, de sok minden volt már ezt megelőzően, amire figyelniük kell, és amiből le kell vonni a tanulságokat.

Az egyik, amit szoktam mondani, hogy Luther egyetemi ember volt, és ő a reformátorrá formálódásában egyrészt a szószéken, másrészt a katedrán állt, ott vált reformátorrá. Tehát Isten igéjét próbálta megérteni az ige hirdetés, illetve az egyetemi előadások számára. És bizonyos fokig azt mondhatjuk, hogy a mi reformációs megemlékezésünk is ilyen értelemben akadémikus tevékenység is kellett, hogy legyen, hiszen könyvkiadással, akár a Luther Válogatott Művei sorozattal, konferenciákkal lelkészek, teológusok számára, vagy levéltárosok, könyvtárosok számára – hosszú lenne felsorolni, hogy mennyi és hol volt ilyen, de próbáltunk méltóan megemlékezni. Ezen kívül a nemzetközi vérkeringésben

¹ Fabiny Tamást az interjú készítése és megjelenése közötti időben választották a Magyarországi Evangélikus Egyház elnök-püspökévé (a szerk.).

is igyekeztünk benne lenni. Ezért is érzem fontosnak a Lutheránus Világszövetség szerepét, hiszen a világ hetvenötmillió evangélikusát tömörítő szervezet nagyon komolyan vette ezt a megemlékezést. Most már nem vagyok alelnök, de egy cikluson át, 2010 és 2017 között hét évig elég közelről láthattam a világ evangélikusságának a mozgását.

A második jellemző, a tudományosság, akadémiasság mellet, az az, hogy ez a megemlékezés mindenképpen ökumenikus volt. Nem tartom elképzelhetőnek ma az ötszáz éves megemlékezést másképpen, mint ökumenikus módon. Ezért is fontos, hogy egy éve, 2016. október 31-én ott lehettem a svédországi Lundban, amikor Ferenc pápa, így szoktam mondani, nevére vette a reformációt, és sok mindent magáénak vallott most már a reformáció gondolatai közül. Elsősorban Luthernek a Biblia szeretetét és ebből fakadóan az irgalmas Istennek a keresését, amiből következik az emberi irgalmasság – ezek olyan gondolatok, amelyek ott vannak nagyon szervesen Ferenc pápa rendszerében. Egy 1999-es aláírást követően, amikor is a megigazulás kérdéséről, ami a legfontosabb válaszfal volt, egyezsége jutottak a katolikusok és az evangélikusok, nemcsak egy közös nyilatkozat, de egy közös állásfoglalás is született Lundban, amit már nem egyszerűen csak a Vatikán képviseletében a Vatikáni Egység Titkárság képviselői írtak alá, hanem maga Ferenc pápa, aki teljesen egyenrangú partnerként fogadta a Lutheránus Világszövetség elnökét, akivel közös egyházközi megállapodást írtak alá. Ez nagyon fontos, úgy lehetne mondani, hogy az ökumené reformációja volt. Tehát nemcsak az egyház újul meg, hanem maga a reformáció is: az ökumené is átesik egy reformáción, egészen másként fogjuk fel ma már az egyházak együttélését. Sokkal több, ami összeköt, mint ami szétválaszt!

Tehát ez a második gondolat, a tudományosság és az akadémiasság mellett az ökumenizmus, a harmadik pedig, hogy lelkipásztorként és az evangélikus egyház püspökeként nagyon fontosnak érzem, hogy a reformációnak igen gyakorlatias, a mindennapi egyházi életben és hitéletben megmutatkozó hatását próbáltuk kimutatni. Tehát a kilencvenöt tétel első tételéből kiindulva, ami úgy hangzik, hogy „Mikor Urunk és Mesterünk azt mondta: »Térjete meg!« – azt akarta, hogy a hívek egész élete bűnbánatra térés legyen.”, azt lehet mondani, hogy a reformáció egy megtérési mozgalom volt. Folytatta azokat a kora középkori, vagy középkori megtérési mozgalmakat, mint amilyen Assisi Szent Ferencé vagy Clairvaux-i Bernaté volt, vagy akár Husz is ide sorolható bizonyos fokig, vagy a cluny-i reform, szerzetesi reform, vagy a misztika. Ezek olyan reformmozgalmak voltak a katolikus egyházon belül, amilyenek eleinte még Lutherre is jellemzőek voltak, aki az egyházon belül akarta a reformációt, és később vált ki aztán onnan az ismert okokból. Tehát ezt a három aspektust érzem fontosnak: az akadémiasságot, az ökumenicitást, illetve az egyházak megújulását, azon belül is az egyes hívek megtérését, megújulását.

Igen, ez a harmadik nagyon érdekes jellemző. Ilyenkor hajlamosak vagyunk a nagy rendezvényekre koncentrálni. De igazából nagyon fontos kérdés, amit legutóbb említett, hogy vajon eredményezett-e valamiféle pezsgést a hívők között, a hitéletben, a közösségek, gyülekezetek életében, hozta-e a lelki életnek valamiféle új mozzanatát ez a jubileumi év?

Az emlékezés büszkeségén túl remélem, hogy igen. A protestáns öntudat, az evangélikus öntudat összefügg a kisebbségi érzéssel is. A kicsiség dacára fontos átélni, hogy tartozunk valahova, az evangélikusság, a protestantizmus nagy világcsaládjába, és hogy mi is tényező vagyunk. Ezt a hívők örömmel élték át, ezért a rendezvények kellene is, amint megmutatkozott a reformációs ünnepeken, a nagyszabású rendezvényeken, akár egyházi, akár kulturális, akár társadalmi alkalmakon a reformációhoz kötődően. De hogy ez igazából tartós lesz-e, és hogy nemcsak egy felszínes büszkeségben, hanem egy tényleges megújulásban manifesztálódik-e, az csak a következő időszakban fog kiderülni. Én azt szoktam mondani, hogy a nagy kérdés az, hogy mi történik október 32-én. Megvolt az október 31-e, az ünnep, de hogy hogyan megyünk tovább, az a mindennapokban fog majd eldőlni. Elindítottunk egy programot, ami Márton napon most már az evangélikus egyházban hagyománnyá vált, és Luther születésnapjához is kötődik, november 10-én és 11-én: Luther november 10-én született, és 11-én, Márton napján keresztelték meg, tehát élete összefonódik valahol Tours-i Szent Márton életével. Márton napon volt tehát egy megemlékezésünk, amelynek azt a címet adtuk, hogy *ötszáz plusz (500+)*, ami a következő évek tematikája és mottója is. Ezzel azt akarjuk kifejezni, hogy egyrészt folytatódik az ötszáz éves megemlékezés, és ha már az ötszázas szám bővületében maradunk, akkor rengeteg minden kapcsolódik ehhez, csupa évforduló lesz ezután is, a heidelbergi disputációtól kezdve a wormszi birodalmi gyűlésen keresztül az ágostai hitvallás elfogadásáig. Ám nem annyira múltba révedésnek szánjuk ezt a programot, épp ellenkezőleg, előre tekintésnek, hogy hogyan lehet az ötszázadik évforduló után az újítást, a *semper reformanda* régi elvét is érvényesítve megújulnunk, és főleg fiatalokra, akár az egyházi iskolákra tekintettel olyan programokat szervezni, melyek méltók a reformációhoz.

Sikerült a jubileumi év során Luther alakját közelebb hozni az emberekhez, vagy legalábbis jobban megismertetni, új oldalról bemutatni, új tartalmakkal kiegészíteni a róla szóló ismereteket?

Azt remélem, hogy Luthert lehoztuk a piedesztálról, a szobor talapzatáról. Ez kísértése az evangélikus egyháznak, hogy Lutherből szobrot csinálunk, ami óhatatlanul egyrészt merevséget, másrészt túldimenzionálást jelent. A jószándékú és sok jó verset is író erdélyi Reményik Sándornak van egy tanulságos című verse: *Az óriás*. Ez a Lutherről szóló versének a címe, aminek a vége az, hogy „gyertek, kapaszkodjunk az óriásba”. Sokan az óriást látják Lutherben, én azonban azt hiszem,

hogy nekünk egy emberméretű Lutherre van leginkább szükségünk. Csepregi Zoltánnak volt egy nagyon szellemes és nagyon jó előadása a budavári szabadegyetemen *Luther Márton betegségeiről*. Luther emberi nyavalyákkal küzdött egész élete folyamán, ugyanakkor a betegséget is el tudta venni Isten kezéből, ahogyan a gyógyulást is. Mint a középkori ember általában, a halál révén állt,² és számolt azzal, hogy bármikor, akár betegség, akár merénylet vagy kivégzés következtében véget érhet az élete. Ezért a szó szoros értelmében Isten kezében tudta magát, aki a betegségeiről, akár az anyagcserével kapcsolatos bajairól és a gyógyulásáról is egészen nyíltan tudott beszélni, emberien; ez is a célunk, hogy az ember Luthert lássuk, és szerintem ez sikerült. Nagyon örülünk annak, hogy nem egyszerűen csak Lutherről beszélünk, hanem Luthert meg tudjuk szólaltatni, ezért nagyon fontos a tizenkét kötetesre tervezett Luther Válogatott Művei sorozat, ami olyan, mint egy kis *Weimarer Ausgabe*, csak nem 75 kötetes, hanem csupán 12. Masznyik Endre pozsonyi teológia tanárnak volt egy nagyszabású vállalkozása 100 évvel ezelőtt, Luther válogatott műveinek a kiadása, de ez torzóban maradt. A világháború és az azt követő válság miatt nem tudta befejezni a sorozatot, így ennek most méltó folytatói lehetünk, és modern, közérthető nyelven, ugyanakkor filológiai igényességgel, egyháziaknak és világiaknak egyaránt kézbe tudjuk adni Luthert. De nemcsak a válogatott művein, hanem egyéb, népszerűbb olvasmányokon keresztül is olvastatjuk Luthert: a gyülekezetekben vagy a Luther Szövetség keretein belül Luther olvasóköri vannak. Lutherre a világiak is felfigyeltek, nemcsak az egyháziak, nagyon sok világi konferencián vagy a médiában is megjelent. Luther-filmek vannak, ami szívügyem, és az egyik kedvenc műfajom, és valahol védnökösködöm is felette, sőt botcsinálta producer is lennék, vagyok. A Richly Zsolt rajzfilmrendező és Lackfi János költő által írt Luther rajzfilmnek vagyok az egyházi felelőse, ez most már 99 %-ban készen van. A rajzfilm egy nagyon érdekes, és szerintem hiteles Luther-képet mutat: nem heroizál, hanem amolyan közülünk egyként mutatja be őt, az egész fejlődését kisgyerekkorától kezdve egészen aggastyánig menően, ráadásul magyar vonatkozásokkal, hiszen a Luther-végrendelet, vagy akár magyar diákok is előjönnek ebben. Tehát azt gondolom, hogy igen, Luther közelebb került az emberhez, levettük a magaslatról, és talán kedvet csináltunk Luther olvasásához, és kedvet csináltunk Lutherrel együtt a Biblia olvasásához. Mert nagyon fontos, hogy Luther, aki abszolút nem szerette a címeket, rangokat, arra büszkén hivatkozott, hogy ő a Szentírás doktora. Ez volt az ő szenvedélyes szívügye, ahogy mondtam az elején is, szeretett a Szentírásból prédikálni és a Szentírást egyetemi katedrától magyarázni, fordítani. Ezért szerintem nagyon fontos, hogy a Szentírást közel tudjuk hozni az emberekhez mai magyar fordításban, magyarázatokkal, kommentárokkal. És utoljára talán még azt mondanám ezzel összefüggésben, hogy a

² Utalás 1Kor 15,31-re (a szerk.).

lutheri kérdésfeltevést is tegyük magunkévá, amit megfogalmazott a reformáció, a nagy Isten-kérdést, a vívódást az Isten-kérdéssel, hogy hogyan találok, hogyan kapok, szerzek irgalmas Istent, kegyelmes Istent. A mai embernek is ez kell legyen a kérdése: küzdelem az Istennel, az Istenért, a kegyelmes Istennel, ha úgy tetszik, az ítélő Istennel szemben is, azért az irgalmas Istenért való küzdelem, akit Jézus Krisztusban lehet megtalálni – ez a lutheri kérdésfelvetés ma is aktuális, és remélem, hogy Luther kérdése elvezet minket ma is a Szentíráshoz.

Az természetes tehát, hogy protestáns körökben, evangélikusok, reformátusok közt pezsgést hozott ez az évforduló. Vannak-e olyan jelek, hogy rajtuk kívül, ennél szélesebb körben is érvényesült a hatása, más csoportoknak, közösségeknek, világiaknak is felkeltette az érdeklődését, őket is megmozgatta?

Említettem a tudományos közvéleményt, ezt nagyon fontosnak érzem, hogy partnerek tudjunk lenni a különböző diszciplínák számára. A teológia összekapcsolódik a filológiával, a klasszika-filológiával, és a bibliafordítások révén a filozófiával, társadalomtudománnyal, nagyon sok határterület van történelemmel, és nem utolsósorban a művészettel. Ez számomra kezdettől fogva szívügy, hogy a teológiát ne izoláltan szemléljük, hanem korrelációban más tudományágakkal. Erre szerintem nagyon szép példák vannak, láthattuk tudományos konferenciákon. Csak példaként mondom, hogy a Nemzeti Levéltárban volt egy rendkívül színvonalas történelmi konferencia, ahol levéltári források alapján beszéltünk a reformáció különböző egyházi és világi vonatkozásairól. Vagy nagyon fontos, hogy a határon túl is voltak programok, Wittenbergben például, az ottani magyar napok keretében, 2017. augusztusában volt olyan konferencia, ahol teológusok és világi tudósok voltunk együtt. Nagyon örülök annak, hogy katolikus tudományos műhelyekkel is együtt tudtunk dolgozni, a pécsi egyetemen vagy a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karán. Voltak olyan teológiai konferenciák, ahol disputa keretében, de mégis a közeledés jegyében voltunk együtt, és kiadvány is készült a konferenciáról természetesen. Nagyon érdekes, hogy Lutherről katolikus gondolkodók hogyan írnak, például ahogy egy Peter Neuner nevű katolikus szerző *Luther Márton reformációja* című könyvében katolikusként beszél Lutherről igen pozitívan és érthetően. Ez is fontos, de a tudományos közvélemény és a katolicizmus mellett említettem a művészeti világot, ezt is kapcsolódónak érzem. Talán sikerült azt a tévhitet eloszlatnunk, hogy a reformáció művészetellenes volna. Valóban voltak olyan ágak, bizonyos mértékben a kálvini ágra, vagy a zwingliánus ágra is jellemző ez, hogy a képeket nem fogadták el a templomokban, és nagyon mérsékelt lelkesedést mutattak például az egyházzene és általában a hangszerek iránt. De a lutheri örökségre mindig jellemző volt a művészeteknek nemcsak az elfogadása, de kifejezetten felhasználása a reformáció ügye érdekében. Gondoljunk arra, hogy Luther maga is énekszerző, zeneszerző volt, és az énekei segítségével is terjedt a

reformáció tanítása. Luther egyik közvetlen munkatársa volt Lucas Cranach, aki nemcsak Wittenberg polgármestere és gyógyszerésze volt, hanem a reformáció festője is, és óriási szolgálatot tett a tanítás és Luther ismertségének az elterjesztésében. Ezért mondhatjuk, hogy a reformációhoz nagyon is hozzátartozik a művészetek iránti fogékonyság. Itt egy könyv, Kókai Nagy Viktor református teológus szerkesztésében *A Biblia nem mindenkié*, amely gyakorlatilag a képzőművészet és a reformáció, a bibliai gondolatok összekapcsolódása, Kondor Bélától kezdve Borsos Miklóson keresztül Péreli Zsuzsáig vagy Szalay Lajosig menően számos illusztrációhoz, bibliai témájú képhez fűztünk teológiai kommentárokat. Fontos számomra a művészet, hogy a teológia kapcsolódjon a művészethez, és a művészet is kapcsolódjon a teológiához és a reformációhoz.

Említette az ökumenizmust. Ez egy, a világ egészére kiterjedő mozgalom, úgy, hisz a megosztottság botránnya is a kereszténységnek, elbizonytalanítja a felnőtt fejjel hozzá közeledőket. Említette Ferenc pápát, aki Lundban pozitívan állt hozzá ehhez a kérdéshez, segítette azt. Voltak más, ha tetszik világméretű jelentőségű események, mozzanatok, amelyek szintén ezt szolgálták?

Lund azért volt fontos, mert a reformációs emlékév küszöbén volt, mint egy kezdőrúgás, ami egyúttal jelzés értékű is volt, mert egyértelművé tette, hogy ma már nem lehet a reformációról másképp beszélni, mint ökumenikusan. Úgy szoktuk mondani, hogy nem is reformációi jubileumról, hanem reformációs megemlékezésről beszélünk. A jubileum szóban, a reformációt ünnepleni kifejezésben nagyon az egyoldalúság van benne, mintha csak a protestánsok ügye lenne és nem a katolikusoké is, mert a szakadást, a kiválást nem ünneplik, ezért azt a kifejezést használjuk, hogy *közös megemlékezés*. Ez a lundi aláírás és az aláírt közös állásfoglalás nyilván kihatott más országokra, és minden érintett ország gyakorlatára. Fontosnak érzem azt is, hogy már ezt megelőzően megszületett egy olyan dokumentum, amit számos nyelvre lefordítottak, a címe magyarul: *A szembenállástól a közösségig*. Ez egy hosszú éveken keresztül készült közös irat, amit egy római katolikus és egy evangélikus munkacsoport közösen készített el, azzal a céllal, hogy ne egymásról beszéljünk, hanem együtt beszéljünk a közös történelmünkről, arról is, ami örömteli, meg arról is, ami fájdalmas, és főképpen közösen tervezzük a jövőt, aminek a célja mindenképpen az egyházak látható egysége. Ez a történeti és teológiai feldolgozásokkal induló könyv olyan százoldalas kötet, amit már sok nyelvre lefordítottak, magyarra is, ez a vége felé úgynevezett ökumenikus imperatívuszokat fogalmaz meg, hogy hogyan kell, hogyan szükséges, hogyan lehetséges a keresztény egységtörekvéseket a hétköznapiakban valóra váltani. Fontos, hogy bár ezt a kötetet az evangélikus Luther Kiadó adta ki, megjelenését Erdő Péter bíboros úr is fontosnak tartotta, ott volt a bemutatón, és számos katolikus egyházmegye foglalkozott ezzel kispapok körében és lelkeszkonferenciák keretében.

Én ezt áttörésnek érzem katolikus részről a kezdeti idegenkedés után, ez már nem is semleges, hanem pozitív gondolkodás a reformációról. Ez mindenképpen újszerű, sőt még azt is megértük, hogy ami Magyarországon még elképzelhetetlen volt, de Németországban és Skandináviában mindenképpen gyakorlat volt, hogy reformációhoz kapcsolódó ünnepi alkalmakkor, például az október 31-i istentiszteleteken katolikus papok is sorban állnak. Ezzel kifejezésre juttatjuk, hogy nem a szakadás áll már a középpontban, mint korábban, ami persze fájdalmas volt, hanem a megújulás, az egyházak megújulása, és ebben kell részt venni akár katolikusként, akár protestánsként.

Ha már Németország szóba került, itt volt, vagy itt is volt, és talán van is olyan sürgető igény a vegyes házasságokban élők részéről, hogy szerettek volna együtt, közösen részt venni az úrvacsorában, illetve a szentáldozásban. Történt esetleg ebben előrelépés?

Fájdalmas lelkigondozói tapasztalatunk, hogy a vegyes házasságokban élők még most sem tudnak minden további nélkül, természetes módon egyek lenni az eucharisztikus közösségben. Azt lehetne mondani, hogy a nemi élet mellett a másik legintimebb, legszemélyesebb ügye a házastársaknak az Istennel való személyes közösség a szentáldozásban és az úrvacsorában, ám ezt csak külön-külön tudják megélni hivatalosan. Illetve most már talán mégsem. A kérdésre a válasz az, hogy ha áttörés nem is történt, de legalábbis igen biztató jelek már vannak. Azt a példát tudom kiemelni, amikor még az emlékévet megelőzően, 2015-ben Ferenc pápa ellátogatott Rómában az ottani evangélikus templomba – ezt megelőzően elődei, II. János Pál pápa is és XVI. Benedek pápa is megtették ezt –, tehát ellátogatott ebbe a kis evangélikus templomba, és ott igeliturgiát tartottak közösen, és utána, ahogy szokott, elbeszélgetett a hívekkel. Ott elhangzott egy ilyen kérdés egy olasz asszony részéről, hogy a férjével vegyes házasságban élnek, és vehetnek-e közösen úrvacsorát és mehetnek-e áldozni. Igen meglepő volt, talán még a Kúria is meglepődött azon, amit Ferenc pápa válaszolt, mert ő azt mondta, hogy tartsatok bűnbánatot, tartsatok önvizsgálatot, és ha az önvizsgálat, és a közös imádság után ti arra éreztek készletést, akkor igen, menjetek áldozni. És vázolta az álláspontját, mert azt el kell fogadni, hogy a katolikus egyház alapvetően nem fogadja még el az evangélikus lelkészeket áldozó papnak, nem ugyanaz a papság, nem ugyanaz a mise sem, ezért az egyházfogalom, az ekkleziológiai megközelítés még különbözik, de tárgyalások folynak, és közelednek ezek az álláspontok. Ferenc pápa radikálisan újított azzal, hogy azt mondta, hogy a doktrinális szempontokat felülírhatják a lelkigondozói szempontok. Fontos a doktrína, nem szabad azt negligálni, de előállhat olyan lelkigondozói szituáció, amelyben igenis helye van a közös úrvacsora vételnek katolikus és evangélikus fél részéről. Ha ez elterjed, akkor szerintem eljutunk oda, hogy talán még a mi életünkben megvalósul az eucharisztikus közösség.

És emellett, az eucharisztia misztériumának teljessége mellett van még az apostoli szukcesszió, a püspökök apostoloktól eredő jogfolytonosságának a kérdése, ami ilyen fő elválasztó kérdés. Ebben várható valami előrehaladás?

Folynak tárgyalások. A katolikus egyházban is van egy bizonyos mozgástér az apostoli szukcesszió felfogásában. Az első századokban nem lehet mindent pontosan nyomon követni. A svéd evangélikus egyház viszont megőrizte az apostoli szukcessziót. Amikor én püspökké lettem, akkor engem egy svéd püspök is megáldott, tehát ilyen értelemben nekem is közöm van az apostoli szukcesszióhoz. Ezt persze csak nagyon óvatosan mondom, hiszen kényes teológiai témánál vagyunk. Azt viszont bátran és nyilvánosan hirdetem, hogy lelkészként benne élek az egyház egyetemességében. És ezzel összefüggésben nagyon fontosnak érzem azt hangoztatni, hogy a protestantizmus egyházai nem ötszáz évesek, hanem kétezer évesek. Az első ezeröttszáz év is a mi történelmünk, és az egyház bűnei is, hiszen Luther éppen ilyen bűnöket látott, és nem söpörte ezeket a szőnyeg alá, hanem küzdött ellenük; és a történet is, az előzőkben említett Assisi Szent Ferenctől kezdve a valdens mozgalomig és a különböző reformmozgalmakig, ez mind a mi történetünk is, a magyarországi történelem is egyházi kötődésű, és nem tagadjuk meg ezt az ezeröttszáz évet.

Még azt kérdezném, hogy most, amikor rövidesen véget ér ez a jubileumi év, vannak-e olyan kezdeményezések, folyamatok, amelyek távlatilag, a jövőben is folytatódnak, ha tetszik továbbhaladnak-e a most elindult folyamatok, különösen az ökumené területén?

Már az ötszáz plusszal is utaltam arra, hogy az egyházközségek szintjén mindenképpen. Nem arról van szó, hogy most kifulladtunk, és nem megyünk tovább, inkább új formát adunk a továbbiaknak. Az ökumenikus párbeszéd terén különösen. Én azt hiszem, hogy ez a mostani forduló, ezekkel az említett aláírásokkal, a közös nyilatkozatokkal, a közös dokumentumokkal, kötetekkel jó alap, hogy az ekkleziológiai problémákat tisztázni tudjuk. Aztán járulékos elem lehet az, hogy a keleti és a nyugati egyház közeledését is komolyan vegyük. Szívügye a katolikus egyháznak, hogy a nagy egyházzakadással okozott sebeket valahogy gyógyítsák. II. János Pál mondta, hogy két tüdővel kell lélegezni, ehhez a keleti és a nyugati tüdő egyaránt hozzátartozik. Mi a nyugati tüdőhöz tartozunk, de látjuk annak a fontosságát, itt, a magyarországi elhelyezkedéssel, a nyugat keleti szélén, hogy fontos a keleti egyházak felé való nyitás. Illetve fontosnak érzem a kisegyházak közeledését is, hangsúlyoznám, őket egy kicsit elhanyagoltuk, baptisták, metodisták, adventisták szóvá tették, hogy róluk kevesebb szó esett, pedig jelentős értékeik vannak a protestantizmuson belül, tehát a velük való párbeszéd is kell hogy folytatódjék.

Talán az ortodoxia, a kereszténység keleti ága nem nagyon reagált erre az ötszáz éves évfordulóra?

Tudtommal gyakorlatilag nem, bár vártam volna. A jubileumi év vége felé azért volt egy különleges esemény: az egyiptomi koptok és a 18 protestáns felekezet mintegy 1500 gyülekezetét tömörítő egyiptomi Protestáns Egyházak Tanácsa november 17. és 19. között teológiai konferencia keretében elevenítette fel a reformáció hagyatékát. Az alkalmon – amelyet az egyiptomi közszolgálati televízió is közvetített – számos ökumenikus vezető is részt vett, a világ több országából. A tudósítások szerint az evangélium ökumenikus ünneplésére és a protestantizmus társadalomformáló, demokratizáló erejére helyezték a hangsúlyt.

Tény továbbá, hogy találkozott a Lutheránus Világszövetségnek és az Ortodox Egyháznak egy-egy bizottsága, és folyt egyfajta teológiai diskurzus. Én magam is részt vettem egy moszkvai biblikus konferencián, amelyet Hilárion metropolita, az Orosz Ortodox Egyház második embere nemcsak hogy megnyitott, de a jelenlétével végig legitimált. Ez egészen újszerű volt, hogy az ortodox egyház is a Szentírás felé fordul. Eddig csak a szent liturgia volt az, ami az ő egyházi gyakorlatuk középpontjában állt, most viszont tudatosan vállalta a metropolita, Hilárion, hogy a Szentírást az egyház szívének közepére helyezi. Tehát így mégis hat az ortodoxiára is a protestantizmus, a Szentírás középpontba helyezésével, a *sola Scriptura* elvvel.

Végül egy befejező kérdés: van-e még valami, amit az eddig elhangzottakon túl elmondana, vagy valami személyes gondolat arról, hogy Ön, a nyilvánvalóan több munka mellett hogyan élte meg ezt az évfordulót, van-e valami, amit hozzátenne az elhangzottakhoz?

Hát igen, sokkal több munka volt, az egész évforduló ennek jegyében telt. Azt a reményemet fogalmazom meg, hogy a jövőben talán kevésbé protokolláris lesz az együttműködés. Most óhatatlanul rányomta a bélyegét az évfordulóval kapcsolatos együttműködésre ez a protokolláris jelleg. Október közepén közös zsinatunk volt a reformátusokkal, ami örvendetes dolog, eddig a magyarországi protestáns egyházaknak nem volt közös zsinatuk. Remélem, hogy egyszer lesz egy munkaszinát is, munkabizottságokkal, ahol nehéz különbségeket is, fájdalmas eltéréseket is elő lehet majd venni. Gondolok például az úrvacsorával kapcsolatos tanításra és gyakorlatra. Mert a nagygeresdi egyezmény óta, bármennyire is közösségekben vagyunk egymással, vannak különbségek. Ugyanez érvényes számos szociáletikai vagy közéleti kérdés megítélésére. Hogyan vélekedik az evangélikus és a református egyház például a mindenkori hatalommal való együttműködésről. Ebben szemmel láthatóan vannak különbségek. Lehetne mindezek teológiai háttérét tisztázni, hogy egymást jobban megértsük. Volt jó példa is egyébként, Fekete püspök úrral nagyon jó disputát folytathattam. Szabó István püspök Erdő Péter bíboros úrral folytatott egy kollokviumot, ez inkább előadás volt, a mienk

inkább disputa, vitatkoztunk, beszélgettünk, korántsem csak protokolláris módon. Jó lenne együttműködni számos területen, a hitoktatástól kezdve a médiában való megjelenésen keresztül a karitatív munkáig menően, közösen kéne megjelenünk. És kérdés, hogy mi a protestáns, mi a protestantizmus. Ha csak gyűjtőfogalom, az kevés, ha van egy igazán protestáns elv, ami értékelvűséget is jelent, a szó valódi értelmében, hiszen a *pro-testo* szó valami melletti tanúskodást jelent, akkor ezt jó lenne érvényesítenünk. Ez még kicsit a jövő, ha tetszik az október 32-e feladata, hogy ezt érvényre juttassuk a közös gondolkodásban.

Tehát, ha néhány szóban kellene összefoglalni ezt az évfordulós tapasztalati összképet, akkor azt mondhatnánk, hogy az pozitív és optimista?

Természetesen önmagában az pozitív, hogy tematizálni tudtuk a reformáció kérdéseit, és hogy nem Luthert, vagy Melanchthont, Kálvint vagy Zwinglit tettük a középpontba, hanem a Luther által felvetett kérdéseket. Tehát a klasszikus *solus*okat, hogy mit jelent a *solus Christus*, a *sola Scriptura*, a *sola fide*, a *sola gratia* ma itt, mikor majdnem minden a teljesítményről szól, akár a sportban, akár az üzleti életben, akár a politikában csak a teljesítmény számít, és akkor jönnek Luther fogalmai. Ezek a fogalmak bekerültek szerintem a szellemi vérkeringésbe, és termékenyen hatottak és hatnak a közbeszédre is, a közgondolkodásra is.

LUTHER VÁLOGATOTT MŰVEI

KORÁNYI ANDRÁS

A Magyarországi Evangélikus Egyház a reformáció kezdetének 500. évfordulója alkalmából széleskörű programtervet valósított, illetve valósít meg, melynek legnagyobb tudományos igényű vállalkozása a Luther Márton reformátori életművének forrásanyagából összeállított, 12 kötetnyi válogatás. Az egyház Reformációi Emlékbizottsága, Luther Kiadója és a résztvevő szerkesztői és fordítói kör évtizedes megvalósítással számolva a wittenbergi reformátor műveinek kritikai-tudományos igényű megjelentetését tűzte ki célul. A tematikus tervek nyomán – nem a kötet-számozás sorrendjét követve – az egyébként is bőséges, német és angol nyelven teljes egészében hozzáférhető életmű legfontosabb írásait, a Luther tanításának keresztmetszetét karakteresen megismerhetővé tevő gyűjteményét tartalmazza majd a teljes sorozat. A kötetek tematikája a következő formában épül majd fel:

- 1) Vitahelyzet: a disputációk és következményeik
- 2) Felelősség az egyházért (megjelent)
- 3) Felelősség a gyülekezetért: egyházszerző iratok
- 4) Felelősség a társadalomért: szemben a radikális irányzatokkal
- 5) Bibliafordítás, vigasztalás, imádság (megjelent)
- 6) Prédikációk (megjelent)
- 7) Levelek (megjelent)
- 8) Asztali beszélgetések (megjelent)
- 9–11) Bibliai kommentárok
- 12) Posztillás kötet/Mutatók

A jubileumi vállalkozás korszakos jelentőségét jelzi, hogy a lutheri életmű témakörében hasonlítható méretű közzététel egy évszázaddal ezelőtt, Masznyik Endre (†1927) pozsonyi teológiai tanár kezéből került sajtó alá, aki az 1917-es reformációi évforduló tiszteletére hat kötetben adott közre forrásokat, részben saját fordításban. Az elmúlt évszázad során az evangélikus egyház hitvallási iratainak a gyűjteményében, egyes művek önálló kiadásában (mint Pröhle Károly Négy lutheri hitvallásában vagy a Luther Szövetség Luther-füzeteinek a sorozatában), illetve részleteket tartalmazó áhítatos könyvekben és magánkiadásokban (pl. Takács János lelkésztől)

csupán töredékesen juthattunk hozzá a lutheri forrásanyaghoz. A jelen sorozat tehát nagyságában, kritikai igényességében és a legfontosabb munkákat áttekintő, szélesebb merítésében egyaránt messze meghaladja a korábbi erőfeszítéseket.

Az eddig megjelent 5 kötet egységes felépítést és szerkesztési elveket követ. Alapját a német, illetve részben latin nyelvű szövegek képezik, mindenekelőtt a német standard sorozatnak tekintett, ún. „weimari kiadás”. A gyűjteményekbe részben új fordítások, részben korábbi fordítások gondosan revideált változatai kerültek be. Az általános történeti, illetve szövegtörténeti bevezetők mellett nagy értéket képviselnek az egyes kötetek végén található, a minimalista megközelítést bőven meghaladó felfogásban összeállított mutatók, melyek nagy segítséget nyújtanak a tematikus visszakereshetőség során. Csepregi Zoltán professzor avatott szerkesztői tevékenysége garantálta az eddig megjelent részek között is az egységes arculat és koncepció fenntartását. Tekintsük át ezután részletesebben az egyes köteteket!

FELELŐSSÉGGEL AZ EGYHÁZÉRT (2. KÖTET)

A kötet a jubileumi évben, 2017-ben jelent meg. A hitvitázó Luther legtöbbet hivatkozott, a német reformáció alapvető felismeréseit és hitújító szándékait kifejtő írásait tartalmazza. Ennek megfelelően a reformátori életrajzának (1517-1546) három olyan korszakából származnak, amikor ez a vitázó, kifejtő és apologetikus kényszer a történelmi körülmények következtében a legaktívabb volt. A válogatás nagy részét az 1520-1525 közötti megalapozó munkák teszik ki, melynek háttérében a nagy disputák, az egyházból való kiközösítés és a worms birodalmi átok, valamint a nagyobb egyházi-társadalmi megrázkódtatások (mint a parasztháború, a német lovagok szervezkedése stb.) állnak. Ugyancsak a nyugtalan időket idézik az 1530-as augsburgi birodalmi gyűlés idején született iratok, amelyek a nagy jelentőségű hitvallástétel születésével párhuzamosan, a Coburgban tartózkodó Luther tollából kerültek ki. Végül az 1530-as évek végétől egyre borúlátóbb, a korábban ígérgetett egyetemes zsinat reményétől egyre távolabb sodródó, és ennek következtében csaldótt és harcisan keserű gondolatokat olvashatjuk.

A klasszikusan nagy művek – *Az egyház babiloni fogságáról, A német nemzet keresztény nemességéhez, A keresztény ember szabadságáról* – egyszerre tartalmazák a kifogásolt teológiai tanításokat és egyházi gyakorlatot, és szólaltatják meg az alternatívát hirdető reformáció hangsúlyváltásait. A viták keresztüztüében álló fő tételek: a jó cselekedetek, a pápaság, a misék, a törvénné tett egyházi szokások és rítusok, a szentek közbenjárása, a szentségtan újraértelmezése. Mindezekről élesen szólal meg a középkori „pápas egyházat” támadó kritika, az élesedő konfrontáció kemény hangvétele. Ugyanakkor egyre világosabban fogalmazódik meg bennük a

hitújítást jellemző hangsúlyváltás: az Ige, azaz a Szentírás szövegére és tartalmára alapozott igehirdetés mint legfőbb mérték, és a Lutherre oly jellemző, döntően krisztológiai megújulást követelő teológiai és spirituális irányvétel. A hit általi megigazulás és üdvösség alapélménye szintén a megváltozott látásmód kiinduló pontja, melynek kidolgozott érvrendszere ebben az időben öltött határozott formát. Fontosak emellett az egyes keresztény tanok és a társadalmi forrongás közötti összefüggésekre adott válaszok is, aminek döntően teológiai és hitből fakadó nézetei csak korlátozottan hatottak azokra, akik igazságukat nem, vagy nem csak vallási motivációval keresték.

Az 1530 után született művekre – az időközben megváltozott körülmények következtében – az összegző, lezáró, végkövetkeztetéseket közlő megközelítés veszi át az eleven vitákban kiérlelt igazság keresésének a helyét. Itt olyan fajsúlyos tanításokkal való szakítások kifejtését olvashatjuk, mint a tisztítótűz, a középkori egyházkormányzás, a lelki és szervezeti hatalom elmélete és gyakorlása az egyházban. Különleges élményt kínál a mai olvasónak is a Luther ironikus, olykor maróan kemény stílusát megszólaltató *Hurka Gyurka ellen* címmel közreadott irata.

A teljes sorozat tematikáját tekintve kétségtelenül ez a kötet tartalmazza a lutheri reformáció teológiai alapállását és az abból következő tanításokat, amely a későbbiekben is hitvallásos mértéknek számított az evangélikus teológia és egyház, sőt nem ritkán az egész protestantizmus számára. A szakirodalomban oly gyakran megkülönböztetett középkorú és idős Luther műveiben azonban nem beszélhetünk valódi korszakváltásról az alaplunkák tükrében, sokkal inkább egy nagy ívű vonulatról, amely a kezdetek vitahelyzetétől az egyre véglegesebb felekezeti megosztottság realitásához igazodó egyházszervezésig tart. Élesebb kontrasztot csupán a stílusban és hangnemben fedezhetünk fel, amely a súlyos kérdések tárgyalása során élesebb és vaskosabb is, mint a reformátor más megnyilvánulásaiban, bár ezzel sem lóg ki a korszak általánosan elfogadott, de legalábbis gyakorolt normái alól.

BIBLIAFORDÍTÁS, VIGASZTALÁS, IMÁDSÁG (5. KÖTET)

Az 5. kötet Luthernek a Szentíráshoz fűződő, különleges kapcsolatát tárja fel az olvasó előtt. Az ágostonos rend tagjaként közvetlen előjárójától és lelki vezetőjétől, Johann Staupitztól kapott feladata szellemében, teológiai tanulmányai és fokozatszerzése után a szó szűkebb értelmében véve is „a Szentírás doktoraként” tevékenykedett (a kifejezés egyébként a teológiai doktorátus egyik szinonimája is a korban). A Biblia tanulmányozása és kifejtő magyarázata tehát mindennapos munkakörének is a része volt, s így mind a szöveg, mind annak egezetikai kifejtése

egyaránt foglalkoztatta. Ennek gyümölcseként már az 1517 utáni korszakban hozzálátott a Biblia német nyelvre fordításához, amit 1522-ben végzett el az Újszövetség, majd 1534-ben a teljes gyűjtemény tekintetében. Ez a – folyamatában másokkal együtt, műhelyben végzett – munka jól dokumentálja fordítói-teológusi megközelítését, amely több ponton is megkülönbözteti őt humanista tudományos háttérű munkatársaitól: döntő szempontja ugyanis a Szentírás teológiai tartalmát minél koherensebben visszaadó fordítás a nyelvileg kifinomult megközelítéssel szemben. Nem jelentéktelenebb sem szándékában, sem hatásában az a meggyőződése sem, hogy ezért a fordítói munka igazi frontvonala nem a kiindulási, hanem a célnyelv ismerete annak érdekében, hogy Isten szava az igehallgató számára érthetővé váljék. A fordítási munkálatok melléktermékeként született, a bibliai könyvekhez írt előszók mind teológiai, mind szövegértelmezési megközelítéséről közelebbi képet adnak. Írásai feltárják azt a dilemmát is, hogy felfogásában az Ószövetségnek is meghatározó krisztológiai tartalma van, amit az ezegézis és igehirdetés során döntő üzenetként kell megszólaltatni.

Az Isten ígében rejlő, de kifejthető kincsek konkrét élethelyzetekre szabott, olykor frappáns felvonultatása sem állt távol Luthertől. A BölcS Frigyes fejedelem világhírű ereklyegyűjteményét, s annak a búcsúval egybekötött kiállítását a zárándokok számára a *Tizennégy vigasztaló kép* című írásában javasolja belső, szívbeli és biblikus képekre váltani, melyek valódi búcsút, szabadulást, örök életet munkálhatnak. Az 1526-ban megözvegyült magyar királyné, Habsburg Mária számára elküldött *Négy vigasztaló zsoltár* pedig az alkalmazott, „kazuális” bibliamagyarázat klasszikus lutheri példája, amely nekünk, magyaroknak különösen nagy értéket jelent az 1526-os mohácsi tragédia sorsfordító eseményének a fényében.

Végül néhány tanulmánya betekintést ad személyes, spirituális világába is. Az 1518-as *Német teológia* határozott kötődést mutat a középkori szerzetesi irodalom ismerete, sőt lelkiségének meghatározó jegyei felé is. Az ágostonos koldulórend tagjaként Luther többféle kötődéssel formálhatta gondolkodását: részben az Augustinusig visszavezethető hagyomány, részben a 13. században újtukra induló koldulórendek sajátosságai alapján. Így válhat érthetővé az is, hogy ebben a korai reformátori műben miként juthatnak félreérthetetlenül szóhoz olyan hagyományok, amelyek a 14. századi német misztika hatásait mutatják. Amennyiben a kötetbe foglalt, lelkiségére és a Bibliához kötött gondolkodására jellemző elemeket keressük, valós és árnyalt képet kaphatunk reformátori alkatáról is, melyben a szerzetesi és középkori jellegzetességek éppúgy megtalálhatók, mint az ezekhez kötődő, olykor formális hagyományoktól való határozott, bizonyos pontokon pedig egészen radikális elfordulás.

PRÉDIKÁCIÓK (6. KÖTET)

Sokan tartják úgy, hogy Luther az öblös, reformátori hang mellett elsősorban az igehirdetéseiben ismerhető meg – mind személyében, mind egyháztörténeti jelentőségében. Már életében megindult ennek a tudatosítása: részben az igehirdetés fontosságának a hangsúlyozásában és központi helyre emelésében az evangélikus istentiszteleti rendben, részben pedig a hitújítók programját képekben is ábrázoló Lukas Cranach művein keresztül is (pl. a Wittenbergben prédikáló, a szószekről a Megfeszítetre mutató Luther képében). A tőle fennmaradt, tengernyi mennyiségű prédikációból egy szűk, mégis jellegzetes keresztmetszetet nyújt a kötet válogatása.

Luther igehirdetésére a reformátori tartalom alapján álló kifejtés mellett jellemző az ehhez kapcsolódó tanítói jelleg is. Hosszú prédikációiban – nyilvánvalóan az elhangzott magyarázat írásos rendezése és kibővítése következtében – gyakran kis tanulmányok állnak előttünk egy-egy kérdésben, amelyek az adott igeszakaszhoz vagy ünnephez kapcsolódnak. Erre a kötetben található sermók sorozatában találhatjuk meg a jellegzetes példákat. Kissé más megközelítést tapasztalhatunk a klasszikus vasárnapi igemagyarázatokban, melyekben jellegzetesen ötvözi a lelki mondanivalót a mindenekelőtt Krisztuson tájékozódó egzegézis eredményeivel, mindezt a tőle megszokott, veretesen bibliai konnotációs rendszerben. Nemcsak a dogmatikai tartalom határozza meg tehát a szószéki, gyülekezeti körben megvalósuló tanítást, hanem a lelkigondozói alapállás is – emlékeztetve ma is arra, hogy Luther különlegességét éppen az adja a 16. századi reformátorok karában, hogy teológiája nem rendszeres-spekulatív, hanem sokkal inkább bibliai-alkalmazott jellegű, alkata pedig kevésbé egyházszervező-kormányzó, mint inkább lekipásztori.

Egyedi helyet foglal el a válogatásban az „invokávit-prédikációk” sorozata 1522 tavaszáról. Ezeknek nem csupán tartalma miatt van nagy jelentősége, hanem egyháztörténeti kontextusuk következtében is. A Wartburg várának védelmező falai közül váratlan hirtelenséggel Wittenbergbe visszatérő Luther igehirdetése ezek, melyekkel a távolléte idején vallási zendülést provokáló radikális teológusok szította zűrzavart szüntette meg. A forradalmi hangulat és vértől sem mentes lázadás veszélyeitől fenyegetett reformáció védelmében ugyanis nem maradt más választása, mint a szószék fegyverével, az igehirdetés szavával szembeszállni, s egy hét leforgása alatt nemcsak úrrá lenni a kialakult helyzeten, hanem lelkileg is felemelni Wittenberg népét és gyülekezetét egy új, biblikus, érettebb látásmódra. Ebben a gyűjteményben különösen is érezhetjük igehirdetésének egykori, de még ma is elevenen ható erejét.

LEVELEK (7. KÖTET)

A válogatott levelek kötete kötődik legszemélyesebben Luther alakjához, hiszen az ő szemszögéből láthatunk rá nemcsak saját küzdelmeire, gondolataira, teológiájára és személyes sorsára, hanem egyben az egész korszak egyházi és világi politikai összefüggéseire, a reformátori körök színgazdag és olykor ellentétektől sem mentes szereplőire, mindeközben pedig kirajzolja a reformációi mozgalomnak a Luther életidejére eső eseménytörténetét is. Ezzel az átfogó tartalommal azt is mondhatjuk, hogy ez a kötet a válogatott művek teljes sorozatának mintegy az összekötő kézikönyve is lehet, amely elhelyezi időben és összefüggésekben az egyébként önmagukban álló egyéb lutheri írásokat, életközelpbe hozva az olvasóhoz mind a szerzőt, mind az egész korszakot.

A 7. kötet az eddig magyarul megjelent legnagyobb levélanyag Luther tollából. A széles tematikájú, kimeríthetetlen témagazdagságú anyagot a súlyponti kérdéseket szem előtt tartva, ugyanakkor a változatosságot sem feladva közli a kötet. Vérbeli egyháztörténeti teológiai megfontolás és igényesség jellemzi a kötet koncepcióját, amely nem kerüli meg a kortárs kutatás számára olykor kényes kérdéseket sem, mint pl. Luther nyilatkozatait a zsidóságról, Hesseni Fülöp kettős házasságának problémáját, vagy éppen Luthernek az emberi kapcsolatokban mutatkozó heves, nem ritkán ingerlékeny természetét.

Nem fog csalódnni az sem, aki a lutheri reformáció főbb eseményeit, állomásait szeretné mélyebben megérteni, mert éppen az ilyenekről írt személyes beszámolók adják az kötet egyik súlypontját (beszámoló a Cajetannal folytatott tárgyalásról 1518-ból, az 1519-es lipcsei vitáról, a wormszi eseményekről 1521-ből, vagy az augsburgi eseményekről 1530-ból, hogy csak a legfontosabbakat emeljük ki). Számos jelentős adatot és forrást tartalmaz a hazai reformáció történetéről is, amikor a gyakran hivatkozott szövegeket kézbe is adja. Külön érdekességet jelentenek a reformátor további személyes feljegyzései, mint a nevezetes utolsó gondolatok – „koldusok vagyunk, ez az igazság” –, vagy szintén elhíresült végrendeletének fejlődése, alakulása, mely hazai evangélikus levéltárunkban való jelenléte miatt mindig is érzékenyen foglalkoztatta a közvéleményt.

Különösen fontos kiemelnünk, hogy az egész sorozatban ez a legközösségibb kötet, még az *Asztali beszélgetéseknél* is közösségibb. Visszatükrözi azt a gyülekezetközponú gondolkodást, amely a lutheri reformációnak mindenkor a középpontjában állt, de azt is, hogy Wittenberg reformátora milyen nagy figyelmet fordított arra, hogy reformátortársaival együtt a hitújítás forrását a gyülekezetekben akarja megerősíteni.

Ebben a kötetben különösen fontosak a bibliai, hely-, név- és tematikus mutatók, hiszen ezek az egyébként rendszertelen levélanyagban egyszerre segítenek

az eligazodásban, és egyfajta tükröt is mutatnak a Luther életében legfontosabb személyekről, eseményekről és teológiai hangsúlyokról. A mutatók alapján az egész levéltanyag akár tematikusan, vagy egy-egy személyhez, kérdéskörhöz kötve is olvashatóvá és kutathatóvá válik, ezzel mintegy szinopszist is adja az egyes résztémáknak.

A válogatott levelek ugyanakkor a legökumenikusabb kötet is. Talán ellentmondásosnak tetszik ez a megállapítás éppen a reformáció korszakában született írások esetében, mégis bátran mondhatjuk, hogy a modern nyugati ökumené megértése szempontjából – akár az összetartozás, akár a szakadások tekintetében – nélkülözhetetlen közvetlen és háttér-információkat olvashatunk Luther levelezésében. Mindezek ismerete nélkül elképzelhetetlen az evangélikus ökumenikus elkötelezettség és közösségkeresés valós meghatározása. De éppen ezekből a legszemélyesebb vallomásokból érthetjük meg azt is, hogy 1983-ban miért is nevezte Luthert – minden ökumenikus feszültség és tehertétel ellenére is – II. János Pál pápa „atyánknak a hitben”.

ASZTALI BESZÉLGETÉSEK (8. KÖTET)

Az *Asztali beszélgetések* a Lutherrel kapcsolatos irodalom egyik legnépszerűbb alapanyaga, aminek egyértelmű oka az, hogy még a személyes leveleknél is intimebb képet fest a wittenbergi Fekete kolostor ebédlőasztalánál elhangzottak alapján a reformáció háza tájáról. Elsősorban nagyon eleven kiegészítő anyagot jelent az életrajz- és történetíróknak, amellyel némelyek a Luther személyét övező, már-már hagiografikus kultuszt igyekeznek alátámasztani, mások ezzel szemben éppen a gyengeségeire akarnak példákat felvonultatni, s a bulvár szintjén lejáratni őt. E tekintetben nem lehet kétségünk afelől, hogy azoknak, akik ezeket a mondásokat feljegyezték, egyértelműen tiszteletteljes szándékaik voltak, s buzgón hagyták figyelmen kívül Melanchthon érzékeny figyelmeztetését, hogy az intim környezetben elhangzó szavaknak nem feltétlenül kellene a kívülállók szemei elé kerülniük. 1537-ben maga Luther is hasonlóan nyilatkozott – ahogyan a szerkesztői előszó is idézi: „Krisztusra kérem a kedves tolvajokat, mert tudom, hogy őszinte és tisztességes szándékkal járnak el, hogy sem életemben, sem halálom után ne tegyenek közzé könnyelműen gondolataimból semmit, amit akár életemben csellel csikartak ki tőlem, vagy halálomban tulajdonítottak el korábban kölcsönként irataimból... Mert ha ez nyilvánosságra kerülne, akkor én lennék a világ legkeresettebb széphistóriája.”

Az eredeti, jóval terjedelmesebb gyűjtemények, de még az itt közölt szemezgetés kisebb anyaga is egyfajta tarkabarka összevisszaságot mutat. A lazítás óráiból állt össze olyanféle bölcs mondások florilégiumaként, melyből messzemenő, ösz-

szefüggéseket feltáró következtetéseket nem lehet, nem érdemes levonni. Mégis jellemzi valamiképpen Luthert – a gondolkodásmódját, a humorát, a keserűségét, a wittenbergi hangulatot a 16. század első felében, s kicsit tükre ez a korabeli világ állapotának is egy német kisváros porlepte nézőpontjából, amely hirtelen, egy villanás erejéig bekerült a világtörténelem kontextusába.

Az asztali jegyzetek talán legfontosabb szolgálata mégis az, hogy a maga esendőségében és küzdelmében tárja fel a legvilágosabban a reformátor nagy teológiai tapasztalatát: a maga valóságában Luther Márton is *simul iustus et peccator* – egyszerre bűnös és megigazított, azaz valóságos ember. Igaz, Isten és az ördög nagy kártyapartijában olykor tényleg ő lehet az ász – ahogyan mondja egy alkalommal –, de végső soron mégis minden Isten kegyelméből van, legyen bár akármekkora ász is...

Persze, nem szabad figyelmen kívül hagynunk azt sem, hogy ezek a feljegyzések mind az 1530-as évekből maradtak fenn – azaz Luthert mint a reformáció vezéralakját látják, aki a kezdeti vitatkozások után már egyre gyakrabban az igazság nagy tekintélyű megfogalmazója. Személyiségének tehát mindössze egy korszakát mutatják meg nekünk, korábbi karakterével így nem tudjuk összehasonlítani a róla alkotott képet. Az egykori jegyzetelők – Dietrich Veit és Nikolaus Medler, valamint Johannes Schлагinhausen az 1530-as évek elejéről, akárcsak Cordatus Conrad ebből az időből, vagy Ludwig Rabe, Anton Lauterbach és Hieronymus Weller a későbbi évekből – így legfeljebb egymás anyagaihoz képest jelenthetnek viszonyítási pontot. Mindennek ellenére az egyháztörténet-írás számára felbecsülhetetlen értékű kincsről van szó, amely sok más egyháztörténeti jelentőségű alak, így a többi 16. századi reformátor megismerhetőségéhez képest is sokkal közelebb hozhatja Luthert a maga emberi valójában még közel fél évezred elteltével is.

Felelősség az egyházért. Luther Válogatott Művei (LVM) 2. (Szerk. Csepregi Zoltán)

Luther Kiadó, Budapest, 2017

Bibliafordítás, vigasztalás, imádság. Luther Válogatott Művei (LVM) 5. (Szerk.

Csepregi Zoltán) Luther Kiadó, Budapest, 2011

Prédikációk. Luther Válogatott Művei (LVM) 6. (Szerk. Csepregi Zoltán–Horváth

Orsolya) Luther Kiadó, Budapest, 2015

Levelek. Luther Válogatott Művei (LVM) 7. (Szerk. Csepregi Zoltán) Luther Kiadó,

Budapest, 2013

Asztali beszélgetések. Luther Válogatott Művei (LVM) 8. (Szerk. Csepregi Zoltán)

Luther Kiadó, Budapest, 2014

AZ ÉNEKSZERZŐ LUTHER MÁRTON ÉS AZ ERŐS VÁR A MI ISTENÜNK

ECSEDI ZSUZSA

Martin Luther (1483–1546) munkássága új alapokra helyezte a gyülekezeti ének műfaját. Tanulmányunkban ezért előbb magáról az éneklésről, majd Luther énekeiről szólunk. Ezt követően fontos énekeskönyveket ismerhetünk meg, végül emblematikus énekünk, az *Erős vár a mi Istenünk* bemutatása következik.

ÉNEKLÉS

Adiaphoron, azaz a hit szempontjából nem sarkalatos kérdés az éneklés. De a vallási tanítások az egyes emberek vallásosságában, így az éneklésében is aktualizálódnak, és személyes üggyé válnak. Főleg akkor, ha már kialakult az énekkincs. Luther tanítása szerint az éneklés és a liturgia is a keresztény szabadság része. Ezt a *Deutsche Messe* előszavában¹ fogalmazza meg a legérthetőbben: „Mindenekelőtt (...) kérném mindazokat, akik ezen rendünket látni és követni akarják, hogy abból semmi kényszerítő törvényt ne csináljanak, sem vele senkinek a lelkiismeretét körül ne hálózzák vagy meg ne fogják, hanem a keresztény szabadságnak megfelelően tetszés szerint alkalmazzák.” A lényeg, hogy a keresztény szabadság felelős döntés, és nem szabadosság.

Az énekeskönyvek előszavaiból és az *Asztali beszélgetésekből* úgy tűnik, hogy Luther nem annyira rendszeres, hanem inkább gyakorlati teológusként indította el az „éneklő egyházzá” válás folyamatát – merthogy így szokták nevezni magukat az evangélikusok.

Luther zenei nevelése mind elméleti, mind gyakorlati szempontból alapos volt. Tanulmányai során megismerkedett a hét szabad művészettel, a *trivium* és a *quadrivium* anyagával. Későbbi megnyilatkozásai azt mutatják, hogy ebből a tananyagból legmagasabbra a zenét értékelte.

Az egyszólamú éneklés két fontos ága megvolt már a középkorban is: az egyik a gregorián énekkincs, a másik az anyanyelvű népének. Luther Ágoston-rendi szerze-

¹ Martin LUTHER: *Deutsche Messe und Ordnung Gottesdienstes*, Wittenberg, 1526.

tesként alaposan megismerte és gyakorolta a gregorián szertartási énekek, köztük a zsoltárok éneklését. A reformáció szervesen kapcsolódott a középkori liturgikus gyakorlathoz – azokat a szövegeket tartotta meg, amelyek a Biblián alapulnak, és nem ellenkeznek a reformáció tanításával.

Luther példát adott az anyanyelvű, verses énekek írására is. *Georg Spalatinhoz*² 1523-24-ben írt levelében így buzdít: „Az a tervünk, hogy a próféták és a régi egyházatyák példájára anyanyelvi zsoltárokat, azaz lelki énekeket költünk a köznép számára, hogy Isten igéje az éneklés által is megmaradjon az emberek körében. Mindenütt költőket keresünk, (...) kérek, hogy te is vegyél részt munkánkban, s próbálj meg példám nyomán [*Ach Gott, vom Himmel sieh darein*, 12. zsoltár] egy-egy zsoltárt közénekké formálni.”

Hogy Luther mekkora hatást gyakorolt kortársaira, arra csak két magyar példát említünk. Gálszécsi István tizenkét évvel az első német gyűjtemény után,³ 1536-ban már magyarul adott ki énekeskönyvet, benne több Luther-fordítást.⁴ Batizi András nem nagy fáziskéséssel, 1530-tól kezdve szerezte vallásos énekeit.⁵

A reformáció egyik legjelentősebb eredménye, hogy az anyanyelven énekelte gyülekezeti ének önálló helyet kap a liturgiában. Luther istentiszteleti rendjeiben – *Formula missae*,⁶ *Deutsche Messe*⁷ – előírja, hogy a szertartás egyes pontjain mely énekeket kell énekelni. A gyülekezet így az istentisztelet aktív részesévé válik.

Luther felfogásában a zene elsősorban *creatura*, tehát Isten teremtménye, és csak másodsorban *scientia* vagy *ars*. Minden művészetet, de különösképpen a zenét annak a szolgálatában szeretné látni, aki azt teremtette és nekünk adta. Csak akkor látja értelmét, ha nem „holde Kunst”, tehát az érzékeinkre ható, gyönyörködtető dolog, hanem Krisztusra vonatkozik, a megváltás fölötti örömet hirdeti – írja a *Babst-énekeskönyv*⁸ előszavában. Már a Johann Walterrel – legközelebbi munkatársával,

² Teológus, reformátor, Bölcs Frigyes szász választófejedelem munkatársa.

³ Johann WALTER: *Das geistliche Gesangbüchlein* („Chorgesangbuch”), Wittenberg, 1524.

⁴ „Kegyes énekekről és keresztyén hitről rövid könyvecske, Gálszécsi István mestertől szereztetett”, Krakko, 1536 és 1538, RMNy 18 és 24.

⁵ Például *Jövel, Szentlélek Úristen, lelkünknek vigassága* (EÉ 234) és *Jer, dicsérjük az Istennek Fiát* (EÉ 363).

⁶ Martin LUTHER: *Formula Missae et communionis pro ecclesia Vuittenbergensi*, 1523. „Azt akarom, hogy sok német énekünk legyen, amelyeket a nép a mise alatt, vagy a Graduale, a Sanctus és az Agnus Dei mellett énekelhet. Mert ki kételkedik abban, hogy azokat az énekeket, amelyeket most a kórus énekel, (...) korábban az egész gyülekezet énekelte?”

⁷ „Az epistolára német éneket éneklünk: *Nun bitten wir den Heiligen Geist* (Jer, kérjük Isten áldott Szentlelkét, EÉ 232). (...) Az evangélium után az egész gyülekezet németül éneklő hitvallást: *Wir glauben all an einen Gott* (Mi valljuk: hiszünk Istenben, EÉ 247).”

⁸ *Gesangbuch* Valentin BABST, Leipzig, 1545.

a torgai „őskántorral” – közösen elkészített énekeskönyvben⁹ is ezt hangsúlyozza: „Semmi másról ne akarjunk énekelni és beszélni, csak Jézus Krisztusról, a mi Megváltónkról, ahogy Pál írja 1Kor 2-ben¹⁰”.

LUTHER ÉNEKEI

A reformátor énekköltészete megrázó élménnyel indult. 1523 nyarán két szerzetestársát evangélikus hite miatt megégették. Ennek hatására született az *Ein neues Lied wir heben an* kezdetű ballada. Luther második éneke is személyes hitvallás: a *Nun freut euch, lieben Christen gmein*¹¹ saját életének bemutatása, hogyan jutott el a bűnbeesettség kétségbeesésétől a személyes megváltottság felszabadító élményéig.

A szakirodalom¹² 45 olyan éneket tart nyilván, amely szövegének vagy dallamának kialakításához Luthernek valamilyen módon köze van. Akkor írta őket, mikor kiderült, hogy felhívására igen kevés kortársa reagált. Az életműből 36 gyülekezeti ének, a többi liturgikus dallam átdolgozása. Az *Evangélikus énekeskönyv* (EÉ)¹³ 24 strofikus éneket és két liturgikus dallamot tartalmaz ebből a repertoárból.

Áttekintésünket az ordináriumtételekkel¹⁴ kezdjük. Luther *Kyrie*-dallamával az EÉ 99. oldalán találkozunk: *Uram, irgalmazz!*¹⁵ *Gloria*-éneket Luthertől nem ismerünk.¹⁶ A *Credo*, a mondott hitvallás helyettesítője lehet a *Mi valljuk: hiszünk Istenben*¹⁷ (EÉ 247).

A *Sanctus*, Isten szentségének dicsőítése a reformátort önálló kompozíció írására ihlette: *Jesaja, dem Propheten geschah*. A mű a prófétai igeszakasz, Ézs 6,1–4 szó szerinti megzenésítése.¹⁸ Az *Agnus Dei* Luther-féle változatát az EÉ 78. oldalán találjuk: *Krisztus, Isten Báránya*.¹⁹

⁹ Johann WALTER már említett énekeskönyve.

¹⁰ „Mert úgy határoztam, hogy nem tudok közöttetek másról, csak Jézus Krisztusról, róla is mint a megfeszítettéről.” (1Kor 2,2).

¹¹ *Jer, örvendjünk, keresztyének*, EÉ 318.

¹² Markus JENNY (szerk.): *Luthers Geistliche Lieder und Kirchengesänge*, Vollständige Neuedition in Ergänzung zu Band 35 der Weimarer Ausgabe, Köln/Wien, Böhlau, 1985.

¹³ *Evangélikus énekeskönyv*, Budapest, Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, 1982.

¹⁴ A mise (főistentisztelet) állandó részei. Felsorolásunk átdolgozott liturgikus dallamokat és liturgikus dallamok helyett alkalmazott gyülekezeti énekeket egyaránt tartalmaz.

¹⁵ A mindennapi istentisztelet énekelt liturgikus rendje (EÉ 17).

¹⁶ *Az All Ehr und Lob soll Gottes sein* kezdetű *Gloria*-parafrázist egy ideig neki tulajdonították, de kiderült, hogy nem az ő műve.

¹⁷ *Wir glauben all an einen Gott*.

¹⁸ Ezt az éneket ma már sem a német, sem a magyar énekeskönyv nem közli, valószínűleg a strófa összetettsége, nehezen tanulható volta miatt.

¹⁹ *Christe, du Lamm Gottes*. A vasárnapi istentisztelet énekelt liturgikus rendje (EÉ 14).

A gyülekezeti énekek nagy része különféle régi, értékes tételek átköltése. Az első csoportba a gregorián eredetűek tartoznak. Három ének himnusz²⁰ átdolgozása²¹: az adventi *Jöjj, népek Megváltója*²² (EÉ 131, Ambrosius), a pünkösdi *Ó, jöjj, teremtő Szentlélek*²³ (EÉ 231, Hrabanus Maurus) és az esti énekként szereplő *Szentháromság egy Istenség*²⁴ (EÉ 108, Nagy Szent Gergely). Más gregorián műfajból (is) származik a húsvéti *Jézus, Megváltónk sírba szállt*²⁵ (EÉ 215), a pünkösdi *Jövel, Szentlélek Úristen*²⁶ (EÉ 229, magyar dallammal) és az istentiszteletet lezáró *Adj békét a mi időnkben*²⁷ (EÉ 291).

Különböző középkori német énekekre nyúlik vissza a karácsonyi *Jézus Krisztus, dicsértésével*²⁸ (EÉ 154), a Szentlelket hívó, illetve pünkösdi *Jer, kérjük Isten áldott Szentlelkét*²⁹ (EÉ 232), a törvényt bemutató *Ez a szent tízparancsolat*³⁰ (EÉ 433), a hitvallásként vagy Szentháromság-dicsőítésként alkalmazható (és már korábban említett) *Mi valljuk: hiszünk Istenben* (EÉ 247), az úrvacsora-tanítást versbe foglaló *Krisztus Jézus, mi Megváltónk*³¹ (EÉ 303), a szentségért hálát adó *Áldassék Isten, hála jóságáért*³² (EÉ 304), valamint az élet-halál kérdését tárgyaló *Életünkben szüntelen*³³ (EÉ 499).

Luther önálló alkotásai közül az első fontos csoport a zsoltárparafrázisoké. A hét énekből három található meg a jelenlegi evangélikus énekeskönyvben.

²⁰ A himnusz strofikus óegyházi költemény, a műfaj megteremtője Ambrosius (Szent Ambrus). Négy nyolc szótagos (négy jambusból álló) sor alkot egy versszakot. Az ambroziánus himnusz nyolc strófából áll.

²¹ A szöveget tekintve németre fordítás, a dallamot tekintve egyszerűsítés. Az eredeti himnuszok magyar fordítása megtalálható itt: *Evangélikus istentisztelet – Gyülekezeti liturgikus könyv* (GyLK), Budapest, Luther Kiadó, 2007.

²² *Nun komm, der Heiden Heiland*; a *Veni redemptor gentium* adventi-karácsonyi himnuszából (*Népek megváltó Istene*, GyLK 655).

²³ *Komm, Gott Schöpfer, Heiliger Geist*; a *Veni Creator Spiritus* pünkösdi himnuszából (*Jövel, teremtő Szentlélek*, GyLK 665).

²⁴ *Der du bist drei in Einigkeit*; az *O lux beata Trinitas* Szentháromság-himnuszából (*Ó, fényességes Háromság*, GyLK 666).

²⁵ *Christ lag in Todesbanden*; a *Victimae paschali laudes* szekvencia (*A húsvéti Bárányt minden hívek dicsérve áldják*, GyLK 786) és *Christ ist erstanden* leis (*Krisztus feltámadt*, EÉ 213) alapján. A szekvencia az alleluja-versus után felhangzó ének a misében. A leis olyan strófa, amely „Kyrie eleison”-nal végződik.

²⁶ *Komm, Heiliger Geist, Herre Gott*; a *Veni sancte Spiritus*, reple antifóna (*Jöjj, Szentlélek Isten, jöjj*, GyLK 787) nyomán. Az antifóna a bibliai zsoltárok előtt és után felhangzó keretvers.

²⁷ *Verleih uns Frieden gnädiglich*, a *Da pacem, Domine* antifóna alapján.

²⁸ *Gelobet seist du, Jesu Christ* leis.

²⁹ *Nun bitten wir den Heiligen Geist* leis.

³⁰ *Dies sind die heiligen zehn Gebot* leis.

³¹ *Jesus Christus, unser Heiland, der von uns den Gotteszorn wandt*; részben a *Jesus Christus nostra salus* himnusz alapján.

³² *Gott sei gelobet und gebenedeiet* leis.

³³ *Mitten wir im Leben sind*, a *Media vita in morte sumus* antifóna nyomán.

Az első kettő bűnbánati zsoltár: *Lásd meg a mennyből, Úristen*³⁴ (EÉ 257; 12. zsoltár – mint fentebb említettük, ez volt az a vers, amelyet Luther mintául szánt a kortársak számára) és *Mélységes mélyből kiáltunk hozzád, irgalmas Isten*³⁵ (EÉ 402; 130. zsoltár). A harmadik az evangélikus identitás kifejezője, az *Erős vár a mi Istenünk*³⁶ (EÉ 254/256; 46. zsoltár) – e mű részletes elemzésére még visszatérünk.

Katekizmus-, vagyis tanító ének az Úrtól tanult imádság parafrázisa, a *Mi Atyánk, ki vagy mennyekben*³⁷ (EÉ 72) és a keresztség titkát bemutató *Jézusunk a Jordánhoz ment*³⁸ (EÉ 295).

Luther eredeti ünnepi énekei közé tartozik két karácsonyi és egy húsvéti költemény: a *Mennyből jövök most hozzátok*³⁹ (EÉ 150), a *Mennyei angyseregek*⁴⁰ (EÉ 155) és a *Jézus Krisztus, Üdvözítőnk, haláltól megmentőnk*⁴¹ (EÉ 214).

Végül Luther egyéb saját énekei következnek: a szókimondó címmel ellátott *Tarts meg, Urunk, szent ígédben*⁴² (EÉ 255), a már említett *Jer, örvendjünk, keresztyének*⁴³ (EÉ 318) és a Simeon éneke (Lk 2,29–32) alapján szerzett *Már megyek békén, örömmel*⁴⁴ (EÉ 500).

A LEGJELENTŐSEBB MAGYAR NYELVŰ EVANGÉLIKUS ÉNEKESKÖNYVEK A 16–18. SZÁZADBÓL⁴⁵

A már korábban említett első énekeskönyv⁴⁶ szerkesztője, Gálszécsi István 1532-től a wittenbergi egyetemen tanult, ahol megismerte a reformáció tanításait és a reformátorok írásait, kiadványait, köztük a Luther énekeit tartalmazó énekeskönyveket. A krakkói nyomtatású énekeskönyv két kiadásából mindössze néhány töredékes

³⁴ *Ach Gott, vom Himmel sieh darein.*

³⁵ *Aus tiefer Not schrei ich zu dir.*

³⁶ *Ein feste Burg ist unser Gott.*

³⁷ *Vater unser im Himmelreich.*

³⁸ *Christ, unser Herr, zum Jordan kam.*

³⁹ *Vom Himmel hoch da komm ich her*, egy világi ének kontrafaktuma.

⁴⁰ *Vom Himmel kam der Engel Schar.*

⁴¹ *Jesus Christus, unser Heiland, der den Tod überwand.*

⁴² *Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort.* Eredeti címe: „Ein kinderlied / zu singen wider die zween Ertzfeinde Christi und seiner heiligen Kirchen / den Bapst und Turcken” (Gyermekdal, éneklendő Krisztus és az ő szent egyháza két fő ellensége, a pápa és a törökök ellen).

⁴³ *Nun freut euch, lieben Christen gmein.*

⁴⁴ *Mit Fried und Freud ich fahr dahin.*

⁴⁵ A tanulmány további része ECSEDI Zsuzsanna: *Luther-énekek a magyar evangélikus énekeskönyvekben* című doktori értekezésének felhasználásával készült. Budapest, 2006 (Egyházzene-doktori disszertációk III., CD és kísérőfüzet).

⁴⁶ „Kegyes énekekről és keresztyén hitről rövid könyvecske, Gálszécsi István mestertől szerzetett”.

lap maradt ránk, melyekből az előszó és tíz ének rekonstruálható. Az énekek leg-többje Luthert követve tanító jellegű kátéének. Az énekek verselése, a rímelés és a ritmus – talán a németből versbe fordítás nehézsége miatt is – még igen kezdetleges.

Az első magyar nyelvű énekeskönyv, amelyből teljes példányt ismerünk, Huszár Gál munkája 1560-ból.⁴⁷ Ez az első terjedelmes *protestáns* énekegyűjtemény és a benne foglalt énekanyag igen nagy hatással volt a későbbi énekeskönyvekre.⁴⁸ Törzsanyaga évszázadokon át fennmaradt a hazai evangélikus és református énekeskönyvekben. Huszár Gál első énekeskönyvének jelentőségét növeli, hogy az énekeket általában dallamokkal együtt nyomtatták ki (67 dallam található benne).

Huszár Gál 1574-es graduál-énekeskönyve⁴⁹ az első nyomtatott graduál, amely ezáltal felbecsülhetetlen értéket képvisel. A teljes egészében *evangélikus* szellemű énekeskönyv először is *protestáns graduál* a szó 16. századi értelmében. Másodszor: a graduál *teljes gyülekezeti énekeskönyv* is egyben. Az ünnepi gyülekezeti énekek a graduális jellegű I. részben találhatóak, Huszár Gál ugyanis minden nem liturgikus éneket beoszt a graduálban neki megfelelő helyre. Ám nemcsak az ünnepi énekekre áll ez, hanem a külön csoportot képező kátéénekekre is.

Ha kiemeljük az 1574-es kiadásból a szertartási énekeket, egy olyan gyülekezeti énekeskönyvet kapunk, amelynek felépítése nem egyezik meg egyetlen előtte megjelent énekeskönyvével sem: kátéénekek, ünnepi énekek, prédikáció utáni énekek, psalmusok, szentegyházi dicséretok, halotti énekek következnek benne egymás után. Ez a kötet a hazai protestantizmus valamennyi énekeskönyvének kiindulópontja.

Csupán az I. részben vannak kották, 124 dallam. 127 esetben csak szöveg szerepel, közülük 72 nótajelzéssel. Az énekeskönyvben három zenei réteg különíthető el: a gregorián liturgikus énekek, a humanista metrikus dallamok, valamint a korabeli gyülekezeti énekkincs.

A 17. század első feléből két gyűjteményt emelünk ki, egy nyomtatott kötetet és egy kéziratos graduált. Az 1635-ben, Lőcsén megjelent énekeskönyv⁵⁰ Szenci Molnár

⁴⁷ „A keresztyéni gyülekezetben való isteni dicséretok Psalms CXLIX. Dicséretet mondjatok az Istennek a szenteknek gyülekezetében. M D LX.” Magyaróvár, Kassa, Debrecen, 1560–1561, RMNy 160.

⁴⁸ Az énekeskönyv 105 éneket tartalmaz, ezek közül 103 itt jelent meg először nyomtatásban.

⁴⁹ „A keresztyéni gyülekezetben való isteni dicséretok és imádságok. Psalmo CXLIX. Dicséretet mondjatok az Istennek a szenteknek gyülekezetében. M. D. LXXIII.” Komjáti, 1574, RMNy, 353.

⁵⁰ „Keresztyéni isteni dicséretok, Mellyek az Magyar Nemzetben reformáltatott Ecclesiákban szoktanak mondattatni. Ezek mellé adattattak szép renddel. Először, az Szent Dávidnak franciai Nótáknak és Verseknak módgyokra rendeltetett soltári. Másodszor, az egész esztendőre tartozandó hymnusok. Harmadszor, az Halott temetéskorra való énekek. Mostan újonnan, és, (ami az első s utolsó részt, az az a közönséges és Halott Énekeket illeti) bővebben, hogy

Albert *Zsoltárfkönyvének* közlésével szinte megelőzte korát. A kolligátum másik fő újdonsága, hogy a közös protestáns énekkincs az Újfalvi Imre által 1602-ben javasolt módon található meg benne. Ugyancsak kiemelkedő jelentőségű, hogy az evangélikus nyomdában megjelenő énekeskönyv – mint a címlap is mutatja – forrásának vallotta mind a református (debreceni), mind az evangélikus (bártfai) énekeskönyveket. E nyomtatvány által létrejött a *protestáns* énekeskönyveknek az a típusa, amelyet egyaránt használtak az evangélikus és református hívek.⁵¹

A lőcsei kiadványt az idő tájt szerkesztették, amikor az eperjesi magyar egyház számára egy graduált írtak össze. Az *Eperjesi graduál*⁵² olyan liturgikus kézirat, amelyben a tételek egyrészt az egyházi esztendő ünnepei, azon belül általában a vesperás istentisztelet szertartása szerint, másrészt pedig műfaji sorozatokban vannak összeállítva (lejegyezését szintén 1635-ben kezdték el). Ez az egyetlen graduál, amelyben az egyszólamú gregorián tételeken – a legfontosabb ezek közül az antifóna – és kanciókon kívül többszólamú darabokat is találunk.⁵³ A többszólamú tételek három stílusrétegbe sorolhatók. A legegységesebb tömböt a Claude Goudimel által megzenésített genfi zsoltárok alkotják. A második stílusrétegbe a 16. század végi, 17. század eleji német kancionáltételek tartoznak. A harmadik csoport darabjai valószínűleg helyi kompozíciók.

A 17. század végén tovább bővül az evangélikus énekkincs. A *Zöngedöző mennyei kar* (ZMK) címlapja utal a kötet újdonságára, a német énekfordításokra.⁵⁴ A „könyvecske” elnevezés nemcsak a terjedelmet jelöli, hanem a kötet kiegészítő jellegét

nem mint ennek előtte Debrecenben és Bártfán kibocsáttattak. Lőcsén, Brevér Lőrincz által, 1635.” Protestáns gyülekezeti és temetési énekeskönyv – RMNy 1628. Az énekeskönyv 403 16. századi és 36 17. századi éneket tartalmaz.

⁵¹ H. HUBERT Gabriella: *A régi magyar gyülekezeti ének*, Budapest, Universitas, 2004, 178. Hubert Gabriella kutatásainak eredményeként javasolta, hogy az 1635-ös lőcsei énekeskönyvet és az azt követő kiadásokat protestánsnak minősítsék. A befogadói szempontot figyelembe véve lehet besorolni egy énekeskönyvet egy-egy felekezeti alá. A protestánsnak nevezett gyűjteményekben nem a felekezetiileg eltérő, hanem a hasonló vonások uralkodnak.

⁵² *Graduale Ecclesiae Hungaricae Epperiensis* – S 57. A graduál latin nyelvű címlapjának szövege magyarul: „Az eperjesi magyar egyház graduálja a Szentháromság tiszteletére és dicséretére íratott és szent többszólamú énekekkel, valamint himnuszokkal, antifónákkal, zsoltárokkal és édes énekekkel ékesítettet – az igen tiszteletre méltó és jeles ember, Damascenus Márton, a fáradhatatlan magyar lelkész szolgálata idején, a tudós és bölcs Grolmann András és Kádass Jónás felügyelete alatt – a breznóbányai Banszki Dániel által, aki ez időben a beiktatott (felszentelt) magyar kántor, 1635-ben, írta Glosius András s.k.”

⁵³ A graduál 609 tétele 18 műfajba tartozik.

⁵⁴ „Zöngedöző Mennyei Kar. Az az: Németből Magyarra fordított szép Isteni dicséreteket és hálaadó Énekeket, más magyarul szerzetetett kegyes énekekkel együtt magában foglaló Könyvecske”, Lőcse, 1692–1694, RMK I. 1589/A.

is.⁵⁵ A szerkesztők a nagy énekeskönyv⁵⁶ mellé evangélikus toldaléket akartak adni. Ez aztán kiindulópontja lett egy új, csak evangélikus befogadók számára készített énekeskönyv-sorozatnak. A 18. század jóval több éneket tartalmazó ZMK-kötetei⁵⁷ és az *Új zengedező mennyei kar* különböző kiadásai váltják majd fel teljesen a 17. század protestáns gyűjteményeit.⁵⁸

Az *Új zengedező mennyei kar*⁵⁹ (ÚZMK) Torkos József győri lelkész és társainak munkája. 1743-ban jelent meg, és száz-százötven évre kijelölte az evangélikus éneklés útját. Az ÚZMK első kiadásában 619, 1750-től pedig már 633 éneket tartalmaz a 150 genfi zsoltáron felül (az amúgy kotta nélküli gyűjteményben a zsoltárok dallamokkal együtt jelentek meg). 240 új fordítás került bele ebbe a gyűjteménybe.⁶⁰ Schulek Tibor véleménye szerint ez a legkimagaslóbb magyar protestáns énekeskönyv. A német és szlovák énekkincsből vett – részben igen jó – fordításokon kívül a közös magyar örökség javát foglalja magába. „Ez a gyűjtemény teológiai és költői csúcsteljesítmény. Lelkes és átszellemült munkaközösségnek kellett lennie, mely erre a feladatra összeállt. A hallei pietizmus annak idején igen áldásos erjesztő hatással volt a magyarországi lutheránus körökre.”⁶¹

EIN FESTE BURG IST UNSER GOTT

Luther zsoltáralapú énekeiben általában nyomon követhető az adott zsoltár szövege, de legalábbis gondolatmenete. Az *Ein feste Burg ist unser Gott* kezdetű éneknél ez

⁵⁵ A szerkesztők többen lehettek, köztük id. Ács Mihály nemescsói, Lövei Balázs győri és Tatai István tети lelkész. A ZMK 101 éneket tartalmaz. 99 gyülekezeti énekéből tizennyolc keletkezett a 16. században. Ezek szinte mind kizárólag evangélikus körben hagyományozódtak tovább, és az 1635 utáni protestáns énekeskönyvekből hiányoztak, illetve csak a lőcsei A-típusúakban fordultak elő. A hagyományozódásnak ez a módja nemcsak a 16. század óta folyamatos evangélikus használatot tanúsítja, hanem azt is, hogy a szerkesztők evangélikus eredetű énekeket válogattak ki az ekkor már nagyszámú magyar énekkészletből.

⁵⁶ A szerkesztők a lőcsei B-típusú gyűjteményt használták.

⁵⁷ A ZMK-nak kétféle típusú bővített változata ismert. Egyik típusában 1726-ig 132 énekre növekszik, s e szinten 1812-ig még legalább öt kiadása van. Másik típusában 1735-ben mintegy 100 énekkel bővül; ennek négy kiadása ismert 200, majd 222 énekkel.

⁵⁸ HUBERT: i. m. 236–238.

⁵⁹ „Új Zengedező Mennyi Kar, az-az: Régi és újonnan szereztetett, válogatott, Isteni dicséretet, és lelki Énekeket magában foglaló, szép rendbe vétetett Gráduál, melly az Istennek dicséretire, az Híveknek serkentésekre, és vígasztalásokra, egynehány Imádságokkal együtt ki-bocsátatott.”

⁶⁰ CSEPREGI Zoltán: *Magyar pietizmus 1700–1756*, Budapest, Teológiai Irodalmi Egyesület, 2000 (Adattár XVI–XVII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez), 35.

⁶¹ SCHULEK Tibor: „Kurzer Abriß der Geschichte des ungarischen Kirchengesangbuches.” *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie*, XIII, 1968, 136.

nem így van. Néhány utalás természetesen észrevehető, de az eredeti zoltárt⁶² az énekszöveggel⁶³ összevetve az olvasó érezheti, hogy gazdagabb képanyagról, bővebb szövegforrásról van szó. A 46/45. zoltár parafrázisával együtt több bibliai textus tartalma – olykor szóhasználata – is megjelenik az énekekben.

Az egyéb textusok közül legfontosabb a Jelenések könyve 12. része⁶⁴: ez a szakasz arról a kozmikus háborúról tudósít, amely Isten királysága és a gonosz hatalma között zajlik, s amelyben Krisztus a győztes. Ezenkívül fontos az összefüggés az Efezusi levél 6. fejezetével,⁶⁵ amely az Isten hatalmában való megerősödéstről szól

⁶² Psalm 46: „EIN LIED DER SÖHNE KORACH, VORZUSINGEN, NACH DER WEISE »JUNGFRAUEN«. Gott ist unsre Zuversicht und Stärke, eine Hilfe in den großen Nöten, die uns getroffen haben. / Darum fürchten wir uns nicht, wengleich die Welt unterginge und die Berge mitten ins Meer sänken, / wengleich das Meer wütete und wallte und von seinem Ungestüm die Berge einfielen. SELA. / Dennoch soll die Stadt Gottes fein lustig bleiben mit ihren Brunnlein, da die heiligen Wohnungen des Höchsten sind. / Gott ist bei ihr drinnen, darum wird sie fest bleiben; Gott hilft ihr früh am Morgen. / Die Heiden müssen verzagen und die Königreiche fallen, das Erdreich muß vergehen, wenn er sich hören läßt. / DER HERR ZEBAOth IST MIT UNS, DER GOTT JAKOBS IST UNSER SCHUTZ. SELA. / Kommt her und schauet die Werke des HERRN, der auf Erden solch ein Zerstören anrichtet, / der den Kriegen steuert in aller Welt, der Bogen zerbricht, Spieße zerschlägt und Wagen mit Feuer verbrennt. / Seid stille und erkennet, daß ich Gott bin! Ich will der Höchste sein unter den Heiden, der Höchste auf Erden. / DER HERR ZEBAOth IST MIT UNS, DER GOTT JAKOBS IST UNSER SCHUTZ. SELA.»

⁶³ Evangelisches Gesangbuch, 1994, 362. szám. „Ein feste Burg ist unser Gott, / ein gute Wehr und Waffen. / Er hilft uns frei aus aller Not, / die uns jetzt hat betroffen. / Der alt böse Feind / mit Ernst er's jetzt meint, / groß Macht und viel List / sein grausam Rüstung ist, / auf Erd ist nicht seinsgleichen. // Mit unsrer Macht ist nichts getan, / wir sind gar bald verloren; / es streit' für uns der rechte Mann, / den Gott hat selbst erkoren. / Fragst du, wer der ist? / Er heißt Jesus Christ, / der Herr Zebaoth, / und ist kein andrer Gott, / das Feld muß er behalten. // Und wenn die Welt voll Teufel wär / und wollt uns gar verschlingen, / so fürchten wir uns nicht so sehr, / es soll uns doch gelingen. / Der Fürst dieser Welt, / wie sau'r er sich stellt, / tut er uns doch nicht; / das macht, er ist gericht': / ein Wörtlein kann ihn fällen. // Das Wort sie sollen lassen stahn / und kein' Dank dazu haben; / er ist bei uns wohl auf dem Plan / mit seinem Geist und Gaben. / Nehmen sie den Leib, / Gut, Ehr, Kind und Weib: / laß fahren dahin, / sie haben's kein' Gewinn, / das Reich muß uns doch bleiben.»

⁶⁴ Jel 12,7–11: „Ezután háború támadt a mennyben: Mihály és angyalai harcra keltek a sárkánnyal, és a sárkány is harcra kelt angyalaival együtt, de nem tudott felülkerekedni; és azért többé nem volt maradása a mennyben. És levettetett a hatalmas sárkány, az ősi kígyó, akit ördögnek és sátánnak hívnak, aki megtéveszti az egész földkerekséget; levettetett a földre, és vele együtt angyalai is levettek. Hallottam, hogy egy hatalmas hang megszólal a mennyben: »Most lett a mi Istenünké az üdvösség, az erő és a királyság, a hatalom pedig az ő Krisztusáé, mert levettetett testvéreink vádlója, aki a mi Istenünk színe előtt éjjel és nappal vádolta őket. Legyőzték őt a Bárány vérével és bizonyágtételük igéjével azok, akik nem kímélték életüket mindhalálíg.«”

⁶⁵ Ef 6,10–20: „Végül pedig: erősödjétek meg az Úrban és az ő hatalmas erejében. Öltsetek magatokra az Isten fegyverzetét, hogy megállhassatok az ördög mesterkedéseivel szemben. Mert a mi harcunk nem test és vér ellen folyik, hanem erők és hatalmak ellen, a sötétség

(központi, idevágó mondata: *Éppen ezért vegyétek fel az Isten fegyverzetét, hogy ellenállhassatok a gonosz napon, és mindent leküzdve megállhassatok*), valamint János evangéliumának 14. fejezetével,⁶⁶ amely Krisztus mindenek felett való hatalmáról, de a világ fejedelmének eljövételéről is beszél.

Az *Ein feste Burg* azonban más zsoltáranyagból is merít (a liturgikus zsoltárhasználatban ez megszokott): a 18/17. zsoltár 2. versének⁶⁷ gondolata is beleszövődik a korál szövegébe. Így egyértelmű, hogy túlmegy a zsoltárének formálásán, és a zsoltár apropóján gazdag, biblikus, tanító és vigasztaló szöveget ír igazi evangéliumi szellemben, a reformáció alapállásának megfelelően Krisztus-központúan. Az ének valamikor 1526 és 1528 nyara között íródott. Nagy valószínűséggel az elkallódott *Klug*-énekeskönyvben jelent meg 1529-ben; ennek 1533-as kiadása⁶⁸ szolgálhat autentikus forrásként. Nem kétséges, hogy Luther a dallam szerzője is. E dallam érdekessége, hogy két változatban maradt ránk. Az eredeti reneszánsz, gazdag ritmikájú verziót német szöveggel, a kiegyenlített ritmusú, nálunk ismerős változatot magyar szöveggel közöljük.

Az *Ein feste Burg ist unser Gott* fordítása már Huszár Gál 1560-as énekeskönyvében megtalálható (a 16. században egyedülként dallammal együtt közli az éneket). Ez a szöveg kisebb-nagyobb változtatásokkal egészen a 19. századig használatban volt. A magyar vers elhagyja a melizmákat, minden dallamhanghoz külön szótagot rendel. Feltűnő furcsaság, hogy a 2. versszak 6. sora – *Jézus Krisztus az* – Huszárnál hiányzik.

1. Erős várunk nekünk az Isten,
és fegyverünk ellenség ellen,

világának urai és a gonoszság lelkei ellen, amelyek a mennyei magasságban vannak. Éppen ezért vegyétek fel az Isten fegyverzetét, hogy ellenállhassatok a gonosz napon, és mindent leküzdve megállhassatok. Álljatok meg tehát, felövezve derekatokat igazságszeretettel, és magatokra öltve a megigazulás páncélját, felsaruzva a lábatokat a békesség evangéliuma hirdetésének a készségével.

Vegyétek fel mindenképpen a hit pajzsát, amellyel kiolthatjátok a gonosznak minden tüzes nyilát. Vegyétek fel az üdvösség sisakját is, és a Lélek kardját, amely az Isten beszéde. Minden imádságotokban és könyörgéseitekben imádkozzatok mindenkor a Lélek által. Éppen azért legyetek éberek, teljes állhatatossággal könyörögve az összes szentekért; és énrtem is, hogy adassék nekem az ige, ha szóra nyitom a számat, hogy bátran ismertessem meg az evangélium titkát, amelynek követe vagyok a bilincsből is, hogy bátorságom legyen azt úgy hirdetni, ahogyan kell.”

⁶⁶ Jn 14,30: „Már nem sokat beszélek veletek, mert eljön e világ fejedelme, bár felettem nincs hatalma.”

⁶⁷ Zsolt 18,2–3: „Ezt mondta: Szeretlek, URam, erősségem! Az ÚR az én kőszálam, várom és megmentöm, Istenem, kősziklám, nála keresek oltalmat, pajzsom, hatalmas szabadtóm, fellegváram!”

⁶⁸ Gesangbuch Josef KLUG, Wittenberg, 1533.

megszabadít veszedelemtől,
 kik ránk jönnek mostan mindenfelől,
 az mi régi ellenségünk
 háborgat minket
 erővel, fegyverrel
 és csalárdsággal
 és minden nagy hatalmassággal.

2. Nincsen nekünk semmi hatalmunk,
 kivel neki ellene álljunk,
 viaskodik az Úr érettünk,
 kit az Isten bocsátott nekünk:
 ha kérded, hogy ki legyen az,
 Jézus Krisztus az,
 Seregeknek Ura
 kinél nincs több Isten,
 annál vagyon az győzedelem.

3. Ha ez világ mind ördög volna,
 és elnyelni minket akarna,
 azért tőle semmit ne féljünk,
 csak Krisztus oltalmában bízunk:
 no bátor dühösködjék,
 no fenekedjék
 ez világnak Ura,
 nincs rajtunk hatalma,
 Urunk Krisztus ötet megbírta.

4. Megáll az Istennek ígéje,
 és nem állhat senki ellene,
 az nagy Isten vagyon mivelünk,
 és Szentlelke lakozik bennünk:
 Ha testünk nekünk elvész,
 ha marhánk elvész,
 hírünk, nevünk,
 feleségünk, gyermekünk,
 az mennyország megmarad nekünk.⁶⁹

⁶⁹ Huszár Gál, 1560, S5^r–S6^v (eredeti szóhasználattal, mai helyesírással, kisebb kiegészítésekkel).
A psalmusokból isteni dicséretetek XLVI. psalmus. Deus noster refugium et virtus.

nach Psalm 46

Ein fe - ste Burg ist un - ser Gott, ein
 Er hilft uns frei aus al - ler Not, die
 gu - te Wehr und Waf - fen.
 uns jetzt hat be - trof - fen. Der alt
 bö - se Feind mit Ernst er's jetzt meint;
 groß Macht und viel List sein grau - sam Rü - stung
 ist, auf Erd ist nicht seins - glei - chen.

Ein feste Burg ist unser Gott – ritmikus változat (*Evangelisches Gesangbuch*, 1994, 362. szám)

d

E - rős vár a mi Is - te - nünk,
 Ha ő ve - lünk, ki el - le - nünk?
 Jó fegy - ve - rünk és paj - zsunk.
 Az Úr a mi ol - tal - munk.
 Az ős el - len - ség Most is ül - döz még,
 Nagy a se - re - ge, Csa - lárd - ság fegy - ve - re,
 Nincs i - lyen több a föl - dőn.

Erős vár a mi Istenünk – kiegyenlített változat (*Evangelikus énekeskönyv*, 1982, 254. szám)

A *Dunántúli énekeskönyv*⁷⁰ 1911-ben új – a Luther-verssel szótagszámban meg-
egyező – fordítással jelentkezik.

1. Erős vár a mi Istenünk,
Jó fegyverünk és pajzsunk.
Ha ő velünk, ki ellenünk?
Az Úr a mi oltalmunk.
Az ő ellenség
Most is üldöz még,
Nagy a serege,
Csalárdság fegyvere,
Nincs ilyen több a földön.

2. Erőnk magában mit sem ér,
Mi csakhamar elesnénk,
De küzd értünk a hős vezér,
Kit Isten rendelt mellénk.
Kérdezed: ki az?
Jézus Krisztus az,
Isten szent Fia,
Az ég és föld Ura,
ő a mi diadalmunk.

3. E világ minden ördöge
Ha elnyelni akarna,
Minket meg nem rémítene,
Mírajtunk nincs hatalma.
E világ ura
Gyúljon bosszúra:
Nincs ereje már,
Reá ítélet vár,
Az ige porba dönti.

4. Az ige kőszálként megáll,
Megszégyenül, ki bántja.
Velünk az Úr táborba száll,
Szentlelkét ránk bocsátja.

⁷⁰ Keresztyén (Dunántúli) énekeskönyv, Budapest, 1911, 256. szám.

Kincset, életet,
 Hitvest, gyermeket
 Mind elvehetik,
 Mit ér ez őnekik!
 Mienk a menny örökre!

Mivel a művet pályázatra, név nélkül küldték be, a fordító személye tulajdonképpen ismeretlen, a további kiadásokban is csak Luther neve szerepel. Egyházi körökben azonban általános a vélemény, hogy Payr Sándor volt a fordító; emellett szól, hogy az 1939-ben Szarvason megjelent énekeskönyvben az ének alá ez van írva: Dr. Payr S. és Dr. Stromp L.⁷¹

Irodalomtörténeti érdekesség, hogy az 1982-es énekeskönyv⁷² – a hagyományos fordítás⁷³ mellett – József Attila erőteljes nyelvű zsoltárparafrázisát is közli.⁷⁴

Mivel is zárhatnánk e tanulmányt, mint Luthernak a zenéről szóló szavaival:

„Isten egyik legszebb és legsodálatosabb adománya a muzsika, melynek az ördög ádáz ellensége, mert a muzsika sok kísértést és gonosz gondolatot elűz. (...) A muzsika félig-meddig maga is fegyelmező és tanítómester: az embereket jobb indulatúvá, szelídebbé, erkölcsösebbé és értelmesebbé teszi. (...) A muzsika szépséges, csodálatos adománya Istennek, és közel áll a teológiához. Én a magam csekély zenei tudását oda nem adnám sok értékes dologért.”⁷⁵

⁷¹ P. EÖRY Vilma: „Erős vár a mi Istenünk...” in FABINY Tibor (szerk.): *Tanulmányok a lutheri reformáció történetéből*, Budapest, Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, 1984, 266.

⁷² JENNY: i. m.

⁷³ EÉ 254.

⁷⁴ EÉ 256: „Erős vár a mi Istenünk, / Kemény vasunk és vértünk. / Ínségben együtt van velünk, / Megvált és harcol értünk. / Kél az ősi rossz, / Bajvető gonosz, / Csel vad fegyvere, / Erőszak övele. / A földön ő az első. // Önnön erőnk csak délibáb, / És bizony esnének esten; / De harcba küldte Egy Fiát / Értünk maga az Isten. / Kérded-é, ki az? / Jézus, az Igaz. / Sok had, Egy a fő, / Nincs Isten más, csak ő, / Krisztus, a Győzedelmes! // S ha földön ördög nyüzsgene, / És elnyelni akarna, / Meg nem riadnánk – ellene / Gyöz hitünk diadalma. / A világi úr / Tombolhat vadul, / Semmit sem tehet; / Ő megítéltetett. / Megrendül egy szavunkra. // Él, áll az Ige igazul, / Akárki vesse-hányja. / Táborainkra száll az Úr / Szent Lelke, adománya. / Jó hír, nő, család, / Jóság, test, világ / Veszhet – vihetik / Veszendő kincseik’ – / Miénk marad az Ország.” Ez a költemény szintén pályázatra készült, 1934-ben, lásd P. EÖRY: i. m. 1984, 267.

⁷⁵ Martin LUTHER: „Asztali beszélgetések.” in CSEPREGI Zoltán (szerk.): *Luther válogatott művei* 8., Budapest, Luther Kiadó, 2015, 174–175.

TANULMÁNYOK

SZERKESZTŐI BEVEZETŐ

PECSUK OTTÓ

A *Vallástudományi Szemle* fontos küldetésének tekinti, hogy időről időre olyan fiatal egyetemisták, kezdő kutatók írásait is közölje, akik munkájukkal valamely tudományos megmérettetésen, például az OTDK-n már bizonyították rátermettségüket. Ezzel is bátorítani szeretnénk a tudományunk utánpótlását és így jövőjét jelentő fiatalokat, hogy érdemes a vallástudománnyal foglalkozni. Mostani számunkban két OTDK-s dolgozatot mutatunk be, mindkettő biblikus tárgyú. Montskó Benjámín a targumokban, tehát a héber Biblia arámi fordításaiban megjelenő messiás-koncepciót vizsgálja. Elemzése tárgyát két különböző szöveg képezi (különböző messianisztikus tartalommal): a Jesája Targum 53 és az Énekek éneke Targum 7-8. fejezetei. A dolgozat külön érdeme, hogy a tárgya, a targumok nyelve, szövege, ideológiai-vallástudományi háttere Magyarországon még nem megszokott kutatási terület.

Ratkovics Petra dolgozata nem hagyományos vallástudományi tanulmány abban az értelemben, hogy egy teológiai lelkészhallgató munkája, így a vallástudomány „objektivitását” (már ha létezhet ilyen abszolút értelemben) nem várhatjuk el tőle. Keresztény elkötelezettséggel készült, ugyanakkor átfogó szakirodalmi kutatás alapján vizsgál egy széles érdeklődésre számot tartó és aktuális kérdést, a homoszexuális gyakorlatot, a keresztény Biblia mindkét részében, az Ó- és az Újszövetségben.

A MESSIÁS-KONCEPCIÓ ALAKULÁSA A TARGUMOKBAN

Kétféle messiás-elképzelés a Jesája Targum
53. fejezetéből és az Énekek éneke Targumból

MONTSKÓ BENJÁMIN

A MESSIANIZMUS

A messiás szó a héber מָשִׁיחַ (*másah*) radikálisból származik, amelynek jelentése: 'felkenni'. A terminust nehéz definiálni, de mindenképpen egy olyan eljövendő alakot jelöl, akit Isten hatalommal ruház fel arra, hogy a történelemnek egy adott végpontján, az *eszkatonban*, fellépjen, az ő képviselőjeként működjön és valamilyen pozitív tevékenységet hajtson végre Izrael üdvtörténetében. Az ókori zsidó iratok tanúsága szerint a messiás személye és feladatai diffúz jellegűek: szerepét nem lehet pontosan meghatározni, mert nem minden esetben szabadító,¹ s nem is mindig uralkodó,² hiszen találkozhatunk próféta-szerű és papi messiással is.³ De az eredeti 'felkent'-jelentés háttérbe is szorulhat, ugyanis az eszkatologikus messiási alakoknál a felkenés mozzanata gyakran eljelentéktelenedik.⁴

A judaizmusban különféle szereppel bíró szabadító alakok bukkanak fel, noha a legtöbb esetben a Dávid házából származó eljövendő ideális királyt jelöli, aki Isten királyságát alapítja majd meg az *eszkatonban*. Maga a messiásvárás is a monarchia idejére vezethető vissza, amikor az „eszményi” dávidi dinasztia helyreállításában reménykedtek az i.e. 8–7. századi próféták: Jesája, Mikeás vagy Jeremiás, akik egy új Dávid megszületését (Jes 7:14; Mik 5:1–6) vagy kisarjadását (Jer 23:5–6) látják a nem túl távoli jövőben, aki igazságos lesz s méltó a dávidi királyi névre. Az ideális uralkodó eljövételébe vetett remény az idő előrehaladtával azonban egyre

¹ A qumráni ún. dualisztikus messiásvárás tanító és engesztelő szereppel bíró papi messiása, az Igazság Tanítója is ilyen alak; ld.: *Damaszkuszi Irat*, CD 12:23–13:1; valamint a rabbinikus szövegekben a dávidi szabadító mellett megjelenő szenvedő efraimi messiás, aki a végső harcban esik el, ld.: *Tg. Toszefta Zakariás* 12:10 és *BSzukká* 52a.

² Szintén Qumránban a papi és a prófétai messiás, de a rabbinikus efraimi messiás sem uralkodó alak.

³ Így Qumránban, a papi messiással, ld.: *Damaszkuszi Irat* CD 12:23–13:1, a *Közösségi Szabályzat* (1QS) pedig említést tesz két messiásról, az ároniról (papi) és izraeliről (jákobi, értsd királyi), emellett a prófétáról (9–11).

⁴ Ld.: SCHREIBER (2000): 29–32.

reménytelenebbül tolódik a távoli jövő felé. Az eljövendő eszményi uralkodó képe mindinkább eszkatologikus alakká kezd válni, mégsem lesz teljesen transzcendens, hiszen a *mainstream* zsidó elképzelés szerint a történelem⁵ keretein belül⁶ fog bekövetkezni szabadítása, amely a Kivonuláshoz hasonlítható szabadító tett lesz.⁷

A TARGUMOK

A targumok⁸ szóbeli hagyományozása megelőzi a Második Templom pusztulását (i.sz. 70 előtt). A *Genesis Rabba* 36:8 szerint a fogságból visszatérő zsidók már nem voltak képesek megérteni a HB szövegét, ezért szükséges volt, hogy az akkor beszélt nyelvet, az arámit használják fel erre a célra, hogy a szent szöveget lefordítsák. Már Ezra idejében, az i.e. 5. században, amikor az arámi *lingua francává* vált, világossá kellett tenni a zsidó nép által nem értett héber szöveget.⁹ Századokkal Ezra után születtek meg az ún. targumok ('fordítások'),¹⁰ a HB arámi nyelvű fordításai, amelyeket a 3-4. század körül kezdtek el írásba foglalni.¹¹

Sokféle targum létezik, de mi most csak a bennünket foglalkoztató két fordításra, a *Jonatán Targumra* (innentől: T^{JO}) és az Írásokhoz készült targumokra fókuszálunk, hiszen a Jesájához készült arámi fordítás az előbbi, míg az Énekek énekéhez készült fordítás az utóbbi korpuszba tartozik.

A T^{JO} az egyetlen hivatalos arámi fordítás, amely a Prófétákhoz készült. A babiloni Talmud tanúsága alapján Babilóniában fogadták el, de palesztinai eredetű, továbbá egy tannaitikus hagyomány szerint Jonatán ben Uzziél szerkesztette össze „Haggáj, Zakariás és Malakiás szájából”, utalva ezzel a prófétai láncolatra.¹² Ide

⁵ KLAUSNER (1955): 520.

⁶ Ezalatt azt értem, hogy a messiási kor az emberi történelem végén fog elérkezni, történelmi, politikai események következtében, a messiási uralom pedig földi királyság lesz, emberi uralkodó alatt.

⁷ Számos rabbinikus szöveg a messiást második Mózesként mutatja be, ld.: pl. *Exodus Rabba* 1:26.

⁸ Héberül *targumím*, 'fordítások', amely alatt a HB korai zsidó, arámi nyelvű fordítását értem.

⁹ A zsidó hagyomány Nehemiás 8:8 alapján (b*Megillá* 3a) Ezra idejéig vezeti vissza a HB arámi fordítását. Ezzel egyetért a kutatás, de itt még nem írott targumokról beszélünk, csupán szóbeli hagyományozásról, ld.: MCNAMARA (1976): 857–861. Viszont Pinchos CHURGIN (1907) elutasítja ezt a tradíciót: 38.

¹⁰ Itt a szóbeli hagyományt értjük, amely legalább már az i.sz. 1. századra visszavezethető, amikor a zsinagógákban elindulhattak a HB rendszeres felolvasásai és arámi nyelvű értelmezései, ld.: LEVINE (1988): 5.

¹¹ Legalábbis a T^O és T^{JO} redakciója és hivatalos elismerése a 3-4. században mehetett végbe, Babilóniába kerülésük után, ld.: LEVINE (1988): 23.

¹² Ld.: b*Megillá* 3a. Az utolsó bibliai próféták adták át szóban Jonatánnak, aki leírta, folytatva ezzel a láncolatot. Ez a legenda egyfajta legitimitást nyújtott a targum számára.

tartozik az általam kiválasztott T^J 53, amely azonban fordításában sokkal inkább parafrázis, mint literális fordítás.

Az Írásokhoz készült fordításokat – eredetüket és nyelvezetüket tekintve – heterogenitás jellemzi, redakciójuk pedig az 5–8. század között ment végbe. Ide tartozik az általam kiválasztott *Énekek éneke Targum*, amely az ún. Öt tekercshez (*hámas megillót*) készített arámi fordítások egyike.¹³ A szöveg nem tekinthető hivatalos fordításnak, de nagyon népszerűnek mondható, tekintve a fennmaradt kéziratok számát. Szerzője jól ismerhette a rabbinikus irodalmat, mivel igen sok átfedés vehető észre a targum és az *Énekek éneke Rabba* között, továbbá lehetséges, hogy önállóan alkotta a szöveget, hiszen rendkívül koherens, összefüggő történetként értelmezi az *Énekek énekét*, amely a Kivonulástól egészen az *eszkatonig* tart, s ezalatt végig a messiásra, a végső szabadítóra koncentrálnak.¹⁴ A mű végső formája a 7-8. századra datálható, mivel a szöveg sokat elárul arról, mely korban keletkezhetett – ez pedig az iszlám kora.¹⁵

A TARGUMOK MESSIANIZMUSA

A targumok két típusát különböztethetjük meg, amennyiben a messianizmus témáját és ahhoz való viszonyukat vizsgáljuk. Az első típusba tartozik a T^{JO}, mely messianizmusában visszafogott, hiszen egy korai és szövegű fordításról van szó. Samson Levey megjegyzi, hogy a próféták eszkatologikus jóvendölései ellenére a T^{JO} rendkívül kevés messianisztikus szöveghelyet tartalmaz,¹⁶ s még a Zak 9:9-et sem tekinti a messiásra vonatkozó *locus*nak. Ez az adat is mutatja, a targumista mennyire ragaszkodott a literális fordításhoz s csak olyan szöveghelyeket interpretált a messiásra „szabottan”, ahol ez bizonyos oknál fogva elkerülhetetlen volt, így pl. a T^J 53 esetében.

Az Írásokhoz írt targumok, mivel késeiek, parafrázisok s messianisztikus értelmezésekben bővelkednek, még olyan szöveghelyeken is, amelyeket korábban nem a messiásra interpretáltak. Ennek egyik legjobb példája a T^E, amely messiásértelmezéseit nem exegetikai alapon fejti ki – hiszen az *Énekek énekében* nem

¹³ Az Öt tekercs öt rövid bibliai könyvet takar (*Énekek éneke*, Rút, Eszter, Sirmak, Prédikátor), amelyeket egy-egy ünnep alkalmával olvasnak fel, az *Énekek énekét* Peszáh idején.

¹⁴ Az *Énekek éneke* messianisztikus értelmezése összefügg a Peszáhhallal, melynek alkalmával már a 7. századtól kezdve felolvasták, mivel a könyvet üdvtörténetként értelmezték, allegorikusan Isten és Izrael kapcsolatának történeteként, amely elkezdődik a Kivonulással, az első szabadítással és majd az *eszkatonban* a végső szabadulással fejeződik be.

¹⁵ Többek között erre mutatnak az arabizmusok és Jismaél nevének említése, aki a HB-ban az arabok őse.

¹⁶ LEVEY (1974): 134.

találhatunk sem a messiásra, sem a végidőre való utalást –, fordítása már sajátos értelmezés, mégpedig parafrázis, a midrásokra jellemző interpretáció.

Mint említettük, nem lehet koherens „messiás-dogmát” kiolvasni a targumokból, hiszen a benne fellelhető messiási elgondolások diffúz jellegűek. Egyfelől népi szinten terjedt el egy fellelkesült várakozás a királyi messiással kapcsolatban, amelynek eredete a HB-ban található. Ez egy jövőben elérkező királyi messiás alakot vár, aki közvetlenül fog beavatkozni a történelem színpadán és politikai felszabadulást hoz Izrael számára. Ez a messiáskirály a távolabbi jövőben elérkező eszkatologikus alakként először az i.e. 1. század közepén *Salamon zsoltárai*ban (17., 18. fejezetek, 17:23–41) bukkan fel.¹⁷

A késő antikvitásban, a hurbán (i.sz. 70) után, a *Tizennyolc áldás*ban,¹⁸ a messiás dávidi leszármazású földi királyként tűnik fel, az eljövendő messiási uralom pedig, mint a dávidi, ideális királyság helyreállítása. Az érdeklődés láthatóan a politikai szabadságra helyeződik: a messiás feladata a római uralom alóli felszabadítás és egy politikailag független állam megalapítása, így az *Amidából* jól kiérződik a politikai függetlenség iránti vágy.¹⁹

Úgy tűnik, a korai targumok az Amida irányvonalát követik.²⁰ Az *eszkaton* azonban mind részletesebben rajzolódik ki előttünk, az idő haladásával a messiás alakja egyre természetfelettibbé válik: megjelenik a Góggal és Magóggal vívott végidőbeli harc, az efraimi szenvedő messiás, Illés, a messiás előhírnöke, ő maga pedig a földi világtól elrugaszkodó, természetfölötti figura lesz.²¹ Ennek az átalakulásnak az egyik legszembetűnőbb szövege a T¹ 53.

Másfelől, ezen alulról jövő elképzelések mellett vannak jelen az akkori mainstream, a zsidóság irányvonalát képviselő rabbinikus szövegek, amelyek kezdetben nem ilyen lelkesek a messiás eljövételét illetően, hiszen csak elvétve utalnak rá.²² Az érdeklődés hiánya azt mutatja, hogy a messianizmus háttérbe szorult s nem kapott központi szerepet a rabbinikus judaizmusban. Ennek legfőbb oka a messianisztikus mozgalmak sorozatos megbukásából való kiábrándultság.²³ Az utolsó kísérlet, Bar Koszibáé (i.sz. 132–135), akit messiásként ünnepeltek (köztük

¹⁷ A *Salamon zsoltárai* ószövetségi apokrif mű, 18 zsoltárból áll, feltehetően i.e. 63–30 között keletkezett. Az „a felkent úr” (χριστός κύριος) kifejezés a messiáskirály címeként először a Sal.Zsolt. 17:32-ben jelenik meg, ld.: WRIGHT (2007): 48.

¹⁸ Héber nevén *Semone eszré* ('tizennyolc') avagy *Amidá* ('állva', értsd: állva kell imádkozni). A zsidó liturgiában a legfőbb ima, napi három alkalommal el kell mondani. Valószínűleg az i.sz. 1. században keletkezhetett, ld.: SCHÜRER (1987): 455–463.

¹⁹ Az *Amidá* messianizmusáról ld.: KIMELMAN (1997): 313–320.

²⁰ T^O Gen 49:10–12, Num. 24:17–24; T^{Pszl} Gen 49:10–12; T^{IO} Jes 4:1; 11; T^{ZSOLT} 21:1–8; T^{SIR} 4:22.

²¹ T^F Num 11:26; T^{NI} Dt 30:4; T^{Pszl} Kiv 40:9; Num 24:17–24; T^{IO} Jer 23:5–6; Zak 6:12–13.

²² A korai rabbinikus szövegek alatt értendő a Mísna és a tannaitikus midrások, amelyekben (pl. *Mekhilta de Rabbi Jismaél*) a messiásra történő utalások véletlenszerűek és elszórtak.

²³ ALEXANDER (2007): 227–244.

Rabbi Akiva is),²⁴ s aki messiásként ünnepeeltette magát, sikertelenül végződött.²⁵ A rabbinizmus ezután egy időre elfordult a messianizmustól: a jövőbe vetett remény helyett a jelenre összpontosítottak, ez legjobban a 3. század elején összeszerkesztett Misnából tűnik ki, melyben alig találunk messianisztikus utalást²⁶ s inkább a mindennapok halákhikus problémáira fókuszál.

A jelen problémái felé való fordulás elengedhetetlennek bizonyult, hiszen csupán ez tarthatta fenn a 70 után óriási kataklizmát átélő zsidó közösséget. A rabbinizmus szembe is fordult a populáris messianizmussal, s így az azt képviselő targumokkal is, mert nem érezte magáénak (j*Megilla* 4:1).²⁷ Ugyanis azok színteréül elsősorban a zsinagóga szolgált s nem volt helye a tanházban (*bét hamidrás*). Másrészt, a kialakulóban levő kereszténység maga is jelentős messianisztikus mozgalomként funkcionált, amelyben kulcsszerepet kapott Jézus messiási mivoltának visszavezetése a Szentírásra, akinek eljövételét a próféták előre megjövendölték. Ennek fényében nem nehéz elképzelni, miért játszott csupán marginális szerepet a korai rabbinikus irodalomban a messianizmus.

Mindazonáltal az amórai korban²⁸ (5–6. század) a két Talmudban és a későbbi midrásokban újra megjelenik a messianizmus iránti érdeklődés.²⁹ Felmerül a kérdés a tanházban a messiás elérkezését, s nevét illetően.³⁰ A rabbik is átveszik a populáris messiási nézeteket, de ezeket egy sajátos rabbinikus messiás-doktrína fogja magába olvasztani.³¹ Egyes targumi szövegekben ez a jellegzetes rabbinikus eszkatológia

²⁴ Rabbi Akiva a jeruzsálemi Talmud szerint a Num 24:17 próféciját („egy csillag támad Jákóbból”) messianisztikusan értelmezte és Bar Koszibára (‘a csillag fia’) értette, ld.: j*Táanit* 4a, SCHÄFER (2003): 1–23.

²⁵ Ld.: Uo. A sikertelenség keserűségét jól érzékelteti Bar Kosziba nevének Bar Kozibá-vá változtatása, melynek jelentése: a ‘hazugság fia’. Ld.: *Siralmak Rabba* 2:4.

²⁶ Két helyen említi a dávidi messiást: a m*Berákhót* 1:5-ben és a m*Szótá* 9:15-ben.

²⁷ A Misna korlátozza, milyen (ne) legyen az arámi fordítás tartalma, amelyet a zsinagógában olvastak fel, ld.: a m*Megillá* 4:9-ben a Lev 18:25-tel kapcsolatban. Ld.: ALEXANDER (1983): 14–28.

²⁸ Az amórai kor az ún. *amórákról* (héberül amóráim, az *amar*: ‘beszélni’ gyökből), a 3–6. század között élő törvényt magyarázó, palesztinai s babilóniai bölcsekről kapta a nevét.

²⁹ Pontos magyarázatát nem ismerjük. P. S. Alexander szerint a korban megélenkülő történeti és aggádikus érdeklődés s a mindinkább teret hódító apokaliptikus várakozások miatt. Ld.: Uó.: 227–244. A történeti érdeklődés és az apokaliptikus irodalom befolyása legjobban a T^E-ben figyelhető meg.

³⁰ A b*Szanhedrin* 98b számos lehetőséget felajánl a messiás nevét és eljövételét illetően, mutatva, hogy a messiási érával kapcsolatosan semmi sem bizonyos. Továbbá, egyesek meg is kérdőjelezték a messiás elérkezését, így Hillél véleménye szerint az már eljött Hizkijjá idején, ld.: b*Szanhedrin* 98b.

³¹ Ilyen a harc a dávidi messiás alakjának Tóra-tudóssá alakítása (ld.: j*Szanhedrin* 2:3; b*Berákhót* 4a), a messiás eljövételének bizonyos morális feltételekhez kötése (*micvák* betartása, ima, jámbor magaviselet, ld.: b*Jómá* 19b), valamint a harc s a lázadás elítélése (b*Ketuvót* 111a). Ezek befolyásolják a T^E messianisztikus szemléletét.

mutatkozik meg, legtisztábban a T^E-ben, mely ezért minden valószínűség szerint rabbinikus milióben keletkezhetett.³²

A SZÖVEGEK

A JESÁJA 53 TARGUM

A T^J 53³³ a hagyományos zsidó messiási eszmét tükrözi, de árnyaltabb módon. Ugyanis, a targumista messiás-portréja egyrészt a hagyományos zsidó messiás-király ábrázolásából, másrészt pedig a Qumránból eredeztethető messiás-alakok reprezentációjából tevődik össze. Egyrészt, megítéli a népeket, az igazakat felmenti, a gonoszakra lesújt, hadvezérként legyőzi népe ellenségeit, istenfélelmben és békében uralkodik Izrael felett. Másrészt viszont, a targumista a Templom helyreállítójaként, a Törvény tanítójaként és Izrael közbenjárójaként ábrázolja a messiás alakját.

Megfigyelhető, hogy a targumban a Szenvedő Szolga alakja hogyan alakul át győzedelmes messiás-figurává, aki felülemelkedik minden szenvedésen. A győtrelem és megaláztatás, amelyek a Szolgát sújtják a héber szöveg szerint, végül szégyenteljes halálban végződnek. Ezek a megpróbáltatások azonban a targumban másokat érnek, miként a halál is: Izrael közösségét, a pogány népeket, illetve magát a Templomot, amely elpusztul.³⁴

Az egész fejezetből kimarad a szenvedés és halál a messiásra vonatkozóan, amelyet az is bizonyít, hogy az „*átadja a lelkét a halálnak*” kifejezés után a szöveg arról beszél, hogy a bűnösöket (lázadozókat) a Törvényre tanítja, közbenjár a bűneikért és Isten az ő kedvéért bocsát meg nekik – azaz nem hal meg.³⁵

Nincs tehát nyoma a messiási szenvedésnek, amelynek a keresztény értelmezésben központi szerep jut, hanem ellenkezőleg, a targum a messiás diadalmenetét mutatja be. E polemizáló és defenzív reakció mellett azonban a T^J 53-ban megtalálhatjuk a hagyományos zsidó messianisztikus teológia alapelemeit is, amelyek magára a HB-re vezethetőek vissza. Ez az ábrázolás a zsidó messianizmus fokozatos belső

³² A targumi népi messianizmus teljes rabbinikus átdolgozásával lehet itt dolgunk, ezt vizsgálom részletesebben dolgozatomban a T^E elemzésénél.

³³ Az arámi szöveghez Alexander SPERBER (1962): 107–109.o. szövegkiadását használtam.

³⁴ A pogány népekre és királyságokra vonatkozóan: T^J 53:3; Izraelre: T^J 53:3–4; a Szentélyre: T^J 53:5; SPERBER (1962): 107–108.

³⁵ Az, hogy a messiás nem adja életét áldozatul Izrael bűneiért, polemikus reakció lehet a kereszténység felé. Ld.: BRAUDE, (1968): 676–683. Maga a T^{JO} azonban utal a messiás halálára a *Zakariás Targum* 12:10-ben (párhuzama a b*Szukká* 52a), ahol az ún. efraimi messiás (vagy józsefi messiás= יוסף בן משיח) a Góg elleni harcban elesik Jeruzsálem kapuinál. Ld.: SCHÄFER (2012): 236–37.

fejlődésével bontakozott ki, s nem feltétlenül külső hatásra, amelyet a keresztény messiási ideológia gyakorolt a zsidó messiási elképzelésekre.

Most ezeket az elemeket szeretném kiemelni a forrásszövegünkől,³⁶ amelyek a T^l 53 messiásról alkotott elképzelését tükrözik.

Legelőször, a T^l 53 a messiást eszményített királyként mutatja be, aki felmagasztaltatik, továbbá sikeres és erős lesz (T^l 52:13), ráadásul kinézete sem hétköznapi (T^l 53:3). Ezenkívül fontos, hogy győzedelmes harcosként jelenik meg, aki dicsőségesen jön el, sok népet szétszór és a királyok elnémulnak előtte (T^l 52:15), továbbá összegyűjti Izrael maradékát a fogságból (T^l 53:9), végül legyőzi Izrael ellenségeit és szétszórja a zsákmányt (T^l 53:12-13). Másik lényeges királyi funkciója a bíraskodás: a messiás bíróként ítélkezik igazak és gonoszak felett: az igazakat megjutalmazza (T^l 53:12), míg a gonoszakat a Gyehennára veti (T^l 53:10). Ezenkívül figyelemreméltó az a feladatköre is, mely szerint felépíti a Templomot (T^l 53:6).

Ezek alapján elmondható, hogy a targumista a dávidi királyi messiás portréját tárja elénk, aki védelmezi a szenvedő és megalázott Izraelt, igazságosan ítélkezve megbünteti a gonoszt, az igazat pedig megjutalmazza, hadvezérként legyőzi a királyságokat, Izrael ellenségeit, népe maradékát összegyűjti a fogságból, helyreállítja Izrael dicsőségét. A targumista a messiás alakját a hagyományos zsidó messiási teológia szerint alakítja át: győzedelmes alakká változtatja, aki elsősorban hadvezér és bíró, politikai szabadító, amelyek elsősorban a HB jesájai (Jes 11) és jeremiási (Jer 23:5-6) jövőbeli idealisztikus királyportréjából fakadnak.³⁷ A targumista a HB Jes 11 „hajtás” és Jer 23:5-6 „sarj” képeit alkalmazza messiás-képének kialakításakor, így mikor a messiás igazságos bíró képében lép fel, a jeremiási és jesájai funkciókra asszociál, továbbá a messiás, mint a Templom felépítője Zakariás igaz Sarjával hozható kapcsolatba.³⁸ Sőt, ahogyan Jeremiás és Zakariás, úgy a targumista is Dávid leszármazottjának tekinti a messiást, mivel a Sarjjal azonosítja.³⁹

Ugyanakkor van két fontos funkciója is, amelyek nem ezekre a próféta szöveghelyekre mennek vissza: az egyik a közbenjárói, a másik a törvénytanítói feladatkör. A tanítói funkció egyrészt a qumráni Törvény Tanítójára,⁴⁰ másrészt pedig Deutero-Jesajára vezethető vissza, ahol a Szolgának tanítói szerepköre van. A messiás tanítói tevékenysége összefügg a megbocsátással, ugyanis a messiás tanításához

³⁶ Az eredeti arámi szöveg fordítását a tanulmány végén közlöm.

³⁷ A Jes 11 hajtásának és a Jer 23:5-6 sarjának feladatköre megegyezik a targum messiásának funkcióival, továbbá a targum mindkét homályos terminust következetesen a messiás címmel cseréli fel.

³⁸ Ld.: Zakariás 4:9-10; 6:13.

³⁹ Mivel a targum a sarjat a messiással azonosítja, a messiást pedig Dávid utódjának tekinti (vö. T^l 11:1). ld.: CHILTON (1987): 28.

⁴⁰ Ennek személye összekapcsolódott a papi „áróni” messiáséval, akinek feladata a Törvény tanítása volt.

(*ulpánéh*) vagy szavához (*pitgámóhi*) – amely kifejezések párhuzamban állnak egymással – való ragaszkodás váltja ki a bűnök megbocsátását, vagyis a messiás azzal, hogy Izraelt a törvényre tanítja, a gonoszokat megtérésre és bűnbánatra sarkallja, arra, hogy a Törvény szolgáláivá váljanak. Ekkor pedig magától az Istentől nyerik el a bűnbocsánatot.

Meggyőződésem, hogy a targum értelmezése a qumráni tekercseken és *Salamon zsoltárain* át egészen a Jes 42:1–4 leírásáig vezethető vissza, amely pedig a Jesája 11. fejezetével hozható párhuzamba, elég, ha a *hokhmá* ('bölcesség'), *bíná* ('értelem') és *déa* ('ismeret') terminusokra gondolunk, amelyek a dávidi király bölcességére és tanítói szerepére utalnak.

A másik a messiás közbenjárói szerepköre, mely szerint közvetítő funkciót tölt be: Isten az, aki megbocsát Izraelnek, de a messiás által, az ő kedvéért történik a megbocsátás (T^J 53:4). A messiás itt nem aktív, hanem félig passzív szerepet tölt be: ugyan Isten az, aki megbocsát, de a messiás imádkozik és jár közben Izrael nevében.⁴¹ Ez kapcsolatba hozható a qumráni papi messiás szerepével, itt azonban a messiás királyi aspektusa olvasztja magába a papi funkciókat is.

A T^J 53 messiása tehát alapvetően egy aktív, harcossal alak, akinek elsődleges funkciója, hogy megszabadítsa Izraelt elnyomóitól. A targumista elsősorban a dávidi királyi messiás képére alapoz messiás-portréjának megalkotásakor, de emellett megtalálhatjuk benne a későbbi papi messiás képét is, amelyek egy eszkatologikus figurában egyesülnek, melynek eljövételét a szenvedő Izrael közössége (T^J 52:14), aki a Szenvédő Szolgát testesíti meg, reménykedve várja s amelynek eljövetele nincs is messze (T^J 53:1), a messiási királyság közel van.⁴² A szabadítást nem köti feltételhez, amely a közeljövőben érkezik el, a messiás pedig aktív szerepet fog benne vállalni, közvetít Isten és népe között, aki megbocsát számára s ezzel eszközli ki megváltását. Azonban ez a megváltás fegyveres úton fog lezajlani, a messiás főszereplésével.

ÉNEKEK ÉNEKE TARGUM 7-8. FEJEZET

A targum a teljes Énekek énekét összefüggő üdvtörténetként értelmezi, amely a Kivonulással kezdődik s a messiási korszakkal zárul (T^E 7:14–8:7). Ezt a történetet Isten, a Szeretett (*dód*) és Izrael, a menyasszony (*kallá*) allegorikus kapcsolatán

⁴¹ SPERBER (1962): 108. A targumista itt a *beé* (vagy *beá*) igét használja, amelynek elsődleges jelentése: 'keres', 'kér', 'kutat'. Ezen a szöveghelyen azonban a másodlagos jelentése fordul elő: 'kíván', 'kegyelmet kér', 'imádkozik'. Ld.: JASTROW (1903): 181.

⁴² A T^J 53:1 a héber szöveggel ellentétben behelyezi a *kedén*, a 'most' szócskát, amellyel jelezni akarja, hogy a 'jó hír' (*bészorá*) nemsokára elérkezik.

keresztül mutatja be, amely megegyezik az Énekek éneke rabbinikus olvasatával.⁴³ A mű apokaliptikus, mert a történelemnek van egy végpontja, a messiási éra,⁴⁴ amely felé Izrael történelme tart. Egyben ciklikus is, mert az állandó jelleggel ismétlődő bűn, büntetés és megbánás elemei viszik előbbre folyamatosan a történelmet.

Izrael történetét a targumista három nagy korszakra osztja fel: az első az egyiptomi szolgaságban kezdődik (büntetés), amelyet a Kivonulás követ (szabadulás), a Tóra átadása, a bevonulás a Szentföldre, amelynek csúcspontja a salamoni állam. Ezt követi a második korszak, amely a babiloni fogsággal kezdődik, folytatódik a Kivonulással, amelyet immáron Mózes helyett Kürosz vezet, majd a Szentföldre való visszatéréssel, a Templom helyreállításával és a *Sekhiná* visszatérésevel zárul. Az utolsó korszak az edomi fogság ideje, amely alatt a Római Birodalmat/kereszténységet érti a szöveg.⁴⁵ Ez a fogság még tart, ugyanis ez a targum kora. Innentől kezdve a targumista szemüvege a jövőbe néz s belép a történelem színpadára a messiás, akinek vezetésével fog végbemenni a jövőbeli Kivonulás, a visszatérés a Szentföldre, a Templom helyreállítása és a *Sekhiná* visszatérése. A ciklikusság, a bűn – büntetés – megtérés körforgása, amely Isten és Izrael kapcsolatát jellemzi, a targumista történelemszemléletének a lényege. A T^É láthatóan nem literális fordítás, hanem parafrasztikus, allegorikus értelmezés – egséges, üdvtörténeti keretbe ágyazva.

Jelen elemzésem tárgya a harmadik nagy „ciklus” (T^É 7:12–8:12), amelyen keresztül a T^É messiási koncepciója megragadható. E sajátos szemléletet a szöveg filológiai analízisen keresztül kísérlem meg bemutatni. A targum szövegének filológiai elemzése mellett párhuzamosan néhány rabbinikus forrás bevonásával összehasonlító analízist is végzek, hogy kimutassam a hasonlóságot a rabbinikus messiási doktrínák és a targumista messiás-képe között.

Vegyük szemügyre tehát a targumnak azokat a szöveghelyeit, amelyekben a messiás feltűnik! Négy locust választottam ki erre a célra: a T^É 7:13, 7:14, 8:1 és 8:4 verseket. Az egyes szöveghelyek elemzéséhez azonban bevezetésképpen meg kell vizsgálnunk közelebbről a T^É 1:8-at, ahol először felbukkan a messiás alakja.

A T^É 1:8 fordítása a következő: „... *tanítsa fiait, akik olyanok, mint a kecskegidák, hogy a zsinagógába és a tanházba járjanak, és ennek érdeme fogja őket megőrizni a*

⁴³ A rabbinikus exegézis az Énekek énekét Istennek és Izraelnek a történelmen végigvonuló kapcsolataként értelmezi, így Rabbi Akiva egyik homlíájában (Kivonulás 15:2-höz, *Mekhilta de Rabbi Jismaél*) Izrael és Isten kapcsolatát mutatja be, úgy, hogy az Énekek énekéből hoz szentírási verseket exegézisének alátámasztására.

⁴⁴ Ezért játszik fontos szerepet a T^É-ben a messiási teológia, másrészt a korban jelentkező apokaliptikus várakozások miatt, amely gazdag irodalmat produkált, pl. a *Széfer Zerubbábel*t.

⁴⁵ A rabbinikus korban a bibliai Ézsau, Jákob testvére, az edomiták őse a rómaiak ősevé, Róma alapítójává válik, Róma így Ézsau királyságával, Edommal azonosul, a bibliai ősellenséggel. Ld.: STERN (1994): 18–21.

*fogságban, addig, amíg el nem küldöm nekik a messiáskirályt, aki finoman vezetni fogja őket, lakhelyükre, amely a Szentély, amelyet Dávid és Salamon, Izrael pásztorai építettek nekik.*⁴⁶

Látható, hogy az egész versen egyfajta idillikus hangulat uralkodik: a messiás eljövetele csatazajtól mentes, aki finoman vezet ki Izraelt a fogságból lakóhelyeikre. Ezeket a targumista a Szentéllyel azonosítja, amelynek helyreállításáról nem esik szó. A targum szerint ide vezet el őket a messiás, amelyet Dávid és Salamon épített fel.⁴⁷ Az Énekek énekében szereplő pásztorokat velük felelteti meg, valamint a vezetőkkel, akik a jelen generációt irányítják és akik a „gidákat” tanítják a zsinagógákban és tanházakban.⁴⁸ Ezen intézmények párhuzamban állnak a jövőbeli Szentéllyel, a közösség vezetői pedig Salamonnal és Dáviddal mint pásztorokkal. A pásztori képek végigvonulnak az egész versen, amelyek ugyancsak azt sugallják, hogy a targumista *békés* úton képzei el a messiás eljövetelét. A hangsúly a tanításon, a tanuláson, az igazak követésén, az imán van, s a vezetőknek való engedelmségen, melyek érdeme folytán jön el a megváltás.

A vezetők iránti engedelmség és az utasításuk szerint való imádkozás eszünkbe juttatja azokat a rabbinikus korlátozásokat, amelyeket a zsinagógai istentiszteleteken kíséreltek meg bevezetni, hogy ily módon revizionálják az arámi bibliafordítások tartalmát.⁴⁹

A másik szignifikáns momentum, hogy amikor az Örökkévaló Mózeshez beszél, az elérkező megváltás képe tűnik fel egy pillanat erejéig. Az Úr megígéri Mózesnek, hogy elküldi Izrael „gyülekezetének” a messiást, aki majd kivezeti őket a fogságból, ahogyan Mózes kihozta népét Egyiptomból – immáron egy új Kivonulás révén. A targumista tehát párhuzamot teremt Mózes, az első, valamint a messiás, a végső szabadító között, mely az egész művet végigkíséri.⁵⁰

Fontos megjegyezni, hogy a megváltásnak a targum szerint feltételei vannak. Ha ugyanis Izrael „*ki akar látni a fogságból*”,⁵¹ akkor az igazak útján kell járnia; a vezetők⁵² utasításai szerint kell rendeznie imáit, akiket támogatnia kell, hogy elláthassák a vezetői tisztséget a nemzedékében; Izraelnek tanítania kell a fiait, akik olyanok, mint a kecskegidák –, hogy részt vegyenek a zsinagógai liturgiákon

⁴⁶ Saját fordítás arámiból.

⁴⁷ A szöveg szerint a messiás a salomoni szentélyhez vezet el Izrael fiait, nincs szó új felépítéséről!

⁴⁸ A 'gida' (arámiul: *gedajjé deizzin*) gyakori metafora a fiatal tanítványokra a rabbinikus irodalomban, ld.: *jSanhedrin* 10:28b.

⁴⁹ Ld.: az 5. oldalon a 30. lábjegyzetet.

⁵⁰ Ehhez hasonló módon az *Exodus Rabba* 1:26 is párhuzamot von a messiás és Mózes között.

⁵¹ T^E 1:8, a fordítás bizonytalan, szó szerint *ibaja lákh lemihzé begaluta*, vagyis „látni kívánja a fogságot”.

⁵² A *barzilhá* kifejezés található a szövegben, amely hibás, mert a szó *kaf* betűvel kezdődik, amely a gyülekezet vezetőjét jelöli, aki az imát vezet.

és látogathassák a tanházakat. Mindezek eredményeként pedig Isten elküldi a messiást, hogy megszabadítsa Izraelt a fogságból.

És most térjünk rá a T^E 7-8. fejezetére, amely már a messiási érával foglalkozik!

A HB Én. én. 7:13 így hangzik:

„Korán keljünk fel (menjünk fel) a szőlőbe, lássuk, kivirágzott-e a szőlő, vajon a szőlő venyigéje kinyílt-e? Vajon kinyíltak-e a gránátalma virágai? Ott fogom odaadni szerelmemet, neked.”

A targumi parafrázis: „Izrael háza azt mondta egymás között: Keljünk fel korán reggel és menjünk a zsinagógákba és a tanházakba! Tanulmányozzuk a Törvény tekerceit, lássuk, mikor jön el Izrael házának megváltása, aki a szőlőhöz hasonló – amikor meg lesz váltva a fogságából. Kérdezzük meg a bölcseket, hogy vajon az igazak érdeme feltárult-e az Úr előtt, akik olyanok, mint a gránátalma, és vajon mikor van az időpontja a Jeruzsálembé való felmenetelnek, hogy ott dicséretet adjon az ég Istenének, hogy bemutassa az égő áldozatot és szent áldozatot?”⁵³

A szövegből kiderül, hogy Izrael a megváltás ideje iránt érdeklődik, s erre a kérdésre a Tórában keresi a választ. Tudjuk, hogy a rabbinikus körökben viták folytak arról, hogy mikor fog eljönni a messiás.⁵⁴ A tanházakban azt kutatják a Szentírás szavai közt, hogy mikorra várható a messiás eljövetele, mégis megkérdézik a bölcseket, hogy az igazak érdemei már feltárultak-e az Úr előtt, amely előfeltétele a messiás elérkezésének.

A targumista vélhetően azt szándékozik hangsúlyozni, hogy a messiás eljövetele nem következhet be akármikor, hanem feltételekhez szabott. A messiás addig nem fog eljönni, amíg Izrael nem lesz rá érdemes, és amíg a Szentírás folyamatos tanulmányozásának parancsát nem teljesíti, hisz az visz hozzá közelebb. Ugyanakkor kizárólag a bölcsek rendelkeznek azzal a tudással, hogy meghatározzák az eljövetel megfelelő idejét. A targumista tanácsa rabbinikus morált követ: mindenki tanulmányozza a Tórát s éljen jámbor életmódot, kövesse a bölcsek útmutatásait, imádkozzon a zsinagógában, tanuljon a tanházban, s ha Isten úgy ítéli meg, hogy Izrael gyülekezete érdemes (*zekhut*) arra, hogy megszabaduljon a fogságból, akkor Isten elküldi a messiáskirályt, hogy megszabadítsa Izraelt.⁵⁵

Nincs értelme sürgetni a messiás eljövetelét, az egyedül Isten akaratán múlik. A rabbinizmus így kívánt gátat vetni a korban jelentkező apokaliptikus mozgalmaknak,⁵⁶ amelyek a népi messianisztikus elképzeléseket terjesztették különféle

⁵³ Saját fordítás arámiból.

⁵⁴ Ld.: b*Szanhedrin* 97b és b*Megillá* 3a. Azonban ez már az amórai kor!

⁵⁵ A végidő eljövetele a rabbik szerint Izrael érdemein múlik, így pl. a b*Szanhedrin* 97b szerint a megváltást a bűnbánat (*tesuvá*) váltja ki, a b*Szanhedrin* 98a pedig a *cedakára*, a jótétemények fontosságára hívja fel a figyelmet.

⁵⁶ A 7-8. századi Bizánci Birodalomban jelentkező zsidó apokaliptikus mozgalmakról ld.: KOHEN (2007): 63–66.

apokaliptikus írásokon keresztül, mint amilyen pl. a *Széfer Zerubbábel* is volt,⁵⁷ amely az efraimi (majd dávidi) messiás harcáról szól az anti-messiás, Armilosz (Romulus)⁵⁸ ellen, s amelyben megjelenik még egy harcos messiás-alak, a dávidi messiás anyja, Hefciba.⁵⁹

A T^E 7:14 a következő vers, amelyet közelebről szemügyre veszek:

A héber szöveg: „Az almák/balzsam kellemes illatot áraszt[anak], ajtónknál mindenféle új drága gyümölcs [hever], szeretőm, amit én tettem el neked.”

A targumi interpretáció: „Amikor pedig az Úr előtt úgy fog tetszeni,⁶⁰ hogy megváltja népét a fogságból, akkor azt fogja mondani⁶¹ a messiáskirálynak: Már letelt a fogság [határ]ideje, és az igazak érdeme olyan kellemes volt előttem, mint a balzsam illata. A nemzedék bölcsei ott vannak szilárdan a tanházak kapuinál, és a bölcsek a Törvény szavaival vannak elfoglalva. Most pedig kelj fel és menj, vedd át a királyságot, amelyet neked tartogattam!”⁶²

A targum az ajtókat a tanház ajtajaként értelmezi, a drága gyümölcsöket pedig a bölcsekkel azonosítja, akik a tanházak kapuinál tanulmányozzák az Írást, s akik Isten előtt drága gyümölcsökké értek a Tóra iránti odaadó tanulmányozásuk és jámbor életmódjuk révén. A HB-ben szereplő „új” kifejezést a targumista feltehetőleg a Tóra mellett meglevő szóbeli Tórára vonatkoztatja, ezért említi egymás mellett a bölcsek szavait, vagyis a szóbeli Tant és az írott Tant.⁶³ A szóbeli Tan, amely ugyancsak a Szináj-hegyről származott a rabbinikus felfogás szerint, nap mint nap jelen volt a tanházakban: a bölcsek egymás közötti vitáit és értelmezéseit takarta, amelyet a Tórából vontak le.

A rabbinikus nézet szerint a bölcsek Tóra-tanulmányozása közelebb hozza a megváltást.⁶⁴ Maga a targum is említi korábban, a rabbik megváltásról alkotott nézetét tükrözvén, hogy a babiloni fogságból való visszatérés pontosan a bűnbánat és a Tóra tanulmányozásának volt köszönhető.⁶⁵

⁵⁷ Más néven *Zerubbábel apokalipszise*, amely a 7. sz. elején keletkezett. Leírja a végső ütközetet, amelyben az efraimi messiás elesik Armilosz (értsd: a Római Birodalom/kereszténység) ellen, ld.: HIMMELFARB (1990): 75.

⁵⁸ Armilosz apokaliptikus alak, egyfajta Anti-messiás, Antikrisztus. Neve Romulus, Róma alapítójának nevéből ered.

⁵⁹ Hefciba Hizkijjá felesége és Manassé anyja volt a HB szerint (2 Kir. 21:1).

⁶⁰ Szó szerint: „amikor tetszés/kegy lesz az Úr előtt”.

⁶¹ „Az lesz mondva”: a kifejezés a targumra oly jellemző személytelenséget tükrözi, amelyet az antropomorfizmus teljes, direkt módon való kerülésének szándéka idéz elő Istennel kapcsolatban.

⁶² Saját fordítás arámból.

⁶³ A b*Erubin* 21b így egymás mellett említi az „újat és a régít”, vagyis a „kisebb parancsolatokat és a nagyobb parancsolatokat”, amelyek közül az előbbi a bölcsek, az utóbbi pedig a Tóra szavait jelöli.

⁶⁴ b*Szanhedrin* 99b.

⁶⁵ Ld.: T^E 6:1–2.

A rabbinizmus *nomista* felfogásának középpontjában a Tóra áll, amelynek központi szerepe van a megváltásban, hiszen Izrael csak akkor üdvözülni fog, ha hűséges marad Istenhez. A messiás eljövételét is csak a Tóra tanulmányozása s parancsolatainak betartása révén lehet elősegíteni.⁶⁶ Tehát a targumista a rabbinikus felfogást látszik tükrözni, amikor a Tórát tekinti a megváltás kulcsának – ellentétben a korábbi targumokban is fellelhető *antinomista* népi messianisztikus felfogásokkal, amelyeknél nincs szerepe a Tórának. Fontossága ugyanakkor a T^o Gen 49-ben is megjelenik, ahol a targumista egy harcos messiást vár, de felsorakoztatja a Tóra tanítóit is s maga a messiás is egyfajta tanító szerepében tűnik fel.⁶⁷

Fontos megjegyezni, hogy az „*amelyet neked tartogattam*” kifejezés arra utal, hogy Isten már előre eltervezte magában az eljövendő királyságot. Hasonlóképpen a *Genesis Rabba* 1:2 arról szól, hogy Isten már előre elgondolta a világot, s ehhez a preegzisztens Tórát használta fel, hogy megalkossa, akár egy mesterember, aki megtervez egy palotát.⁶⁸ A BT-ben pedig az égi Jeruzsálem jelenik meg (*bTáánit* 5a): „*Addig nem megyek fel a mennyei Jeruzsálembe, amíg a földi Jeruzsálembe is be tudok menni!*”⁶⁹ A messiás preegzisztenciája azonban nem kerül szóba: jóllehet ő is már ott várja az égben, hogy eljöhessen, de létezése nem előzi meg a világ teremtését. A rabbinikus irodalomban ugyanis *nincs szó* a messiás preegzisztens voltáról, mindig csupán nevének preegzisztenciájáról.⁷⁰

A következőkben a T^É 8:1-et teszem elemzés tárgyává:

A héber szöveg: „*Bár testvérem volnál, aki anyám melleit szopja! Ha kint találnálak az utcán, megcsókolnálak, s nem vetne el érte senki!*”

A T^É 8:1 szerint az eszkatonban a messiás részt fog venni egy jeruzsálemi talmudi *siuron*.⁷¹ A messiási kor a dávidi messiás megjelenésével lesz kihirdetve, amelynek

⁶⁶ A rabbinikus eszkatológia egyik alapelve, hogy a messiás csak a *micvák* (parancsolatok) betartása révén fog elérkezni, ld.: pl. *bSabbat* 118b.

⁶⁷ Emiatt a látszólagos ellentmondás miatt nem tudni, hogy a Bar Kokhba-felkelés előtt keletkezhetett-e (a harcos messiás képe alapján ide lehetne besorolni), vagy utána (vö. a Tóra fontossága a messiási érában), vagy egy későbbi rabbinikus „átdolgozással” van-e dolgunk, hiszen a rabbik elleneztek a harcos messianizmust, és a nekik megfelelő módon átalakíthatták a szöveget.

⁶⁸ *Genesis Rabba* 1:2.

⁶⁹ Valójában a Talmud a földi Jeruzsálem örök voltáról beszél, de érezhető némi ironia az égi Jeruzsálem koncepciójával szemben. Úgy is olvasható, hogy mivel a földi Jeruzsálem örökké fennmarad (vö. messiási királyság), nem lesz szükség az égire. Az égi Jeruzsálemről ld.: URBACH (1988): 376–91. Saját fordítás arámiból.

⁷⁰ A *Genesis Rabba* 1:4 szerint a messiás neve volt az egyik azon hat dolog közül, amelyet Isten már a világ teremtése előtt elgondolt.

⁷¹ Alapvető jelentése 'mérték', de a Talmud tanulmányozását is jelenti, a *jesivá*ban összegyűlekezett bölcsek közös vitatkozásaira utal.

nyitánya, hogy a messiáskirály feltáru⁷² Izrael gyülekezete számára, nem pedig eljön vagy megszületik, ahogyan várnánk. De nem tudni, hogy pontosan honnan táru⁷³ fel, az égből vagy pedig valamilyen rejtett helyről.⁷³

A targumi interpretáció így hangzik: „*Izrael háza így fog hozzá beszélni: Gyere és légy nekünk testvérünk, és menjünk fel Jeruzsálembe és szívjuk veled együtt ki a Törvény értelmét, éppúgy, ahogy egy csecsemő szívja az anyja melleit!*”⁷⁴

A targum messiás-képének a Tóra szerves részét képezi: a Tóra-tanulás jelentősége még a messiási korban is fennáll és maga a messiás is a Törvényt fogja fürkészni. A Törvény a megváltás központi eleme lesz, amint azt az előző versnél is láthattuk. A messiás „feltáru⁷⁵” pedig arra utal, hogy előtte már léteznie kellett valahol. Ám a T^E-ben nem fogalmazódik meg konkrétan a messiás preegzisztenciája, illetve az, hogy hol volt, mielőtt megjelent – a targumista csak sejteti a *gálá* igével, hogy Istennél várta eljövételét.

A targumban Izrael szólítja meg a messiást és testvérének nevezi, majd ezután Istenhez fordul. A messiás Jeruzsálembe invitálása és a közös Tóra-tanulás mutatja, hogy maga a messiás is egy Tórát tanulmányozó bölcs lesz, aki Izraelt fogja tanítani a Törvényre. A targum szemléletes képpel a Tórát az anyatejjel azonosítja, amely úgy táplálja az azt tanulmányozót, mint az emlő a gyermeket.⁷⁵

A Tóra, amelyet a messiás fog tanulmányozni, nem egy új törvény lesz, hanem ugyanaz, amelyet Isten még a világ teremtése előtt megalkotott. A rabbinikus forrásokban sem találunk arra utalást, hogy új Tóra adatna Izraelnek, hiszen az örökérvényű s a messiási időkben sem fogja érvényét veszíteni. A messiási korszak elérkezével a Tóra inkább kiteljesedik, mintsem eltörlődne s új lépne a helyébe,⁷⁶ erről beszél a *bSzanhedrin* 97, mely szerint az emberiség bűnös volta miatt még nem jött el a messiás, de ha eljönne, akkor azt a Tóra tökéletes beteljesedése jellemelné. Ugyanígy a *Midrás Qóhelet* 11:8 sem egy új Tórát képzel el a messiási korszakra, hanem a törvény teljes megértését és tanulmányozását elővételezi a messiás érkezésére.⁷⁷

⁷² A *gálá* ('feltáru⁷²') ige szerepel itt a szokásos *bó* ('érkezik', 'jön') vagy *jálád* ('születik') ige helyett.

⁷³ Ld.: *bSzanhedrin* 98b.

⁷⁴ Saját fordítás arámiból.

⁷⁵ A Tóra-anyatej párhuzam megtalálható számos rabbinikus forrásban, így az *Énekek éneke Rabba* 5:12.1-ben.

⁷⁶ Ezt vehetjük polemikus reakciónak is, mivel a patrisztikus értelmezés az új szövetséggel kapcsolatban egy új, Sionról érkező törvényről beszél, amely a régít felváltva eljut minden nemzethez, a pogányokhoz is. Ld. többek között: Tertullianusz: *Adversus Marcionem* in Migne (1844): 351 c–d.

⁷⁷ Ez a hagyományos zsidó értelmezés, a középkori zsidó kommentátorok, így Dávid KIMHI is erről írnak, lásd kommentárjának 1774-es kiadásában: 18–19.

Végül a T^E 8:4 következik:

A héber szöveg: „Kérlek titeket, Ó Jeruzsálem leányai, ne ébresszétek fel és ne keltsétek fel a szerelmet, amíg az nem akarja!”

A targumi interpretáció: „A messiáskirály azt fogja mondani: Kérlek titeket, népem,⁷⁸ Izrael háza, ne bősítsétek fel magatokat a világ népei ellen, nehogy felmenjete Jeruzsálemből és nehogy megütköztek Góg és Magóg seregeivel! Várjatok még egy kicsit, amíg elpusztulnak a népek, akik azért mentek fel, hogy harcba bocsátkozzanak Jeruzsálem ellen! Ezután a Világok Ura emlékezni fog kedvetekért az igaz szeretetére és az Úrnak örömeire lesz, hogy megmentsen titeket.”⁷⁹

Nézzük meg ezt a parafrázist! A messiás Izraelt arra kéri, hogy ne cselekedjenek elhamarkodottan s ne menjenek harcolni az őket körülvevő népek ellen, siettetve ezzel a messiás eljövetelét és a megváltást. Ez a rabbinikus kiszólás az apokaliptikus mozgalmak megbélyegzése, amelyek a targumista korában lángoltak fel a 7. században.⁸⁰ A messiás nem harcol, sőt békére inti Izraelt. A targumista tehát nem a harci-katonai aspektusra fókuszál, ehelyett úgy véli, az utolsó csatában a különböző népek legyőzése nem harc során fog eldőlni. A dávidi messiás alakját preferálja, de nem a hagyományos módon festi le személyét: nem katonai vezető, hanem inkább *talmid hakham*, Tórát tanulmányozó tudós.

Akkor talán az efraimi messiás lenne az, aki harcba száll Góg és Magóg ellen? Nem valószínű, hiszen eltűnik, a targum nem említi többet. Ha ő harcolna, el kellene esnie, mint ahogyan azt a rabbinikus hagyomány tartja.⁸¹ További lehetőség, hogy maga Isten harcol Góggal és Magóggal, amint más targum is beszámol az epizódról.⁸² Ez a kérdés azonban rejtve marad előlünk, csak annyit tudunk meg, hogy előbb-utóbb a népek úgyszólván elpusztulnak, ezért nincs értelme harcba bocsátkozni. Maga a dávidi messiás nem harcol, inkább tanít, s nem ő az, aki megváltást hozza, mivel ez egyedül Isten feladata. Ez a nézet a rabbinikus messianizmus sajátja, amely átítatja az egész targumot, s több helyen megfogalmazódik a rabbinikus irodalomban, így a *bKetuvót* 110b–111a-ban is.⁸³

A többi targumtól eltérően, ahol a dávidi messiás nagy apokaliptikus harcban győzedelmeskedik,⁸⁴ a T^E messiása inkább szellemi úton harcol Izrael megszaba-

⁷⁸ Ehelyett csak a „nép” kifejezés található az arámi szövegben.

⁷⁹ Saját fordítás arámiból.

⁸⁰ Habár a T^E-ben is találhatóak apokaliptikus elemek: így pl. a messiási bankett, amelyen a Leviatánt tálalják fel fő fogásként (T^E 8:2). Ez a leírás jellemző az apokaliptikus írásokra (4 *Ezra* 6:51; 1 *Énok* 60:24).

⁸¹ Ld.: *bSzukká* 52b; *Tg. Toszefta Zakariás* 12:10 kk.

⁸² T^{Pszl} Numeri 11:26.

⁸³ *bKetuvót* 110b–111a: „...a Szent, Áldott legyen Ő, megeskette Izraelt, hogy ne lázadjon fel a népek ellen...”

⁸⁴ T^O Genesis 49:10–12; Num 24:17–24; T^{Pszl} Gen 49:10–12.

dulásáért, a Tóra tanulmányozásának és az imának a fegyverével, amely megvédelmezi Izraelt.

Az elemzés után az alábbi konklúziókat vonhatjuk le a versek alapján:

1. A messiás eljövetele békés úton fog lejátszódni (T^E 1:8).
2. A messiás második Mózesként fog érkezni, a fogságból való szabadítás egy új Kivonulásként fog bekövetkezni (T^E 1:8).
3. A megváltás, a messiás eljövetele feltételekhez kötött, azt Izrael érdemei hozzák el (T^E 7:13): az ima (T^E 1:8); bűnbánat (T^E 6:1–2); jámbor magaviselet, a Tóra tanulmányozása (T^E 7:13; 7:14); a vezetőkkel szembeni tisztelet, engedelmesség (T^E 1:8).
4. A megváltás nem időhöz kötött, eljövetele kiszámíthatatlan, ezért nem érdemes kutatni, mikor jön el a messiás, hiszen az egyedül Isten akaratán múlik (T^E 7:14).
5. A megváltás középpontjában a Tóra áll, amelynek érvénye nem szakad meg a messiás eljövetele után sem, sőt, azt követően is szükséges tanulmányozni – amiként maga a messiás is fürkészni fogja, aki Tóra-tudósként (*talmid hakham*) jelenik meg (T^E 8:1).
6. A messiás és királysága már készenlétben áll az égben, hogy alászálljon és eljöjjön a végidő, de nincs szó preegzisztenciáról (T^E 7:14; 8:1).
7. A T^E pacifista: A messiás nem harcol, inkább békére szólít fel. A messiási jóvendőlésekre jellemző harcos aspektust elhagyja, elmarad a várt apokaliptikus csata (T^E 8:4), helyette a messiási kor nyitánya egy Tóra-tanulmányozó *siurral* kezdődik, amely aláhúzza annak központi szerepét (T^E 8:1).

A TARGUMOK-BELI MESSIÁS-KÉP ALAKULÁSA

A két szöveget összevetve megállapíthatjuk, hogy mindkettő a messiás tanítói szerepkörére összpontosít, de más-más aspektusára. A T^I 53 arra, hogy a messiás a tanítás által megbocsátást szerez Izraelnek, tehát a tanításnak bűnfeldoldozó vagy bűnt eltörlő szerepe van. A messiás tanít, de ő maga nincs rászorulva a Törvény tanulására. A T^E-ben a messiás maga is fürkészi és tanulmányozza a Tórát, tanítványaival, Izraellel együtt, egy tanházban folyó diskurzus keretében, mégpedig a messiási királyság eljövételének nyitányaként. A T^E szerzője/i nagy hangsúlyt fektet a Tórára és annak tanulmányozására, mint amely a megváltásban kulcsszerepet játszik: folyamatos fürkészése előfeltétele a messiási éra eljövételének. Emellett Izrael szerepe is nagyon fontos (amelynek kisebb szerep jut a T^I 53-ban), hiszen az ő morális magatartásuktól is függ a megváltás, sőt, ennek gyümölcseként fog eljönni a messiás, ha Isten is úgy akarja. A Tóra kiemelkedő jelentősége továbbá nem szűnik meg a végidőben sem, örökké szükség lesz rá és örökké tanulmányozásra szorul. Ez a tényező aláhúzza a Tóra preegzisztens és örök voltát.

Ezenkívül láthatjuk, hogy a T^J 53 arra törekszik, hogy a Szenvedő Szolga passzivitását és szenvedését minél jobban eltávolítsa a messiás alakjától, aki aktív szerepet kap. A T^E inkább pacifista irányvonalú, messiása sokkal passzívabb, mint a T^J-é. A T^J 53 messiás-figurája nagyszerű hadvezér, aki „...szétszór sok népet, előtte királyok hallgatnak el...” (T^J 52:15), valamint „felépíti a Szentély épületét...” (T^J 53:6); „össze gyűjti a foglyokat...” (T^J 53:9); „...eltávolítja a nemzetek uralmát Izrael földjéről...” (T^J 53:9); „átadja a gonoszt a Gyehennára...” (T^J 53:10). Ezenkívül folyamatosan imádkozik és közbenjár Izraelért, akit a Törvényre okít. A T^J rendkívül aktív, sokrétű feladatkörrel ruhazza fel, összevetve a T^E messiás-portréjával, amelytől távol áll mindenféle aktív katonai funkció.

A T^E messiása ugyanis nem hadvezér, hanem olyan vezető, aki Mózeshez hasonlóan békében kivezeti Izraelt lakóhelyére (T^E 1:8); a Templom az ő idejében épül fel, de nincs szó arról, hogy ő állítaná helyre (T^E 1:17); olyan, mint Mózes, aki kivezeti népét a fogságból (T^E 4:5); eljövetele feltételhez kötött: a Tóra tanulmányozásához és az igazak érdemeihez (T^E 7:13-14); átveszi a királyságot, amelyet Isten a számára tartogatott (T^E 7:14); majd Izraellel együtt felmegy a Templomba és együtt tanulmányozzák a Tórát, a messiási éra kezdetén (T^E 8:1). A harc gondolata csak annyiban merül fel, amennyiben – szintén Mózeshez hasonlóan (T^E 2:7) – arra szólítja fel a népet, hogy óvatlanul ne bocsátkozzon fegyveres konfliktusba az ellenséggel, inkább Istenbe vesse bizalmát, s várjon közbeavatkozására (T^E 8:4).

ÖSSZEGZÉS

A T^J 53 szellemiségében főként a hagyományos zsidó messiási koncepció mutatkozik meg, ugyanis messiás-figurája a dávidi messiás funkcióit hordozza magán, de hangsúlyos a tanítói és közbenjárói szerepköre is, amely viszont a qumráni papi messiás feladataira emlékeztet minket. A T^J 53-ban tehát több messiás-elképzelés is helyet kap, több funkciót is magába olvasztó messiás-alak rekonstruálható a szövegből.

A dolgozatban vizsgált és kimutatott sajátosságai alapján arra következtethetünk, hogy a T^J 53 feltehetően a Templom pusztulása után keletkezett, valószínűleg nem sokkal 132 előtt, hiszen a targumista láthatóan még lelkesedve várja a messiás eljövetelét (T^J 52:14), s egy küszöbön álló katonai győzelmet remél tőle, amely rövid időn belül megszabadítja Izraelt ellenségétől.

A T^E viszont láthatóan kevésbé entuziasztikus, hangvétele sokkal higgadtabb, eszkatologikus képei békét sugároznak. A messiás eljövetele szerinte ugyan közeli, de nem lehet pontosan kiszámítani az idejét, viszont fontos szerepe lesz ebben az igazaknak, akiknek érdemei hozzák el. Továbbá, elmarad a végső apokaliptikus csata, amelyet a messiás vezet(ne), aki a harc helyett inkább békére és Tóra-tanulásra buzdít. Ez pedig olyan kiszólásnak tekinthető a szerző(k) részéről, amely

szembehelyezkedik a korban újra erőre kapó apokaliptikus irodalom mozgalmas, túlburjánzó elképzeléseivel.

Láthatjuk, hogy az amórai korra a messianizmusból fokozatosan kiveszik az evilági, politikai-katonai aspektusú messiásvárás. A hangsúly fokozatosan áterelődik a spirituális harcra, vagyis a messiás már nem katonai eszközökkel (amelyek kudarcot vallottak), hanem spirituális úton védi meg Izraelt, a Tóra falával, amelynek tanulmányozása jelenti Izrael számára a fennmaradást ellenségeivel szemben. Nyomon követhető a rabbinizmusnak a targumi messianizmusra gyakorolt, folyamatosan növekvő befolyása.

A T^É-ben tisztán tetten érhető rabbinikus hatás a következő négy fő megállapításban foglalható össze, amelyek a rabbinikus zsidóság eszkatológiájának alapját képezik. A megváltás nem harc által, hanem a Tóra-tanuláson és a parancsolatok betartásán keresztül érhető el (*jTáánit* 1:1; *bSabbat* 118b) és Izrael erkölcsi magatartásán múlik (*jTáánit* 1:1; *bNiddá* 13b; *bJóma* 19b). A dávidi messiás harcos helyett tanítóként és Tóra-tudósként jelenik meg (*bBerakhót* 4a; *jHagigá* 2:1). A lázadáshoz negatív a viszonyulás, nagyrészt a sorozatosan elbukó s a Bar Kokhba-lázadásban betetőződő messianisztikus mozgalmak miatt. A rabbik pacifista attitűdjét jól tükrözik a rabbinikus írások, melyek felszólalnak annak érdekében, hogy Izrael ne lázadjon fel a pogány népek ellen, Isten ugyanis majd elküldi a messiást, ha eljön annak az ideje (*bKetuvót* 111a).⁸⁵

⁸⁵ Ezen a véleményen van az *Énekek éneke Rabba* (2.7.1) is, amikor azt állítja, hogy ha Izrael fellázad, akkor az olyan, mintha önmaga akarná megváltását kieszközölni.

SZEMELVÉNYEK

A JESÁJA TARGUM 52-53. FEJEZETÉBŐL

52:13 *Íme, szolgám, a Messiás sikeres lesz, felemelkedik, felmagasztaltatik és felettebb megerősödik. (...)*

52:15 *Eképpen sok népet fog szétszórni, királyok hallgatnak majd színe előtt, kezüket szájukra fogják helyezni, mivel olyat fognak látni, amit addig soha nem ismertek s olyat fognak megtapasztalni, amiről addig nem hallottak. (...)*

53:2 *...Kinézete nem átlagos ember kinézete lesz, istenfélelme pedig nem egyszerű ember félelméé, ragyogása szent ragyogás lesz s mindenki, aki meglátja, ámulattal fog merengeni rajta. (...)*

53:5 *Ő fogja felépíteni a Templomot, amely bűneink miatt beszennyeződött, s gonoszágunk miatt lett átadva, tanítása révén a béke lesz úrrá rajtunk és a szavaihoz való ragaszkodás által bűneink megbocsáttatnak.*

53:6 *Akár a nyáj, mindannyiunk szétszóratott, fogságba kerültünk, ki-ki a maga útján, de az Úr előtt tetszetős volt, hogy megbocsásson mindannyiunk bűnéért az ő kedvéért.*

53:7 *Könyörgésére választ kap, még ki sem nyitja a száját, már meghallgatásra talál. A népek vezetőit átadja, akár a vágásra szánt bárányt s mint az anyajuhot, mely elnémul lenyírója előtt s nincs, ki színe előtt száját kinyitná, vagy akár egy szót is szólna.*

53:8 *Ő hozza ki [gyűjti össze] fogságunkat a kötelékekből és a büntetésekből. Ki lenne képes elmesélni a csodákat, amelyek velünk történtek az ő napjaiban? Mert ő eltávolítja a népek uralmát Izrael földjéről s a bűnöket, melyeket népem elkövetett, rájuk fogja vetni.*

53:9 *Ő fogja átadni a gonoszakat a Gyeheennának, s azokat, akik vagyonban bővelkednek s azt erőszakkal szereztek meg, a pusztulásban [Abaddon] való halálra, hogy a vétkezők ne maradjanak állva s szájukkal ne beszéljenek ostobaságokat. (...)*

53:11 *A népeknek való szolgálat alól fogja kiszabadítani lelküket s látni fogják az ellenségeik[en végbemenő] bosszút, királyaik zsákmányával fognak megtelni. Az ő bölcsessége révén fogja felmenteni az ártatlanokat, sokakat fog alávetni a Törvény szolgálatának s bűneik miatt fog közbenjárni.*

53:12 *Ezért sok nép prédáját fogom kiosztani neki, ő pedig szét fogja osztani a zsákmányt, megerősített városok vagyonát; mivel átadta a lelkét a halálnak, a lázadókat pedig alávetette a Törvénynek, sőt, sokak bűnéért fog közbenjárni s ami a lázadókat illeti, az ő kedvéért lesz számukra megbocsátva.*

Irodalomjegyzék

- ALEXANDER, P. S.: „The Rabbis and Messianism”. in BOCKMUEHL, Markus (szerk.): *Redemption and Resistance. The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity*, T&T Clark, 2007.
- ALEXANDER, P. S.: *The Targumim and the Rabbinic Rules for the Delivery of the Targum*. VTS, Brill, 1983.
- BRAUDE, William G. (ford.): *Pesikta Rabbati. Discourses for Feasts, Fasts and Special Sabbaths*. Yale University Press, 1968.
- CHILTON, Bruce D.: *The Glory of Israel: The Theology and Provenience of the Isaiah Targum*. JSOT Supplements 23, 1983.
- CHILTON, Bruce D.: *The Isaiah Targum. Introduction, Translation, Apparatus and Notes*. The Aramaic Bible Vol. 11., 1987.
- CHURGIN, Pinchos: *Targum Jonathan to the Prophets*. Yale University Press, 1907.
- HIMMELFARB, Martha: „Sefer Zerubbabel”. in STERN, David (szerk.): *Rabbinic Fantasies: Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature*. Yale University Press, 1990.
- JASTROW, Marcus: *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*. London, W. C.: Luzac & Co., 1903.
- KIMELMAN, Reuven: “The Messiah of the Amidah: A Study in Comparative Messianism”. *JBL* 116, 1997/2., 313-24.
- KIMHI Dávid (Kiad. Caesar Malanimeus): *Rab. Davidis Kimchii Commentarii in Jesaiam prophetam quos ex hebraeo in latinum idioma vertebat, notulisque illustrabat Caesar Malanimeus*, 1774.
- KLAUSNER, Joseph: *The Messianic Idea in Israel, from its Beginning to the Completion of the Mishnah*. New York, Macmillan, 1955.
- KOHEN, Elli: *History of the Byzantine Jews: A Microcosmos in the Thousand Year Empire*. University of America Press, 2007.
- LEVEY, Samson: *Messianic Exegesis of the Targum*. Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion, 1974.
- LEVINE, Etan: *The Aramaic Version of the Bible. Contents and Context*. Walter de Gruyter, 1988.
- MCNAMARA, Martin: „Targums”. in CRIM, Keith (szerk.): *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Supplementary Volume, New York/Nashville, Abingdon, 1976, 856-61.
- TERTULLIÁNUSZ: “Adversus Marcionem” (Markion ellen). in MIGNE, Jacques Paul (szerk.): *Patrologia Cursus Completus, Series Latina*, 1844, II. kötet, III. könyv, 21. fejezet, 351 c–d.
- SCHÄFER, Peter: „Bar Kokhba and the Rabbis”. in SCHÄFER, Peter (szerk.): *The Bar Kokhba War Reconsidered: New Perspectives on the Second Jewish Revolt against Rome*. Mohr Siebeck, 2003.
- SCHÄFER, Peter: *The Jewish Jesus. How Judaism and Christianity Shaped Each Other*. Princeton University Press, 2012.
- SCHREIBER, Stefan: *Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften*. Walter de Gruyter, 2000.
- SCHÜRER, Emil: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – 135 A. D.)*. A New English Version, rev. és kiad. Vermes Géza és F. Millar, Vol. I., 1973.
- SCHÜRER, Emil: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, Vol. II., 1987.
- SPERBER, A.: *The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts, III. The Latter Prophets According to Targum Jonathan, 3: Isaiah*. Leiden: E. J. Brill, 1962.
- SPERBER, A.: *The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts, IV A. The Hagiographa, Transition from Translation to Midrash, 2: Canticles, Lamentations, Ecclesiastes, Esther*. Leiden: E. J. Brill, 1968.

STERN, Sacha: *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*. E. J. Brill, 1994.

URBACH, Ephraim E.: *The World of the Sages: Collected Essays*. Jerusalem: Magnes, 1988.

WRIGHT, Robert B.: *Psalms of Solomon: A Critical Edition of the Greek text*. T&T Clark, 2007.

Rövidítésjegyzék

b	Babiloni Talmud
m	Misna
T ^O	Onkelosz Targum
T ^{JO}	Jonatán Targum
T ^{PSZJ}	Pszseudo-Jonatán Targum
T ^{SIR}	Siralmak Targum
T ^{ZSOLT}	Zsoltárok Targum
T ^F	Fragmentum Targum
T ^{NI}	Neofiti I Targum

A HOMOSZEXUÁLIS GYAKORLAT A BIBLIA TÜKRÉBEN

RATKOVICS PETRA

Az elmúlt évtizedekben a homoszexualitás témája egyre több helyen és helyzetben felmerült: kérdések vetődtek fel és válaszok születtek, törvények¹ és meghatározások² módosultak; a homoszexualitás egyre jobban beépült a köztudatba, és beszéd- vagy vitatéma lett. Ezzel a jelenséggel párhuzamosan az egyházak is rákényszerültek az állásfoglalásra: ugyanakkor az látható, hogy nem született egységes válasz. Több egyház megváltoztatta álláspontját az elmúlt évtizedek alatt, és nyíltan, aktív homoszexuális életet élő embereket szentelt fel lelkészekké, egyházi vezetőkkel. Az egyes egyházakhoz tartozók, de az egyházaktól független keresők várják a válaszokat: bűn-e a homoszexualitás? Mi a következménye, ha igen, és mi a következménye, ha nem? Hogyan viszonyuljunk homoszexuális felebarátainkhoz, embertársainkhoz? Ezek nem egyszerű kérdések, az egyház viszont nem lehet mellette, és nem teheti meg, hogy „mellékesen” kezel egy olyan kérdést, ami oly sok életet határoz meg. Az egyháznak feladata és felelőssége, hogy választ adjon a felmerülő kérdésekre; választ, ami a kor emberéhez szól, de ami Isten akaratát közvetíti, ami a Biblián nyugszik.

HOMOSZEXUALITÁS VAGY HOMOSZEXUÁLIS GYAKORLAT?

Homoszexualitásról vagy homoszexuális gyakorlatról, viselkedésről beszélünk? A kettő nem ugyanaz. Fontos tudnunk, hogy az ókor embere számára nem létezett az előbbi kategória: a Biblia írói és a Biblia korában élő emberek nem ismerték az „irányultság, hajlam” fogalmát abban az értelemben, ahogyan azt mi ma használ-

¹ 1967-től egy törvénymódosítás következtében Angliában és Walesben (a korábbi törvényekkel ellentétben) két felnőttkorú férfi privát homoszexuális kapcsolata már nem számított bűncselekménynek; 2015-ben az Amerikai Egyesült Államok Legfelsőbb Bírósága az USA összes államában legalizálta az azonos neműek házasságát

² 1973-ban az Amerikai Pszichiátriai Szövetség levette a homoszexualitást a mentális rendellenességek listájáról

juk; a „homoszexuális hajlamú ember” egy 19. század óta létező kifejezés. A Biblia ennek okán nem beszél egyes emberek homoszexuális vonzódásáról, hanem csak a gyakorlatban megvalósuló homoszexuális viselkedésről; John Stott szavaival élve „szigorúan különbséget kell tennünk a »valamilyennek lenni« és a »valamit tenni« között.”³ Ennek a dolgozatnak sem lehet hát témája a homoszexualitás vagy homoszexuális hajlam vizsgálata, hanem csak az aktív homoszexuális gyakorlaté.

A TANULMÁNY KERETE ÉS CÉLJA

Ez a tanulmány nem kíván minden kérdésre választ adni. Nem kutatja a homoszexualitás okát, nem ad természettudományos vagy egyéb magyarázatot; nem ad útmutatót arra vonatkozóan, hogyan „lelkigondozunk” homoszexuális irányultságú embereket. Arra a kérdésre kívánjuk megkeresni a választ, hogy „Isten szemében”, a Biblia alapján elfogadható-e a homoszexuális kapcsolat. Léteznek a heteroszexuális kapcsolatoknak is olyan formái, amelyeket a Biblia elítél; ilyen jellegű kapcsolatok nem elfogadhatók homoszexuális kapcsolat esetén sem. Ennek következtében nem kívánunk foglalkozni az „egyéjszakás homoszexuális kapcsolatok” megítélésével sem, csak a monogám, szerető homoszexuális kapcsolatokkal.

Megvizsgáljuk azokat a bibliai szövegeket, amelyek a homoszexuális viselkedéssel hozhatók kapcsolatba, mind az Ó- mind az Újszövetség esetén. Így kitérünk Noé és Hám, Sodoma és Gomora, Gibeá városa, Dávid és Jonatán történetére, valamint megvizsgáljuk a Leviticusban olvasható két törvényt és Pál állásfoglalását. A feladat nehézségét jelenti, hogy a Biblia nem mond semmit a monogám, elkötelezett homoszexuális kapcsolatáról; így azt kívánjuk megvizsgálni, hogy mit is tilt pontosan a Biblia, milyen az általános hozzáállás a homoszexuális gyakorlathoz, és milyen a megítélése. Ezen kívül kísérletet teszünk arra, hogy megvizsgáljuk, mi volt Isten eredeti szándéka a házassággal, a sexualitással: így alaposabban elemezzük az ember megteremtésének történetét és Jézus tanítását a házasságról. Ezekből tudunk következtetéseket levonni, hogy elképzelhető-e ilyen jellegű kapcsolat azonos neműek között Isten tervében. Mindezen szövegek alapos vizsgálata után, reméljük, válaszolni tudunk a kérdésre: Elfogadja-e Isten a szerető, monogám homoszexuális kapcsolatokat?

³ STOTT (2009) 490. old.

ÓSZÖVETSÉG

A Biblia mindkét nagyobb része, mind Ó- és Újszövetség beszél a homoszexuális gyakorlatról; egyértelmű okokból az ószövetségi álláspont erősen rányomta bélyegét az Újszövetség megközelítésére is. Éppen ezért vizsgálatunkat az Ószövetséggel indítjuk, hogy megismerhessük az ókori zsidó álláspontot. A homoszexuális gyakorlat kérdése több különböző típusú szövegben is előjön: történetekről olvashatunk, a kérdés kapcsán két, nem kimondottan, hanem sokkal inkább átvitven a témához kapcsolódó szöveg/történet is gyakran előkerül: a teremtés története mint eredeti állapot, valamint Dávid és Jonatán barátságának kérdése – így ezekről is szót ejtünk majd. Végül pedig megvizsgáljuk a tisztasági és szentségi törvényszövegeket.

GENEZIS 1-2: AZ EMBER TEREMTÉSE

A homoszexuális viselkedés vizsgálatánál a téma gyökeréhez kell visszanyúlnunk: az ember eredeti szerepéhez, nemiségéhez és szexualitásához, amit megtalálhatunk a bűneset előtti emberben. Tehát vizsgálatunkat a teremtés történetével kell kezdenünk: mi Isten eredeti elképzelése?

Az ember teremtése két változatban szerepel a Genézis elején. Elsőképpen a Papi irat (1,1-2,4a), majd az ún. Jahvista (2,4b-3,24) adja elénk a teremtés történetét, sajátos hangsúlyokkal, hasonlóságokkal és különbségekkel. Ezeket külön megvizsgálva képet kaphatunk arról, hogy a Biblia szerint milyen volt eredetileg az Isten szándéka szerinti ember – a szexualitás tekintetében is.

A PAPI IRAT (GEN 1,26-28)

A Papi irat (P) elbeszélését olvashatjuk az ember, a férfi és nő együttes teremtéséről a Gen 1,26-28-ban:

Akkor ezt mondta Isten: Alkossunk embert a képmásunkra, hozzánk hasonlóvá: uralkodjék a tenger halain, az ég madarain, a jószágokon, az összes vadállaton és az összes csúszómászon, ami a földön csúszik-mászik. Megteremtette Isten az embert a maga képmására, Isten képmására teremtette, férfivá és nővé teremtette őket. Azután megáldotta őket Isten, és ezt mondta nekik Isten: Szaporodjatok, sokasodjatok, töltsétek be a földet, és hajtsátok uralmatok alá! Uralkodjatok a tenger halain, az ég madarain, és a szárazföldön mozgó minden élőlényen! (RÚF 2014)

Az emberről elhangzó lényeges kijelentés, hogy mindenekelőtt „Isten képmására” (*celem elohim*) teremtett. Mit takar az „Isten képmása” kijelentés? Ennek az értelmezéstörténetéről C. Westermann ad összefoglalást:⁴ az idők folyamán különböző teológusok különféleképpen magyarázták, megjelentek olyan elméletek, amelyek behatárolták az ember istenképűségét, mondván hogy ez pusztán szellemi vagy lelki hasonlatosságot jelöl. Ugyanakkor főként korábbi teológusok (Th. Nöldeke, H. Gunkel, G. von Rad) írásaiban megjelenik az ember mint Isten képmása külső megjelenésében és fizikai formájában. A héber *celem* kifejezés, ami itt megjelenik, máshol is (bár ritkán – összesen tizenhétszer) fordul elő a Bibliában, általában „szobor, képmás” jelentéssel (Num 33,52; 1Sám 6,5; 2Kir 11,18; Ez 23,14; Dán 2,31; 3,1). A héber az itt használt kifejezést összehasonlító értelemben használja; a képmása valaminek/valakinek az eredetit reprezentálta – így véleményünk szerint nem kell az egyik teológiai álláspont javára dönteni a másik kizárásával: az ember egész lényében, testi-lelki-szellemi síkon Isten képmása.

Miben nyilvánul meg az ember Istenképűsége? H. W. Wolff részletesebben foglalkozik a kérdéssel *Az Ószövetség antropológiája* c. könyvében, itt most csak a tömör összefoglalásra szorítkozhatunk. Elsőképpen az ember Isten képmásaként uralkodik a teremtett világon, vigyázza, őrzi; „az ember...igazolja, hogy Isten a teremtés ura; de mint Isten helytartója, gyakorolja is annak hatalmát. ...Uralkodói joga ...illusztráló jellegű.”⁵

Ezután olvashatunk az ember megteremtéséről, aki egyből kétnemű lényé, „férfivá és nővé” lett teremtve. A szöveg elrendezésében megfigyelhetjük, hogy a szöveg ismételi: „Megteremtette Isten az embert a maga képmására, Isten képmására teremtette”. Ezután a külön is kihangsúlyozott Isten-képűség után olvashatunk az ember férfi- és nővoltáról. Az itt használt héber kifejezéspár kifejezetten a nemet jelöli, és jogi kifejezésként volt használatos.⁶ Wolff így fogalmaz:

Az embereknek megadatott, hogy szeretetteljesen kiegészítsék egymást. ...Pontosan azáltal Isten képmása ők, hogy egyik egymással. ...az emberek a teremtéskor Isten képmásaként kapott feladatuknak csak úgy tudnak eleget tenni, ha egymás felé fordulnak, és mint férfi és nő kiegészítik egymást. (201. o.)

Ahogy továbbhaladunk a szövegben, láthatjuk, hogy azért is fontos a két teremtett ember egymás minden szempontból való kiegészítése, komplementaritása, mert az ember elsődleges feladatai közé tartozik Isten teremtő munkájának folytatása a gyermeknemzésben. Az ember ember voltának esszenciális része a neme, amely kettőségében tükrözi Isten képmását. A P teremtéstörténete sajátos abból a szem-

⁴ WESTERMANN (1994): 148-155.

⁵ WOLFF (2001): 199.

⁶ WENHAM (1987): 33.

pontból, hogy általában a primitív teremtéstörténetek a férfi és a nő teremtését két külön eseményként mutatták be (ahogy például Gen 2 – a Jahvista teremtéstörténet). Itt a saját elbeszélés magyarázata, hogy a P ezzel is hangsúlyozni kívánta: az ember kétneműsége és a két nem egymáshoz tartozása már a teremtésüknél megjelent.⁷ Az ember társas lénynek teremtett, legszorosabb kötelék pedig a férfi és nő között van a házasságban. Westermann megfogalmazásában:

Férfi és nő mindenfajta elméleti és szervezeti szétválasztása, a férfi minden szándékos leválasztása a nőről az emberiség elemi létét veszélyeztetheti, ahogy az a teremtésben meghatározott. (160. o. – saját fordítás)

Ez a fajta teremtéstörténet és emberbemutató előkészíti a következő versben olvasható áldást: „szaporodjatok, sokasodjatok, töltsétek be a földet...” (Gen 1,28). Ez a világos állítás a házasság mögött álló egyik fontos isteni szándékot és célt is elénk adja.

A JAHVISTA FORRÁS (GEN 2,18-24)

Ettől eltérő beszámolót olvashatunk a Jahvistánál:

Azután ezt mondta az Úristen: Nem jó az embernek egyedül lenni, alkotok hozzáillő segítőtársat. Formált tehát az Úristen a földből mindenféle mezei állatot, égi madarat, és odavitte az emberhez, hogy lássa, minek nevezi; mert minden élőlénynek az a neve, aminek az ember elnevezi. Így adott az ember nevet minden jószágoknak, az égi madaraknak és minden vadállatnak, de az emberhez illő segítőtársat nem talált. Mély álmodat bocsátott azért az Úristen az emberre, és az elaludt. Akkor kivette az egyik oldalbordáját, és húst tett a helyére. Az emberből kivett oldalbordát az Úristen asszonnyá formálta, és odavezette az emberhez. Akkor ezt mondta az ember: Ez most már csontomból való csont, testemből való test. Asszonyember legyen a neve: mert férfiemberből vétetett. Ezért hagyja el a férfi apját és anyját, ragaszkodik feleségéhez, és ezért lesznek egy testté. (RÚF 2014)

Ez a beszámoló antropocentrikusabb, mint P leírása⁸; az egész világ helyett itt az ember közvetlen környezetéről olvashatunk: kert, állatok és a nő mint a férfi társa. A Jahvistánál ez az első alkalom, mikor Isten megszólal, és míg az előző forrásnál az Úr minden teremtésére rábólintott, hogy „jó”, itt azt olvashatjuk, hogy valami nem jó. A Jahvista felhívja az olvasó figyelmét arra, hogy az embernek szüksége

⁷ WESTERMANN (1994): 160.

⁸ VON RAD (2000): 126.

van társaságra, társra. Még hozzá nem is akármilyen társról beszél a szöveg: az itt használt héber szó, *bönegdó*, amit a magyar fordítás (Károli, RÚF 2014) „hozzáálló”-ként, az egyik elterjedt angol fordítás (NIV) pedig „alkalmas, megfelelő”-ként ad vissza, ebben a formában csak itt fordul elő. Ebben a kifejezésben láthatjuk meg, hogy milyennek képzelte el az Úr az ember segítőjét, társát. Ludwig Köhler lexikonjában két német megfelelőt hoz, az egyik az „ellentétes, vele szemben álló”, a másik az „analógia, hasonlóság”.⁹ Ezt a jelentést találjuk meg Holladay *Hebrew and Aramitic Lexicon of the Old Testament*-jében is; így arra a következtetésre juthatunk, hogy a héber kifejezés sajátos használata a két ember, férfi és nő alapvető hasonlóságát és egyben alapvető különbségét kívánja kihangsúlyozni.¹⁰ A fókusz az egymás kiegészítésére helyeződik, arra a különleges kapcsolatra és szerepre, amit csak férfi és nő tölthet be a másik életében.

A 19-20. versekben olvashatjuk, ahogy Isten próbálja az ember szükségét más módokon betölteni, de egyéb élőlények nem tudnak a társ helyébe lépni. Az állatok megteremtése és az emberhez vezetése azzal a konklúzióval zárul, hogy nem ők a hiányzó segítőtárs az ember mellől. Azzal, hogy az ember elnevezi az állatokat, a Szentíró kiemeli, hogy az ember az állatoktól lényegében különbözik¹¹; ahogy ezt bemutatta a Papi irat is az előző fejezetben. Isten a célját a 21kk versekben éri el, amikor megalkotja és a férfihoz vezeti a nőt.

A férfi a nőben találja meg a tökéletes segítőtársát. A 23. versben olvashatunk egy költeményt, amely első felében a rokonságot, hozzátartozást fejezi ki hagyományos módon, második felében pedig a héber névadás, elnevezés tipikus példája.¹² A nő, aki a férfihez tartozik, egyenrangú társa, hozzá hasonló, mégis kiegészíti; és a férfi, akinek elsősege és vezető szerepe megnyilvánul társának elnevezésében. A Jahvista elbeszélés az emberi egzisztenciát (az ókori közel-keleti mítoszok között egyedülállóan) a férfi és a nő társulásában, partneri kapcsolatában látja.¹³ A 24. verset hagyományosan a házassági intézmény leírásának tartják. A két kulcsfogalom az „elhagyja” és „ragaszkodik”: a házasság intézménye során a férfi (és a nő is) elszakad szüleitől, kilép az életét legalapvetőbben meghatározó kötelékből, és egy új köteleket épít az általa választott személy felé, akihez „ragaszkodik.” A héber ige ugyanaz, amit a Biblia több helyen használ, amikor felszólítja az izraelitákat, hogy ragaszkodjanak az Úrhoz (Deut 10,20; 11,22; 13,5). Ezzel is hangsúlyozza a szöveg, mennyire mély és meghatározó kell, hogy legyen az a viszonyulás, ahogy a házasságban a felek egymáshoz fordulnak. A szöveg úgy határozza meg a házasságot, „mint férfi és nő közössége” (Westermann, 233. o.).

⁹ KÖHLER (1958): 591.

¹⁰ VON RAD (2000): 127.

¹¹ WENHAM (1987): 67-68.

¹² WENHAM (1987): 70.

¹³ WESTERMANN (1994): 232.

HÁM ÉS NOÉ TÖRTÉNETE (GEN 9,20-27)

A Noéhoz kapcsolódó történetek közül az egyikben néhány kutató (homo)szexuális aktust vél felfedezni. Az özönvíz után olvashatunk erről a történetről, amelyben Noé lerészegedik, majd ez történik:

Hám, Kánaán ősatyja¹⁴ meglátta apja szemérmét, és elmondta kint lévő két testvérének. Akkor Sém és Jáfet fogták a ruháját, a vállukra terítették, s háttal bemennev betakarták apjuk szemérmét, de elfordították arcukat, és így nem látták apjuk szemérmét. Amikor Noé kijózanodott, és megtudta, hogy mit tett vele a kisebbik fia, ezt mondta: Átkozott Kánaán! Szolgák szolgája legyen testvéri között! (RÚF 2014)

A szöveg nem mondja ki, hogy homoszexuális aktus történt Noé és Hám között, mégis komoly érvek szólnak mellette.¹⁵ Alapvetően a kutatók két csoportra oszlanak, Hám bűne vagy az apja felé mutatott tiszteletlenség, vagy pedig szexuális közöselés. Hám tette egy borzasztó átkot vont magára – pontosabban a fiára vagy utódaira. Valóban egy pillantás, egy rossz helyre vetett tekintet lenne az oka? A „felfedni a szemérmét valakinek” visszatérő kifejezés az Ószövetségben, különösen a Leviticusban: eufémizmusként a szexuális kapcsolatot jelenti (ld. Lev 18,6-19; 20,11.17-21). Amikor Noé felébredt, „és megtudta, hogy mit tett vele kisebbik fia”: erős kifejezés lenne, ha valóban csak egy pillantásról lenne szó.

Amennyiben valóban homoszexuális közöselésről van szó, látnunk kell mögötte az indokot. Az ókori keleti felfogás szerint a homoszexuális aktusban részt vevő passzív fél a női szerepbe „süllyedt”, a női szerepet vette magára, ezzel elférfiatlanodott (demaszkulinizálódott). Hám ezzel a tettevel próbálta apja családfői tekintélyét elbitorolni, és biztosítani a maga szerepét mint elsődleges örökös.¹⁶ Ugyanakkor olvashatjuk a történet folytatásában, hogy éppen ellenkező eredményt ért el: apja átkát vonta utódaira. A szöveg ebben az értelmezésében sem beszél Hám homoszexuális irányultságáról és vágyáról mint a tett kiváltó okáról, sokkal inkább a hatalom iránti vágyáról. Mindenképp fontos látnunk, hogy Hám bűne

¹⁴ Lehet egyszerűen csak „Hám, Kánaán apja” is.

¹⁵ Így gondolja többek között GAGNON (2001) és NISSINEN (1988). Ezzel vitatkozik pl. Westermann, aki szerint „a narratíva egyértelművé teszi, hogy ... [a szöveg] szó szerint értendő.” (WESTERMANN (1994): 488.), és WENHAM (1987): 199-200.). Szerintük Hám bűne apja felé mutatott tiszteletlenség volt, ami szintén rendkívül súlyos bűnnek számított az akkori társadalomban. Ezen kívül, bár nem elterjedt, de létezik egy olyan elmélet is, ami szerint Hám Noé feleségével került szexuális érintkezésbe, ami kiváltotta apja átkát a leszármazottaira (kimondottan is Kánaánra, aki ennek a vérfertőző kapcsolatnak volt a gyümölcse?). Ez utóbbi elméletet támasztja alá a Lev 20,11, ahol az „apja szemérme” az említett férfi feleségét jelenti. (BERGSMAN (2005)).

¹⁶ GAGNON (2001): 66-67. és NISSINEN (1988) 53.

többrétegű volt: megerőszakolás, apja iránt tanúsított nagyfokú tiszteletlenség, és (valószínűleg) homoszexuális közösülés.

SODOMA ÉS GOMORA TÖRTÉNETE (GEN 19:4-11)

A homoszexualitás kapcsán a talán legismertebb és leggyakrabban felhozott történet Sodoma és Gomora városának története. Ez a történet olyan meghatározó jelleggel bírt, hogy innen ered a homoszexualitás régies megnevezése, szodomia. A sodomai férfiak bűnösségéről először a Gen 18-ban olvashatunk, amikor az Úr és két angyal meglátogatja Ábrahámot. A 20. verstől láthatjuk az Úr és Mózes között lejátszódó párbeszédet, amikor Ábrahám könyörög Sodomaért. Az alkudozás után vált a szín, és a két angyal (Isten már nincs velük) megérkezik Sodoma bejáratához, ahol Lót erősködésére megszállnak nála éjszakára. Az éjszaka során az angyalok is megtapasztalják Sodoma romlottságát, és Lót kimentése után beteljesül Isten büntetése a városon. Mi is volt pontosan a sodomai férfiak bűne? A Gen 19,4-11-ben olvashatjuk a leírást:

Mielőtt azonban [Lót és háza népe] lefeküdtek volna, a város férfiai, a sodomaiak körülvették a házat: ifjak és öregek, az egész nép kivétel nélkül. Bekiáltottak Lót-nak, és azt mondták neki: Hol vannak azok a férfiak, akik hozzád jöttek éjszakára? Hozd ki őket hozzánk, hadd háljunk velük! Lót kiment hozzájuk a bejáratához, de az ajtót bezárta maga mögött, és ezt mondta: Ugyan, barátaim, ne tegyetek rosszat! Van két lányom, akiknek még nem volt dolguk férfival: kihozom őket hozzátok, és tegyetek velük, amit jónak láttok! De ezekkel a férfikkal ne tegyetek semmit, mivel hajlékomban kerestek oltalmat! De azok így feleltek: Hordd el magad! És azt mondták: Ő az egyetlen jövevény köztünk, és ő akar törvényt szabni? Még jobban elbánunk veled, mint velük! Szorongatni kezdték magát Lótot, és már majdnem betörték az ajtót. De azok a férfiak kinyújtották a kezüket, behúzták Lótot magukhoz a házba, és bezárták az ajtót. Az emberek apraját-nagyját pedig, akik a ház bejárata előtt voltak, vaksággal verték meg, úgyszólván hiába igyekeztek, nem találták meg az ajtót. (RÚF 2014)

Az első kifejezés, amire szeretném felhívni a figyelmet, a sodomaiak kérése: „Hozd ki őket hozzánk, *hadd háljunk velük!*” (Gen 19,5b – kiemelés tőlem). Korábbi magyar fordítás (Károli, 1993) így fordítja: „Hozd ki őket mi hozzánk, hadd ismerjük őket!” A héber *jáda* alapjelentése valóban „ismerni”, ebből kiindulva egyes kutatók szerint a szövegnek semmi köze nincs a homoszexuális viselkedéshez, hanem a vendégszeretet hiányáról van szó.¹⁷

¹⁷ VINES (2014), TÓTH, BIRTALAN (2004), részletes felsorolás DOYLE (1998): 85.

A vendégjog az ókori Keleten (aztán később a homéroszi görög időkben is) az egyik legszentebb fogalom volt. A vendéglátó nem a „ház ura” szerepét játszotta, hanem a szolgálát, akinek legelemibb kötelessége, hogy vendégei jólétéről és biztonságáról gondoskodjon, méghozzá ingyen. Valakit nem befogadni, illetve a meghívást visszautasítani súlyos sértés volt. Megszállt vendéget háborgatni – nem szexuálisan, hanem egyáltalán – főbenjáró bűn, amelyhez egy mai nagykövetség integritásának megsértését lehetne hasonlítani. A leírt szituációban a szodomiták fő vétké a vendégjog semmibe vétele volt, amelynek módja szinte esetleges. (BIRTALAN, 2004.)

A Septuaginta fordításában is a *synginomai* szót találhatjuk, aminek jelentése a Septuagintán kívüli görög irodalomban „kommunikálni, megbeszélést folytatni, [különösen is mester-tanítvány viszonylatban] társalgást folytatni”.¹⁸ Doyle, aki ez utóbbi olvasatot támogatja, egy egészen egyedi megközelítést mutat be cikkében: szerinte erős párhuzam fedezhető fel a 18. és a 19. fejezet között, és míg Ábrahám „tudta, felismerte” a látogatóiban az isteni jelenlétet, addig Lót nem. A sodomaiai valóban „megismerni” akarták a látogatókat, Lót pedig (aki egészen a 18. versig nem ismeri fel látogatóiban az istenit) szexuális vágyának érti érdeklődésüket, ezért felajánlja két lányát – és itt, a 8. versben, de csakis itt beszélhetünk a történet kapcsán a *jáda* szexuális irányú jelentéséről.¹⁹

Ennek ellenére megalapozottan állíthatjuk, hogy a sodomai férfiak célja és szándéka a látogatók megerőszokolása volt:²⁰ a *jáda* egyértelműen szexuális jelentésben szerepel a 8. versben, csupán néhány verssel a kérdéses hely után. Miért ajánlotta volna fel Lót lányait szexuális célra, ha a sodomai férfiak pusztán csak meg akartak ismerkedni az új látogatókkal? Nissinen megfogalmazásában „a sodomai férfiak szexuális irányú vágyát nem lehet tagadni”.²¹ Doyle párhuzamának állítása is megkérdőjelezhető: egy teljesen más megközelítés olvasható Westermann-nál, aki részletekre bontja a történetet, és a párhuzamokat is ennek megfelelően húzza meg. Az angyalok érkezése és befogadása (1-3. versek) állítható párhuzamba a 18. fejezetben olvasható történettel, a 4-11. verseknek pedig egy egészen másik, egyértelmű párhuzama van a Bír 19-ben (a későbbiekben szót ejtünk arról a történetről).²²

Mi tehát Sodoma bűne? Nissinen kiemeli, hogy a korai említésekben (a 3–4. századig) a források nem hangsúlyozzák a (homo)szexuális aspektust, sokkal inkább a büszkeséget, arroganciát, xenofóbiát; céljuk az idegenek megalázása, a velük szembeni felsőbbségük és hatalmuk megmutatása.²³

¹⁸ LIDDELL-SCOTT (1966): 1660.

¹⁹ DOYLE (1998): 91-94.

²⁰ Lásd STOTT (2009): 495. Stott megvizsgálja és értékeli Sherwin Bailey érvelését.

²¹ NISSINEN (1988): 46. Ezzel egyetért GAGNON (2001): 73-74.

²² WESTERMANN (1985): 299.

²³ Részletes felsorolás in NISSINEN (1988): 46-48.

Ezt az állítást megvizsgálva fordítsunk figyelmet Sodoma (és Gomora) Biblián belüli egyéb előfordulásaira: legfontosabb helyekként említendő Ézs 1,10; 3,9; Jer 23,14; Ez 16,49-50 és az újszövetségi Júd 7. Az ézsaiási szöveg Jeruzsálemet nevezi Sodomának (pontosabban a vezetőket), és párhuzamba állítja a két várost: ezzel főként azt kívánja hangsúlyozni, hogy Jeruzsálem, csakúgy, mint Sodoma, bűnös, és megérdemli az ítéletet. Bűnük pedig korrupció, az özvegyek és árvák, idegenek elnyomása és személyválogatás; valóban nem kerül hangsúly a szexuális aspektusra.²⁴ A jeremiási szöveg ellenben szexuális jellegű bűnt sugall, amikor párhuzamba állítja a jeruzsálemi prófétákat Sodomával és Gomorával. Bár nagyon hangsúlyos, de nem kizárólagos a szexuális bűnök jelenléte, a bűnlista a társadalom minden szintjére kiterjedő bajról és romlásról beszél.²⁵ Ezékiel kimondottan Sodoma bűneiről beszél, amikor az mondja, „... a nincstelet és a szegényt mégsem támogatta. Felfuvalkodtak, és utálatos dolgokat műveltek előttem...” (Ez 16,49b-50a). A szöveg a társadalmi, szociális igazságtalanságra és elnyomásra fókuszál, az emberi felfuvalkodottságra és büszkeségre helyezi a hangsúlyt, de az itt használt kifejezés (*tóévá*), ugyanaz, ami a Lev 18 és 20-ban a homoszexuális kapcsolatot tiltó törvényekben szerepel – így jogosan lehet érvelni amellett, hogy itt is ilyen értelemben jelenik meg.²⁶ Júdás egyértelműen szexuális bűnökről beszél, az „idegen test utáni kívánság” pedig valószínűleg a látogatók angyal voltára vonatkozik. Ezek alapján Westermann megállapítása talán a legpontosabb: a sodomaiak vétke „két, önmagában is súlyos bűn: természetellenes szexuális vágy és a vendégjog megsértése.”²⁷

GIBEA LAKOSAINAK VÉTKE (BÍR 19,22-25)

A korábban tárgyalt Sodoma-történet egy érdekes párhuzamára bukkanhatunk a Bírak könyvében. A 19. fejezetben olvashatunk egy lévitáról, aki útra kel, hogy hazahozza magához másodfeleségét, és a visszaúton megszáll egy benjámini városban, Gibeában. Egy betelepült lakos (nem benjáminita) befogadja őket éjszakára, és a következő történik:

Miközben ők [a lévita és vendéglátója] jól érezték magukat, a város férfiai, elvetemült emberek, körülvették a házat, az ajtóhoz tódultak, és ezt mondták annak az öregembernek, a házigazdának: Hozd ki azt a férfit, aki a házadba jött, hadd háljuk vele! Akkor kiment hozzájuk az az ember, a házigazda, és ezt mondta nekik: Ugyan, testvéreim, ne tegyetek rosszat! Hiszen az én házamba jött ez a férfi, ne

²⁴ GAGNON (2001): 79.

²⁵ BRUEGGEMAN (1988): 202.

²⁶ Így tesz Gagnon is (79-87.), sokkal szélesebb kontextusban megvizsgálva a szó használatát.

²⁷ WESTERMANN (1985) 301.

kövessetek hát el ilyen gyalázatos dolgot! Itt van az én hajadon lányom meg a férfi másodfelesége. Kihozom őket, erőszakoskodjatok azokkal, és tegyetek velük, amit jónak láttok; de ezzel a férfival, ne kövessetek el ilyen gyalázatos dolgot! A férfiak azonban nem akartak hallgatni rá. Ezért fogta az az ember a másodfeleségét, és kivitte hozzájuk az utcára. Azok pedig egész éjjel vele háltak, és erőszakoskodtak vele reggelig, és csak pirkadatkor engedték el. (RÚF 2014)

Mielőtt részletesen megvizsgálánk a szöveget, figyelmet kell fordítani a tágabb kontextusára, és a történet céljára. A lévita másodfeleségének halálának következménye egy testvérháború, amelynek során majdnem megsemmisítésre kerül Benjámín törzse; előzménye egy másik, vallási szempontból kihívó történet (18. fejezet). Mindkét történet ugyanazzal a mondattal kezdődik: „Abban az időben nem volt király Izraelben.” (Bír 18,1; 19,1) Mindkét történet célja bemutatni a romlott, mondhatni istentelen állapotot Izraelben a király nélkül, és így bevezetni a monarchia megalakulását Sámuel könyvében.²⁸ A vizsgált szövegünknek nem alapvető célja, hogy a homoszexuális gyakorlatot értékelje, mégis tudunk következtetéseket levonni.

A korábban tárgyalt Sodoma-történethez hasonlóan itt is felmerül a kérdés, hogy valóban szexuális jellegű volt-e a férfiak szándéka, és ugyanazokra az érvekre támaszkodva mondhatjuk, hogy ebben a történetben is (homo)szexuális aktusra tett kísérletről van szó. (Ezt még megerősíti az is, hogy ebben a történetben meg is erőszakolják a helyettesítésként felajánlott nőt.) Ugyanakkor a történet a barátságatlan és nem-vendégszerető aspektust is jobban hangsúlyozza a megelőző versekben (Bír 19,11-21), ezzel főként a vendégjog megsértését helyezi központba mint a gibeoniták bűnét.

Fordítsunk figyelmet arra a kifejezésre, amit a vendéglátó gazda használ a gibeoniták szándékának leírására: *hannöbálá* (Bír 19,24). A szó a korai monarchia korából eredhetett, és jelentése szerint az áthágása „egy közösség élete alapvető határainak vagy normáinak, vagy egy csoport morális kódjának”.²⁹ A Bibliában ezt a szót találjuk meg a Lev-ben leírt törvényekben (amelyek a homoszexualitást, vérfertőzést és az állattal való közösülést tiltják többek között), illetve 2Sám 13,12-13 történetében, amikor Amnón megerőszakolja féltestvérét, Támárt (ami, családon belüli szexuális közeledés lévén, szintén szerepel a lévita-törvényekben említett tiltásokban). Ezt a kifejezést a házigazda csak a lévita megerőszakolására tett kísérletnél mondta, azután pedig felajánlotta a házban tartózkodó nőt a szexuális közösülés céljára; elképzelhető, hogy ez nem tűnt annyira „gyalázatos

²⁸ PECSUK (2008): 108, 111.

²⁹ BOTTERWECK és RINGGREN (1974-): 168.

dolognak”.³⁰ Talán joggal tehetjük fel a kérdést, hogy a kérdéses megerőszakolási kísérlet homoszexuális jellege nem jelentett-e nagyobb bűnt, még kirívóbb istentelenséget?³¹ A másodfeleség kiadása és az ő megerőszakolása szintén meggyalázta a lévitát (és vendéglátóját),³² de ezt ők maguk látták megoldásnak egy homoszexuális megerőszakolás kikerülésére.

Mindezekkel együtt elmondhatjuk, hogy a történet főként a vendégszeretet hiányára fókuszál, és ezt a tiszteletlenséget a vendéggel szemben egy megerőszakolási kísérleten teszi kirívóvá. A megerőszakolási kísérlet homoszexuális volta csak hozzáad a házigazda és a lévita megbotránkozásához és a gibeoniták bűnéhez, a vendég meggyalázása pedig végül a másodfeleségének megerőszakolásában teljesül be. Láthatóan ebben a történetben sem a szerető, monogám homoszexuális kapcsolatról van szó, amelyet vizsgálatunk tárgyává kívántunk tenni, de azt megfigyelhetjük, hogy a homoszexuális aktust nem a heteroszexuállal egyenrangúnak tekintették, hanem megaláztatásnak és gyalázatos tettnek.

DÁVID ÉS JONATÁN (1SÁM 18-23; 2SÁM 1,26)

Ha a homoszexualitás bibliai legitimitásról vitáznak, akkor Dávid és Jonatán története az, amire többen pozitív példaként hivatkoznak. Dávid, a királyi palotába került pásztorfiú, aki a király Isten által kijelölt utóda, és Jonatán, a király fia, és örökösödési szokások szerinti utóda barátságot kötnek, olyan mély barátságot, amelyre a Biblia így utal: „Jonatán lelke összeforrt Dáviddal.” (1Sám 18,1). De miről is van szó, milyen kapcsolat volt Dávid és Jonatán között? Erre a kérdésre keressük a választ.

Dávid és Jonatán kapcsolatáról először Góliát legyőzése után találunk említést: „Jonatán lelke összeforrt Dávid lelkével. Úgy megszerette őt Jonatán, mint önmagát. ...És szövetséget kötött Jonatán Dáviddal, mert úgy szerette őt, mint önmagát. Levette Jonatán a köpenyét, és Dávidnak adta, sőt a ruháját meg a kardját, az íját és az övét is.” (1Sám 18,1-4). Jonatán érzéseinek egy nagyon érzékletes leírását olvashatjuk, amit egyes kutatók homoszexuális vonzódásként, szerelemként értelmeznek. Ugyanakkor az első versben olvasható kifejezés legközelebbi párhuzamát a Gen 44,30-ban találjuk: „ez a fiú [Benjámin], akihez [az apja, Jákob] lelkéből ragaszkodik”. Jákob, és legkisebb fia, Benjámin kapcsolata nem kapott homosze-

³⁰ A nők helyzete a bírák kora idején nem tárgya ennek a dolgozatnak, ezért nem kívánok rá részletesen kitérni, csak amennyiben az a dolgozat témájához tartozik. Gagnon egy exkurzusban tárgyalja a Bír 19-21-ben megjelenő nőképet (2001, 97-100.), részletesebb elemzést lásd ott.

³¹ Így tesz GAGNON (2001): 95.

³² NISSINEN (1988): 51.

xuális felhangot, ezt senki nem vetette fel; nem magától értetődő és természetes erre a következtetésre jutnunk tehát Dávid és Jonatán történetében. A „szeretet” szó használatát is kérdések övezik: hivatkoznak arra, hogy ugyanez a szó szerepel az Énekek énekében is, tehát szükségszerűen szerelmi, szexuális jelentést/jelentésárnyalatot tulajdonítanak neki; mégis komoly okunk van azt feltételezni, hogy itt sokkal inkább politikai jelentést kell tulajdonítani ennek a szeretetnek.³³ Vizsgáljuk meg a tágabb kontextust: 1Sám 18,1-ben olvashatjuk, hogy Jonatán szerette Dávidot; kicsit előbb, a 16,21-ben „Saul megszerette Dávidot”, a történet folytatásában pedig ennek a szeretetnek az eskalálódásáról kapunk híradást: 18,16 – egész Izrael és Júda; 18,20 – Saul lánya, Míkal; 18,22 – Saul összes udvari embere és szolgálója. Ezen kívül Dávid életéről szóló híradásokból olvashatjuk később, hogy Hírám, Tírusz királya szerette Dávidot (1Kir 5,15), itt pedig egyértelműen politikai-gazdasági szövetségről van szó.³⁴ A romantikus szerelem magyarázatánál sokkal kézenfekvőbb az *áhéb* alatt valamiféle politikai szövetséget, hűséget, favorizálást érteni. Ezen kívül fontos megjegyezni, hogy bár a szó valóban előfordul az Énekek énekében, ez csak egy kis töredéke a bibliai előfordulásoknak – a leggyakrabban Isten és az Ő népe kontextusában fordul elő. Jonatán szeretetének leírása után egy szimbolikus cselekedetről olvasunk, amikor is fegyverzetét átadja Dávidnak: ez az ókori keleten a megajándékozott feljebbvalóságát fejezi ki, Jonatán Dávid alá helyezte magát.³⁵ (Tartsuk észben, hogy ez rögtön Góliát legyőzése után történt;³⁶ sőt, egyesek feltételezik, hogy Jonatán szeretetének és tiszteletének az oka Dávid rendületlen hite, amivel Góliát ellen ment.³⁷)

Dávid és Jonatán további kapcsolatát beárnyékolják Saul Dávid megölésére tett kísérletei. Kettejük kapcsolatáról további képet kapunk két alkalommal, amikor Jonatán megpróbálja lebeszélni apját Dávid megöléséről (1Sám 19,1-7 és 20,1-34), amikor a közbenjárás már sikertelen, és búcsút mondanak egymásnak (1Sám 20,41-42), illetve az utolsó találkozásuk alkalmával, amikor Dávid menekülése alatt Jonatán felkeresi őt (1Sám 23,16-18). Legvégül pedig Jonatán halála után, Dávid siratóéneke végén személyes hangot üt meg: 2Sám 1,26.

Megemlítésre érdemes, hogy Dávid érzelmeiről vajmi keveset tudunk. Az összes fent említett helyen Jonatán szeretetéről olvashatunk Dávid irányába, sehol sem

³³ THOMPSON (1974).

³⁴ THOMPSON (1974): 334; ezen kívül lásd a kontextust: kereskedelmi szövetség Salamonnal a templomépítés kapcsán a Dávid iránti szeretetre/Dávid iránti hűségre/Dáviddal kötött szövetségre hivatkozva (1Kir 5,15-32).

³⁵ THOMPSON (1974): 335; KEREN (2012): 4. és 7. Ezzel vitatkozik TSUMURA (2007): 473.: A fegyverzet átadásának senki nem tulajdonított tekintély-átadási jelentőséget a szemlélők közül, így legfeljebb a tisztelet erőteljes megjelenítésének nevezhetjük.

³⁶ ZEHNDER (2007): 157.

³⁷ TSUMURA (2007): 471.

fordítva – még a gyászbeszédben is Jonatán szeretetéről van szó. Érdekes szöveg ebből a szempontból a 20,17: nehéz a szöveg, fordítása is kérdéses. „Jonatán ismét megeskette Dávidot, hogy szeretni fogja őt. Mert ő is egész lelkével szerette Dávidot” (RÚF 2014) „És Jonathán megegyszer megesketé Dávidot iránta való szeretetéből” (Károli, 1908). Nem egyértelmű, hogy kinek a szeretetéről van szó, ráadásul a Septuaginta szövege szerint Jonatán esküdött meg Dávidnak, hogy szeretni fogja. Ettől az egy problémás szövegrésztől eltekintve mindenképp mondhatjuk, hogy Dávid érzelmei homályban vannak: némelyek feltételezik, hogy ennek az oka Dávid valós passzivitása, és így kettejük kapcsolata legjobban a vazallus ura iránti szeretetéhez, illetve hűségéhez hasonlítható.³⁸ Ez erősen hangsúlyozza kettejük kapcsolatának politikai vetületét, és ebben az olvasatban az 1Sám 20,13-15-ben olvasható szövetségkötés jelentése az, hogy Jonatán, segítségéért cserébe, kegyelmet kér a jövődő királytól maga és leszármazottai számára (amit meg is kap fia, Mefibóset, ld. 2Sám 21,7).

Ezekből is láthatjuk, hogy a Dávid-Jonatán történetet egy nagyon széles skálán értékelik, amelyben megjelenik mindkét szélsőség: az odaadó homoszexuális kapcsolat és a pusztán számító, politikai vazallus-hűség, és bármelyik olvasat támogatóinak szem előtt kell tartaniuk a kontextust, a politikai és vallási környezetet, amelyben az események játszódnak. Néhány megemlíthető jellemző, ami kettejük minden szexuális felhangtól mentes kapcsolatának olvasatát támogatja: Dávid megkérdőjelezhetetlen vonzódása a nők iránt. Számtalan felesége, gyermeke és kapcsolata nem vall egy homoszexuális beállítottságú férfira; ezen kívül tudjuk Jonatánról is, hogy volt felesége, és legalább egy fia mindenképp (2Sám 21,7). Ezen kívül az 1Sám 20,26-ban olvashatjuk, hogy Saul Dávid távolmaradását a lévita tisztasági törvényekkel magyarázza; és ezekben a törvényekben olvashatunk az azonos neműek szexuális kapcsolatát tiltó törvényekről. Meglehetősen valószínűtlen, hogy ilyen vallási háttérben ennyire kétoldalú lenne a hozzáállása a királyi családnak az isteni rendelkezésekhez.

Összegezve azt mondhatjuk, hogy valószínűleg Dávid és Jonatán kapcsolata egy szövetségi kapcsolat volt, amelynek ugyan volt érzelmi oldala, de jelentősebb politikai vetülete volt: Jonatán barátsága és támogatása legitimálta Dávid igényét és jogát a trónra.³⁹

³⁸ KEREN (2012)

³⁹ KLEIN (2000): 205-208.

LÉVITA TÖRVÉNYEK (LEV 18,22 és 20,13)

Talán a leggyakrabban hivatkozott és legrelevánsabbnak tartott szövegrész a homoszexuális viselkedés kapcsán a lévita törvények, amelyek Mózes harmadik könyvében, a Leviticusban találhatóak. Ezekből különösen is két vers kapcsolódik témánkhoz:

Férfival ne hálj úgy, ahogy asszonnal hálnak. Utálatosság az. (Lev 18,22)

Ha valaki férfival hál úgy, ahogy asszonnal szoktak hálni, mivel utálatosságot követtek el mindketten, halállal lakoljanak, vérük rajtuk. (Lev 20,13)

Mindkét törvény a Lev úgynevezett Szent papi Iratok részébe tartozik (Lev 17-26), aminek központi mondanivalója a legitim kultusz megteremtése és a szertartási törvények.⁴⁰ A törvények fő célja az volt, hogy meghúzzák a határt Izrael és a környező népek között.⁴¹ Izrael mint Isten választott népe, szenten kellett élnie, és erőteljesen el kellett határolódnia az egyéb kánaáni kultuszoktól.⁴² A történelem folyamán voltak olyan időszakok, amikor még nagyobb szükség volt az identitás megőrzésére, a határok tisztázására és betartására/betartatására (például a babiloni fogság, vagy jóval később a jeruzsálemi templom elpusztítása Kr. u. 70-ben). Ezekhez az időszakokhoz köthető vallási, törvényi gyűjtemények összeállítása, esetleg azok megerősítése, szigorítása; ezzel magyarázható az is, hogy míg a 18. fejezetben egy egyszerű tiltást olvashatunk, a 20. fejezetben ugyanazt a tiltást már halálbüntetéssel való megtorlás kíséri.

A fent említett két törvényt nagyfokú hasonlóságuk miatt nem is szokták külön tárgyalni, ezért itt sem fogunk külön foglalkozni a versekkel, hanem együtt tárgyaljuk. (Sok kommentár például a 20,13 estén csak visszautal a 18,22-re minden különösebb megjegyzés nélkül.) Az értelmezési kísérletek is többnyire a 18,22-re fókuszálnak, és a 20,13-nak ugyanazt az értelmet tulajdonítják. De mire is vonatkozik ez a két törvény? Első olvasásra ez a két vers egyértelműnek tűnhet, mégis, főként az utóbbi időben kiterjedt kutatás tárgya lett. A klasszikus értelmezés szerint a fent olvasható két törvény a homoszexuális viselkedés minden formájára vonatkozik.⁴³ Rabbi Nahum Amsel cikkében, mely a homoszexualitást tárgyalja, ezzel a két mondattal indít: „A Tóra egészen világosan kijelenti álláspontját a homoszexuális viselkedéssel kapcsolatban. A homoszexuális viselkedés, vagyis két

⁴⁰ SOGGIN (1999): 153.; NOTH (1965): 9. és 16.

⁴¹ AMSEL, 1.

⁴² WENHAM (1979): 258. a 18,19-23 résznek az „egyéb kánaáni gyakorlatok elutasítása” perikópacímét adja.

⁴³ Így véli AMSEL, 1. A törvény értelmét tekintve egyértelmű: a homoszexuális viselkedés, a homoszexuális vágy megélése bűn, és mint ilyen, tiltott dolog.

férfi közösülése, tiltott.⁴⁴ Ezen kívül több kommentár is annyira evidensnek tartja a törvény jelentését, hogy nem is tér rá különösebben a magyarázatára, hanem csak az okát tárgyalja részletesen: így tesz például Hartley (1992), Levine (1989), Wenham (1979), illetve Noth (1965). De, ahogy már említésre került korábban, a 20. századtól kezdődően sokan megkérdőjelezték a klasszikus értelmezést, és egyéb javaslatok születtek a törvény értelmére és hatáskörére vonatkozóan.

Egyes kutatók felhívják a figyelmet a héber szöveg nehézségére, és egy új értelmezést javasolnak.⁴⁵ Főként a 18. fejezet kapcsán merül fel a másféle értelmezés, ezen kutatók munkáikban is főként a 18,22 versre fókuszáltak. Nagy hangsúlyt helyezve a kontextusra, kiemelik, hogy a fejezet nagy része a családon belüli szexuális kapcsolat, a vérfertőzés tiltásáról szól (ld. Lev 18,6-18). A héber szövegből pedig kimarad az összehasonlító szócska, így egy rendkívül magyartalan, de az eredetihez közelebb álló fordítás szerint a törvény így hangzik: *Ne háld férfival a nő hálását*. Összevetve a kontextussal, ezek a kutatók azzal a javaslattal állnak elő, hogy a törvény a homoszexuális aktust a korábbi versekben is említett kapcsolati szinteken tiltja. Lings ad egy szép összefoglalást erről a gondolatról:⁴⁶ „a törvény jelentése tehát az, hogy »ne legyen szexuális kapcsolatod közeli rokonnal, legyen az nő vagy férfi«, más megfogalmazásban »ne legyen szexuális kapcsolatod férfival, akivel olyan rokonsági kapcsolatban vagy, amely nők kapcsán is tiltva van«”. Így a Lev 18,22 gyakorlatilag a 18,6 vers megerősítése és kiterjesztése mindkét nem irányába. Ez a fajta értelmezés nem jelent meg egészen a legutóbbi időkig. Ez azért fontos, mert zsidó írástudók évszázadokon át tartó tanulmányozása és írásmagyarázati erőfeszítései mellett sem jutottak erre az értelmezésre, és ez mindenképp felveti a kérdését e magyarázat valószínűségének. A kontextussal együtt való magyarázat valóban rendkívül fontos egzisztenciális szempont, de lényeges látnunk, hogy a kontextushoz nem csak az előtte és utána álló egy vers tartozik, hanem legalábbis a perikópa. Ebből a megközelítésből pedig azt látjuk, hogy a szakasz általános felosztása szerint (bibliafordítások, kommentárok, még a korábbi nézetet támogató Milgrom felosztása szerint is) a 18,6-18 után a 18,19-23-mal új bekezdés, új szakasz kezdődik, amit általában az „egyéb szexuális kapcsolatok tiltása” elnevezéssel szoktak illetni.⁴⁷

A leginkább elterjedt feltételezés, amely szerint a törvény értelme korlátozott, azt állítja, hogy a törvény csak a szertartási homoszexualitást tiltotta, vagyis a főként más népeknél megjelenő templomi kultusz férfiparáznáit.⁴⁸ Ezt főként arra

⁴⁴ AMSEL, 1. Saját fordítás.

⁴⁵ MILGROM (2000), WALSH (2001) és LINGS (2009).

⁴⁶ LINGS (2009): 246. Ugyanezt a megoldást olvashatjuk Milgromnál (2000): 1569.

⁴⁷ NOTH (1965): 132., MILGROM (2000): 1523. WENHAM (1979): 258. más irányból közelíti meg, de szintén külön szakaszként tárgyalja: „Egyéb kánaáni gyakorlatok elutasítása”

⁴⁸ BIRTALAN (2004)

alapozzák, hogy a 18,21 versben egy pogány kultuszról van szó, illetve szintén a Molok-kultusz jelenik meg a 20. fejezet első részében. Ennek az értelmezésnek az értékeléséhez beszélünk kell egy másik nagyon fontos és gyakran felmerülő kérdésről: a tiltás indoklásáról. Ahogy korábban említésre került, a szövegek célja, hogy Izrael mint Isten választott népe elkülönüljön a környező népektől; Levine szerint pedig a szöveg a xenofóbiához kapcsolja a tiltást.⁴⁹ Ezeket figyelembe véve valószínűnek tűnik az említett feltételezés. Ugyanakkor Nissinen észrevétele szerint: „valószínűtlen azt feltételezni, hogy a Papi Iratok másfajta [vagyis a templomi kultuszprostitúción kívüli] homoszexualitást elfogadhatóbbnak értékelne.”⁵⁰ Az egész ókori keleten a homoszexuális aktus legelfogadottabb formája templomi keretek között történt – ha a Lev ezt is tiltja, akkor a tiltás valószínűsíthetően érvényes az ennél lényegesen kevésbé elfogadott formáira is. Ezen kívül a 18. fejezet egyéb versei nem beszélnek kultuszról (a 18,19-23 perikópa egyéb versei sem), és a 20. fejezetben a 9. verstől a kultuszról áthelyeződik a hangsúly a családra.⁵¹

Másik népszerű (és talán a legelterjedtebb) elmélet a tiltást a gyermeknemzéssel köti egybe:⁵² azért van megtiltva a homoszexuális kapcsolat, mert nem produkál utódot, és elvesztegeti a hímivarsejtet; noha ez lenne az ember elsődleges feladata. És mivel ma már sokkal inkább a túlnépesedés problémájával küzdünk, a korlátozás nem érvényes. Ez egy nagyon elterjedt, és logikusan hangzó elképzelés, mégis felmerülhetnek kérdések. A Biblia tilt több olyan kapcsolatot is, ami egyébként utód szempontjából produktív lenne (pl. a vérfertőző kapcsolatok, vagy két feleség, akik testvérek), ugyanakkor nem tilt sok olyant, ami pedig szintén nem produktív (pl. terhes nővel való közösülés, meddő házasság).⁵³ A fentebb elméletet támogatja Milgrom is,⁵⁴ aki szerint valószínűsíthető, hogy a nem említett esetek, amelyek szintén nem-produktívak, általánosan negatív megítélés alá estek. Szintén hozzáfűzi, hogy azért nincs említve a lesbikus kapcsolat, mert az nem jár a hímivarsejt vesztegetésével.⁵⁵

Ugyanakkor amellett, hogy mi magunk gyártjuk az indokokat és magyarázatokat, nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a Biblia maga is ad számunkra indoklást, mégpedig annyit, hogy *tóéba hí* (Lev 18,22). A kifejezést általában „utálatosság”-nak fordítják, a gyökere valószínűleg a „gyűlöl, utál, iszonyodik”

⁴⁹ LEVINE (1989): 123.

⁵⁰ NISSINEN (1988): 41.

⁵¹ Jóval részletesebben kifejti GAGNON (2001): 129-132.

⁵² BIRTALAN (2004)

⁵³ Részletesebben kifejti GAGNON (2001): 132-134.

⁵⁴ MILGROM (2000): 1567-1568.

⁵⁵ Itt szeretnénk megjegyezni, hogy már a korai rabbinikus magyarázat is hozzácsatolta a lesbikus kapcsolat tiltását (LEVINE (1989): 123.)

lehet.⁵⁶ Wenham kiemeli, hogy a *tóébá* nagyon erős ellenállást jelent, definíciója szerint „valami, ami utálatos és gyűlöletes Isten előtt”.⁵⁷ Hartley azt mondja róla, hogy „visszataszító rituális vagy erkölcsi viselkedés”; olyan tettek és magatartás gonosz, alávaló és visszataszító jellege, ami összeférhetetlen az istenfélelemmel.⁵⁸ Ezt figyelembe véve a tiltás oka a tett gyalázatos, erkölcstelen voltában rejlik.⁵⁹ Soggin bevezetésestanában egy exkurzusban tárgyalja az izraeli törvényeket, és bemutatja A. Alt felosztását.⁶⁰ A Lev 17-26 e felosztás szerint úgynevezett apodiktikus törvényeket tartalmaz. Ezek a törvények „parancsot vagy tiltást tartalmaznak a megszegőjüket sújtó büntetéssel vagy anélkül úgy, hogy enyhítő körülményeket vagy szükségyszerű, speciális helyzeteket nem vesznek figyelembe.”⁶¹ Vallási és etikai kérdéseket érintő törvényekről van szó, a legmagasabb szintről: a törvények, tiltások megsértése egyenesen Isten ellen elkövetett bűn. Még jobban a téma mögé nézve azt kérdezheti valaki: miért lenne Isten ellen elkövetett bűn? Gagnon javasol egy választ, amely szerint a homoszexuális gyakorlat (legyen az férfi vagy női) felborítja az Isten által teremtett nemi szerepeket, megzavarja a nemiséget, ahogy az el lett gondolva a teremtéskor.⁶² Ez egy valószínű magyarázat, indokolná a *tóébá* használatát, és a 20,13-ban megnevezett büntetés (halál) súlyosságát: hiszen ez értelmezés szerint a homoszexuális viselkedés az Isten által teremtett rendet sérti, azt rombolja.

ÁTTEKINTÉS AZ ÓSZÖVETSÉG TANÍTÁSÁRÓL

Az Ószövetségnek egyértelmű tanítása van a homoszexuális viselkedésre nézve: tilos és büntetendő. Kérdésünk az is, hogy mennyire releváns ez a tanítás a mai emberre és társadalomra nézve. Olvashattunk három olyan történetről, amely a homoszexuális viselkedést átokkal, Isten büntetésével társította – noha egyik történetben sem beszélhetünk az elkötelezett, szerető párkapcsolatról. Mindenesetre az, hogy ennyire negatív kontextusban tűnik fel minden homoszexuális tetre irányuló kísérlet, indikátora annak, miként ítélték meg azt az ókori zsidóságban.

A történeteknél talán sokkal relevánsabb számunkra az ember teremtésének története és a Leviticus törvényei. Ahogy fentebb megvizsgáltuk, újabban sok kérdés éri a lévita törvények hatáskörét és még jelentését is, de a hagyományos nézet

⁵⁶ WENHAM (1979): 259.

⁵⁷ UO.

⁵⁸ HARTLEY (1992): 283.

⁵⁹ HARTLEY (1992): 289.

⁶⁰ SOGGIN (1999): 166-172.

⁶¹ SOGGIN (1999): 167.

⁶² Lásd részletesebben: GAGNON (2001): 135-142.

(miszerint a törvények minden jellegű homoszexuális kapcsolat ellen szólnak) különösebb nehézség nélkül fenntartható. Ugyanakkor többen a homoszexualitás mellett érvelők közül, még ha el is fogadják a törvények ilyen értelmezését, felvetik, hogy a törvények Jézus megjelenésével, az új szövetséggel érvényüket veszítették. Ez viszont csak részben igaz. A szertartási törvényekre már valóban nincs szüksége a keresztyén embernek, hiszen Jézus mint egyszeri és tökéletes áldozat, azokat véglegesen betöltötte. De ugyanez nem mondható el a morális, etikai törvényekről, amelyek azt adják elénk, hogy mit vár el a keresztyén embertől az örök, változatlan Úr.⁶³ Valószínűsíthető, hogy a törvény mögötti indoklás a teremtett rendre, a teremtéskor meghatározott férfi és női lét alapjaiban keresendő: azért van megtiltva azonos neműek kapcsolata, mert nem két azonos nemű ember van szánva egymás társának, hanem a férfinhoz a nő, a nőhöz pedig a férfi tartozik. Kettejük alapvető hasonlósága és különbözősége adja azt az egyedi kapcsolatot, amivel kiegészíthetik egymást – ez a fajta komplementaritás elképzelhetetlen két azonos nemű partner esetén. Ezt figyelembe véve a törvény a teremtett rendben gyökerezik – ha elutasítjuk a törvényt, mondván, hogy érvényét veszítette, akkor ezzel a teremtett rend érvényességét tagadjuk. De nem csak ezen az egy (vagy két) törvény érvényességén múlik a homoszexuális viselkedés bibliai tanítása.

ÚJSZÖVETSÉG

Az Újszövetségben is találhatunk szakaszokat, amelyek így vagy úgy, de köthetők a homoszexuális kapcsolatokról szóló bibliai tanításhoz. Ezek a szövegek értelem-szerűen a kutatók által vitatott jelentést hordoznak, mégis kísérletet teszünk egy részletesebb vizsgálatra, amelynek végén levonhatjuk a következtetéseket. Az Újszövetségben történetekről nem olvashatunk,⁶⁴ hanem főként Pál leveleiben jelenik meg a kifejezés egy-egy említés erejéig: a Római levél, a Korinthusiakhoz írt első levél és a Timóteusnak írt első levél egy rövid szakasza lesz kutatásunk egyik tárgya. Ahogy az Ószövetség kapcsán, itt is megvizsgáljuk, hogy mi Isten szándéka; nem csak eredetileg, hanem ebben a „romlott” világban; mi Isten eredeti elképzelése a

⁶³ WRIGHT (2013) tömören és egyszerűsítve összefoglalja ezt cikkében.

⁶⁴ Elenyésző számú kutató felveti, hogy egyes újszövetségi történetek homoszexuális kapcsolatokat mutatnak be: például Jézus és János, a római százados és szolgálja, és egyéb történetek. Ezekkel itt nem foglalkozunk, egyrészt azért, mert túllépné e dolgozat terjedelmi kereteit, másrészt mert ezeknél a kapcsolatoknál a homoszexuális aspektus feltételezése nagyon kevésbé megalapozott (a leginkább megalapozottan feltételezhető homoszexuális kapcsolatról szóló történet a Bibliában Dávid és Jonatán esete, azt pedig fentebb már tárgyaltuk). Ezen kívül a Biblia híradása ezen kapcsolatok tekintetében nagyon szegényes (kifejezetten a római százados és szolgálja kapcsán), így véleményünk szerint nem is lehetne megalapozott véleményt alkotni. Bővebb, Jézus és János kapcsolatát tárgyaló leíráshoz lásd NISSINEN (1988): 118–122.

keresztyének számára? Erre a kérdésre pedig a legjobb választ Jézus házasságról szóló tanításaiban találhatjuk meg: Mt 19,4-5.12 és Mk 10,6-8.

PÁLI LEVELEK

Pált, a buzgó és egyházüldöző farizeusból lett keresztyént a „pogányok apostola”-ként is szokták emlegetni. Törvénytudó farizeusként behatóan ismerte a Mózesi törvényeket és az ószövetségi hagyományokat, megtérésével pedig megízlelte a keresztyéni szabadságot, ahogyan arról többször is írt leveleiben (1Kor 6,12; 10,23). Pál semmi olyat nem akart ráerőltetni a keresztyén gyülekezetekre, kifejezetten a pogány származású keresztyénekre, ami ugyan a zsidó hagyomány része volt, de nem tartozott feltétlenül a keresztyén életvitelhez. Így ami mégis áttemelésre került, külön figyelemmel kell kezelnünk, hisz Pál szerint a keresztyén élethez hozzátartoznak, és minden keresztyénre, nem csak a zsidó származású megtértekre vonatkoznak.

Ahogy fentebb is említésre került, a homoszexuális viselkedésről Pál ír leveleiben, noha nem részletesen, inkább csak említésszerűen. Vizsgáljuk meg ezeket a kijelentésüket és háttérüket, hogy megérthessük, Pál miért tartotta fontosnak ezt a tanítást az 1–2. századi egyházaknak, mit is állít és tilt pontosan, és vajon érvényesek-e a mai egyházakra, hívő keresztyénekre.

RÓM 1,24.26-27

A római gyülekezet valószínűleg egy pogánykeresztyén többséggel és egy zsidókeresztyén kisebbséggel rendelkezett, a levél nekik íródott;⁶⁵ teológiai mondanivaló tekintetében pedig egyik fő fókuszja és célja a keresztyének és a törvény kapcsolatának tisztázása.⁶⁶ Ebben a levélben találjuk azt a részt, amikor nem csak egy szó erejéig jelenik meg a homoszexuális viselkedés említése, hanem egy kicsit részletesebben (bár itt is 1-2 versről van csak szó). A Római levél a következőket írja:

Ezért kiszolgáltatta őket Isten szívük vágyaiban a tisztátalanságnak, hogy meggyalázzák egymás testét. ... Ezért kiszolgáltatta őket Isten gyalázatos szenvedélyeiknek: mert asszonyaik felcserélték a természetes érintkezést a természetellenessé, ugyanúgy a férfiak is elhagyták a női nemmel való természetes érintkezést, és

⁶⁵ MOO (1996): 11-13.

⁶⁶ I. m. 14.

egymás iránt ébredt vágy bennük: férfiak férfakkal fajtalanokdnak, de el is veszik tévelygésük méltó büntetését önmagukban. (RÚF 2014)

A szöveg egyértelműek tűnik; ennek ellenére több kutató, a szöveg kontextusát és történelmi háttérét megvizsgálva azt mondta, hogy nem minden homoszexuális kapcsolatra vonatkozik Pál elítélő leírása. A szövegben egyértelműen a homoszexuális viselkedést írja le Pál, a 26. vers pedig (a Bibliában egyedülálló módon) a női homoszexuális kapcsolatra vonatkozik. Egyesek felvetik, hogy nem homoszexuális kapcsolatot, hanem „természetellenes” férfi-női szexuális kapcsolatra utal:⁶⁷ míg esetleg ennek az elképzelésnek lehet valami alapot találni a 26. versben, de a 27. vers egyértelműen kimondja, hogy homoszexuális kapcsolatról van szó; a két vers pedig egyértelmű párhuzamot alkot, így ennek a feltételezésnek nem lehet sok támogatottságot találni.⁶⁸ Egyértelműen a férfi és női homoszexuális kapcsolatokról van szó.

De mindenfajta homoszexuális kapcsolat, kivétel nélkül beletartozik ebbe a páli elítélő beszédbe? Érvelnek amellett, hogy Pál csak a bálványimádáshoz köthető homoszexuális gyakorlatot ítélte el, vagy esetleg az akkor elterjedt „mentorkapcsolatban” megjelenő gyakorlatot.⁶⁹ Ez előbbi a pogány istenek templomaiban lévő férfiprostituáltakat, és a velük létesített szexuális kapcsolatot jelentette,⁷⁰ utóbbi kissé több magyarázatot igényel. Elterjedt szokás volt az antik görög és római világban, hogy egy idősebb, gazdag, magas társadalmi szinten álló férfi maga mellé vesz, úgymond mentoráltjaként és tanítványaként egy szegényebb, esetleg alacsonyabb sorból származó fiatal fiút, hogy segítse tanulmányaiban, társadalmi előmenetelében (a latin eredetű „pederaszta” kifejezést használják a „mentor” megjelölésére). Ez a kapcsolat nagyon szoros volt, együtt éltek, beszélgetésekkel, disputákkal nevelte az idősebb a fiatalabbat, és a szexuális kapcsolat is része volt (gyakran mély barátságot is magába foglaló) kapcsolatuknak. Viszont felmerül a kérdés: ilyenfajta kapcsolat nők között (legjobb tudomásunk szerint) nem létezett,⁷¹ a *homoiós* szó használata pedig világos párhuzamot feltételez. Elképzelhető akkor, hogy mégsem erre a mentori kapcsolatra gondol Pál? Nem csak ilyen jellegű homoszexuális kapcsolat

⁶⁷ Lásd FITZMYER (1993): 285-286.

⁶⁸ SPRINKLE (2015): 497-498.

⁶⁹ MYERS (1992), BIRTALAN (2004).

⁷⁰ Ez az érvelés megjelent a lévita törvények kapcsán is; az ott feltett kérdés itt is érvényesül: ha azt a homoszexuális gyakorlatot elítéli Pál/a lévita törvények, ami még a pogány népek számára is a homoszexualitás legelfogadottabb formája volt, miből gondoljuk, hogy más, a pogány népek által még kevésbé elfogadott és elterjedt homoszexuális kapcsolatokat helyeselné?

⁷¹ HAWTHORNE (1993): 414.

létezett, tudunk olyan homoszexuális kapcsolatokról, amely két egyenrangú férfi között zajlott,⁷² nemcsak fellángolásként, hanem huzamosabb időtartamig.

Említettük az elképzelést, amely a tiltást a pogány templomokban lévő férfiprostitúáltakra korlátozza. Akik így vélekednek, azok a kontextussal magyarázzák az elméletüket,⁷³ de figyelmen kívül hagyják, hogy a kontextus több, mint a közvetlen előtte álló vers. A fent idézett szöveg egy nagyobb egység része. A Római levél felépítését megnézve láthatjuk, hogy az 1,18-3,20 szakasz a „bűn univerzális uralmáról” szól.⁷⁴ A bűn eredete pedig az Úrral szembeni bizalmatlanság, engedtlenség, és az, hogy Isten helyére más kerül. Pál a Római levél idézett részében tehát nem a pogány templomok férfiprostitúáltjaira korlátozza a fenti leírást, hanem a bűn általános elterjedtségét írja le. Dunn így határozza meg a levélrészlet „érvényességi körét”:

Pál „vádírata” láthatóan magába foglalt mindenfajta homoszexuális gyakorlatot, nőit ugyanúgy, mint férfit, nem csak egyfajta homoszexuális gyakorlat ellen volt címezve, leválasztva a többről. (Dunn (1988): 65. – saját fordítás)

Egy kifejezést még érdemes kiemelni: Pál azt mondja a homoszexuális gyakorlatról, hogy *para physin* – természetellenes. Többen felvetik, hogy ezt a kifejezést a görög filozófiai gondolkodóktól, pontosabban a sztoikusoktól vette át Pál,⁷⁵ a „természetes” és „természetellenes” kifejezések pusztán társadalmi konvenciókat írtak le; esetleg Pál a kontrollálatlan, mértéktelen szexet ítélte el. De ha megnézzük a szöveget egészében, láthatjuk, hogy az egész szöveg az isteni teremtésről szól,⁷⁶ így a „természetes/természetellenes” valószínűleg sokkal többet jelent társadalmi konvencióknál.⁷⁷ Ha megnézzük az ókori írókat, olvashatunk náluk is a mértéktelen szex (heteroszexuális is!) elítéléséről, de csak a homoszexuális kapcsolatokat illetik a *para physin* jelzővel.⁷⁸ A természeti törvények része a szexuális erkölcs, ezáltal minden emberre érvényes: férfi és női homoszexualitás pedig egyaránt természetből eltávolodottnak van bemutatva.⁷⁹ „Azért ítélték el ezeket a magatartásformákat, mert bizonyos, a teremtésben meghatározott határokat hágtak át.”⁸⁰

⁷² SPRINKLE (2015): 501-504.

⁷³ Az idézett részletből kimaradt a 25. vers: „Az ilyenek Isten igazságát hazugsággal cserélték fel, és a teremtményt imádták és szolgálták a Teremtő helyett, aki áldott mindörökké. Ámen.” (RÚF 2014).

⁷⁴ MOO (1996): 33 a felosztásában ezt a fejezetcímet adja a fentebb említett szakasznak.

⁷⁵ FITZMYER (1993): 286.

⁷⁶ HAWTHORNE (1993): 413.

⁷⁷ STOTT (2009): 497-498.

⁷⁸ SPRINKLE (2015): 510-511.

⁷⁹ MOO (1996): 114-116.

⁸⁰ SPRINKLE (2015): 512. – saját fordítás

1KOR 6,9 ÉS 1TIM 1,10

Pál két másik levelében beszél homoszexuális viselkedésről, pontosabban csak megemlíti. Mindkét alkalommal egy bűnlista részeként olvashatjuk a kifejezést/kifejezéseket, amelyeket homoszexuális gyakorlatot folytató emberekre vonatkoztattak (félkövérrel jelölve):

Vagy nem tudjátok, hogy igazságtalanok nem örökölhetik Isten országát? Ne tévelygjetek: sem paráznák, sem bálványimádók, sem házasságtörők, **sem bujálkodók, sem fajtalanok**, sem tolvajok, sem nyerészkedők, sem részegesek, sem rágalmazók, sem harácsolók nem fogják örökölni Isten országát. (1Kor 6,9–10 – RÚF 2014, kiemelés tőlem)

És tudjuk azt is, hogy a törvény nem az igaz ellen van, hanem a törvényszegők és engedetlenek, a hitetlenek és a bűnösök, a szentségtelenek és a szentségtörők, az apa- és anyagyilkosok, az embergyilkosok, a paráznák, **a fajtalanok**, az emberrablók, a hazugok, a hamisan esküvők ellen, és mindaz ellen, ami ellenkezik az egészséges tanítással. (1Tim 1,9–10 – RÚF 2014, kiemelés tőlem)

A két kérdéses kifejezés a *malakos* (ami csak a korinthusi levélben fordul elő) és az *arsenokoítés* (ami mindkét levélben megjelenik). Myers javasolja, hogy a *malakos* olyan férfira vonatkozott, aki „züllött, kicsapongó, gyenge erkölcsi tartású”,⁸¹ általános fordítása „gyenge, elnöiesedett”,⁸² ugyanakkor az ókori görög terminológiában a homoszexuális aktus passzív résztvevőjét jelentette.⁸³

Az *arsenokoítés* kifejezés legnagyobb valószínűség szerint a Leviticusból átvett héber kifejezés, *miskab zakur*, szó szerinti fordítása: „aki férfival hál”, a homoszexuális aktus aktív résztvevője.⁸⁴ Fitzmyer helyesen jegyzi meg, hogy helytelen lenne „homoszexuális ember”-nek fordítani a kifejezést, mivel abban az értelemben, ahogy ma használjuk, az ókorban (sőt, egészen a 19. századig) nem létezett a terminológia (ahogy ezt a bevezetésben is megjegyeztük),⁸⁵ ugyanakkor a jelentését tekintve arra az emberre vonatkozik, aki azonos neművel szexuális kapcsolatba kerül, ezt nagy bizonyossággal állíthatjuk.⁸⁶ Vannak, akik korlátozzák jelentését a pogány kultuszok férfiprostituáltjaira,⁸⁷ Nissinen szerint pedig a pontos fordítás

⁸¹ MYERS (1992): 51.

⁸² Ezen az ígehelyen kívül a szó újszövetségi előfordulásaiban tárgyra vonatkozott, az előkelők „finom ruháját” jelölték ezzel a kifejezéssel (Mt 11,8; Lk 7,25)

⁸³ FITZMYER (2007): 255.

⁸⁴ VARGA (1996): 107.

⁸⁵ FITZMYER (2007) 256-257. old.

⁸⁶ FEE (2014): 268-269. Ezzel vitatkozik BIRTALAN (2004), aki szerint „a kanonikus szövegek semmilyen útbaigazítással nem szolgálnak arról, hogy Pál mire gondolt, amikor ezt a szót megalkotta.”

⁸⁷ MYERS (1992): 51.; WRIGHT (1984) BOSWELL felvetésére válaszol cikkében, a 133. oldalon ismerteti Boswell fordítási javaslatait.

megmarad bizonytalannak: elképzelhető, hogy csak a férfitprostituáltakra vagy a korábban említett pederasztá-kapcsolatra vonatkozik, de az *arsenokoítés* jelentésének a korlátozása nem indokolt.⁸⁸ Mindezeket figyelembe véve valószínűsíthetjük az általánosabb értelmet,⁸⁹ azt erősíti meg Pál (és feltételezhetően a kifejezés) zsidó háttere, a tény, hogy semmi nem indokolná a szűkebb értelmet, és a korábban tárgyalt Róma-levélben olvasható páli hozzáállás.

Fontos látnunk, hogy ezekben a versekben a homoszexuális gyakorlat nem kap külön, kiemelt figyelmet, hanem egy bűnlista része; ugyanakkor ott van a listában a részegség, lopás, gyilkosság és paráznaság között.⁹⁰

JÉZUS TANÍTÁSA A HÁZASSÁGRÓL (MT 19,4-5; MK 10,6-8)

Jézus kapcsán előljáróban meg kell jegyeznünk, hogy semmit nem mondott a homoszexuális életmódról, kapcsolatokról; de tanított a házasságról. Jézus házasságról szóló tanítása két szinoptikus evangéliumban jelenik meg,⁹¹ a következőképpen:

[Jézus] pedig így válaszolt: Nem olvastátok-e, hogy a Teremtő kezdettől fogva férfivá és nővé teremtette őket? És ezt mondta Isten: „Ezért hagyja el a férfi apját és anyját, ragaszkodik feleségéhez, és lesznek ketten egy testté.” Úgyhogy már nem két test, hanem egy. (Mt 19,4–6a – RÚF 2014)

Mert a teremtés kezdete óta Isten férfivá és nővé teremtette az embert. Ezért a férfi elhagyja apját és anyját, ragaszkodik feleségéhez, és lesznek ketten egy testté, úgyhogy ők többé már nem két test, hanem egy. (Mk 10,6–8 – RÚF 2014)

Rögtön két észrevétellel kezdenénk: 1. a két szöveg minden valószínűség szerint egy hagyományanyagból származik, erre következtethetünk a gyakorlatilag szó szerinti egyezésből; 2. nem csak egymással mutatnak egyezést, hanem a Septuaginta szövegével is: a Gen 2,24 gyakorlatilag szó szerint megegyezik a Mt 19,5 és Mk 10,7-8 versekkel. (A RÚF 2014 idézőjelek közé is teszi az említett szövegrészletet.)

A farizeusok nem először, és nem is utoljára megkönyékezik Jézust egy provokatív kérdéssel: Szabad-e elválni? Jézus pedig ahelyett, hogy belefolyna a vitába, visszamutat a teremtésre, és bemutatja Isten eredeti elképzelését a házasságról.⁹² Kiemeli a két nem teremtését és egyedi egységüket a házasságban: férfi és felesége

⁸⁸ NISSINEN (1988): 118.

⁸⁹ Részletes elemzés antik írókra való hivatkozással lásd WRIGHT (1984).

⁹⁰ HAWTHORNE (1993): 414.

⁹¹ Lukácsnál egy nagyon rövid, egyverses tanítás jelenik meg a válás tilalmáról. A két idézett szakasz is a válás kapcsán elhangzott tanítás keretében hangzott el.

⁹² MANSON (1955): 293.

egymáshoz tartoznak, közelebbi kapcsolatba lépnek, mint bármely másik két ember.⁹³ Semmi nem mutatja, hogy Jézus akár csak elképzelhetőnek tartotta volna ezt a fajta kapcsolatot két azonos nemű ember között, a teremtett rendre utalása azt erősíti meg, hogy Isten elképzelése szerint a házasság kizárólag egy férfi és egy nő között köttetik meg.

ÁTTEKINTÉS AZ ÚJSZÖVETSÉG TANÍTÁSÁRÓL

Láthatjuk, hogy az Újszövetség nagyon keveset mond a homoszexuális gyakorlatról, és akkor is az Ószövetség tanítását veszi át. Jézus semmit nem mond a homoszexuális gyakorlatról, csak a házasság eredeti képét mutatja be (akkor is a válasz lehetőségét firtató kérdésekre válaszolva, nem a homoszexuális gyakorlattal kapcsolatban). Pál ennél egyértelműen elítélően nyilatkozik a homoszexuális gyakorlatról, bár többekben felmerül a kérdés, hogy pontosan milyen jellegű homoszexuális gyakorlatot is értett a kérdéses helyeken. Sorra vettük azokat a „szűkítési kísérleteket”, amelyekben Pál elítélő szavait a homoszexuális gyakorlat bizonyos formáira korlátozzák, és megállapítottuk, hogy semmi nem indokolja őket. Férfi és női, mindenfajta homoszexuális gyakorlat a természetestől eltérőnek van bemutatva, ami az ember bűnös voltából ered.

ÖSSZEFOGLALÁS

Megvizsgáltuk mindazokat a bibliai szövegeket, amelyeket kapcsolatba lehet hozni a homoszexuális viselkedéssel, illetve amelyek elénk adják Isten eredeti elképzelését az ember szexualitására és a házasságra vonatkozóan. Az Ószövetség egyértelmű elítélő hozzáállását átveszi az Újszövetség is, az indok pedig ugyanaz: nem ez Isten szándéka.

A teremtéskor megalkotott ember férfiként és nőként együtt alkotott egészet, „jó”-t, és az azonos neműek közötti kapcsolat ezt a teremtett rendet rúgja fel. A modern időkben megalkotott terminológiánkkal és az „irányultság” kifejezés bevezetésével sem tudjuk megkerülni azt, hogy a Biblia valami alapjaiban elrontott dologként, bűnként látja a homoszexuális életmódot, ami ellenkezik Isten elképzelésével. A páli levelekkel kapcsolatban írja ezt Hawthorne és Martin:

... biztonsággal levonhatjuk azt a következtetést, hogy bármit is mondunk az egyén irányultságáról vagy beállítottságáról, Pál minden homoszexuális ... viselkedést

⁹³ MORRIS (1992): 481.

csak a Teremtőnek az ember életére vonatkozó tervével szemben állónak, ellentétesnek tarthatott, amit a megtéréssel el kell hagyni. (1993: 414. – saját fordítás)

Ez a megállapítás nemcsak Pál kapcsán igaz, hanem a Biblia egészére. Kutatásunk alapján a Szentírás állásfoglalása szerint a homoszexuális gyakorlat ellenkezik Isten akaratával, tehát bűn, az emberiség Istentől elszakadt állapotának következménye, ahogy a lopás, gyilkosság, házasságtörés vagy hazugság.

Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a homoszexuális irányultságú emberek bármivel is kevesebbek lennének a heteroszexuális irányultságú embereknél, sem azt, hogy ők sose ismerhetnék meg Istent. Ellenkezőleg, „mindenki vétkezett, és híjával van Isten dicsőségének” (Róm 3:23), és mindenki rászorul Isten szeretetére és megváltó kegyelmére. Az evangélium elfogadása nem azt jelenti, hogy bármit megtehetünk, hiszen már Jézus eljött hozzánk, és szeretet bennünk; azt jelenti, hogy Jézus felkínálja nekünk, bűnösöknek a barátságát és szeretetét, de nem azért, hogy úgy hagyjon bennünket, hanem hogy megváltson és megtisztítson *minden* bűntől.

Hogy hogyan és miképpen lehet homoszexuális irányultságú embereket Krisztushoz vezetni, lelkipozni, pásztorolni, támogatni és segíteni, mind nagyon fontos kérdés, de egy másik értekezés témája. Zárjuk kutatásunkat John Stott szavaival (2009: 524), aki így ír:

Bármennyire is bénító és fájdalmas a homoszexuális keresztyén kényszerhelyzete, Jézus hitet, reményt és szeretetet kínál számára – hitet, hogy elfogadja mind az Ő mércéjét mind pedig a kegyelmét, és aszerint éljen; reménységét, hogy a jelen szenvedésein túl meglássa a jövő dicsőségét; és szeretetet, hogy gondoskodjunk egymásról, és támogassuk egymást. „Ezek közül pedig a legnagyobb a szeretet.” (1Kor 13,13)

Bibliográfia

- AMSEL, N. (évszám nélkül), „Homosexuality in Orthodox Judaism” in http://www.lookstein.org/resources/homosexuality_amsel.pdf (18 November 2016).
- ANDERSON, A. A. 2 *Samuel*, in *Word Biblical Commentary*, vol 11., Dallas, Word Books, 1989.
- ANGEL, H. “When love and politics mix: David and his relationship with Saul, Jonathan and Michal” in *Jewish Bible Quarterly*, 2012/40, 41-51.
- BERGSMAN, J. S; HAHN, S., “Noah’s nakedness and the curse on Canaan (Genesis 9:20-27)” in *Journal of Biblical Literature*, 2005/124, 25-40.
- BIRTALAN B., “Válaszd az életet!” Budapest, Öt Kenyér Keresztény Közösség a Homoszexuálisokért Egyesület, 2004 (Hozzáférés: <http://www.otkenyer.hu/val-eletet.php>, 2017. 01. 05.)
- BOTTERWECK, G. J. és RINGGREN, H. (szerk.) *Theological Dictionary of the Old Testament, Vol I. és Vol IX.* (ford. Willis, J. T.), Grand Rapids, Eerdmans, 1974-.
- BOWMAN, J., *The Gospel of Mark*, Leiden, E. J. Brill, 1965.

- BROMILEY, G. W., *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. 5., Grand Rapids, Eerdmans, 1959.
- BRUEGGEMAN, W., *To pluck up, to tear down – Jeremiah 1-25*, Edinburgh, Handsel Press, 1988.
- CARDEN, M. "Homophobia and Rape in Sodom and Gibeah: A Response to Ken Stone" in *Journal for the Study of the Old Testament*, 1999/82, 83-96.
- CARSON, D. A., MOO, D., *Bevezetés az Újszövetségbe*, ford. Greizer Miklós, Budapest, KIA, 2007.
- DOYLE, B. "The Sin of Sodom: yāda', yađa', yađa'? A Reading of the Mamre-Sodom Narrative in Genesis 18-19" in *Theology and Sexuality*, 1998, 84-100.
- DOYLE, B., "Knock, knock, knockin' on Sodom's door: the function of GTH/DLT in Genesis 18-19" in *Journal for the Study of the Old Testament*, 2004/28, 431-448.
- DRIVER, S.R., D.D. *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, Oxford, Oxford University Press, 1960.
- DUNN, J. D. G., *Romans 1-8. Word Biblical Commentary*, Vol. 38, Dallas, Paternoster Press, 1988.
- FEE, G. D., *The First Epistle to the Corinthians - NICNT*. Grand Rapids, Eerdmans, 1987.
- FITZMYER, J. A., *Romans: A New Translation With Introduction and Commentary*, New York, Doubleday, 1993.
- FITZMYER, J. A., *First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven, Yale University Press, 2007.
- FLEMING, E. E., "Political favoritism in Saul's court" in *Journal of Biblical Literature*, 2016/135, 19-34.
- GAGNON, R. A. J., *The Bible and Homosexual Practice*, Abingdon Press, Nashville, 2001.
- HARTLEY, J. E., *Leviticus, Word Biblical Commentary, Vol 4.*, Dallas, Word Books, 1994.
- HAWTHORNE, G. F., MARTIN, R. P., *Dictionary of Paul and His Letters*, Downers Grove, Inter-Varsity Press, 1993.
- HOLLADAY, *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Bibleworks v. 10.0.5.503)
- KEREN, O., "David and Jonathan: a case of unconditional love?" in *Journal of the Study of the Old Testament*, 2012/37, 3-23.
- KLEIN, R. W., *1 Samuel, Word Biblical Commentary, Vol 10.*, Nashville, Thomas Nelson, 2000.
- KLEVEN, T., "Reading Hebrew poetry: David's lament over Saul and Jonathan" in *Proceedings* 1991/11, 51-65.
- KOEHLER, L. (szerk.), *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, Leiden, E. J. Brill, 1958.
- LEVINE, B. A., *Leviticus, The JPS Torah Commentary*, The Jewish Publication Society, 1989.
- LIDDELL, H. G., SCOTT R., *A Greek-English Lexicon* (BibleWorks v. 10.0.5.503)
- LINGS, K. R., "The 'lyings' of a woman: male-male incest in Leviticus 18.22?" in *Theology and Sexuality*, 2009/15.2, 231-250.
- MARTIN, J. D., *The book of Judges*, Cambridge, 1975.
- MANSON, T. W., *The teaching of Jesus - Studies of its form and content*. Cambridge, Cambridge University Press, 1955.
- MCCARTER, P. K. JR., *I Samuel, The Anchor Bible, Vol 8.*, New York, Garden City, 1980.
- MCCARTER, P. K. JR., *II Samuel, The Anchor Bible, Vol 9.*, New York, Garden City, 1984.
- MILGROM, J., *Leviticus 17-22, The Anchor Bible*, New York, Doubleday, 2000.
- MOO, D. J., *The Epistle to the Romans, NICNT*, Grand Rapids, Eerdmans, 1996.
- MORRIS, L., *The Gospel According to Matthew, PNTC*, Grand Rapids, Eerdmans, 1992.
- MYERS, C. D. JR., „What the Bible really says about homosexuality" in *Anima*, 1992/19.1, 47-56.
- NISSINEN, M. *Homeropticism in the Biblical world – A Historical Perspective*, Philadelphia, Augsburg Fortress, 1988.
- NOTH, M., *Leviticus – A Commentary*, ford. J. E. Anderson, Kent, Chatham, 1965.
- PECSUK O. (szerk.), *Bibliáismereti kézikönyv*, Budapest, Kálvin, 2008.
- SNYDER, G. F., SHAFFER, K. M., "Homosexuality" in *Brethren Life and Thought*, 2009/54.3, 47-53.

- SOGGIN, J. A., *Bevezetés az Ószövetségbe*, Budapest, Kálvin, 1999.
- SOGGIN, J. A., *Judges, Old Testament Library*, ford. Bowden, J., London, 1981.
- SPEISER, E. A., *Genesis, The Anchor Bible*, Garden City, New York, 1964.
- SPRINKLE, P., „Paul and homosexual behavior: a critical evaluation of the excessive lust interpretation of Romans 1:26-27” in *Bulletin for Biblical Research*, 2015/25.4, 497-517.
- STOTT, J., *Korunk égető kérdései*, Budapest, Harmat-KIA, 2009.
- THOMPSON, J. A., “Significance of the verb love in the David-Jonathan narratives in 1 Samuel” in *Vetus Testamentum*, 1974/24.3, 334-338.
- TSUMURA, D. T., *The First Book of Samuel, NICOT*, Grand Rapids, Eerdmans, 2007.
- TULL, P. K., “Jonathan’s gift of friendship” in *Interpretation*, 2004/58.2, 130-143.
- VARGA Zs., *Újszövetségi görög-magyar szótár*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1996.
- VINES, M., *God and the Gay Christian – A Biblical Case in Support of Same Sex Relationships*, Colorado Springs, Convergent, 2014.
- VON RAD, G., *Az Ószövetség teológiája I.*, ford. Görföl Tibor, Budapest, Osiris, 2000.
- WALSH, J. T., “Leviticus 18:22 and 20:13: who is doing what to whom?” in *Journal of Biblical Literature*, 2001/120.2, 201-209.
- WENHAM, G. J., *The Book of Leviticus, NICOT*, Grand Rapids, Eerdmans, 1979.
- WENHAM, G. J., *Genesis 1-15, Word Biblical Commentary, Vol 1.*, Grand Rapids, Zondervan, 1987.
- WESTERMANN, C., *Genesis 12-36: A Commentary*, ford. J. J. Scullion S.J., London, 1985.
- WESTERMANN, C., *Genesis 1-11, A Continental Commentary*, ford. J. J. Scullion S.J., 1994.
- WOLFF, H., *Az Ószövetség antropológiája*, Budapest, Harmat Kiadó, 2001.
- WRIGHT, C. J. H., “Sex in Leviticus: it’s part of a much broader teaching in Scripture” in *Christianity Today*, 2013/57.6, 33.
- WRIGHT, D. F., „Homosexuals or prostitutes: the meaning of arsenokoitai (1 Cor 6:9; 1 Tim 1:10)” in *Vigiliae Christianae*, 1984/38.2, 125-153.
- ZEHNDER, M., “Observation on the relationship between David and Jonathan and the debate of homosexuality” in *The Westminster Theological Journal*, 2007/69.1, 127-174.

FORRÁS

IUPITER DULCENUS^{*}

VÁGÁSI TÜNDE

A syriai Doliche városának főistene, Iupiter Dolichenus néven széles körben elterjedt a Római Birodalom területén a Kr. u. 2. század elejétől a Kr. u. 3. század közepéig, azonban népszerűsége a Severus-dinasztia alatt csúcsosodott ki. Iupiter Dolichenus teljes nevén Iupiter Optimus Maximus Dolichenus az *interpretatio Romana* révén a capitoliumi Iupitertől kölcsönözte általános, azaz a 'legjobb' és 'legnagyobb' jelzőit. Neve leggyakrabban rövidítve szerepel a feliratokon az alábbi formában: I.O.M.D.¹ A Doliche város nevéből kialakított Dolichenus *epithetont* számos esetben az eredetitől eltérő módon említik a feliratok, például *Dolichenius*, *Dolychenus*, *Dolochenus*, *Dolicenus*, *Dolcenus*, *Dulcenus*, *Dolucens*.² Ezek a változatok különböző gyakorisággal jelennek meg a latin nyelvű feliratok között. Az istent néha *Iupiter Optimus Maximus Commagenorum* (Corpus Inscriptionum Latinum, a továbbiakban: CIL III 1301a), *deus Commagenorum* (CIL III 1301b)³ *deus Aeternus Commagenorum Dolichenus* (CIL III 7832) vagy *deus Commagenus* (CIL III 7791) névvel illetik,⁴ vagy görög nyelvterületen Διὶ Δολιχαίῳként invocálják (IGBulg I² 24 (2)).

* Jelen tanulmány az NKFIH (OTKA) 108399 ny. sz. „Császárkori latin feliratok számítógépes nyelvtörténeti adatbázisa: 3. szakasz” című projektje keretében az MTA 'Lendület' Számítógépes Latin Dialektológiai Kutatócsoportban készült.

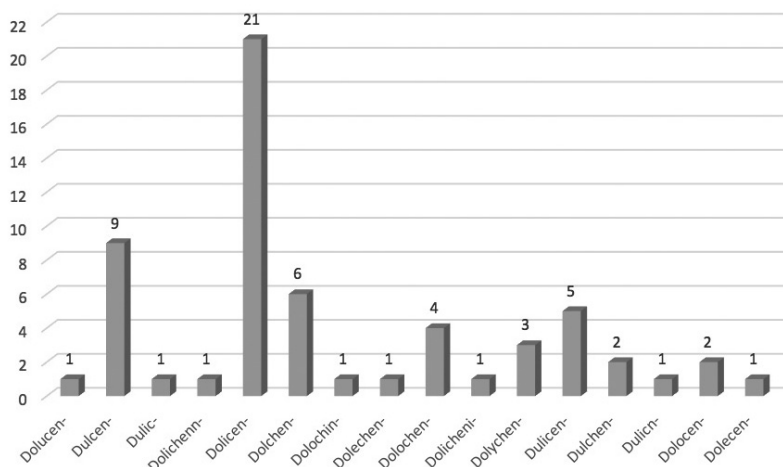
¹ Mary BEARD – John NORTH – Simon PRICE: *The Religions of Rome*, Vol. I, Cambridge University Press, 1998, 281. Iupiter Optimus Maximus Dolichenust említő feliratot több mint 350-et ismerünk a Római Birodalom területéről. A votív feliratok többsége az említett általános rövidítést tartalmazza, ezen kívül gyakori még a *Dol(icheno)*, *Doli(cheno)*, *Do(licheno)*, *Dolic(heno)* alak is.

² lásd. Iupiter Dolichenus nevének változatait tartalmazó diagram.

³ A feliraton *Iupiter Optimus Maximus Dolichenus* és *deus Commagenorum* együtt szerepel, de mint két külön isten.

⁴ Legtöbb esetben Daciából kerülnek elő azok a feliratok (CCID 146, 147, 148, 152, 160, 162) – illetve szír származásúak esetében máshonnan is (CCID 143, 376 – Róma; CCID 208 a/b – Pannonia inferior, Rittium) –, amelyek Dolichenussal együtt vagy külön nevezik meg *deus Commagenust*, vagy más néven a commagéneiek istenét. Azok a feliratok, amelyek a két istent együttesen invocálják, mind a hazai, dolichei 'patrius' istent, mind a római Dolichenust hívják segítségül, ez arra enged következtetni, hogy továbbra is megőrizték valamilyen

Iupiter Dolichenus nevének változatai



Iupiter Dolichenus nevének változatai a feliratos források alapján

A kultusznak jelenleg 450-nél több feliratos emlékét ismerjük, a szentélyek, feliratok és a kultuszhoz kapcsolódó emlékek a Duna-, és Rajna-menti tartományokban, Italia, Britannia és Észak-Afrika területén, valamint a balkáni régióban, tehát a Római Birodalom határ menti területein oszlanak el. Ezzel szemben egészében hiányoznak a kultusz nyomai Galliából és Hispániából, Kis-Ázsiából, Aegyptusból, illetve Syria, Palestina és Mesopotamia Commagenén kívül eső területeiről.⁵

Annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy milyen hatások, folyamatok révén jött létre a Dulcenus alak, komplex vizsgálatot igényel. Egyrészt a keleti, elsősorban syriai, latin nyelvű feliratokat kell megvizsgálnunk, amelyeken az isten neve szerepel. Másrészt azokat a feliratokat, amelyek Doliche település nevét említik, illetve azoknak a szír származású egyéneknek – így a szír származású kereskedőknek és természetesen a kultusz papjainak – a feliratait, akik nagyban hozzájárultak Dolichenus tiszteletének nyugati elterjedéséhez és elterjesztéséhez. Ugyanakkor meg kell vizsgálnunk azokat a feliratokat is, amelyek elsőként jelennek meg a nyugati tartományokban, hiszen ezek tükrözhetik legjobban az isten nevének normatív alakját. Annak megválaszolására, hogy az adott jelenség itt, a helyi lakosság mindennapjaiban, vagy az egész birodalomban egyszerre fejlődött-e ki,

formában az eredeti, szír isten tiszteletét, még hazájuktól távol is. A Daciából származó feliratok valószínűleg kapcsolatban álltak az itt állomásozó commagenéi csapategységekkel, mint a Miciában állomásozó *cohors II Flavia Commagenorum*mal.

⁵ Ennek lehetséges okairól lásd. TÓTH István: *Iuppiter Dolichenus-tanulmányok*. (Iuppiter Dolichenus-Studien) Az ELTE Ókori Történeti Tanszékeinek Kiadv., 15, Budapest, 1976, 9.

és kezdetről használták-e vagy megjelenése egy újabb betelepülésnek köszönhető, komplex kérdés.⁶

SYRIA, DOLICHE (ΔΟΛΙΧΗ)

Az isten névadó települése, Doliche a mai Törökország déli részén található. Dolichenus szentélye, amely a római korban a kultusz központjaként funkcionált,⁷ egy Dülük Baba Tepesi nevű domb tetején feküdt. Ezen a dombon már a római kort megelőző időszakban fontos kultuszhely volt, és előtte egy korábbi szentély állt itt. Ebben a szentélyben egy helyi, észak-syriai eredetű viharistent tiszteltek, aki később Doliche főistene lett. A syriai Doliche területén az isten Dolichenusként való azonosítása nem mutatható ki a település alapítása idején, a hellenisztikus időszakban. Az istent Hadad vagy Zeus néven tisztelték, és valószínűleg a *Theos Epekoos*,⁸ vagyis a 'hallgató isten' is népszerű *epithetonja* volt ezen a területen.⁹ Iupiter Doliche nevét, csak akkor kapta meg, amikor a település a római kultusz középpontjává vált.¹⁰ Ez a tény egyúttal kizárja annak a lehetőségét is, hogy a latin feliratokon szereplő Dulcenus alakok szubsztrátum/adsztrátum hatások miatt jöttek volna létre.¹¹ Az ilyen típusú átírási bizonytalanságokkal Herman József¹² foglalkozott, véleménye szerint a jelenség az eredeti kiejtés minél jobb megközelítésére irányuló törekvésként fogható fel.

A római korban egy Iupiter Dolichenusnak szentelt templom állt a dombon, amelynek lokalizálása napjainkban is folyik.¹³ A dolichei isten befogadását a római birodalomba külön pecséten örökítették meg a szentélyben: ezen maga az isten

⁶ FEHÉR Bence: „Bujkáló adatok Aquincumból a nem szabályos nyelvhasználatra.” *FIRKÁK II*, 2012, 173.

⁷ M. BLÖMER – E. WINTER: Der Dülük Baba Tepesi bei Doliche und das Heiligtum des Iupiter Dolichenus. 2. Vorbericht (2004-2005), *IstMitt* 56, 2006, 185-205.

⁸ *Supplementum Epigraphicum Graecum* (a továbbiakban SEG), 41, 1503.

⁹ ANNA COLLAR: *Religious Networks in the Roman Empire. The Spread of New Ideas*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015, 84.

¹⁰ Iupiter Dolichenus és a korábbi istenség kapcsolatát legutóbb Bunnens dolgozta fel (Guy BUNNENS: „The Storm-God in Northern Syria and Southern Anatolia from Hadad of Aleppo to Iupiter Dolichenus”. in Manfred HUTTER – Sylvia HUTTER-BRAUNSAAR: *Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität, Alter Orient und Altes Testament* 318, Münster, Ugarit, 2004, 57-82.)

¹¹ Semmilyen kölcsönhatás nem mutatható ki a sémi és a latin nyelv között Hadad és Dolichenus neve kapcsán.

¹² HERMANN János: „Latinitas Pannonica”. *Filológiai Közlöny* 14, 1968, 364 – 376, 371.

¹³ A kutatásokról legújabban lásd E. STROTHENKES: „Einfache Gebrauchswaren und Kochtopfwaren vom Dülük Baba Tepesi von der römischen bis in die islamische Zeit.” *Asia Minor Studien* 80, *Dolichener und Kommagenischen Forschungen VII*, 2017.

fog kezét a római császárral. A pecsét felirata alapján ettől a pillanattól kezdve új időszámítás kezdődött mind a szentély, mind a kultusz életében.¹⁴ A korábbi szentély helyén építették ki Iupiter Dolichenus szentélykörzetét a terület római bekebelezésének idején, azaz a Kr. u. 1. század első felében, a Kr. u. 2. század első felére azonban kevés építészeti emlék keltezhető, feltehetően ekkor nem történt nagyobb építkezés, bővítés. A szentély virágkora a Kr. u. 3. század első felére tehető, amikor a templomot és körzetét jelentősen átépítették, a falakat márványburkolattal látták el. A szentély sorsát I. Sapur szászánida király hódító hadjárata pecsételte meg, aki a Kr. u. 253-ban vagy 256-ban elfoglalta Dolichét és környékét, és elpusztította a szentély körzetét, erről az eseményről maga a király számbol be győzelmi feliratán.¹⁵ A római hódítással az isten Iupiter néven vált ismertté, a Dolichenus *epithet* pedig világossá teszi, hogy Doliche területéről származik, szemben a többi szíriai istennel, akiket szintén Iupiterrel azonosítottak.¹⁶ A település neve csupán a hellenisztikus korban jelenik meg irodalmi forrásokban változó módon, így bizonytalan, hogy Dolicha vagy Doliche volt-e az eredeti neve.¹⁷ Az ókori *itinerarium*okban is ez a bizonytalan írásmód tükröződik, Ptolemaios az első, aki a Commagénében található Dolichét említi, majd az *Itinerarium Antonini* nevezi meg, mint a Cyrrhusból Samosatébe vezető út egyik állomását.¹⁸ Ezekon kívül még etnikum megnevezésként jelenik meg, Δολιχος formában.¹⁹

A Syria területén előkerült Dolichenusnak állított feliratok nagy része görög nyelvű (CCID²⁰ 2, 3, 30, 33, 34), ezekben az istent Θεῶ Δολιχηνηῶként invocálják.²¹ A kultuszközpont Doliche területéről és közvetlen közeléből előkerült feliratok Kr. u. 57–58-tól jelennek meg, nyelvzetük egységesen görög, és az istent Δολιχηνηῶként

¹⁴ Michael BLÖMER – Engelbert WINTER: *Commagene: The Land of the Gods between the Taurus and the Euphrates*, Engelbert, Homer Kitabevi, 2011.

¹⁵ G. HERRMANN – V. S. CURTIS: „Sasanian Rock Reliefs”. in *Encyclopedia Iranica*, Costa Mesa, Mazda. 2003.

¹⁶ Iupiter Heliopolitanus, Iupiter Hieropolitanus, Iupiter Turmazgades, Iupiter Tavianus, stb. Françoise DUNAND – Pierre LÉVÊQUE: *Les Syncrétismes dans les religions de l'antiquité: colloque de Besançon, 22-23 octobre 1973*, Brill, 1975.

¹⁷ Az irodalmi forrásokban szereplő település neve egyúttal a thesszáliai Dolichéra is utalhat. Ptolemaios, Geogr. V, 14, 8. A görög nyelvű feliratokon mindenesetre jellemzően Δολιχηként jelenik meg. A város névváltozatainak vizsgálatához lásd Pierre MERLAT: *Iupiter Dolichenus. Essai d'interprétation et de synthèse*. Paris, Presses Universitaires de France, 1960, 2.

¹⁸ *Tabula Peutingeriana*, segmt. X, A, 2 és *Itinerarium Antonini Augusti*, Asia, 184, 1 – 4: „Sicos Bassilissestől 10 mérföldre, Zeugmától 14 mérföldre, Gerbedissotól 20 mérföldre és Hanueától 25 mérföldre van Dolicha.”

¹⁹ A 6. századi, bizánci Stephanus így ír Dolichéről: Ἔστι δε και Δολιχηνή πόλις της Κομμαγηνης. Εθνικόν Δολιχάιος Ζεύς οι δ' επικώριοι Δολιχηνοί λέγονται.

²⁰ Monika HÖRIG – Elmar SCHWERTHEIM: *Corpus Cultus Iovis Dolicheni*, EPRO 106, Leiden, Brill, 1976.

²¹ SEG 32, 1386; SEG 32, 1391.

említi (CCID 2–15). A feliratállítók között megtalálható a *theophor* nevet viselő Βαράδαδος (CCID 2) – vagyis Hadad fia.²² A fent megnevezett Βαράδαδος ráadásul a kultusz papja (μνήμες) is volt. Iupiter Dolichenus tisztelete a keleti területeken sohasem lépte túl kialakulási helyének határait.²³

A terület latin nyelvű feliratai csupán kimondottan katonai közegekből, a Dura Europos-i szentélykörzetről és Hierapolisból²⁴ származnak, ezek azonban már a Severus-dinasztia idejére tehetőek (CCID 32, 39). Görög nyelvterületen feliratai igen ritkák, elsősorban Thraciából ismertek, a legtöbb Augusta Traianából (CCID 50, 51, 52).²⁵

Doliche neve nem csak, mint isten szerepel a latin nyelvű feliratokon, hanem számos esetben origo²⁶ megadásnál vagy személynévként²⁷ is megjelenik. A pannoniai Brigetióból ismert commagenéi szírek²⁸ origo megjelölései között is szerepel *Dulca* formában (AE 1911, 222), egy aquincumi feliraton (CIL III 3490) pedig *Dolicaként* jelenik meg a város neve.

LEGKORÁBBI FELIRATAI

A biztosan datálható feliratok kronológiai eloszlása azt mutatja, hogy a nyugati provinciákban Hadrianus uralkodásának idején jelentek meg a kultusz első emlékei,²⁹ az észak-afrikai Lambaesisben³⁰ és a pannoniai Carnuntumban, mind-

²² lásd 37. lábjegyzet.

²³ MERLAT (1960): 9. ...*en Syrie mére que Iupiter Dolichenus avait ses concurrents orientaux les plus dangereux, Zeus Hadados, Iupiter Héliopolitain, les dieux palmyréniens, et leur rivalité était d'autant plus sévère que, malgré des variantes, ils revêtent tous des aspects assez semblables dans les zones de diffusion assez strictement délimitées.*

²⁴ AE 1998, 1430.

²⁵ A fentieknek kívül még Cillaeből (CCID 54), illetve görög nyelvű feliratokon: IGBulg V 5600; V 5587; III 2 1590; III, 1 1527.

²⁶ Provincia incerta (AE 1995, 1565) *Dolich(e) / ex Syria vico Araba*; Macedonia, Olooson (AE 1913, 2) *in via supra / Geranas inter Azzoris [et] / Onoareas et Petraeas [in] / Dolichis*; Pannonia superior, Poetovio (AE 2010, 1240) *ex region(e) / Dolich(e) a vico / Arpuartura*

²⁷ Numidia, Lambaesis (AE 1989, 875) *L(ucius) Valerius Longinus Dolic(he)*; Róma (CIL VI 2312) *Arruntia Doliche / fecit*; Róma (CIL VI 29082) *Vitelliae / l(ibertus) Dolichus*; Róma (CIL VI 32624) *Iu(ius) C(ai) f(ilius) Ael(ia) Caius Dolic(he)*; Baetica, Italica (CIL II 5381) *Satria / Dolice*

²⁸ A Septimiusok alatt indul meg a keletiek, főleg szírek tömeges bevándorlása Pannoniába. E bevándorlás két legnagyobb centruma Aquincum és Brigetio volt.

²⁹ COLLAR: i. m. 79. Collar itt az első emlékek területi elhelyezkedéséről és a kapcsolatokat hálózatról ír.

³⁰ CCID 620 – *Pro s[alute] et incolumitate / Imp(eratoris) Cae[s(aris) Traia]ni Hadriani Augusti / Sex(tus) Iuli[us] Maior] legatus ipsius pro praetore / templ[um] I(ovi) O(ptimo) M(aximo) D] olicheno dedicavit*

két esetben már létrejött kultuszközösségre és szentélyre utalva.³¹ A Hadrianus uralkodásának ideje előttre datált³² feliratok olvasata és kontextusa miatt időbeli elhelyezésük kétséges.

Datálás			
CCID 434	Róma		92
CCID 620	Numidia	Lambaesis	125
CCID 217	Pannonia superior	Carnuntum	128-138
CCID 275	Pannonia Superior	Praetorium Latobicorum	138
AE 1998, 1156	Regnum Bospori	Balaklava	139-191
CCID 172	Dacia	Pojeje de Sus	132 előtt
CCID 151	Dacia	Apulum	138-161
CCID 564	Britannia	Condercum	139-161

A nyugati provinciákból ismert legkorábbi feliratok

Commodus korában az emlékek és lelőhelyek száma hirtelen megemelkedik. Virágkorát a Severus-dinasztia alatt éri el, köszönhetően a császárkultusz és a Dolichenus-kultusz közötti szoros kapcsolatnak,³³ és a dinasztia szír kötődésének. A kultusz gyors hanyatlása is a Severus-dinasztia bukására vezethető vissza elsősorban a Duna-, és Rajna-menti provinciákban a Maximinus Thrax általi tisztogatásokkal köthető össze,³⁴ a század második feléből már szinte csak Róma városából ismerjük emlékeit, egészen addig, amíg Kr. u. 253–256-ban I. Sapur elfoglalta Dolichét, a kultusz központját.

A nyugati provinciákban felállított legkorábbi feliratain a Dolichenus melléknév rövidítve vagy teljesen kiírt formában jelenik meg,³⁵ minden alkalommal Dolichenusként, tehát nem hibás formában.

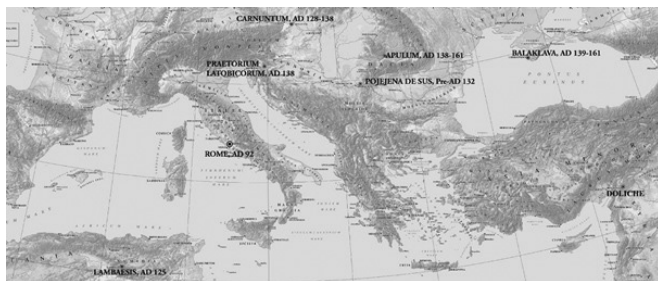
³¹ CCID 217 – *Pro sal(ute) Imp(eratoris) C(aes(aris) Tra(iani) Hadr(iani) Aug(usti) / p(ontificis) m(aximi) porta(m) et muru(m) per / pedes lon(gum) C altu(m) p(edes) VII / iuvent(us) colens Iove(m) Doli(chen(um) i<m=N>pe(n)sa sua fec(it)*

³² Egy római feliraton (CCID 434) szereplő *Sextus Procilius Papirianus praefectus vigilium* által állított felirat Kr. u. 92-re van datálva, és van egy Nerva uralkodására datálható töredékes carnuntumi felirat is (CCID 639).

³³ TÓTH (1976): 69–88.

³⁴ A szentélyek pusztulásáról lásd TÓTH István: „Destruction of the sanctuaries of Iuppiter Dolichenus at the Rhine and in the Danube Region (235–238)”. *Acta Archaeologica Hung.* 25, 1973, 109–116.

³⁵ CCID 434 – Róma: *Iovi Optimo Maximo / Dolicheno / Sex(tus) Procilius Sex(ti) f(ilius) / Papirianus / praef(ectus) vigilum / vot(um) sol(vit) l(ibens) m(erito) / dedic(atum) Kal(endis)*



A Jupiter Dolichenus kultusz legkorábbi feliratai a nyugati provinciákban (Collar 2015, 102–103)

A KULTUSZ TERJESZTŐI ÉS FELIRATAIK

A nyugati provinciákban való elterjedése elsősorban a Doliche körzetében megforduló, különféle területekről idevezényelt csapatok mozgásával függ össze. Elsősorban a császárok keleti hadjárataiban bevetett legiók és különítményeik hozták magukkal Európába az új kultusz hírért és tanításait. A Dolichenus-kultusz másikk, fő terjesztői a térítő papok³⁶ voltak, akik szinte kizárólag a keleti tartományokból,

August(is) / T(ito) Fl(avio) Domitiano Aug(usto) XVI / M(arco) Volusio Saturnino II co(n)s(ulibus); CCID 620 – Numidia, Lambaesis: *Pro sal(ute) et incolumitate / Imp(eratoris) Cae(s)aris Traia(ni) Hadriani Aug(usti) / Sex(tus) Iul(i)us Maior legatus ipsius pro praetore / templ(um) I(ovi) O(ptimo) M(aximo) Dolicheno dedicavit;* CCID 217 – Pannonia Superior, Carnuntum: *Pro sal(ute) Imp(eratoris) C(ae)sar(is) Tra(i)an(i) Hadr(i)an(i) Aug(usti) / p(ontificis) m(aximi) porta(m) et muru(m) per / pedes lon(gum) C altu(m) p(edes) VII / iuvent(us) colens Iove(m) Doli(chen)um i(m)pe(n)sa sua fec(it);* CCID 275 – Pannonia Superior, Praetorium Latobiorum: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) Dolicheno / M(arcus) Aur(elius) Valentinus b(ene) f(iciarius) co(n)s(ularis) / leg(ionis) XIII G(eminae) / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito) / [[Imp(eratoribus) II Phi]]/[[Ippis Aug(ustis)]] / co(n)s(ulibus) / Kal(endis) Novem(bribus);* AE 1998, 1156 – Regnum Bospori, Balaklava: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) Doliche(n)o / vexillat(io) [exercitus) Moes(iae)] / inf(erioris) quae est [...] / sub cur(a) Ant(oni) Valen(tis) trib(uni) [milit(um) leg(ionis) I Ital(icae)] / templu(m) a solo res[tituit] per Novium / Ulpi(an)u(m) [centurionem] leg(ionis) eiusd(em);* CCID 151 – Dacia, Apulum: *[I(ovi) O(ptimo) M(aximo)] / Dolicheno [...] / Numini et virtutibus [...] / nato ubi ferrum exortur [...] / naturae boni eventus pro sal(ute) Imp(eratoris) Cae(s)ar(is) T(iti) Aeli Hadri(ani) Antonini Aug(usti) Pii [...] / Terentius;* CCID 172 – Dacia, Pojejena: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / Dolicheno / Q(uintus) Petro(nius) / Novatus [praefectus] / coh(ortis) V Gal(lorum) v(otum) p(osuit);* CCID 564 – Britannia, Condercum: *I(ovi) O(ptimo) [M(aximo) Dolic]he/no et N[um]inibus / Aug(ustorum) pro salute Imp(eratoris) / Caesaris T(iti) Aeli Hadr(i)an(i) / Antonini Aug(usti) Pii p(atris) p(atriciae) / et leg(ionis) II Aug(ustae) / M(arcus) Liburnius Fron(to) [centurio] leg(ionis) eiusdem / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).*

³⁶ A teljes emlékműanyag összeállítását lásd: TÓTH István: „Sacerdotes Jovis Dolicheni”. *Studium* 2, 1971, 23-28, továbbiakban TÓTH 1971a.

elsősorban a dolichéi szentély körzetéből és Syriából származtak,³⁷ és terjesztőmunkájuk a Severus-dinasztia alatt mutatkozik meg.³⁸ Dolichenus papjai a Birodalom azon részein jelentek meg tömegesen, ahol a kultusznak már a kezdeti időszak-tól fogva erős bázisa volt, így elsősorban Pannoniában,³⁹ Moesiában, Daciában és természetesen Rómában. Jellegzetes módon azonban hiányoznak Galliából, Hispániából, Britanniából és Afrikából. Jelenlegi ismereteink alapján több mint hetven olyan feliratot ismerünk, amely a kultusz valamely tisztségviselőjét vagy papját nevezi meg.⁴⁰

A papok nyugati vándorlásának pontos okát és időpontját nem ismerjük, azt azonban tudjuk, hogy Kr. u. 183 után a Duna-vidéki rendezéssel és az ezzel járó új telepítésekkel összefüggésben megindul a commagenéi papok nyugatra áramlása. Ezek a terjesztő papok, akik magukat Dolichenus kiválasztottjának nevezik,⁴¹ a császári propaganda segítségével népszerűsítették istenüket.⁴²

A Dolichenus papok feliratai nagyrészt rövidítve említik az isten nevét, így csupán néhány feliratunk marad, amelyek relevánsak a vizsgálat szempontjából. Egy moesiai feliraton (CIL III 7520) Dolchenus formában, egy másik, szintén moesiai feliraton (CIL III 14445) pedig Dolychenus alakban jelenik meg. Daciából két feliraton szerepel kiírva az isten neve: az apulumi feliraton Dolichenus (CIL III 7760), a romulianai feliraton pedig Dol(icheno) formában (CCID 104). Az egyetlen dalmatiai feliraton, mely Salonában található, szintén teljes alakban említik az istent (CIL III 8785). A legtöbb Dolichenus-pap által készített felirat Róma után Pannoniából került elő,⁴³ ezeken több alkalommal is a Dol(icheno) rövidítés

³⁷ A Iupiter Dolichenus papok közül csupán egyetlen esetben nevezi meg magát az állítató, mint *Syrus* (CCID 443), azonban névadásukban leggyakrabban jellegzetes sémi és görög névformákkal találkozunk. A latinus nevek viselői esetében pedig többször az apa nevének sémi, vagy görög volta árulja el a keleti eredetet pl. Dacia – Apulum (CCID 154) *Flavius Bar/hadadi*, vagyis Flavius Barhadas fia. Ez a felirat különösen érdekes lehet, mivel a Barhadas név jelentése 'Hadad fia' – hozzá hasonlóan egy másik pap is viselte ezt a nevet Syriából (AE 1940, 72 = CCID 3) – vagyis az állítató szorosabban is kötődött Doliche főistenéhez. A Dolichenus papok névanyagának további vizsgálatához lásd TÓTH 1971a, 19.

³⁸ A feliratok Kr. u. 180 és 250 közé tehetőek. A Iupiter Dolichenus papjai által állított feliratok datálást részletesen lásd Uo. 23–24.

³⁹ Uo. Dolichenus papok által állított feliratok Pannoniában: Sárpenetele (CCID 200) *tot(ius) pr(ovinciae) / sacerdotel[s]*; a Carnuntumból származó feliratok között gyakori annak a megnevezése, hogy valakinek a papi ideje alatt állította a feliratot, CCID 219, 221, 229, 231; Gerulata (CCID 234).

⁴⁰ Uo.

⁴¹ Vö. Róma, Aventinus (CCID 381) *Quos elexit I.O.M.D. sibi servire*; Moesia superior, Romuliana (CCID 104) *...sacerdos servus eius*

⁴² TÓTH (1971a).

⁴³ Acumincum (CIL III 3253); Carnuntum (CIL III 11131); Carnuntum (CIL III 11130); Carnuntum (CIL III 4401); Carnuntum (CIL III 11133); Carnuntum (CIL III 11132); Gerulata (CCID 234).

szerepel, így a vizsgálat szempontjából nem relevánsak.⁴⁴ A Sárpentelén előkerült feliratot (CIL III 3343), amelyet Pannonia provincia összes papja közösen állított, Dolc(heno)nak dedikálták, a carnuntumi feliraton (CIL III 11130) viszont teljesen kiírva, Dolichenus formában jelenik meg a név, ugyanúgy, ahogy a rigomagusi feliraton (CIL XIII 7786) is. Egy mogontiacumi felirat (CIL XIII 11812) Dolichenus formában említi. A római emlékek közül szinte minden esetben kiírva jelenik meg,⁴⁵ egyszer Doleceni formában (CIL VI 30944), egy esetben pedig Dolcheno (CIL VI 415) alakban. A latiumi Puteoliban Dol(icheno) (CIL X 1577), Tarracinában pedig Dolicheni (CIL X 6304) formában találjuk. Az ariminumi feliratok (CIL XI 6788 és 6789) mindkét esetben Dolicheno alakban említik. Csupán egyetlen esetben jelenik meg Duli(cheno) alakban, mégpedig egy latiumi feliraton (CIL XIV 110), egy raetiai felirat (CIL III 11926) pedig a már római példákából ismert Doloceni alakban említi.

Dolichenus kultuszának nyugati elterjedésében a keleti, elsősorban szír kereskedők is fontos szerepet játszottak. A magukat *Syri negotiatores*ként⁴⁶ megnevező személyek feliratai kiemelkedőek a Dolichenus feliratok provinciális anyagában. Dolichenus pannoniai tisztelőinek személynév-anyagából kiderül, hogy a nemkatonai votum-teljesítők szinte kizárólag keletről jöttek.⁴⁷

A kultusz papjai által állított feliratokon tehát már megfigyelhető az a tendencia, hogy gyakran hibás, a nyelvi változásokat követő módon írják istenük nevét. Leggyakrabban a CH/C váltakozása figyelhető meg. Ez az ortográfiai tévesztés már a Kr. e. 1 századtól megfigyelhető a Római Birodalom területén. A másik jelenség a második *syllabá*bán megfigyelhető hangsúlytalan magánhangzó kiesése. A legérdekesebb az a forma, amelyben egy hangtani asszimiláció figyelhető meg – bár a példák száma kevés a határozott következtetéshez – Dolocenus (CIL III 11926) formában.⁴⁸

⁴⁴ Róma városa után Carnuntumból ismerjük a legtöbb, papok által dedikált feliratot. TóTH (1971a): 23.

⁴⁵ AE 1940, 72 és 73; AE 1938, 65; CIL VI 31181.

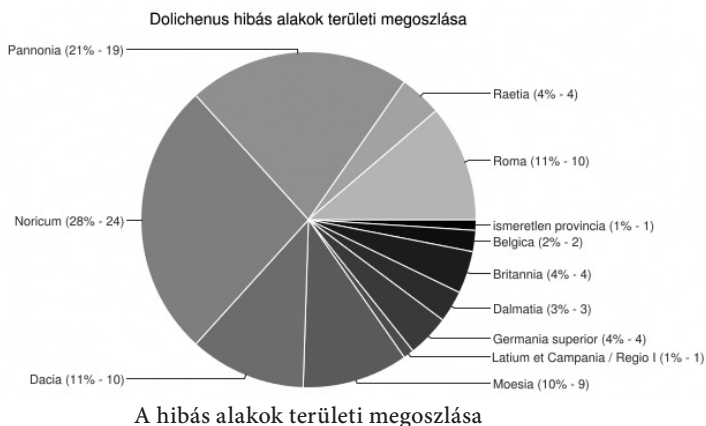
⁴⁶ Dacia, Apulum (CIL III 7761) *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) D(olicheno) / Aurelii / Alexan(der) et Fla(v)us Suri / negotia(tores)*; Dacia, Sarmizegetusa (CIL III 7915) *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) D(olicheno) / Gaius G[a]ianus e[ti] / Proculu[s] / Apollofan[es] / Suri neg(otiat)ores*; Moesia Superior, Viminacium (ZPE-203-243, 9) *Aur(elius) Maxim[...]/ Surus ne[gotiat(or)]*; Róma (CIL VI 367) *iusso Iovis / Dol<i=Y>chen(i) / P(ublius) Aelius Myron / neg(otiator)*; Germania superior, Mogontiacum (CIL XIII 11812) *[I(ovi) O(ptimo) M(aximo)] / Dolic(h)en[o] / G(aius) Iul(ius) Mater/nus neg(otiator)*

⁴⁷ CIL III 3908; CIL III 11131; CIL III 11133; CIL III 4401; CIL III 11130; CIL III 10991; CIL III 3253; CIL III 10243.

⁴⁸ Ez az asszimiláció során létrejött forma több alkalommal előfordul a kultusz corpusában: Pannonia Superior, Aquae Balissae (CCID 277); Britannia, Habitancum (CCID 557); Britannia, Vindolanda (AE 2010, 790); Róma (CCID 356 és 357).

DULCENUS

A vallástörténeti körülményeket áttekintve vizsgáljuk meg nyelvészeti szempontból közelebről is azt a Dulcenus alakot, amelyre tucatszám ismertek példák a Birodalomból. Iupiter Dolichenus nevének adsztrát/szubsztrát hatása kizárható a feliratokon megjelenő névváltozatokban, mivel a korábban Dolichében tisztelt istent eredeti, szír formájában Hadadként vagy Baalként tisztelték. Az *interpretatio Graeca* és *Romana* során Doliche nevéből képzett melléknévvel ellátott Zeusz/Iupiter a vulgáris latin nyelvi folyamatokat tükrözi azokon a feliratokon, amelyeken Dolichenus neve Dulcenus, Dulchenus, Dolychenus és egyéb formákban szerepel. A továbbiakban a Dulcenus alak nyelvi hátterének megvizsgálásához a Császárkori latin feliratok számítógépes nyelvtörténeti adatbázisa⁴⁹ eredményeit⁵⁰ ismertetem.



Az isten nevének Dulceno, illetve Dulcheno formában való átírása a Római Birodalomban tizenhat alkalommal fordul elő, Noricumban nyolc,⁵¹ Moesia superiorban⁵²

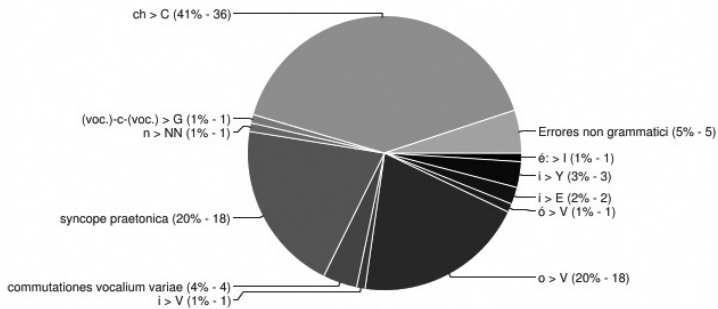
⁴⁹ www.lldb.elte.hu (Letöltés: 2017. október 31.)

⁵⁰ Az adatok az adatbázis 2017. 10. 27-i feldolgozottságát tükrözi. ADAMIK Béla: „A császárkori feliratok vulgáris latin nyelvi adatainak dialektológiai érvényessége”. *Antik Tanulmányok* 56, 2012, 91-105.

⁵¹ Mauer an der Url – CCID 300, 304, 305, 310, 312, 313, 314, 316.

⁵² Moesia superior, Pincum – CCID 86; Imola BODA – Călin TIMOC: „Notes on the Dolichenian Monument of Pincum / VelikoGradište (CIL III 14503, 1 = AE 1902, 20)”. *Starinar* 66, 2016, 121-127; Temesvári Bánát Múzeum (Pongrácz gyűjtemény), MBT leltári szám Nr. 1300.

egy, Dalmatiában⁵³ egy, Daciában kettő,⁵⁴ Pannonia Inferiorban három,⁵⁵ Ostiában⁵⁶ és Raetiában⁵⁷ egy-egy felirattal, így ez a forma egyáltalán nem unikális sem Pannoniában, sem a birodalom többi részén. Mindezek a feliratok – a misenumi flotta feliratot kivéve – a Duna-menti tartományokból származnak, hiszen a kultusz legtöbb emléke is ebből a körzetből származik, tehát elsősorban a limes mentéről, ahol a kultusz fő bázisát alkotó katonák és keleti kereskedők voltak.⁵⁸ Sok esetben azonosíthatóak azok a helyi latinságban elterjedt, vagy legalábbis biztosan létező elemek, amelyek nem helyben születtek, hanem a tartomány meghódításakor az első latin anyanyelvű beköltözők – akik többnyire az érkező katonai alakulatok voltak – hozták magukkal. Ezek a katonai egységek eltérő helyről, különböző származású emberanyaggal érkeznek, így ez az anyag meglehetősen heterogén.



Hibatípusok szerinti megoszlás

A Dulcenus alak a következő nyelvi változásokat tükrözi:

- o > V, DVLCENO
- Syncope praetonica,⁵⁹ DOLCHENO
- ch > C, DOLICENO

⁵³ Dalmatia, Salona – CCID 122.

⁵⁴ Ampelum – CCID 146 és Domnesti – CCID 138.

⁵⁵ Tokod (CCID 182); Lussonium (CIL III 3316 = Pierre MERLAT: *Répertoire des inscriptions et monuments figurés du culte de Jupiter Dolichenus*, Paris, P. Geuthner, 1951, No. 65); Aquincum (CIL III 3461 = CIL III 13366 = MERLAT [1950]: No. 71).

⁵⁶ A misenumi flotta által állított feliraton – CCID 440.

⁵⁷ Statio Vetonianis (Pfünz) – CCID 481.

⁵⁸ Ugyanakkor meg kell jegyeznünk, hogy a kultusz nemcsak ebben a közegeben, hanem a polgári lakosság körében is népszerűnek számított, ezek a civil lakosok is azokon a területeken állítanak feliratot, amelyek a limes mentén helyezkednek el egy-két kivételtől eltekintve. Tehát azon települések civil lakossága körében lesz népszerű, ahol eleve található katonai tábor vagy nagyobb kereskedelmi központ.

⁵⁹ ADAMIK Béla: „A szinkópa gyakorisága a kései latin nyelvben a feliratok tanúbizonysága alapján”. in BÁRÁNY István – BOLONYAI Gábor – FERENCZI Attila – VÉR Ádám (szerk.): *Studia*

A magánhangzók tekintetében az első, illetve a második szótagbeli hangváltozás között összefüggés figyelhető meg. A hangsúlytalan magánhangzók kiesésének vagy törlésének, azaz a szinkópának a császárkori és kései latinbeli gyakorisága összefüggésben állt a hangsúlyos, illetve a hangsúlytalan szótagbeli O/V betűcserékkel.⁶⁰ Így nem meglepő, a szinkópa gyakorisága azokban az esetekben, ahol megvalósult az O/V hangfúzió. Az 1. diagramból jól látszik, hogy igen gyakori jelenséggel állunk szemben Dolichenus nevének feliratos emlékein. A Dulcenus alak létrejöttéhez hozzátartozó másik folyamat már korábban lezajlott vagy már régóta folyamatban lévő hangtani változásokból adódó helyesírási hibák (*Errores quasi orthographici*) közé tartozik. Ezek az ortográfiai tévesztések annyira régóta és olyan széles körben elterjedt jelenségek voltak, hogy nem szolgáltatnak specifikusan jellemző adatot. Már az ólatin korszaktól előfordul a feliratos forrásokban a hehezetes mássalhangzók egyszerűsítése, így a PH/P, a TH/T, a CH/C-vé válása, amely a beszélt nyelvben volt jellemző.

A fenti megoszlás arányaiban véve megegyezik az egyes provinciák hibatípusok szerinti megoszlásával. Így az O>V változások és *syncope praetonica* aránya közel azonos, tehát ezek a változások⁶¹ tipikusnak mondhatóak az adott provinciákban, és ez esetben nem egyedi csoportulásukról, jelenségről van szó.

A MAUER AN DER URL-I EZÜST LEMEZEK

Egy konkrét tárgycsoportban azonban igen gyakori ez a Dulcenus alak. A Locus Felicis⁶² (Mauer an der Url) területéről⁶³ előkerült, Dolichenus szentélyhez tartozó ezüstlemezek alkotják a legnagyobb egybefüggő bázisát ennek, a Dulcenus alakban

classica, Tanulmányok az Eötvös Loránd Tudományegyetem Ókortudományi Intézetéből, Budapest, 2015, 303–316.

⁶⁰ A szinkópák és hangsúlyos, illetve hangsúlytalan szótagbeli O/V betűcserék egymáshoz mért arányainak területenként jellegzetes eltolódását mutató megoszlásával legutóbb Adamik Béla egyik tanulmánya („A vulgáris latin magánhangzó-fúziók, a szinkópa és a hangsúly korrelációja”, in É. Kiss Katalin – HEGEDŰS Attila – PINTÉR Lilla [szerk.]: *Nyelvelmélet és dialektológia* 3, PPKE BTK Elméleti Nyelvészeti Tanszék – Magyar Nyelvészeti Tanszék, Piliscsaba, 2015, 11–24.) foglalkozott, így itt ezt a bizonyított összefüggést vesszük alapul.

⁶¹ Nem helyes hibákról beszélni a feliratok nyelvi variációival kapcsolatban, ezek elsősorban nyelvfejlődési jelenségek. Az igazolhatóan helyesírási hibák nagy részénél is kimutatható valamilyen nyelvészeti ok is.

⁶² A Noricum provinciához tartozó terület 130 km-re található Vindobonától, közel a pannoniai határszakaszhoz, ahol a Duna-mentén vezető katonai út egyik állomása volt.

⁶³ Rudolf NOLL: *Das Inventar des Dolichenusheiligtums von Mauer an der Url (Noricum)*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1980.

írt névváltozatnak.⁶⁴ Magát a szentélyt nem ismerjük, csupán az 1937-ben előkerült bronzedényekben elásott, összesen 88 fémtárgyat és kerámiát,⁶⁵ amelyek egykor a szentélyhez tartoztak, és a 3. századi germán betörések alkalmával rejthették a föld alá. A szentély *inventárjából* összesen huszonnyolc ilyen ezüstlemez került elő, ami ilyen nagy számban egyedülálló jelenségnek számít a birodalomban. Az ezüstlemezek csúcsban stilizált növényornamentikában végződnek, felületükön Iupiter Dolichenus képe látható, alatta a dedikáló feliratával. Iupiter Dolichenus kultuszában, hasonlóan Isis, Magna Mater és Attis-Adonis misztériumaihoz, fontos szerepet töltött be körmenetek tartásán, amelyeken az isten szobra mellett a Dolichenus szentélyekből számos esetben előkerülő votív háromszögeket⁶⁶ és a fent említett ezüst *signum*okat hordozták körbe. A Dolichenus kultuszhoz tartozó ezüstlemezekből további három került elő Hedderheimből.⁶⁷ A commagenéi Doliche főistenének nyugati, római kultuszhelyein igen gyakran találkozunk ezüstpől vagy ezüstözött bronzból domborított lemezekkel, domborművekkel. A tárgycsoport-hoz egyenlő szárú háromszögek, ritkábban egyéb alakú tárgyak tartoznak, ezek azonban majdnem minden esetben felfelé keskenyednek, és középen csúcsban vagy növényornamentikában végződnek.⁶⁸ Az ezüstlemezeket dedikáló személyek között található egy Marina⁶⁹ nevű állítató, akinek neve egy további ezüstlemezről is ismert, amelyet Iuno Reginának⁷⁰ ajánlott fel.

A dedikálók etnikai összetételét vizsgálva megállapítható, hogy az állítatók minden esetben helyi, bennszülött lakosok voltak.⁷¹ Az ezüstlemezeken megnevezett személyek gyakran valamilyen erkölcsi jelentésű nevet viseltek, mint Iusta, Probus, Vera és Victura.⁷² A Mauer an der Url-i feliratok datálása a Kr. u. 2. század vége és Kr. u. 3. század eleje közé esik. Az ezüstvotívok készítésüket tekintve is összefüggő csoportot alkotnak, ikonográfiájuk és megmunkálásuk egységes, így valószínű,

⁶⁴ AE 1995, 1565; AE 1913, 2; IDRE-2, 448; AE 2010, 1240; CIL III 567; CIL VI 2312; CIL VI 29082; CIL VI 32624; RIU-2, 533.

⁶⁵ A lelet együttesből teljes mértékben hiányoznak a köemlékek, amelyek valószínűleg az eddig fel nem tárt szentélyben vannak. Rudolf NOLL: *Der große Dolichenusfund von Mauer an der Url. Führer durch die Sonderausstellung. Kunsthistorisches Museum Wien. Antikensammlung. Wien, 1938.*

⁶⁶ MERLAT (1951): No. 23 (Dacia, Potaissa) No. 50 (Moesia superior, Romuliana) No. 65–66 (Pannonia inferior, Lussonium) No. 147–48 (Noricum, Trigisamum) No. 152–53 (Noricum, Locus Felicis) No. 166 (Noricum, Lentia) No. 168 (Raetia, Aalen) No. 321–22 (Germania superior, Hedderheim) No. 346 (ismeretlen lelőhely)

⁶⁷ CCID 514, 517 és 518.

⁶⁸ Elsősorban a hedderheimi és Locus Felicis-i töredékek.

⁶⁹ Sémita *máriná* jelentése ‘a mi urunk’, NOLL (1938): 54.

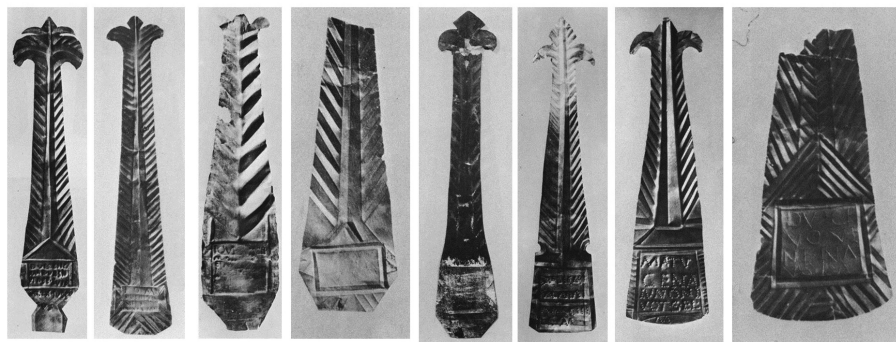
⁷⁰ A votívlemez kontextusából egyértelműen kiténik, hogy a dolichei isten párjáról Iuno Dolichenáról van itt szó.

⁷¹ NOLL (1938): 71. A CCID 314 feliraton szereplő *Matugenának* kelta neve is erre utal.

⁷² Lásd CCID 303, 304, 305; MERLAT (1951): 28.

hogy egyazon műhelyből kerültek ki. A feliratok kb. harmadán szereplő Dulcenus alak a megmunkáló vésnök latinságának vulgarizáltságát tükrözi.

LOCUS FELICIS (Mauer an der Url)



CCID 300

CCID 304

CCID 305

CCID 310

CCID 312

CCID 313

CCID 314

CCID 316

A locus felicis-i ezüstlemezek Dulcenus felirattal

A DULCENUS FELIRATOK DATÁLÁSA

A feliratok datálására nagyon kevés útmutatónk van, ugyanakkor a vizsgált feliratok datálása egységesen a Kr. u. 2. század végére és a 3. század elejére tehetőek. A Mauer an der Url területéről előkerült feliratok közelebbi datálása nem állapítható meg, csupán a fent megnevezett korszakra tehető. A pannoniai feliratok datálása szintén erre a korszakra mutat, az aquincumi feliratot (CCID 183) Kr. u. 171 és 230 közé, a tokodi feliratot (CCID 182) Kr. u. 222 és 235 közé datálhatjuk,⁷³ a lussoniumi felirat (CCID 201), datálása 201 és 250 közé esik. A daciai feliratok datálása is hasonló, a bistrítzi felirat (CCID 138) 167 és 180, az ampelumi (CCID 146) 101 és 300, a raetiai Vetonianából előkerült felirat (CCID 481) 101 és 250 közé, a moesia inferiori felirat (CCID 86) 151 és 300 közé datálható. Összességében tehát elmondható, hogy a vizsgált formula a kultusz virágkorának nevezett időszakban jelenik meg, a Commodus uralkodását követő időszaktól egészen a Duna-, és Rajnamenti provinciákban a kultusz végét jelentő 235. évig, vagyis a Severus-dinasztia bukásáig terjedő időszakig.

⁷³ A felirattal Tóth István részletesen is foglalkozik, lásd TÓTH István: „Adatok a pannoniai keleti kultuszok történetéhez – Data to the history of the Eastern cults in Pannonia”. *Folia Archaeologica* 22, 1971, 41–47, továbbiakban TÓTH 1971b

ÖSSZEFOGLALÁS

A feliratokon szereplő különböző névformákat összehasonlítva arra a következtetésre juthatunk, hogy az isten eredeti, normatív neve Iupiter Dolichenus volt, és csupán a Kr. u. 3. században, az élőnyelvi változásokat követve jelenik meg a feliratokon *Dulcenus*, *Dulchenus* alakban, így egy szegmentált részét reprezentálja Dolichenus hívőközösségének nyelvhasználatára. A nyelvi változások létét bizonyítja az a tény, hogy azokon a feliratokon, amelyeket az éppen ebben a korszakban munkálkodó Dolichenus papok állítottak – a kultusz legfőbb terjesztői, akik elsősorban Syria provinciából, a kultuszközpont közvetlen közeléből származtak – nem tapasztalhatjuk ezt a nyelvi vulgarizmust. Ehhez még hozzátehetjük, hogy a görög nyelvű dedikációkban θεῶ Δολιχηνῶként invokált isten nevében sem jelentkezik ez a nyelvi változás. Nem egy megkövült *epitheton*ról beszélhetünk, „szabályos” helyesírás helyett a vésnök az élő kiejtéshez közelebb álló alakot alkalmazott.

A tárgyalt feliratokkal kapcsolatosan az egyik legfigyelemreméltóbb jelenség, hogy azok a feliratok, amelyek valamilyen módon hibásan említik Dolichenust, mind katonai kötődésű helyekről kerülnek elő, és gyakran a feliratállítók maguk is katonák.⁷⁴ A felirat állítójának társadalmi státusáról, kulturális háttéréről, származásáról sokszor a leghitelesebb információt éppen nyelvhasználatának sajátosságai árulják el.

Szintén kiemelendő, a fenti érvek mellett, hogy Iupiter Dolichenus kultusza annyira élő és a hívekhez közel álló volt, hogy a hivatalos kultuszoktól eltérően a dedikációkban gyakran fordul elő a beszédnyelvet tükröző vulgarizmus, így a megkövült hivatalos formákkal szemben szabadabb mozgástér mutatkozott meg az isten és ember közötti kapcsolatban. Hivatalosan még az állam isteneinek hódoltak, valójában azonban már nem tőlük, hanem a „keleti” istenektől várták egyéni megváltásukat, amely jól megmutatkozik felirataikon is.

⁷⁴ A pincumi feliraton szereplő *Silvanus* és *Leonides* valamely meg nem nevezett *legio* signífereként szolgáltak (CCID 86), a domnesti feliratot állító *centurio*, *Publius Caius Valerinus* a *legio X Fretensis*ben szolgált (CCID 138). A *legio* II *Adiutrix* veteranusa volt *Aurelius Secundus*, aki Dolichenusnak és Heliopolitanusnak közös oltárt állított Aquincumban (CCID 183). A misenumi flotta katonái pedig kollektíve ajánlották fel felirataikat Dolichenusnak (CCID 440).

Bibliográfia

- Adamik 2012 = Adamik Béla: „A császárkori feliratok vulgáris latin nyelvi adatainak dialektológiai érvényessége”. *Antik Tanulmányok* 56, 2012, 91-105.
- Adamik 2015a = Adamik Béla: „A vulgáris latin magánhangzó-fúziók, a szinkópa és a hangsúly korrelációja”, in É. Kiss Katalin – Hegedűs Attila – Pintér Lilla (szerk.) *Nyelvelmélet és dialektológia* 3, PPKE BTK Elméleti Nyelvészeti Tanszék – Magyar Nyelvészeti Tanszék, Piliscsaba, 2015, 11-24.
- Adamik 2015b = Adamik Béla: „A szinkópa gyakorisága a kései latin nyelvben a feliratok tanúbizonysága alapján”. in Bárány István – Bolonyai Gábor – Ferenczi Attila – Vér Ádám (szerk.): *Studia classica, Tanulmányok az Eötvös Loránd Tudományegyetem Ókortudományi Intézetéből*, Budapest, 2015, 303-316.
- Barkóczy 1951 = Barkóczy László: *Brigetio*. Diss.Pann. Hung. II. No. 22. 1951.
- Beard et al. 1998 = Mary Beard – John North – Simon Price: *The Religions of Rome*, Vol. I, Cambridge University Press, 1998.
- Blömer – Winter 2011 = Michael Blömer – Engelbert Winter: *Commagene: The Land of the Gods between the Taurus and the Euphrates*, Engelbert, Homer Kitabevi, 2011.
- Blömer – Winter 2012 = Michael Blömer, Engelbert Winter (eds.): *Iuppiter Dolichenus. Vom Lokalkult zur Reichs- religion*, Tübingen, 2012.
- Bunnens 2004 = Guy Bunnens: „The Storm-God in Northern Syria and Southern Anatolia from Hadad of Aleppo to Iupiter Dolichenus.” in Manfred Hutter – Sylvia Hutter-Braunsar: *Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität, Alter Orient und Altes Testament* 318, Münster, Ugarit, 2004, 57 – 82.
- Boda – Timuc 2016 = Imola Boda – Călin Timoc: „Notes on the Dolichenian Monument of Pincum / VelikoGradište (CIL III 14503, 1 = AE 1902, 20)”. *Starinar* 66, 2016, 121-127.
- CCID = Monika Hörig – Elmar Schwertheim: *Corpus Cultus Iovis Dolicheni*, EPRO 106, Leiden, Brill, 1976.
- Collar 2015 = Anna Collar: *Religious Networks in the Roman Empire. The Spread of New Ideas*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015.
- Dörner 1965 = F. K. Dörner: “Kommagene. Das Land ubi ferrum nascitur” in. *Anzeiger der Akademie des Wissenschaften* 102, Wien, 1965, 1 – 7.
- Dunand – Lévêque 1975 = Françoise Dunand – Pierre Lévêque: *Les Syncrétismes dans les religions de l'antiquité: colloque de Besançon, 22-23 octobre 1973*, Brill, 1975.
- Fehér 2012 = Fehér Bence: „Bujkáló adatok Aquincumból a nem szabályos nyelvhasználatra.” *FIRKÁK II*, 2012, 173 – 179.
- Getzel 2006 = M. Cohen Getzel: *The Hellenistic Settlements in Syria, the Red Sea and Africa*, California University Press, 2006.
- Hermann 2003 = Hermann János: *Vulgáris latin. Az újlatin nyelvek kialakulásának útja*. Budapest, 2003.
- Hermann 1968 = Hermann János: „Latinitas Pannonica”. *Filológiai Közlöny* 14, 1968, 364 – 376.
- Hermann – Curtis 2003 = G. Herrmann – V. S. Curtis: „Sasanian Rock Reliefs”. in: *Encyclopedia Iranica*, Costa Mesa, Mazda. 2003.
- IDRE = C.C. Petolescu: *Inscriptiones Daciae Romanae. Inscriptiones extra fines Daciae repertae*, Bukarest 1996 –
- Jovičić 2013 = Mladen Jovičić: „The cult of Jupiter Dolichenus along the Serbian part of the limes in Moesia Superior and Pannonia Inferior” in: M. Sanader, A. Rendić, D. Tončinić, I. Radman - Livaja (eds.): *XVII Roman Military Equipment Conference*, Zagreb, 2013, 537 – 548.

- Löhberg 2006 = Bernd Löhberg: *Das ‚Itinerarium provinciarum Antonini Augusti‘*, Berlin, 2006.
- Merlat 1951 = Pierre Merlat: *Répertoire des inscriptions et monuments figurés du culte de Jupiter Dolichenus*, Paris, P. Geuthner, 1951.
- Merlat 1960 = Pierre Merlat: *Jupiter Dolichenus. Essai d'interprétation et de synthèse*. Paris, Presses Universitaires de France, 1960.
- Noll 1938 = Rudolf Noll: *Der große Dolichenusfund von Mauer an der Url. Führer durch die Sonderausstellung. Kunsthistorisches Museum Wien. Antikensammlung*. Wien, 1938.
- Noll 1980 = Rudolf Noll: *Das Inventar des Dolichenusheiligtums von Mauer an der Url (Noricum)*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1980.
- Popa – Berciu 1978 = A. Popa, I. Berciu: *Le culte de Jupiter Dolichenus dans la Dacie romaine*, ÉPRO 69, Leiden, 1978.
- RIU = *Die römischen Inschriften Ungarns*, Budapest, 1972 –
- Rüpke 2003 = J. Rüpke: “Integration and transformation of the Religion of Immigrants: observations on the inscriptions for Iuppiter Dolichenus at Rome” *Studia historica: historia antiqua* 21, 2003, 105 – 118.
- SEG = *Supplementum Epigraphicum Graecum*
- Speidel 1978 = M. P. Speidel: *The Religion of Iuppiter Dolichenus in the Roman Army*. ÉPRO 63, Leiden, 1978.
- Stark 1971 = J. K. Stark: *Personal Names in Palmyrene Inscriptions*, Oxford, 1971.
- Ștefănescu 2004 = Atalia Ștefănescu: „Deus Commagenus. A new deity in the pantheon of Roman Dacia”. *Apulum* 41, 2004. 271 – 278.
- Strothenkes 2017 = E. Strothenkes: „Einfache Gebrauchswaren und Kochtopfwaren vom Dülük Baba Tepesi von der römischen bis in die islamische Zeit”. *Asia Minor Studien* 80, *Dolichener und Kommagenischen Forschungen VII*, 2017.
- Tóth 1971a = Tóth István: „Sacerdotes Jovis Dolicheni”. *Studium* 2, 1971, 23 – 28.
- Tóth 1971b = Tóth István: „Adatok a pannoniai keleti kultuszok történetéhez – Data to the history of the Eastern cults in Pannonia”. *Folia Archaeologica* 22, 1971, 41–52.
- Tóth 1973 = Tóth István: „Destruction of the sanctuaries of Iuppiter Dolichenus at the Rhine and in the Danube Region (235–238)”. *Acta Archaeologica Hung.* 25, 1973, 109–116.
- Tóth 1976 = Tóth István: *Iuppiter Dolichenus-tanulmányok. /Iuppiter Dolichenus-Studien./ Az ELTE Ókori Történeti Tanszékeinek Kiadv. 15. Budapest, 1976.*
- Tóth 1974 = Tóth István: “Two Misinterpreted Iuppiter Dolichenus Relics from Pannonia Inferior.” *Alba Regia* 15, 1974 (1976), 89 – 98.
- Tóth 1978 = Tóth István: “Problems of the Dolichenus Altar in Gorsium. (Comments on the History of Syrian Cults in the Age of Septimius Severus.)” *Oikumene* 2, 1978, 201 – 216.
- Tóth 2015 = Tóth István: *Pannoniai vallástörténet. /Pannonische Religionsgeschichte. Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2015.*
- Wuthnow 1930 = R. Wuthnow: *Die semitischen Menschnennamen in griechischen Inschriften und Papyri des Vorderen Orients*, Leipzig, 1930.

DISPUTA

PROTESTÁNS ETIKÁK – KATOLIKUS KRITIKÁK

BERTÓK RÓZSA

A címben szereplő protestáns etikák a protestantizmuson belüli etikai felfogásbeli eltéréseket vetítik előre, míg a katolikus kritikák megjelölést egyfelől a katolikusokat, a pápák szerepét és hatalmát kritizálókra vonatkoztatva, másrészt a katolikusoknak a protestánsokkal szemben felhozott ellenvetéseire és ellenérveire használjuk. Grotius, a nemzetközi jog megalkotója, a 17. század elején nagy és új alapvetést tett, olyat, amely minden eltérésre, igazságtalanságra megadja a megoldást. A kálvinizmuson belüli arminianizmus teológusaként az egyházak egyesítésének módját a természetjogban találta meg. Ez lett az a fundamentum, mely minden helyi érdeken és értéken felül tudott emelkedni. Ez látszott alkalmasnak az eltérő vallási és szociális hovatartozáson túlmutató összemberinek a kifejezésére. Mivel az ember társas természetű lény, ezért mindenekelőtt és mindenekfölött a társadalmiság biztosítására törekszik. Grotius összefüggésbe hozza ezzel a gondolattal a természeti szférát a társadalmival. Az ember társas állat, ugyanakkor érzély is, és ennek alapján a cselekedete megfelel a természetnek, összhangban van az erkölcsi jóval, ez az erkölcsös magatartás pedig Istennek is tetszik. Az emberek közötti szerződés megtartása csak másodlagos, és azon a jóhiszeműségen nyugszik, melynek következtében az emberek az adott szavukat a természetnek megfelelően megtartják. Az erkölcsi tudás egyszerű, olyan akár a matematika: „Mint ahogyan Isten sem teheti meg, hogy kétszer kettő ne legyen négy, éppúgy azt sem teheti, hogy, ami belső lényegénél fogva rossz, ne legyen az.”¹

Grotius a szabadság eszméjét egy tengeri hasonlattal fejt ki. A tenger a kereskedelem és a hajózás területe, amelyet mindenki számára lehetővé kell tenni, mert a tenger a közjó, és az emberiséget szolgálja. Az egyik oldalon fölmerülő hiányt a másik oldalon a bőségből pótolják, így létrejön a kereskedelem, ami az embereket barátsággal kapcsolja össze, és megszelídíti őket. A tengerhez mindenkinek joga van, annak is, aki nem a partján, hanem a szárazföld belsejében él. Tengert elzárni, kisajátítani igazságtalanság, és mint ilyen vétség a természet rendje és egyben Isten

¹ GROTIUS, Hugo: *A háború és béke jogáról* (Válogatta: Farkas László, az előszót írta: Demeter János), Bukarest, Kriterion, 1973, 18.

ellen is. Grotius *A háború és béke jogáról* című műve III. fejezetében a pápáról (VI. Sándor) is szól, jelesül arról, hogy a pápa semmilyen polgári jog és világi jog szerint sem ura a földnek, és nem ajándékozhat el területeket. Pogány népek felett pedig még lelki értelemben sincs hatalma. Hasonló okfejtésben vezeti le a katolicizmus és a protestantizmus összebékítéséről szóló elképzelését. A közös hit valóban közös, és ez összebékítheti azokat is, akik különböző doktrínákat követnek. Ha erkölcsileg tekintenek a megbékélésre, akkor a közös nevezőjük lehet az Istenbe vetett hitük, és eltekintenek minden egyéb, a részletekre vonatkozó jellemzőtől. Grotius újfent a természetjognak a különbözőségeket felülíró szerepéhez folyamodik. Saját bőrén tapasztalhatta a protestantizmuson belüli, az ortodox kálvinisták által kirobbantott, a predestináció körüli viták tragikus következményeit: Oldenbarnevetet lefejezték, őt magát börtönbe zárták, majd száműzték. Az Egyesült Tartományokban nehezebb volt kikényszeríteni az egységes egyházat, mint Angliában, Svédországban vagy a német államokban, mert itt az uralkodó hatalmánál fogva terjedt a reformáció, míg a hollandoknál jobban érvényesültek a helyi sajátosságok. Néha betiltották a katolikus misézést, néha teljesen toleránsan viselkedtek a nem kálvinista vallásgyakorlatok iránt. Éppen ennek a toleranciának volt köszönhető az a félelem, hogy a katolicizmus vissza fog szívárogni, pedig a nagyhatalmi törekvések az új szereplők térhódításával a katolikus vallásnak is ellenfelei kívántak lenni.

Az újfajta gondolkodásmód a szabadságról, a javakhoz való hozzájutás igazságosságáról, a tolerancia jó oldalának figyelembevételéről, mind oda vezettek, hogy árnyaltabban mutatkozott meg a katolikus és protestáns eszméknek a gyakorlatba való átvitele.

A katolikus értékek és a Luther nevével fémjelzett protestantizmus ellentéte az Erasmus és Luther közötti vitában manifesztálódott. A szakadék, amiről szó lesz egy humanista és egy reformátor vitája. A fő kérdések, amelyek az ellentétet meghatározták és erősítették, a pápai hatalom kiszélesítése, ami önmagában a humanista trendek ellen szólt, a katolikusokkal ellentétes eszmei platformon állók kiirtása és ennek módja, az intelligens vitának a lebonyolítása az ellenfél személyének elfogadásával, illetve tartózkodás az ő megsértésétől. Az Istenről való eltérő gondolkodás, a hittudomány és a magasabb rendű hittudomány megkülönböztetése alapvetően különböző álláspontra helyezte a két gondolkodót. Ebben az ellentétben a lakmuspapírt a németországi parasztfelkelés jelentette (1523–24), mely a dél-németországi parasztok szegénységének a következménye volt. Luthernek „a keresztény szabadságról szóló tétele alapján elszántan harcoltak és körülbelül százezer áldozata lett ennek, még azok közül is áldozatok kerültek ki, akik közvetlenül nem is voltak résztvevők”. Erasmus humanista álláspontja szerint nem lehet kegyetlenséggel megtorolni a szegénységből fakadó felkelést. Úgy tartotta, hogy az erőszakból erőszak lesz, így nem harccal, hanem például a feudális adó eltörlésével lehet elejét venni a hasonló megmozdulásoknak. Ráadásul

az írásaiban az evangéliumra hivatkozik, mely nem tartalmazza a feudális jogokat a másik ember fölött. Luther álláspontja azért volt más, mert ő a német előljárók kegyétől függött, s mint misztikust, nem nagyon érdekelték az adókivetéssel kapcsolatos problémák. Azt gondolta, és le is írta, hogy a keresztény szolga keresztény szabadságot élvez, és hogy inkább a parasztok haljanak meg, mint a fejedelmek és előljárók. Azzal érvelt: ha a parasztok között vannak ártatlanok, akkor Istennek lesz rájuk gondja. Ha nem menti meg őket, akkor nem voltak ártatlanok. Erasmus számára rendkívül végletesnek hatottak Luther gondolatai, de tulajdonképpen szerencsésnek is mondható, hogy a parasztfelkelés kapcsán ezek világossá váltak. Nemsokára Zürichbe érkezett Ulrich van Hutten, aki közzétette az Erasmus-szal folytatott levelezést. Erasmus nem volt hajlandó tárgyalni Huttennel, aki egy gúnyos kéziratral meg is zsarolta őt, ő azonban ellenállt ennek, és följelentette Huttent a Bázeli Városi Tanácsnál. Huttent kiutasították. A *Tiltakozás* című írásában kétségbeeséssel és gyávasággal vádolta meg Erasmust, amiért az nem csatlakozott a reformációhoz. A válasz: *Szpongya Hutten becsmérléseinek letörléséhez*. Erasmus azért ajánlotta az írást Zwinglinek, mert az igazi feladóhoz akarta visszajuttatni a választ. Bizonyosságot tett arról, hogy sosem volt Luther pártolója, mert nem az ő asztala a skolasztikus vita. „A szabadság kedvelője vagyok – írta végezetül. – Nem tudok és nem is akarok pártokat szolgálni.”² Ennek az írásnak egy hátulütője volt, jellesül a tartalmához nem illő stílusa. Amíg Erasmus humanista gondolatait teljes mértékben el lehet fogadni, addig tőle szokatlan és hozzá méltatlan volt az írásmód. Lesüllyedt az ellenfele szintjére. Hutten bánata is késő bánat volt: szegénységben, betegen, csalódottan távozott az élők sorából. Ez a tény Erasmust is önkritika gyakorlásra készítette, és nehezen bocsátotta meg magának, hogy egy haldoklót bántott. Azt tette érte, amit tudott: imádkozott a lelkéért. Mielőtt még a vallási vita véget ért volna, meghalt a pápa (VI. Adorján), aki zsugoriságával kivívta Róma haragját. VII. Kelemen néven Giulio de' Medici, a művészetek patrónusa lépett a helyére. Ő Erasmusnak barátja volt, s talán ezért nem akarta arra kényszeríteni, hogy Luther ellen lépjen föl. Erasmus azonban intelligensen, szabad akaratából *A szabad akarat megvitatása* című írásával megtette ezt. Az írásmű a Luther ellenes írások első filozófiai mélységű darabja lett. Luther ekkorra méltó ellenfélnek bizonyult, Németország nagy része mellette állt. Az olajat a tűzre két Luther-támadás jelentette, melyekben tovább folytatódtak, és még a huttenihez képest is eldurvultak a sértések. Luther a pápa farát csókolgatónak állítja be ellenfelét, és istentelenséggel, képmutatással vádolja. Ugyanakkor Luther él a hirtelen változás lehetőségével, és második levelében a vallás védelméről és mindkettejük közös, vallási érdekeiről beszél egy előkészítetlen fordulattal.³ (Furcsa dolog kapni egy

² FALUDY György: *Rotterdam Erasmus*. Pécs, Alexandra Kiadó, 2006, 217.

³ FALUDY: i. m. 219.

olyan levelet, melyben eleinte szidalmazták és rágalmazták a címzettet, majd egy váratlan fordulatral „fegyverletételre” szólítanak fel, és megbékélést kínálnak.) Erasmusnak a szabad akaratról szóló írása néhány nap alatt elkészült, és még a mai napig olvasható. Megfelelő mértékben tömör, intelligensen választékos és elmés. A szabad akarat kérdésköre a legtöbbet tárgyalt és vitatott kérdés volt az egyházon belül, de megnyugtató állásfoglalás még nem látott napvilágot. A reformáció felszínre hozta a korábbi témával kapcsolatos vitapontokat is, míg megmutatta, hogy a lutheri elképzelés egy végletes definíciója e doktrínának. Karlstadt szerint az akarat azért szabad, hogy vétkezhessünk. De ennél meredekebb volt a lutheri elképzelés, aki kifejezetten tagadta létezését. Szerinte az ember „egy hátslós, amelyen vagy az Isten vagy az ördög ül”⁴. Az ember gyengeségének köszönhető, hogy nem tudja ledobni egyik lovasát sem. „Isten ember iránti örök gyűlölete nem csupán a szabad akarat hiányosságainak gyűlölete, hanem egy olyan gyűlölet, amely már a világ teremtése előtt is létezett.”⁵ A reformátor és a humanista végletes elképzelései életmódot és történeti háttérrel is meghatároztak. A humanisták Petrarcaig mentek vissza. Valla pusztá eszköznek tekintette a szabad akaratot, mely ledönti a korlátokat Isten és ember között. Pico szerint az emberi méltóság bizonyítéka. Míg a humanisták hittek az ember javíthatóságában, a szabadságban, az emberi értékekben, addig a lutheri elképzelés szerint az emberek boldogtalanok, és reménytelenül várnak az üdvözülésükre. Ha az üdvözülés titok az ember számára, akkor ez determinista felfogást alapoz meg, melyben a predesztináció érvényesülésével kizárólag Isten hatalma dönt az ember felett. Erasmus sem tudja, hogy az üdvözülés függ-e a kegyelemtől, és hogy kegyelemre szert tehetünk-e saját cselekedeteink által. Az is megkülönbözteti e témáról való gondolkodást, hogy az emberek a megérzéseikre hagyatkoznak, vagy a biztos értelmet tartják meghatározónak. Erasmus utal arra, hogy a Biblia, mely az egyetlen forrásmű, néhány helyen nem, vagy nehezen érthető, a teológusok pedig hajlamosak saját értelmezésüket látni benne. Veszedelmes az a doktrína, mely Isten kezébe helyez minden döntést, és az emberek engedelmességéhez, jószágához, iparkodásához ennek a döntésnek semmi köze. Ebben a kontextusban a hit által elért kegyelem is kérdéssé válik. A katolikusok olyan Istenben hisznek, aki segíti az emberek üdvözülését, és nem az elkárkozásukat mozdítja elő. Krisztus személye egy szeretetteljes Istent mutatott meg az ember számára. Az emberi jócselekedetek kiiktatásával az isteni kegyelem is csorbul, mert nem isteni igazságszolgáltatás lesz, hanem isteni szeszély. Erasmus úgy tesz rendet e gondolatok között, hogy isteni kegyelemnek tartja az üdvözülést, és csak másodlagosan a jótettek következményének. Luther válasza *Az akarat béklyója* címen látott napvilágot. Később ez az írás lett Kálvin

⁴ FALUDY: i. m. 220.

⁵ FALUDY: i. m. 220.

predesztináció-elméletének fő forrása. Luthert csak föltüzelte Erasmus kimértsége. Kikelt a bibliai ellentmondások említése ellen és megsemmisítette a szabad akarat erasmusi definícióját. Isten mindent eleve elrendel, előre lát. Minden vele vitatkozó nézet ateista, epikureista, szkeptikus.

„Goromba vádjaid, miszerint ateista, epikureista és szkeptikus lennék, mégis miképpen segítenek érvelésedben? ... Rettenetesen bánt, ahogyan biztosan minden jó embert is, hogy öntelt, pökhendi és lázongó természeted miatt fegyverre kelt a világ... Az evangéliumi ügyet úgy kezeled, hogy közben minden szent és profán dolgot összezavarsz, mintha legalábbis az lenne a fő célod, hogy megakadályozd a vihar lecsendesedését...Egy jobb természetet kívánnék neked, ha nem lennél oly csodásan elégedett a jelenlegivel. Kívánj nekem bármely átkot, kivéve a saját természetedet, hacsak az Úr azt meg nem változtatja neked!”⁶

Luther természetének hibáit a *Hyperaspistes* című könyvének első felében részletezi: szélsőséges nacionalizmussal, dogmatikus göggel és embertelen kegyetlenséggel vádolja. Végül leszögezi, hogy a köztük lévő vitában nem a hit harcol a hitetlen ellen, nem a szkeptikus a biztos tudással szemben, hanem egyszerűen az emberség az embertelenséggel. Luther részéről már nem született válasz, de egyetlen levél és jegyzet vagy bármilyen írásmű sem nélkülözte Erasmus kárhóztatását, vagy az ellene való kirohanást. Luther még azt a pálfordulatot is megengedte magának, hogy miután kitiltotta Erasmus könyveit a lutheránus iskolákból és elterjesztette, hogy látta őt Rómában karonfogva sétálni a Sátánnal, felajánlotta neki barátságát. Luther *Az asztali beszélgetések* egyik passzusában is gyalázza Erasmust.

„Rotterdami Erasmus és a többi hasonszőrű gazember mindent a maguk fejéhez igazítanak; úgy vélik, ha Isten bölcs, igazságos és mindenható volna, nem túrná, hogy istentelenek is létezzenek, mert észbevenné, s megjavítaná mindüket, sőt, másik világot alkotna, mely ennél jámborabb volna. Így képzelik ők. Én azonban így feleltem: Isten ezzel várni fog a másvilágig, ahol minden az Ő akarata szerint fog történni. Mert ez a világ Isten számára csak állványzat és készület a másik világra. Miként egy gazdag építkezőnek, sok állványzat kell a házhoz, és ha majd a ház elkészül, az állványokat lebontja; miként a festő, színeket kever, ecsetet mos stb; miként a borbély, mielőtt borotválni kezd, megmártja, megfeni borotváját stb, mindez csak előzetes készület; azonképp Isten az egész világot előzetes készületül teremtette volt a másik életre, hol minden Isten akarata és mindenhatósága szerint fog történni. (586/b)”⁷

Max Weber ismert könyvében *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* címen közzé teszi a kapitalista gazdaság kialakulásáról az elképzeléseit, illetve a protestáns erkölcs hátterét tárja fel. A műben tulajdonképpen ingadozik a gazda-

⁶ FALUDY: i. m. 223–224.

⁷ LUTHER, Márton: *Asztali beszélgetések*, Budapest, Helikon Könyvkiadó, 1983, 213.

ság jellemzése, Benjamin Franklin személyének emlegetése és a megújult vallási eszmék hatásai között. Az általa leírt folyamatok mindegyike valami másban megerősítésre talál, s így tulajdonképpen körbejár: a kapitalista gazdálkodás feltételezi a szorgalmas, kitartó munkát, a vallási szabadság pedig lehetővé teszi a felhalmozást, a fogyasztást viszont visszafogja a puritán életvitelre vonatkozó tanítás. Nehéz eldöntenie, vajon a gazdasági fejlődésnek inkább oka vagy következménye a protestáns etika. A tényszerű elemzés talán közelebb visz a jó válaszhoz: Európában a gazdaságilag fejlettebb régiók a kapitalizmus kialakulása idején mind inkább protestánsok. A szigorú erkölcsi szabályozás egyben életmódot is meghatároz, s ennek következtében az életvitelbeli változások meghatároznak bizonyos igényességet, elvárnak szorgalmat és a munkavégzésben következetességet. A felhalmozással kapcsolatos szabályokat is meghatározzák, jelesül előírják a fogyasztás mértékletességét, a költsékezés szerénységét, a javakkal való bánásmód visszafogottságát és általában minden élethelyzetben, élettérben az egyszerűséget és a szerénységet. Miben áll a vallási megújulás, az egyházi forradalom? Az egyénre vonatkozóan az egyházi uralom korábbi formáit felcserélték az új életvezetési formával, mely nem hogy szabadabb, de sokkal követelőbb lett az egyháznél. A puritán zsarnokság követelően írta elő a munkavégzést, míg az életvitel szerénységgel való visszafogásának következtében lehetővé vált a tőkefelhalmozás, mely alapja volt a beruházásoknak és a gazdagság megőrzésének. A protestáns területeken megmutatókozó megújulás a gazdasági szemléletváltásból indult ki, amelyet Weber érzékletesen ír le a klasszikus árupiaci váltással és változással kapcsolatban: egyszerűen a mennyiségi típusú termelésről és szemléletről áttértek a minőségire. Mindezekkel új értékek és értékforrások is születnek, azaz a világi jellegű hivatás végzése megfeleltethető lesz a felebaráti szeretet kifejezésének. Így a hivatástudat, a vallás és életvezetés összefüggésbe kerülnek. „A reformáció egészének teljesítménye először is csupán az, hogy a katolikus felfogással szemben hatásosan megnövelte az evilági, hivatás szerint végzett munka erkölcsi hangsúlyát és az érte járó valóságos *jutalmát*.⁸ A kálvinizmus Hollandiában, Angliában és Franciaországban is a kulturális harcok hordozója. A legalapvetőbb dogmája a kegyelmi kiválasztás. Ennek a jelentősége egyre növekedett a hitvitákban, miszerint „Nem Isten van az emberekért, hanem az emberek vannak Isten akarata szerint.”⁹ Kálvin személyével kapcsolatban szélsőséges portrék készültek, ezek között a legkevésbé elfogult Alister E. McGrath könyve. A szerző összefüggéseket keres a kálvini eszmék és az életútja között. Filozófiai szempontból a rendszerszerűség vagy a rendezetlenség kérdése adja a fő dilemmát. Az *Institutió*val kapcsolatban kiderült, hogy a szerző maga sem törekedett módszertanilag egységes mű megalkotására, mert kifejezetten

⁸ WEBER, MAX: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, Budapest, Gondolat, 1982, 103.

⁹ WEBER: i. m. 130.

az olvasóinak a megértésben való segítség vezérelte. A szerzőnek szándékában állt elszakadni a skolasztikának az olvasók erős befolyásolására törekvő szokásától. Sokkal inkább egy újfajta humanista pedagógia vezérelte, mellyel világosan, érthetően ad átfogó ismeretet a keresztény hit fő kérdéseiről. Jól kirajzolódnak nála az alapvető jelentőségű témák, mint amilyen az eleve elrendelés, az istenismeret vagy az egyháztan. Legfőbb paradigmája az inkarnáció, a testet öltés gondolata, valamint ezzel kapcsolatban az emberi és isteni természet Jézus Krisztus személyében való egyesülése. „Kálvin minden munkájában jelen van az igyekezet, hogy éles különbséget tegyen az emberi és Isteni valóság között – ám mindvégig ragaszkodik egységükhöz. Semmiféle lehetőség sincs Isten és a világ, illetve Isten és az ember szétválasztására.”¹⁰ Az összeköttetéseket az *Institutio* egészében a szavak kapcsán az imádságban, a jelek mentén, az Úrvacsorában, a hívők személye és Krisztus között a megigazulásban látja. Ha meg kellene fogalmazni a kálvini gondolkodás legalapvetőbb momentumát, az mindenképpen Jézus Krisztus lenne. A humanista jellegek a legújabb irodalomelméleti és szövegkritikai módszertan hatásáról tanúskodnak, mely módszertan mindegyikét Kálvin a Biblia-magyarázatok szolgálatába állította. A vallási megújulást olyan reformációként értelmezte, mely végre szakít a középkor tévedéseivel és torzóival, s így visszatér a korábbi egyházi tanítás gyökereibe. Ezt a vállalkozását Augustinus tolmácsolásával és dicsőítésével hajtotta végre. „Augustinus teljesen a miénk!”¹¹ Kálvin gondolati kiteljesedéséhez mindenképpen segítségül szolgált egyfelől Luther, másfelől Bucer, a strasbourgri barát, valamint Melanchthon Fülöp. A kálvini elképzelések és az *Institutio* teológiai elemzései sorából egy kérdéskör mindig fennakadt, jelesül az üdvözülés részlegességére és a titkosságára vonatkozó elképzelése. Az új istenkép megformálásában ez a gondolat nagyban befolyásolta a közönséges halandók életérzését is, miszerint Isten érzéektől mentes, transzcendens lény, aki kideríthetetlen parancsokkal szabja ki az emberek sorsát, és a világmindenség összes részletéről rendelkezik. Az ember szempontjából erőteljesen megindítja az elmagányosodás folyamatát, amelyben a lelkipásztori, az egyházi és krisztusi segítség is elmarad. Ugyanakkor az új tanok gyakorlati üzenetei nagyon fontosak, hiszen ezek építik a jövőt: mindenkinek kötelessége magát kiválasztottnak tartani, s ennek megfelelően cselekedni; a napi harcban kötelező a fáradhatatlan hivatásvégezés. Míg a lutheri tanok szerint misztikus érzelmi kultúra révén lesz biztosítva a kegyelmi állapot, addig a kálvinisták az aszketikus cselekvések erejében hisznek. Weber átveszi Franklintól „az idő pénz” meghatározást, s ezzel elindítja az idő átértékelésének a kapitalizmusban releváns lehetőségeit. Az idő lesz az a mérce, mely a teljes és tökéletes kihasználásával a teközlás és herdálás ellentétét fogja jelenteni. Ráadásul az elherdált munkaóra

¹⁰ McGRATH, Alister E.: *Kálvin. A nyugati kultúra formálódása*, Budapest, Osiris Kiadó, 2001, 162.

¹¹ McGRATH: i.m. 164.

Isten dicsőségének szolgálatából vész el. A tétlen kontempláció kárhozatos, ha az a hivatásszerű munka rovására megy. Tulajdonképpen a munka a legősibb aszketikus eszköze az embernek. Ezekből a gondolatokból egyenesen következik, hogy ha az idő maximális kihasználásával, a munka kötelességszerű végzésével együtt jár a tőkefelhalmozás és gazdagodás, akkor ezek nem bűnök. „Ha Isten olyan utat mutat nektek, melyben saját lelketek (...) károsodása nélkül többet nyerhettek (...) ti pedig ezt elkerülnétek, akkor vonakodtok Isten akaratának végrehajtói lenni...”¹² A gazdagság csak abban az esetben kétséges, ha az bűnös élvezkedésekre, léhaságra, romlottságra csábít. A normális munkavégzés és szorgoskodás Istennek az emberre bízott jószágokkal való sáfárkodásnak számít. Az istenes életet akár kereskedésnek is lehet hívni, amely az emberi közösségeket fenntartja, és átülteti a gyakorlatba az erkölcsi elveket. „...a megegyezés az új erkölcs és gazdasági tevékenység újfajta struktúrája között ugyanúgy elősegítette a protestantizmus terjedését, ahogyan [Weber okfejtése szerint] támogatta a kereskedelem sikeres kibontakozását is”¹³ Montesquieu is hasonlóképpen látta az összefüggéseket: „A kereskedelmi szellem a mértéktelenség, a munka, az okosság, a rend és a szabály (...) ahol kereskednek, ott szelídek az erkölcsök.”¹⁴ A kapitalizmus szelleme nem egyszerű üzleti bölcsességek, szabályok halmaza, hanem normákhoz kötött életvitel, s benne a protestáns etika a korábbi gátlások leküzdése alapján a javak megszerzésére is törekszik kötelességszerű munkavégzéssel, erős hivatástudattal. Ez a fáradhatatlan hivatásvégzés elűzi a kételyt, és megakadályozza a hedonista hajlamokat. A kálvinizmus puritán tanítása szembehelyezkedik a katolikus egyház releváns nézeteivel.

Ez utóbbi megállapítást vitatja Michael Novak *A katolikus etika és a kapitalizmus szelleme* című „ellen-könyvében”. A szlovák származású amerikai szerző szerint a kapitalizmust működtető *ethosz* nem az e világi aszkézisben, a hivatástudatban van, hanem sokkal inkább az istenkép kreatív megformálásában keresendő. Weberrel szemben ennek alapján állítja Novak, hogy a protestantizmusnak nincs meghatározó szerepe a modern kapitalizmus kialakulásában. Ha az istenképiségben van az újdonsága, akkor ezt a katolikus és a zsidó etika egyaránt magáénak tudhatja. Novák levezeti: a kapitalizmus negatív jelentéstartalmait a munkának és a szerzésnek voltak köszönhetőek, mert a munkával szerzett gazdagságot kevésbé tartották legálisnak, mint az öröklöttet. Ez alól Észak-Amerika kivétel, ahol vallás és kapitalizmus egymásra találtak. Novak értelmezésében a kapitalizmus demokratikus fajtája az, amelyet mindenki szolgálatába állítanak. Ha ilyen a kapitalizmus, akkor kellően beágyazódik az erkölcsi-kulturális szférába. Jefferson 1776-ban e szféra rendkívüli integráló erejét hangsúlyozta: „a politikai és gazdasági szabadság alapintézményeinek kiépítése önmagában nem tölti be az erkölcsi és szellemi

¹² WEBER: i. m. 248.

¹³ FRIEDMAN, Benjamin M.: *Jólét és erkölcsösség*, Budapest, Napvilág Kiadó, 2010, 62.

¹⁴ MONTESQUIEU: *A törvények szelleméről*, Bukarest, Kriterion, 1987, 247.

téren létező vágyakozást. A politika és a gazdaság önmagában elégtelen.”¹⁵ Novak érvelése nagyon meggyőző, ha eltekintünk az alapvető tézisének hibás voltától. Nagyon alaposan tárja föl a pápai enciklikák tartalmait, és nagyon hatásosan érvel a katolikus szemlélet megújulása mellett. XIII. Leó, XIV. Pius, II. János Pál enciklikáiból kiemeli a társadalmi együttélés és az emberi értékek fontosságának megfogalmazásait. Ebben az összeállításban tulajdonképpen egy új kanonizálási törekvés bontakozik ki a társadalmi igazságosságról, a gazdasági szabadságról, az emberi tényező alkotó jelenlétéről. II. János Páltól idézi „... a súlyos nemzeti és nemzetközi problémáknak a megoldása nem a gazdasági, társadalmi rendjén múlik, hanem szükség van erkölcsi és vallási elvekre...”¹⁶ Az emberi tényező hangsúlyozásával nemcsak a vallásszabadságot és a gazdasági szabadságot hangsúlyozzák az enciklikák, hanem a döntő emberi tényezőt is olyannak állítják be, mint amely megismerő képességének, szervezőképességének és a tudományokkal való kapcsolatának köszönhetően elégíti ki saját és mások szükségleteit. Novak mintegy ellensúlyként állítja be a gazdasági, politikai, erkölcsi és kulturális szférákat. Ennek az egyensúlynak az eredője a demokratikus kapitalizmus. A katolikus kívánalmak még a közgazdaságtudománytól is erőteljesebb humán jelleget várnak. Míg Max Weber visszatekintett, és próbálta rekonstruálni a klasszikus kapitalizmus kialakulásának összes tényezőjét, addig Novak Weberre tekintett vissza, és tagadta a kapitalizmus egyik legerősebb összetevőjének, vagyis a protestantizmusnak szerepét az új gazdasági forma kialakulásában. Novak ellenérvei sokkal inkább a mának szólnak, mintsem a weberi kapitalizmusképet gyöngítik. Amiről viszont egyáltalán nem szólnak, azok a 21. századi gazdasági aktorok szereptévesztései, a globalizmus átláthatatlansága, a föld végeességének és a környezeti terheléseknek a ténye, valamint a pazarlás mérhetetlen mértéktelensége.

Weber könyvében külön fejezetet szán a protestáns etika társadalomformáló szerepének. Novak tulajdonképpen a japánokra hivatkozva tagadja ennek meglétét. Azzal érvel, hogy a keleti kapitalizmusokhoz nem volt szükség protestáns etikára. Összehasonlításokat tesz Észak-Európa és Latin-Amerika országai között, és arra a megállapításra jut, hogy gazdaságilag végletesen eltérnek egymástól, habár többnyire katolikus kultúrát tudhatnak magukénak, és nem protestánst. Az egyetlen hosszú távú alapja a kapitalista társadalomnak morális, spirituális és vallási jellegű. A német szociológus, Max Weber épp erre fektette a hangsúlyt az 1904-ben megírt, *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* című könyvében. Weber óta a piac nem konkrét tényező, s nem a kapzsiság jelenti a lényegét a keresztény etikának. Ezt a katolikus etikát (*Catholicethic*) rég kisbetűvel (c) kellene érteni. Mióta a gyakorlati követelmények hordozója ez az új etika, azóta a keresz-

¹⁵ NOVAK, Michel: „A katolikus etika és a kapitalizmus szelleme.” *Kövász* II, 1998/1. 219–220.

¹⁶ NOVAK: i. m. 219–220.

tény tradícióba tartozik, ugyanúgy, mint a protestáns. Ez okból vitatja Novák a keresztény etika elnevezést. Fontosnak tartja megjelölni a különbségeket a weberi és a saját álláspontja között. A keresztény tradíció, nevezhető katolikus etikának is, mintegy ellensúlya a protestánsnak. De még ennél is lényegesebb, hogy a zsidó tradíció a maga erős hangsúlyával a kreativitást és a képzeletet illetően nagyobb részt kaphat az úgynevezett katolikus kultúrkörben. A polgárság körében az új habitus magába foglalja a vállalkozást. A vállalkozó ebben az értelemben erkölcsi és intellektuális erényekkel is bír, és ezeket kamatoztatja a gyakorlatban. A zsidó-keresztény antropológia dinamikusan fejezi ki a személyek kreativitásának aktivitását. Végül Novak, áttekintve a legújabb katolikus anyagokat is, arra a következtetésre jut, hogy a katolikus templomokból teljesebb és elégedettebb képe származott a kapitalizmusnak, mint Weber protestáns etikájából. Nemcsak arról van szó, hogy szerinte a katolikus etika manapság alkalmasabb a jelen tényeinek gyakorlatára, hanem arról is, hogy jobban inspirál a jövő tervezését illetően is. A katolikus tradíció messze gazdagabb a politikai gazdaságtannál, és hosszú távon táplálja a modern kapitalizmust is. Ha nem így volna, akkor nem tudná fölvenni a küzdelmet a rengeteg támadással szemben, és nem tudna hasznosan szerepet vállalni a társadalmi gyakorlatban. Novak úgy véli, az ő könyve is egy ilyen morális küzdelem darabja. A könyve elején felsorolja és tematizálja a weberi tézis tévedéseit és hibáit. Megemlíti, hogy problémát okoz a weberi gondolatkörben a protestáns etika státuszának homályossága. Szerinte a protestáns területeknek és az erősen iparosodott földrajzi helyeknek a párhuzama nem teljesen igaz. A déli katolikus államok között is volt prosperáló. Weber a protestáns kifejezést az anglikán tradíciónak megfelelően használja, vagy éppen egy sajátos lutheri kifejezéseként. Váltakoznak a kálvinista vagy éppen a puritán jelzők a szövegében. Helyenként szinte antikeresztény szellemben használja ezeket. Novak szűklátókörűnek tartja a weberi kapitalistafelfogást, mert közel sem jellemzi minden lehetséges szempontból a kapitalizmust. Mindenesetre a weberi protestáns etikát minden szempontból távolinak tartja a keresztény ideától, és mint ilyen, a humán ideától is. Novak számára szinte érthetetlen, hogy miért értékelte annyi kutató és egyetemi tanár oly nagyra Weber hipotézisét. Úgy véli, ez a minősítés valószínűleg az egyszerűségének szólt. A másik észrevétele, hogy manapság sok kálvinista teológus és történész is elég visszautasítóan tagadja, hogy Kálvin bármilyen szerepet is kapott volna a fekete kapitalizmus kialakulásában. Manapság a kálvinista templomokban kritizálják a kapitalizmust, és sokkal inkább egy keresztényszocialista vagy társadalmi demokrácia felé tekintgetnek. Novak harmadik érve Angliával kapcsolatos, ahol is a nagyszámú kálvinista terület (Skócia) gazdaságilag hosszú időn keresztül visszaesett, és elvesztette kapitalista jellegét. Novak felsorolja az első európai kapitalista családokat, melyek katolikusok, zsidók vagy szabadkőművesek voltak, de semmiképpen sem kálvinisták. A kapitalizmus nem tekinthető csupán

egy gazdasági szisztémának, és nem írható le egyetlen gazdasági technika objektív terminológiáival. Jellemzéséhez szükséges a saját tulajdon a termékek előállítására, a széles piacok és a tőkekoncentráció. Ez a három karakterisztika adja a legtöbb szótárban a kapitalizmus definícióját. Ez már nagyon régóta így van, és Arisztotelész, Cicero vagy Aquinói Szent Tamás hosszú ideje úgy beszél a privát javakról, mint a szabadság, a nagyság virtusáról. Novak weberi kritikájában valószínűleg a tárgyalt időszak különösségét hagyta figyelmen kívül, jelesül azt, hogy a protestáns etika szerepe a kapitalizmus kezdeti, klasszikusnak mondott időszakában valóban rászorult a gazdaságot segítő értékek tanítására, és ezek a tanítások gyorsabban és eredményesebben hatottak a protestáns területeken, és viszonylag gyorsan gazdasági eredményre is vezettek. A gazdálkodással kapcsolatos változásoknak, a vallási tanítások terjedésének és az életvitel szigorú szabályozásának az együttállása vezethetett csak eredményre a kapitalizmus erős várainak létrejöttében. Pocock, a *The Machiavellian Moment* című könyvében néhány különleges „együttállást” vizsgál, melyek közül az egyik épp a puritán Angliát hozza létre. A reneszánsz „Machiavelli pillanat” mellett még az Amerikai Egyesült Államok létrejöttét is ilyen különös csillagzatú együttállásként definiálja.

Novak könyve epilógusában a kreatív személyt hét morális tézisben jellemzi. A pápai enciklikák humán tartalmainak kiemelése után fölvezolja a mai társadalmi fejlődés irányvonalát, és ezzel mintegy jellemzi is a katolikus társadalmi etikát.

1. Az emberek társadalmi természetének elismerése; a családban, a barátságban, a civil társadalomban való ténykedése és az egyetemes szolidaritás.
2. A segélyezés, a támogatás elve, a szociális igazságosság gyakorlattá tétele.
3. A szabadság és a felelősség (tehát az emberi méltóság).
4. Az erények fontossága a személyes felelősség gyakorlásában.
5. A kreatív szubjektivitás.
6. Az egység az elosztásban.
7. A lét hangsúlya a tulajdon felett; a jellem; és a jóindulat.

„A Petrarcatól Baconig terjedő korszakot az európai társadalom válsága, gyűlölése és megújulása jellemzi. A válság a feudalizmus válsága volt, gyógyulását a város közvetítette, s a városból indult ki a feudalizmust elsorvasztó, de a városnak is új funkciót adó megújulás, a kapitalizmus.”¹⁷

Az eszmetörténeti szemlélet mindig igyekszik valamilyen korszaknak a szempontjából vagy valamilyen ideának a látképéből fölvezolni a régi és az új értékek viszonyát, vagy éppen bemutatja a létrejött új értékeket hatástörténeti összefüggésben. Néha nem is látható a világos háttér és összefüggés, ami eredete vagy épp következménye egy-egy eszménynek. A reformáció átütő hatása a szó szoros értelmében átütő, és ez visszavezet a szkeptikus gondolatvezetésbe, a reneszánsz teljesen megváltozott világszemléletébe, és összefüggéseket teremt a természeti,

¹⁷ MAKKAI László: „Utószó” in VAJDA Mihály (szerk): *Reneszánsz etikai antológia*, Budapest, Gondolat, 1984, 531.

természetes és a humán, közösségi értékek között. A hatástörténet időben előreteljesítve is erőteljes, a felvilágosodásban találjuk meg erős következményeit, akár a francia enciklopédisták képviselőinél, akár a skót felvilágosodás mérsékletes ágában. A fenti gondolatokat jól foglalja össze morálfilozófiai szöveggyűjteményének utószavában Horkay Hörcher Ferenc: „A reformáció teológiájának radikális – sokkoló újdonságát mi sem bizonyítja jobban, mint a 17. század egészére jellemző vallási háborúk. Különös módon azonban a vallási megújítást nem csupán az újonnan alapított vallások teológiája hozta, hanem az a vita, ami a reformáció különböző irányzatai tanainak egymás közötti és a római egyház felfogásával való összeütközéséből eredt. Mindez egy olyan széles frontot nyitott az európai társadalmak életében, ami az évszázados egyensúlyt (többek között egyén és egyház, állam és egyház között) végképp megbontotta.”¹⁸

¹⁸ HORKAY HÖRCHER Ferenc: „A mérséklet filozófiája a skót felvilágosodásban.” in HORKAY HÖRCHER Ferenc (szerk.): *A skót felvilágosodás. Morálfilozófiai szöveggyűjtemény*, Budapest, Osiris, 1996, 300.

TUDOMÁNYUNK
TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

„IGYEKSZEM MINDENT KIADNI, AMI CSAK ELŐKERÜL”

Interjú R. S. O. Tomlin professzorral

CZETI ISTVÁN – SERES DÁNIEL

K: *Mikor és hogyan került kapcsolatba az ókori világgal?*

V: Nos, brit diákként egy régimódi iskolába jártam, ahol görögöt és latint is tanítottak, aztán Oxfordba mentem egyetemre. Itt először görög és latin nyelvet, illetve irodalmat hallgattam, majd görög és római történelmet, valamint ókori és modern filozófiát. A hallgatók általában történelemre vagy filozófiára specializálódtak. Nem igazán szerettem a filozófiát, így a történelmet választottam. A tutorom az a Peter Brunt¹ volt, aki később Symeot váltotta, mint Camden professzor. Noha a legjobb dolgozatomat görög történelemből írtam, amikor végeztem, mégis úgy döntöttem, hogy római történelemmel fogok foglalkozni, de lehetőleg olyan témákkal, amelyeknek régészeti vonatkozása is van.

K: *Mi készítette arra, hogy a klasszikus ókor kutatója legyen?*

V: Ez jóval bonyolultabb, mondhatni, a véletlen műve volt. Ha valaki jó eredménnyel végzett klasszika-filológián Oxfordban – és ez, amiről most beszélünk, jóval a születésük előtt történt –, úgy gondoltam, nem sokat tehetett a megélhetésért a brit közszolgálat nélkül, ami viszont nem vonzott. Egy egyetemi kollégám, aki ma is a barátom, a közszolgálat mellett döntött. Ő most Sir Roger. Egy csodálatos házban élt szinte az Alsóház szomszédságában (House of Commons) Londonban, és lovagi ranggal vonult nyugdíjba. De én a közszolgálat ellen döntöttem. Folytattam a római történelem tanulmányozását, és élveztem. Amerikában kaptam munkát – a régi filozófia tutorom segítségével –, majd néhány évvel később visszatértem Angliába, ahol több egyetemen tanítottam római történelmet, majd megtaláltam álmaim állását, késő római történelmet tanítottam Oxfordban. De eközben, tiszta véletlen folytán – azáltal hogy Richard Wright helyébe léptem a Durhami Egyetemen, aki a *Roman Inscriptions of Britain* szerkesztője volt –, elkezdtem

¹ Tagja és tutora az Oriel Collegenak 1951 és 1996 között. 1970-től 1982-ig töltötte be az ókori történelem Camden professzúráját. Bővebben lásd MURRAY, Oswyn: „Peter Brunt. A classicist who transformed our understanding of the Roman Republic.” *The Guardian*, 2005. <https://www.theguardian.com/news/2005/nov/28/guardian-obituaries.highereducation> (Letöltés: 2017. április 8.)

feliratokkal foglalkozni. És ismét a véletlen jóvoltából – nem sokkal az után, hogy belekezdtem –, Barry Cunliffe² több római írótablát talált Bath-ban, és valakinek el kellett olvasnia ezeket a táblákat, aztán úgy alakult, hogy én leszek az a valaki, és ezért vagyok most itt, Budapesten.

K: *Most jár először Magyarországon, vagy már korábban is volt itt?*

V: Először az 1960-as évek végén jártam Magyarországon, talán 1967-ben, amikor nekikezdtem az oxfordi doktori dolgozatomnak I. Valentinianus császárról. Magyarországra látogattam, hogy felkeressem azokat a helyeket, amelyek kapcsolódnak Valentinianushoz, és az olyan magyar kollégák, mint Soproni Sándor³ nagyon kedvesek és segítőkészek voltak. Még három hatszögletű aquincumi padlóéglát is kaptam, amiket a mai napig nagy becsben őrzök otthon. De szerencsétlenségemre úgy döntöttem, hogy ellátogatok Hideglelős-kereszthez, és amikor ott voltam, letartóztattak, amiért hivatalos iratok nélkül tartózkodtam a határon. Autó nem volt, vagy lerobbant, így gyalog kellett visszamennem Esztergomba néhány katonai kíséretében, akik igazán barátságosak voltak – menet közben betörték egy gyümölcsösbe, ahol megpihentünk, és ettünk pár szem almát. Végül visszaértünk Esztergomba, ahol egy fordító segítségével kihallgattak. Meggyőztem őket, hogy csak egy diák vagyok, aki nem vitte magával az útlevelét, és nem egy imperialista kém. Majd egy orosz dzsipen visszavittek Budapestre. Meghosszabbították egy nappal a vízumom, így elértem egy éjszakai vonatot Romániába, a vonatomban pedig másnap reggel futott be Kolozsvárra, úgy, hogy semmi román pénz sem volt nálam, ellenben színes ruhákba öltözött cigányok vetek körül. Szerencsére, Constantin Daicovicuhoz mentem,⁴ akinek korábban már bemutatottak. Visszagondolva, ez egy olyan emlék, amire szívesen emlékszem vissza, de akkor nagyon is aggódtam, hiszen akkoriban volt néhány kémbojtár, és attól félttem, hogy egy kémcserehez akarnak felhasználni.

K: *Térjünk vissza Oxfordhoz! A professzorai közül ki volt a legnagyobb hatással tudományos karrierjére?*

V: Fantasztikus témavezetőm volt, Peter Brown,⁵ de talán mégis Ronald Syme

² Jelenleg az európai régészet professzor emeritusa Oxfordban.

³ Régész, a szentendrei Ferenczy Múzeum első igazgatója.

⁴ Daicovicu régész, 1957 és 1968 között a Babeş-Bolyai Egyetem rektora volt, valamint tagja a Román Tudományos Akadémiának.

⁵ A késő antikvitás egyik legismertebb kutatója. 1975-ig az All Souls College (Oxford) tagja, jelenleg a Princetoni Egyetem professzor emeritusa. Magyarul megjelent munkái: *A szent-kultusz*, Budapest, Atlantisz, 1993; *Az európai kereszténység kialakulása*, Budapest, Atlantisz, 1999; *Szent Ágoston élete*, Budapest, Osiris, 2003.

volt rám nagyobb hatással.⁶ Ő javasolta a disszertációm témáját – I. Valentinianus (364–375) –, mivel a források többsége inkább latin, mint görög nyelvű volt, név szerint a kitűnő történetíró, Ammianus Marcellinus, és így még régészetet is tanulhattam. Részt vettem egy nyári kurzuson a Durhami Egyetemen, ahol Eric Birleyvel dolgoztam, aki régészeti és epigraphiai tanulmányokra inspirált. Az alkalmazott epigraphia szakértője volt: arra használta a feliratokat, hogy feltérképezze a római hadművészetet. Kiváló ismerője volt a hadművészetnek, de nem úgy, ahogy én ismertem azt. A II. világháború alatt azért tanulmányozta az elfogott Enigma-üzeneteket, hogy a német harcászati hazai szakértőjévé váljon. Érdeklődésemet a római hadászat felé terelte, és visszatekintve, már látom, döntő hatással volt rám.

K: *Látogatta Eduard Fraenkel előadásait?*⁸

V: Egy kurzusán vettem részt. Amikor az alapképzést végeztem, ő egy rémisztő figura volt. Kellemetlen kérdésekkel szerette riogatni a nőket az óráin, mint például mi az az *ithyphallikus* („merevedő hímtagú”) metrum. Igazán kiváló ember volt, ez igaz, de úgy gondoltam, elég erőszakos is, így nem jártam hozzá több órára. Elnézést, nem ez a legjobb válasz erre a kérdésre.

K: *Azt mindannyian jól tudjuk, hogy Martin West⁹ kiváló kutatója volt a görög kultúrának.*

V: Valóban.

⁶ 1949 és 1970 között Syme töltötte be az ókori történelem Camden professzúráját. Legismertebb munkája: *The Roman Revolution*, Oxford, Oxford University Press, 1939. Bővebben lásd BOWERSOCK, G. W.: „Ronald Syme (March 11, 1903 – September 4, 1989)”. *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 135, No. 1, 1991, 118–122.

⁷ Római hadtörténeti kutatásai mellett a vindolandai ásatásait kell kiemelni. Bővebben lásd BREEZE, David J.: „Eric Birley (1906–1995): Vice-President 1951–1995.” *Britannia*, Vol. 27, 1996. xi–xiv.

⁸ 1934-ben Fraenkel Britanniába emigrált, majd professzori állást kapott a Corpus Christi Collegeban (Oxford), amelyet 1951-ig töltött be. Legismertebb munkái: *Plautinisches im Plautus*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1922 = *Plautine Elements in Plautus*, translated by Tomas Drevikovsky and Frances Muecke, Oxford: Oxford University Press, 2007; *Aeschylus: Agamemnon*, Oxford, Clarendon Press, 1950; *Horace*, Oxford, Clarendon Press, 1957. Bővebben lásd LLOYD-JONES, Hugh: „Eduard Fraenkel.” *Gnomon*, 43. Bd., H. 6, 1971, 634–640.

⁹ West számos szövegkiadást készített a Teubner Kiadó megbízásából, mint pl.: Homérosz *Iliásza és Odüsszeiája*, Aiszkhülosz tragédiái. Munkásságának tökéletes összegzését nyújtja a 2000-ben elnyert Balzan-díjának indokolása: „Mesteri szövegkiadásaiért, görög költészeti kutatásaiért, Homérosztól az attikai tragédiáig, valamint Hellász és az ókori Kelet közötti állítólagos és még mindig hevesen vitatott kapcsolatok területén végzett alapkutatásaiért.”

K: *A későbbi feleségével Fraenkel egyik szemináriumán találkozott.*¹⁰

V: Oh, ezt nem is tudtam.

K: *Találkozott velük valamikor?*

V: Épp hogy csak. Azt mondják, hogy West olyan ember volt, aki hat nyelven tudott hallgatni, és nem nyugozott le igazán. És Stephaniet is ismertem. Mi mindannyian közösen vettünk részt egy régészeti utazáson Iránban, egy olyan országban, ami közel áll hozzám. Így találkoztam Martinnal és Stephanieval. Stephanie nemrég megkért, hogy támogassak egy indítványt annak érdekében, hogy Joyce Reynolds¹¹ megkapja a Becsület érdemérmét. Ő is segített nekem, amikor doktorandusz voltam, akkor epigraphiáról beszélgettünk.

K: *Ha jól tudjuk, Ön és a híres magyar kutató, Vermes Géza¹² kollégák voltak Oxfordban.*

V: Igen, az egyetemi kollégiumom tagja volt. Ez egy új kollégium volt már végzett hallgatóknak – Wolfson Collegenak hívják –, és csak néhány igazán kiváló kutatót választottak rendkívüli tagjává. Közéjük tartozott Vermes Géza és Ronald Syme is. Gyakran ebédeltem velük, ilyenkor általában oxfordi pletykákról és római történelemről beszélgettünk, de a holt-tengeri tekerccsekről is szó esett. Korábban, amikor Amerikában éltem, elmentem Yigael Yadin¹³ Maszadáról és a holt-tengeri tekerccsekről szóló előadásaira, amiket nagyon érdekesnek találtam. Vermes kiváló férfi volt, megtisztelőnek tartom, hogy beszélhettem vele.

¹⁰ The Times Obituary: „Professor Martin West – Classical scholar who published seminal texts on epic poetry and explored the relationship between Greece and the East.” *The Times*, 2015.07.24., 53.

¹¹ Nyugalmozott kutató Oxfordban.

¹² Vermes kutatásainak középpontjában a zsidó és keresztény vallás állt. Legismertebb munkája a Holt-tengeri tekerccsek fordítása. Magyarul megjelent művei: *A zsidó Jézus: ahogy egy történész az evangéliumokat olvassa*, ford. Hajnal Piroska, Budapest, Osiris, 1995; *Jézus és a judaizmus világa*, ford. Hajnal Piroska, Budapest, Osiris, 1997; *A zsidó Jézus vallása*, ford. Hajnal Piroska, Budapest, Osiris, 1999; *Jézus változó arcai*, ford. Sárközi Mátyás, Budapest, Budapest, Osiris, 2001; *A passió*, ford. Nagy Mónika Zsuzsanna, Budapest, Osiris, 2005; *A qumráni közösség és a holt-tengeri tekerccsek története*, ford. Hajnal Piroska, Budapest, Osiris, 2005; *Jézus hiteles evangéliuma*, ford. Nagy Mónika Zsuzsanna, Budapest, Osiris, 2005; *A kereszténység kezdetei: Názárettől Nikaiáig, Kr. u. 30–325*, ford. Nagy Mónika Zsuzsanna, Budapest, Libri, 2013.

¹³ Yigael Yadin Hácórbán, a holt-tengeri barlangokban és Maszadában vezetett régészeti feltárásokat.

K: 1988-ban *Tabellae Sulis*¹⁴ címen kiadta az akkor, Bath-ban frissen feltárt átoktáblákat (*defixiones*). Hogyan kerültek tudományos érdeklődési körébe az átoktáblák?

V: Minden évben kiadtam az újonnan felfedezett britanniai feliratokat, legyen az monumentális, vagy kurzív, kézzel írott.¹⁵ A római kurzív írást Durhamban tanulmányoztam egy kiváló kutatóval, David Thomasszal,¹⁶ aki a papiroológia professzora volt ott, és Alan Bowmannal¹⁷ közösen kiadta a Vindolanda táblákat. Ez indított el ezen az úton, és aztán megtalálták a bath-i táblákat. Az elődöm, Richard Wright nem szerette a római kurzív írást, és a kollégám, Mark Hassall¹⁸ sem, aki a római kori britanniai feliratos anyagon dolgozott velem. De én ezt olyannak találtam, mint a kódfejtést, és élveztem. Barry Cunliffe, aki feltárta a bath-i hőforrást és Minerva Sulis szentélyét, megkért, hogy adjam ki ezeket az átoktáblákat. Úgyhogy így dolgoztam a táblákon, kiolvastam, átrajzoltam ezeket, és ennek eredményeként egyre jobban érdekelt a kurzív latin paleographia, valamint az átoktáblák tartalma is. A mi, britanniai átoktábláink jóval kevésbé ádázak, mint az Önök aquincumi táblái.

K: *Hallottunk egy pletykát, amely szerint nemcsak szakértője az átoktábláknak, de legalább egy alkalommal élt is ezzel a mágikus praktikával.*

V: Attól tartok, ez igaz. Egyszer megkért egy dél-walesi tanárnő, hogy írjak egy némító átkot az egyik rosszindulatú, pletykás és furkálódó kollégája ellen. Ezért írtam egy nagyon alaposan kidolgozott pseudo-keresztény átkot, hogy elhallgattassa, és ezt oda is adtam a tanárnőnek. Közben eltüntettem a munkám nyomait, nehogy visszavezessenek hozzám. Meghagytam a tanárnőnek, hogy Swansea-től távol dobja a tengerbe a táblát, amit meg is tett. Később az jutott vissza hozzám, hogy működött! Mindenesetre nem tudom, tényleg működött-e.

K: *Mondhatjuk, hogy magától tanulta meg olvasni a kurzív latin írást?*

V: Nagyrészt. Volt egy-két igen hasznos egyeztetésünk David Thomasszal, és később dolgoztam is vele, valamint Alan Bowmannal a Vindolanda táblákon.¹⁹ De a nagyját

¹⁴ TOMLIN R. S. O.: *Tabellae Sulis: Roman Inscribed Tablets of Tin and Lead from the Sacred Spring at Bath*, Oxford, Oxford Univ. Committee for Archaeology, 1988.

¹⁵ Ezeket a feliratokat a *Britannia* folyóirat hasábjain adja közre.

¹⁶ A Durhami Egyetem professzor emeritusa.

¹⁷ Az ókori történelem Camden professzora, a Centre for the Study of Ancient Documents igazgatója, valamint társvezetője a The Oxford Roman Economy Project-nek (OxREP).

¹⁸ A University College London Régészeti Intézetének emeritus kutatója.

¹⁹ BOWMAN, Alan K. – THOMAS, J. David: *Vindolanda: The Latin Writing Tablets*, London, Society for the Promotion of Roman Studies, 1983; BOWMAN, Alan K. – THOMAS, J. David: *The Vindolanda Writing-tablets (Tabulae Vindolandeses II)*, London, British Museum Press, 1994; BOWMAN, Alan K. – THOMAS, J. David: *The Vindolanda Writing-tablets (Tabulae Vindolandeses III)*, London, British Museum Press, 2003. Most dolgoznak a Vindolanda táblák negyedik fasciculusán vö. BOWMAN, Alan K. – THOMAS, J. David – TOMLIN, R. S.

– azt hiszem – magamtól tanultam. Szeretek rajzolni, és ahogy átrajzolom a római betűket, ráérzek a kézírásra. Mondhatom, hogy nagyrészt magamtól tanultam, de azt szeretném kiemelni, hogy ez egy rendkívül nehezen tanítható diszciplína. Ezt mindenkinek magának kell megtanulnia a munka során.

K: Ön szerint melyek a legfontosabb dialektális jellemzői a brit átoktáblák latinságának? A kelta nyelv és vallás hatása megfigyelhető-e ezen az anyagon?

V: Nos, még mindig keressük, mik is a jellegzetességei a britanniai latinságnak. Ennek nem én vagyok a legnagyobb szakértője, hanem Jim Adams,²⁰ akiről talán Önök is hallhattak, ő foglalkozik a britanniai latinsággal. A latin nyelv ezen sajátosságai általánosan jellemzik a vulgáris latin nyelvhasználatot, például az *ae e*-vé változik, vagy a *sanguinem* alak *sanguenné* válik. Britannia lakossága valószínűleg második nyelvként használta a latint – azaz az úgynevezett vulgáris latint –, amelyet a római katonák beszéltek. Hogy ez mennyire számít jellegzetesen britanniaiaknak, azt nehéz lenne megmondani. Van egy olyan üdvözlő formula egy-két római kori britanniai levében, amelyről Adams azt gondolja, hogy talán britanniai sajátosság.²¹ Azóta én is felfedeztem egy újabb előfordulását²² a formulának, egy olyan általam kiadott levélben, amely a londoni Bloomberg ásatási területéről került elő. Ez a levél a Kr. u. 1. századra datálható, és a formula valószínűsítően átvétel. Néhány formula, amelyek megtalálhatók az átoktáblákon, mint a *si servus, si liber* (akár szolga, akár szabad), máshol is előfordulnak, de más formulák jellegzetesen britanniaiak lehetnek. De azt nehéz lenne megmondani, hogy ez az állítás mennyire állja meg a helyét.

K: Általános jelenségnek mondható a szinkretizmus a mágiában és azon túl? Mik a britanniai anyag legfőbb jellegzetességei?

O.: „The Vindolanda Writing-Tablets (Tabulae Vindolandenses IV, Part 1).” *Britannia*, 41, 2010, 187–224; BOWMAN, Alan K. – THOMAS, J. David – TOMLIN, R. S. O.: „The Vindolanda Writing-Tablets (Tabulae Vindolandenses IV, Part 2).” *Britannia*, 42, 2011, 113–144.

²⁰ 2010 óta emeritus tagja az All Souls Collegenak (Oxford). Fő kutatási területe a latin nyelvészet. Ismertebb munkái: *Bilingualism and the Latin Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003; *The Regional Diversification of Latin 200 BC–AD 600*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007; *Social Variation and the Latin Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

²¹ A formula így hangzik: „*scias me recte esse quod te invicem facere cupio*” (Tudatom veled, hogy jól vagyok, és ezt rólad is remélem.) a részletes magyarázatokat lásd ADAMS, James N.: *An Unusual Epistolary Formula and the Text at RIB II.4.2443.7. Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bd. 140, 2002, 262.

²² A formula csak egy kis töredéke – „*recte esse*” – olvasható vö. WT29, 3. a részletes kommentárt lásd TOMLIN, R. S. O.: *Roman London’s First Voices. Writing Tablets from the Bloomberg Excavations, 2010–14*, London, Museum of London Archaeology, 2016,

V: A kérdés elgondolkodtató... Szinkretizmus? Véleményem szerint a britanniai anyagot tágabb kontextusba lehet helyezni, mivel számos formulája Britannián kívül is fölbukkan, például néhány hispaniai szövegben vagy a mainzi átoktáblákon. Egyes gondolatok bizonyosan kívülről érkeztek. Úgy gondolom, hogy a legcélravezetőbb az lehet, ha vetünk egy pillantást a kelta szubsztrátumra. Az emberek olyan isteneknek írnak, akik Britanniában őshonosak, és azonosítják őket a római istenekkel. Uley-ben és Bath-ban az igazán jelentős istenségek már a rómaiak érkezése előtt is ott voltak, és a rómaiak azonosították őket a számukra jobban ismert istenekkel. Erre gondolok, amikor a kelta szubsztrátumot említem, és ez a nyelvre is igaz. Ma délután meg fogok mutatni Önöknek egy még ki nem adott táblát, amelyen szerepel egy kelta szó.

K: *Pannonia és Britannia sok szempontból hasonlítanak egymásra, mivel mindkettő a Római Birodalom határán található, és mindkettőt sok idegen hatás érte. Ön szerint mik a legfontosabb hasonlóságok a britanniai és a pannoniai átoktáblák között?*

V: Nem tudok pontos választ adni erre a kérdésre, mert ehhez látnom kellene minden pannoniai átoktáblát,²³ és aztán megvizsgálni, hogy mik a hasonlóságok és mik a különbségek, így azt gondolom, hogy nem tudnám megválaszolni ezt a kérdést anélkül, hogy látnám a pannoniai átoktáblák teljes korpuszát. Amit nagy általánosságban el tudok mondani, az az, hogy a mi (ti. britanniai) átoktábláink nem szabályszerű átkokat tartalmaznak, mint az a jellegzetes némító átok, amelyet ma reggel megtekintettem a fantasztikus múzeumukban [Aquincumi Múzeum]. Ez az átoktípus széles körben elterjedt a Római Birodalomban, de Britanniában szerepel benne egy önigazoló formula is: valaki valami rosszat tett velem, így én arra kérem az istent, hogy hozza rendbe a dolgokat. Ez az átoktípus elég ritkán fordul elő Britannián kívül. Bár vannak kiváló, ezüst és arany íráshordozón szereplő mágikus szövegeink Britanniában, a lelőhelyük gyakran nem ismert, mivel általában nem szakemberek, hanem magánemberek találják meg ezeket fémkeresővel a felső földrétegben. Nagyon élvezem, amikor azon dolgozom, hogy kibogozzam a jelentésüket, előfordul például, hogy latin szövegek görög betűvel vannak rögzítve.

K: *Röviddel a Tabellae Sulis publikálása után elkezdett dolgozni a Roman Inscriptions of Britain (RIB I) javított kiadásán.²⁴ Milyen célt tűzött ki maga elé, amikor belefogott az új kiadás elkészítésébe?*

V: Mindenekelőtt átnéztem az első kötetet és egyszerűen összegyűjtöttem azokat a részeket, amelyek javításra vagy kiegészítésre szorultak, és ez lett később a reprint

²³ A pannóniai átoktáblák részletes elemzéséről lásd BARTA Andrea: *Római kori pannoniai átoktáblák és nyelvezetük. Szöveg, nyelv, funkció*. PhD disszertáció, kézirat, ELTE BTK, 2015.

²⁴ COLLINGWOOD, R. G. – WRIGHT, R. P. – TOMLIN, R.S.O. (eds.): *The Roman Inscriptions of Britain I. New edition with addenda and corrigenda*, Stroud, Alan Sutton Publishing, 1995.

kiadáshoz csatolt függelék. Addigra, illetve az első kötet 1965-ös megjelenése óta mintegy harminc évnyi fejlődés következett be. A *RIB* harmadik kötetéhez nagyjából összegyűjtöttem minden feliratot, amelyeket évről-évre kiadtak Britannia területén, és sok lelőhelyet felkerestem, hogy lefényképezzem a feliratokat, valamint további anyagot gyűjtsek. Pontosán 2008. június 27-ére kelteztem az előszót, mivel erre a napra esett volna Richard Wrightnak, a kiváló epigráphusnak századik születésnapja, aki a *Roman Inscriptions of Britain* első kiadását elkészítette.

K: *Nagy volt a váltás a RIB javított kiadása és az újonnan előkerült uley-i átokszövegek között?*

V: A kettő között nincsen közvetlen kapcsolat, mivel a *RIB* általában nem tartalmaz hosszú kurzív szövegeket. A vindolandai táblák gyűjteménye volt az első nagy korpusz, és azok külön-külön lettek kiadva. Ez azért történt, mert Richard Wright nem foglalkozott ilyen típusú anyaggal, és továbbadta a papirologusoknak. Bölcs döntés volt. Alan Bowman és jómagam most dolgozunk a *RIB* negyedik kötetén, amely az írotáblákat tartalmazza majd, de ez még csak készülöben van. Jelenleg épp a uley-i szövegek önálló kiadásán dolgozom.

K: *Jelenleg Ön a Brit Epigraphiai Társaság elnöke, amelyet 1996-ban alapítottak. Van összefüggés az alapítás dátuma és a RIB javított kiadásának megjelenése között, vagy teljesen más oka van?*

V: Ez teljes mértékben véletlen egybeesés, a kettő között nincs közvetlen kapcsolat. A Brit Epigraphiai Társaság kutatási területe sokkal szélesebb. A társaság mindenkit összefog, aki érdeklődik a feliratok iránt, akár görögül vannak azok, akár latinul. A dátum tisztán véletlen egybeesés.

K: *A legutóbbi munkája, amelyet a Bloombergben feltárt írotáblákról készített, világszerte nagy nyilvánosságot kapott.²⁵ Hogyan döntötte el, hogy erre a meglehetősen különleges területre lép?*

V: A bloombergi lelőhelyen a Londoni Régészeti Múzeum (MOLA) végzett feltárásokat, és azzal kerestek meg, hogy sok írotáblát találtak, lenne-e kedvem foglalkozni velük? Természetesen érdekelt a dolog – már korábban is foglalkoztam írotáblákkal, amelyeket London más részeiben találtak. A Walbrook egy folyó, amely átszeli a római kori Londont, majd a Temzébe torkollik, és – habár ma már a föld alatt van – a folyómeder rétegei nagyon mélyek és vizenyősek, így az olyan organikus anyagok is fennmaradnak benne, mint a fából készült írotáblák. Magában a Temzében is találtak ilyen táblákat, és a munkám során magam is kiadtam

²⁵ TOMLIN 2016.

közülük néhányat, így minden bizonnyal ez volt az oka annak, hogy a Londoni Régészeti Múzeum engem keresett meg.

K: *Napjainkban nagy vita zajlik a mágia és a vallás kapcsolatáról, és valamiféle feszültség figyelhető meg közöttük.*

V: Kérem, ne kérje, hogy bármelyiket is definiáljam... Csak vicceltem, folytassa.

K: *Csak arra lennék kíváncsi, hogy van-e erről sajátos elképzelése?*

V: Nem igazán. Elég konvencionális elképzelésem van erről: a vallás nem ugyanaz, mint a mágia, de válhat azzá. A vallást is lehet mágiaként kezelni, éppúgy, ahogyan az iszlámot is el tudja torzítani az iszlám terrorizmus, de távol is lehet (és kell is) ezeket tartani egymástól. Az én átoktábláim valahol a kettő között helyezkednek el. Ezek többnyire levelek egy istenséghez, mondván: az istenség igazságos, én pedig igazságtalanságot szenvedtem el, így arra kérem, hogy büntesse meg a tolvajt. Nem tekintem ezt mágiának, mert szerintem ezek kérések egy istenséghez, és így inkább olyanok, mint az imák. Az egyik tábla az *iteratis precibus* (ismételt könyörgésekkel) formulát használja, így nem is tartom ezeket igazán mágikusnak, de az úgynevezett lamellákat, azokat az arany- vagy ezüstlemezeket, amelyek időről időre felbukkannak, és amelyekbe *charaktereket*²⁶ véstek, azokat nagyon is mágikusnak tartom. Ezek, hogy úgy mondjam, „tudományosak”, azaz abban a meggyőződésben készítették ezeket, hogy ha a készítő valamit a megfelelő formában tesz meg, akkor a megfelelő eredmény bekövetkezik. Mint amikor két folyadékot összekever egy kémcsőben, és a reakció bekövetkezik. Szerintem ez inkább mágia, mint vallás.

K: *Tehát, ha jellemezni akarná a prayers for justice-okat,²⁷ akkor azt mondaná, hogy inkább esnek a vallás, mint a mágia kategóriájába?*

V: Igen, véleményem szerint Henk Versnelnek²⁸ igaza van ebben a kérdésben. Ez a vallás fogalmának kiterjesztése. Olyan, mint az órákulumok más szentélykörzetekben. Ha Bath-ban vagy Uley-ban valaki ír az istennek, akkor a saját neve szerepel alanyesetben, és az istené részes esetben, akárcsak egy levél címzésén.

²⁶ Mágikus szövegekben előforduló jellegzetes szimbólumok.

²⁷ Felirathordozókon szereplő, istenséghez vagy más természetfeletti erőhöz intézett könyörgés, amelyben a könyörgő a vele történt igazságtalanság helyrehozásáért folyamodik, abban a reményben, hogy a megszólított istenség igazságot tesz és megbünteti az elkövetőt.

²⁸ A Leideni Egyetem professzor emeritusa. Fő kutatási területe a görög-római vallástörténet, valamint Róma korai története.

K: *Mit gondol Hendrik Wagenvoort²⁹ elképzeléséről, aki azt állította, hogy minden vallási jelenségnek van egy mágikus szubsztrátuma?*

V: Nem ismerem eléggé a munkásságát, de véleményem szerint ez a kutató valáshoz való hozzáállásán múlik. Ha szeretné, láthatja úgy a vallást, mint valami mágikus dolgot, de veheti pusztán természetesnek is, hogy léteznek emberfeletti hatalmak, azonban azok más természetűek. Ez abban is megnyilvánul, hogy a hozzájuk fohászoló hogyan szólítja meg őket: imában vagy úgy, hogy levelet ír nekik. Én nem túl sokat gondolkodtam ezen, mivel úgy neveltek föl, mint egy meglehetősen kevés gondolkodó tagját a *Church of England*nek. Ez azt jelentette, hogy vasárnaponként eljártunk templomba, mert ez volt az elvárás. Igazán közhelyes életforma, de semmi köze a mágiához.

K: *Hogyan látja az ókortudomány változását az elmúlt néhány évtizedben? Véleménye szerint melyek a legmeggyőzőbb új módszerek, megközelítések és áttörő felfedezések?*

V: Ami a legjobban érdekel, az a bekarcolt szövegek megfejtésének új módszerei. A multispektrális képalkotás valóban nagyon hasznos, de sajnos csak a tintával írott szövegek esetében működik. Az RTI (Reflex Transformation Imaging) nagyon sokat segít abban, hogy többretegű képet tudjunk készíteni egy bekarcolt szövegről. Csak azt kívánom, hogy valaki alkosson egy olyan „felületet”, amellyel közvetlenül el tudom készíteni az átrajzolást, ahelyett, hogy „snapshotokat”, különálló RTI-felvételeket kellene használnom. Ez talán inkább tűnik technikai nehézségnek, mint valódi tudományos problémának, de a megoldását nagyon hasznosnak tartanám ezen szövegek megfejtéséhez. Régebben tintával rajzoltam mérnöki papírra, de most a digitális fényképek korában Photoshoppal dolgozom. Ez még mindig nevezhető ódivatúnak, de nekem beválik. Másnak azért nem feltétlenül ajánlanám... Mindazonáltal nem hagyok fel azzal a reménnyel, hogy egyszer eljön a technológiai áttörés, ahogyan a kutatók már el tudják olvasni az ólomtáblákra írott szövegeket a neutronaktiválás – azt hiszem így hívják – segítségével. Úgy volt, hogy egy amszterdami kollégám Oxfordba látogat, és beszélünk erről az eljárásról, de sajnos megszakadt a kapcsolatunk.

K: *Mik a tervei a jövőre nézve?*

V: Szeretném befejezni a uley-i táblák kiadását, de ez elég hosszú időbe fog telni. Nyolcvanhét tábla van, és mindegyikről fotót kell készíteni és át kell rajzolni, majd kommentárral ellátni. Tavaly fejeztem be a római kori britanniai feliratokról írott

²⁹ Wagenvoort a római vallástörténet jeles kutatója. Legismertebb munkája: WAGENVOORT, Hendrik: *Roman Dynamism. Studies in Ancient Roman Thought, Language and Custom*, Oxford, B. Blackwell, 1947.

könyvem, amelyen évekig dolgoztam. Remélem, hogy még idén megjelenik, a kézirat már a kiadónál van. Ha már a könyvnél tartunk, reggel elfelejtettem megnézni egy csodálatos sírkövet az Aquincumi Múzeumban. Ott jártam, de elfelejtettem megnézni Gaius Castricius Victort,³⁰ aki Britanniában harcolt és Aquincumban halt meg. Mindenesetre szeretném befejezni a uley-i táblák kiadását. Egyszer megígértem, hogy lefordítom Symmachus³¹ leveleit, talán visszatérek ehhez. Mindenesetre remélem, hogy folytatni tudom a feliratok publikálását a *Britannia* című folyóiratban, igyekszem mindent kiadni, ami csak előkerül. Szeretem a kereszt-rejtvényeket és a sudokut, és a *RIB* az én állandó „sudoku-játékom”. A régészek folyton küldik a felirattani nehézségeiket, és nekem kell megoldanom azokat. Ez gyerekes hozzáállás, jól tudom, amikor inkább azzal kellene foglalkoznom, mit csinálna Mommsen³² ezután. A *RIB* negyedik kötetének munkálatai továbbra is váratnak magukra, az összes íróta szövegének átirata, és ez nagyon hasznos lesz azoknak a kutatóknak, akik ezen a területen dolgoznak. Talán egy nap egy másik, új gyűjteménye is megjelenik majd a bekarcolt kurzív anyagnak, én mindenesetre nagyon nagy örömmel dolgoznék rajta. Egyelőre várok, és majd meglátjuk, mi lesz.

K: Köszönjük a beszélgetést.

V: Én is köszönöm.

³⁰ A Legio II Adiutrix katonája. A kitűnő állapotban fennmaradt sírkövén teljes menetfelszerelésben láthatjuk az elhunytat. (Leltári szám: 64.10.2.). A felirat főbb kiadásai: CIL 3, 14349., TitAq 2, 588.

³¹ Q. Aurelius Symmachus római politikus és író a Kr. u. IV. században. Leveleinek legfrissebb kiadása: CALLU, Jean-Pierre (ed.): *Symmaque, Tome I-IV.: Lettres*, Paris, 1978–2002.

³² Theodor Mommsen az antikvitás egyik legnagyobb kutatója. Irányítása alatt kezdték meg (1853-ban) a latin feliratok monumentális feliratgyűjteményének, a *Corpus Inscriptionum Latinarum* (CIL) kiadását. Leghíresebb munkája – a CIL kötetei mellett – *Römische Geschichte, Bde. I-III.* (Leipzig, 1854–1856), amiért 1902-ben irodalmi Nobel-díjjal tüntették ki.

LEVELEK SULISNAK ÉS MERCURIUSNAK

NÉMETH GYÖRGY¹

Két jelentős ásatás szinte egyazon időben hozta felszínre a római kori Britannia jellegzetes vallási feliratait, az ólomlemezre írt üzeneteket Minerva Sulis istennőnek és Mercurius istennek. 1977 és 1979 közt tárták fel Mercurius szentélyét Uleyban, Gloucestershire megyében. A templom helyén már a vaskorban (sőt, talán már a neolitikumban) szentély állt, és a korai középkorban feltehetőleg keresztény templomként használták. A vaskori szentélyben fogadalmi ajándékként fegyvereket helyeztek el, ami a helyi istenség hadisten jellegére utal. Az isten nevét egyelőre nem tudjuk, de a rómaiak érkezésükkor Mercuriusszal azonosították, kőből faragott kultuszszobrának darabjai (köztük az isten feje) megőrződtek. A szentély területét a későbbiekben felszántották, ezért a szántókból került elő az a nagyjából ötven ólomlemez, amelyek kéréseit általában Mercuriushoz, de más istenekhez is címezték.² A táblák egy része még publikálásra vár.

Aquae Sulis, a mai Bath területén a 18. században bukkantak rá a rómaiak által épített fürdőre. A kelták egy termékenységistennőt, Sulist, tiszteltek a forrás közelében, akit a rómaiak Minervával azonosítottak. A római fürdő és szentély területén a feliratokat Minerva Sulisnak szentelték. A fürdő vízvezető rendszerét 1979–1980-ban tisztították meg a régészek, és nagy meglepetésükre nem kevesebb, mint 180 ólomlemezre írt üzenetet találtak meg a csövekben. A táblák szövegét Roger Tomlin publikálta.³

A két lelőhely ólomlemezre írt feliratait korábban átoktáblákként értelmezték, de valójában ezek nem titkos szertartások során keletkezett mágikus szövegek, ha-

¹ ELTE Eötvös Loránd Tudományegyetem, ORCID 000-0001-878-8102. A tanulmány az OTKA K 119979 számú projekt támogatásával készült.

² WOODWARD, Ann – LEACH, Peter: *The Uley Shrines: Excavation of a ritual complex on West Hill, Uley, Gloucestershire: 1977–9*, London, 1993. . Öt táblát e könyv 118–126. oldalán publikált Roger Tomlin.

³ TOMLIN, Roger: *Tabellae Sulis: Roman inscribed tablets of tin and lead from the sacred spring at Bath*, Oxford, 1988. . A kötet 60. oldalán Tomlin közli valamennyi 1988-ig megtalált britanniai tábla adatait. Az újabban megtalált táblák összeállítása: TOMLIN, Roger: „Cursing a thief in Iberia and Britain.” in GORDON, Roger – MARCO SIMÓN, Francisco: *Magical Practice in the Roman West*, Leiden, 2010, 245–273.

nem üzenetek, amelyeket a két szentélyben nyilvánosan helyeztek el, arra számítva, hogy a kilátásba helyezett isteni megtorlásoktól tartó tolvajok visszaszolgáltatják az eltulajdonított tárgyakat egykori tulajdonosaiknak.

Azért is indokolt nem a mágia, hanem a kultusz emlékei közé sorolni ezeket a dokumentumokat, mert saját magukat nem átkoknak (*defixio, devotio*) nevezték, hanem más, olykor bírósági kifejezésekkel írták le (a példák Uleyből származnak):

- adomány: *donat, dat, donator, donavi*
- lap: *carta*
- memorandum: *commonitorium*
- panasz: *queritur, conqueror, queror*
- kérés: *rogat, rogo, rogaverim*
- kérvény: *petitio, iteratis precibus*.⁴

Ezt a felirattípust a szakirodalom az igazságért való könyörgésnek (*prayer for justice*) nevezi.⁵ Henk Versnel (David Ogdenre hivatkozva) öt pontban sorolja fel az átoktáblák és a *prayer for justice* feliratok közti különbséget:

1. A táblák nyelvezete nem a megkötésre irányul, hanem inkább ima, könyörgés. Az átoktáblák jellegzetességei közül pl. hiányoznak a varázsigék (*voces magicæ*).⁶

2. Általában főbb és köztiszteletben álló istenségeket szólítanak meg, bár az alvilágiak túlsúlyban vannak.

3. A megszólított hatalmakkal szemben alázasak, tiszteletteljesek.

4. A levelek címzettjei ismeretlenek, míg az átkok általában megnevezik a „célszemélyt”.

5. Az átkok örök időkre szólnak, a *prayers for justice* feliratok meghatározott időre (amíg a tolvaj az ellopott tárgyat vissza nem szolgáltatja).⁷

A tolvajokat a következő fordulatokkal nevezték meg: ‘Név’ szerint: *nomen furis*, ‘akár férfi, akár nő’: *si baro si mulier*, ‘akár szabad, akár rabszolga’: *si servus si liber* ‘akár fiú, akár lány’: *si puer si puella*. Az ellopott tárgyak is igen nagy változottságot mutatnak.⁸

⁴ TOMLIN, Roger: *Roman curse tablets from the temple of Mercury at Uley in southern Britain*. Előadás, amelyet 2017. március 21-én tartott az ELTE-n.

⁵ VERSNEL, Hendrik Simon: „Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers”. in FARAONE, Christopher A. – OBBINK, Dirk: *Magika Hiera*, Oxford, 1991, 60–106; VERSNEL, Hendrik Simon: „Prayers for justice, East and West: New finds and publications since 1990”. in GORDON – MARCO SIMÓN: i. m. 275–354.

⁶ Az antik átoktáblákról átfogó leírást ad: NÉMETH György: „Sötét varázslatok. Az antik átoktáblák két korszaka.” *Vallástudományi szemle*, 6, 2012, 71–104.

⁷ VERSNEL (2010): 327.

⁸ A példák ugyancsak Uleyből származnak, a felsorolás R. Tomlin előadását követi (TOMLIN, Roger: *Roman curse tablets from the temple of Mercury at Uley in southern Britain*. Elhangzott 2017. március 21-én.

- igavonó állat (*iumentum*)
- lenvászón (*lintiamen*)
- arany gyűrű a házamból (*anulus aureus de hos[pitiolo]*)
- zabla (*frenem*)
- gyűrű (*anulum*)
- ezüst lemez és négy gyűrű (*lami[l]la una et anulli quator*)
- egy köpeny anyaga (*[m]ateriam sagi*)
- két kereket és négy tehenet és házam több kisebb felszerelését (*rotas duas et vaccas quattuor et resculas plurimas de hospitiolo meo*)
- kesztyűk (*manecilis ... manicili[o]s*)

A két lelőhely ólomlemezre írt feliratos emlékei közül eddig csak kettő jelent meg magyar fordításban.⁹

ULEY¹⁰

Uley 1. Cenacus panaszt tesz Mercurius istennek Vitalinusról és fiáról, Natalinusról, az igásállat miatt, amelyet elloptak tőle, és arra kéri Mercuriust, hogy ne legyenek egészségesek addig, amíg csak vissza nem adják nekem az igásállatot, amelyet elloptak, és az istennek meg nem adják az áldozatot, melyet kirótt rájuk.¹¹

Uley 2. Feljegyzés (*commonitorium*) Mercurius istennek Saturnina asszonytól, a vászonruha ügyében, amelyet elveszített. (Azt kéri,) hogy aki ellopta azt, ne találjon megnyugvást, amíg a fent említett tulajdont el nem viszi a fent említett szentélybe, akár férfi, akár asszony, akár rabszolga, akár szabad. Ő (Saturnina) átadja (értéke) egyharmad részét a fent említett istennek, ha visszaszerzi a tulajdonát, amiről fentebb írt. Egyharmad részét annak, amit elveszített, átadja Silvanus istennek, ha visszaszerzi azt, akár férfitől, akár nőtől, akár rabszolgától, akár szabad embertől.¹²

⁹ Uley 72; Tab. Sulis 44. NÉMETH (2013): 749–750.

¹⁰ Az átoktáblák rajza, fényképe és átírása a következő honlapon található meg: <http://curses.csad.ox.ac.uk/4Dlink2/4DACTION/WebRequestCurseTabletSearch?searchType=browse&searchField=CurseNumber> (Letöltés: 2017. november 21.) A fordítást több helyen módosítottam Tomlin újabb olvasatai alapján, amelyek a budapesti előadáson kiosztott dokumentumban voltak olvashatók.

¹¹ Ebben az esetben Cenacus ismerte a tolvajok nevét. Abban reménykedett, hogy a szentélyben kiállított panasz hatására visszaadják az igásállatot.

¹² Saturnina két istent is megnevez, és ha visszakapja a vászonruhát, értékének egyharmadát felajánlja a segítő istennek. Az nem teljesen egyértelmű, hogy az egyharmad a két isten között oszlik meg, vagy fejenként kapnak egyharmadot, illetve, az a legvalószínűbb, Silvanus csak közvetítője volt a Mercuriushoz intézett kérésnek.

Uley 3. Mars Mercurius istennek ... arany gyűrűt a házamból ... ellopta, és egy vas béklyót ... aki csak okozta a kárt ... találja meg az isten a tulajdonomat.¹³

Uley 4. Biccus¹⁴ átadja Mercuriusnak, amit elveszített, (hogy a tolvaj,) akár férfi, akár hímnemű¹⁵ (*si vir si mascel*), ne tudjon se vizelni, se székelni, se beszélni, se aludni, se ébren lenni, se egészséges vagy ép lenni, amíg csak vissza nem hozza azt Mercurius templomába. Ne legyen öntudatánál (*ne co(n)scientiam*), amíg csak én közbe nem lépek.

Uley 5. A tolvaj nevét (*nomen furis*), aki ellopta a zablámat, akár szabad, akár rab-szolga, akár férfi, akár nő,¹⁶ átadom az istennek, ... két rész AFIMA,¹⁷ a harmadik az egészségéért.

Uley 33. Lucilia Mellossus (lánya), AEXSIEVMO,¹⁸ Minu(v)assus | Senebel[.]ena (fia).¹⁹

Uley 43. Mercurius istennek Docilinus. ... Varianus és Peregrina és Sabinianus, akik ártást hoztak lábasjóságomra és a földre olvasták rá azt.²⁰ Kérlek, vezesd őket a leghatalmasabb halálba, és ne engedj neki sem egészséget, sem alvást, amíg csak jóvá nem teszik általad, amit velem tettek.

Uley 55. Mintla Rufus Mercurius istennek. Átadtam őt, akár nő, akár (férfi), ... egy kabát anyagát. Átadtam (őt).²¹

¹³ A töredékes felirat érdekességét a két ellopott tárgy értékének feltűnő különbsége adja. A felirat szövegét TOMLIN pontosította, vö. *Britannia* 22 (1991), 308.

¹⁴ Helyesen talán Vicus, de a Biccus kelta név is létezik.

¹⁵ A szokásos akár férfi, akár asszony helyett. Egyedülálló fordulat, lehet, hogy tévedés hozta létre, de az is, hogy Biccus sejtette, ki lopta meg, és a tolvaj férfi volt. A *si vir si mulier* (akár férfi, akár asszony) fordulat olyan alapeleme volt ezeknek a fohászoknak, hogy Biccus még akkor is ragaszkodott hozzá valamilyen formában, ha tisztában volt az elkövető nemével

¹⁶ Egyedül a britanniai táblákon fordul elő a *si baro si mulier* formula a *si vir si mulier* (akár férfi, akár nő) helyett. A *baro* szó eredetére egyelőre nincs meggyőző magyarázat, de a jelentése a kontextus alapján egyértelműen férfi.

¹⁷ A betűsor értelmezése bizonytalan. A *femina* (nő) átírás az adott helyen értelmezhetetlen.

¹⁸ A szó olvasata bizonytalan.

¹⁹ Egyszerű névlista, nem derül ki a feliratból, hogy a kérés szerzője pontosan mit követelt tőlük.

²⁰ A három személy elátkozta Docilinus jószágát és földjét, ha Tomlin értelmezése helyes e töredékes feliratrésztől: et INT.RR[.] prolocuntur.

²¹ Rufus nyilván arra az időre adta át a kabát anyagának tolvaját Mercuriusnak, amíg az vissza nem szolgáltatja neki az anyagot. A Mintla értelmezése bizonytalan.

Uley 76. A szent Mercurius istennek. Könyörgök hozzád azok miatt, akik rosszat gondolnak rólam és rosszat tesznek (velem?), akár rabszolga, akár szabad, akár férfi, akár nő. Ne engedd meg nekik, hogy álljanak vagy üljenek, igyanak vagy egyenek, vagy hogy jóvátégyék ezeket az indítékokat,²² hacsak nem a saját vérükkel...²³

Uley 80. Az ólomlemez (*carta*),²⁴ amelyet átadtam Mercuriusnak, bosszút követel a kesztyűkért (*manecilis*),²⁵ melyeket elvesztettem. Vegye²⁶ vérért és egészségét annak, aki ellopta. Gondoskodjék róla, amit Mercurius istentől kérünk. A lehető leggyorsabban (tedd meg) azzal, aki ezeket a kesztyűket (*manicili[o]s*) elvette.

Uley 86. Petroni(i)us.²⁷

BATH²⁸

Bath 4. Legyen folyékony, mint a víz, aki a dízscsatomat²⁹ ellopta... Aki csak ellopta azt: Velvinna, Exsuperus, Verianus, Severinus, Augustalis, Comitianus, Minianus, Catus, Germanilla, Iovina.

Bath 5. Docimedis elveszítette két kesztyűjét (*manicilia*), és kéri, hogy a tolvaj veszítse el értelmeit (*mentes suas!*)³⁰ és szemét az istennő szentélyében.

Bath 8. Átadtam Sulis istennőnek a hat ezüst érmét, amelyeket elvesztettem. Az istennő kényszerítse ki azoktól, akiknek a neve ezután ide van írva: Senicianus és Saturninus és még Anniola. A feliratos lemezre fel lett írva.³¹ Anniola, Senicianus, Saturninus.

²² A szöveg töredékes, értelmezése bizonytalan.

²³ A felirat vége elveszett, pedig valószínű, hogy az isteni büntetést csak arra az időre kéri a felirat szerzője, amíg rosszakarói fel nem hagynak tetteikkel.

²⁴ Helyesen *charta*.

²⁵ A *manecilis* szó nem létezett az írott latinban, mielőtt a britanniai ólomlemezek szerzői le nem jegyezték. A *manicillium* is csupán egyetlen glosszában fordult elő.

²⁶ Ti. az ólomlemez.

²⁷ Egyetlen név, az ólomlemezen más nem szerepelt. Az nem derül ki, mit követel rajta a felirat szerzője.

²⁸ A bath-i feliratok esetében a feliratok sorszámát adom meg TOMLIN (1988) alapján.

²⁹ *Fibula*. A latinban *vilbiam* állt, de ez feltehetőleg a *fibulam* hibás olvasata.

³⁰ Talán tévedésből használta Docimedis a többes számú alakot, ugyanis egy embernek nem lehet több értelme. Ez az állapot (ti. az értelem elvesztése) nyilván csak addig tartott, amíg a tolvaj vissza nem adta a kesztyűt.

³¹ *Charta picta perscripta*. Feltehetőleg egy feliratos receptkönyvből származó formula, aminek nincs köze magához a kéréshez, vö. KROPP, Amina: „Sprachliche Betrachtungen zu den

QI HIM MAIB IIVTIVALC
 NICISTAV. IICMOGAVCA
 LEAT VZMAETIVA
 ANNIVLEVSVEREPEY
 XESXNAIREASVMIREV
 ES SILATSVCASVNAITT
 MOC SVNAINIM SYTAC
 LYNAMREGANIVOI

A 4. számú bath-i levél Minerva Sulishoz. A szavakat fordítva írták, a szöveg kezdetének (IUQ IHIM) olvasata így *qui mihi*, vagyis: aki nekem. Korábban egy Vibia nevű nőről feltételezték, hogy ő követte el a lopást, de ez az értelmezés a *fibula* (díszcsat) szó hibás olvasatból ered.

Bath 32. Solinus Sulis Minerva istennőnek. Átadom istenségednek (*numini tuo*) és méltóságodnak fürdőruhámat (*paxam balnearem*)³² és köpenyemet. Ne engedd aludni, sem egészségnek örvendeni azt, aki kárt okozott nekem, akár férfi, akár nő, akár rabszolga, akár szabad, amíg csak fel nem fedi magát, és el nem hozza ezeket a tárgyakat templomodba. ... gyermekei vagy az ő ... és aki ... tehát neki ... aludni vagy (egészségesnek lenni) ... a köpenyt és a többi dolgot, amíg csak el nem hozza ezeket a dolgokat a templomodba.³³

lateinischen defixionum Tabellae auf der Grundlage einer elektronischen Datenbank”, *Acta Antiqua*, 49, 2009, 85.

³² A *paxa* a *pexa* vulgáris formája. A szó jelentése finoman szőtt, többnyire *tunica*.

³³ A szöveg második fele különösen nehezen olvasható. A fürdői lopásokat nagyon szigorúan büntették, mert a fürdők tolvajai, elijesztve a polgárokat, a fürdéshez való jog gyakorlását tették lehetetlenné. Sulis ráadásul éppen egy fürdőt tápláló forrás istennője volt.

Bath 97.

Primurudeum.³⁴ Basilia átadja Mars templomának ezüst gyűrűjét, hogy amíg valaki, akár rabszolga, akár szabad, hallgat, vagy bármit tud róla, legyen átkozott a vére, a szeme, minden tagja, és még a belei is emésztődjenek fel, ha ellopta a gyűrűt, vagy tudomása van a (tolvajról).

Bath 98. Akár pogány, akár keresztény, akár férfi, akár nő, akár fiú, akár lány, akár rabszolga, akár szabad, attól, aki ellopott tőlem, Annianustól, Matutina fiától hat ezüstpénzt, az erszényemből, te, úrnő, istennő, szerezd vissza azokat tőle! És ha valami csalás folytán adta át nekem ... és ezért ne add azt neki, hanem számítsd úgy (?), mint a vérét annak, aki így megsértett engem: Postumianus, Pisso, Locinna, Alauna, Materna, Gunsula, Candidina, Euty chius, Peregrinus, Latinus, Senecianus, Avitianus, Victor, Scotius, Aessicunia, Paltucca, Calliopis, Celerius.³⁵

³⁴ A szó értelmezése bizonytalan.

³⁵ A felirathordozó ebben az esetben nem ólom, hanem bronz, ami kivételes az istennőnek írt üzenetek sorában. A felirat középső része nehezen értelmezhető. A hat ezüstpénz tulajdonjoga nem lehetett egyértelmű, és a felsorolt személyek esetleg éppen azt tanúsították, hogy a pénz nem Annianusé, ezzel sértették illetve vádolták meg őt. TOMLIN (1988): 234. szerint a tolvaj ellenátka elleni védekezés lenne a felirat második része. Ebben az esetben nem a megsértett, hanem megátkozott a helyes fordítás. A felirat a 4. századból származik, és a pogányok és a keresztények egymás mellett élésének érdekes dokumentuma. Annianus egyértelműen pogány volt, ezért kérte Sulis segítségét. A pogány szót *gens*-ként használja, ami a szokásos *gentilis* rövidített formája.

HÍREK

REFORMTÖREKVVÉSEK A VALLÁSOKBAN ÉS AZ EGYHÁZAKBAN TEGNAP ÉS MA

Beszámoló a Magyar Történelmi Társulat
Egyháztörténeti Tagozatának konferenciájáról
Budapest, 2017. október 13.

BOZÓ RÉKA

A Magyar Történelmi Társulat Egyháztörténeti Tagozata a reformáció 500. évfordulójának alkalmából rendezte meg a *Reformtörekvések a vallásokban és az egyházakban tegnap és ma* című konferenciáját, melyre 2017. október 13-án, a Magyar Nemzeti Múzeumban került sor. A Horváth Emőke és Vassányi Miklós szervezésével megvalósuló eseményt az MTT főtítkár-helyettese, Fazekas Csaba nyitotta meg, és tizenkét előadást foglalt magába. Az öt éve alakult tagozat öt különálló egyetemről kért fel olyan előadókat, akik az egyháztörténet más-más területeinek specialistái, így a konferencia bár röviden, mégis széleskörűen tudta bemutatni a keresztény egyház kétezzer éves történetét végig kísérő reformtörekvéseket, illetve feltárni azok kapcsolódási pontjait.

Az esemény három szekcióból állt, melyeken belül az előadások, témáik szerint, kronológiai sorrendben következtek egymás után. Az első szakasz, Horváth Emőke (ME BTK, Történettudományi Intézet) elnöklésével, az ókort és kora középkort ölelte fel; a második szekció, melyet Bubnó Hedvig (KRE BTK, Történettudományi Intézet) vezetett, a késő középkorral és újkorral foglalkozott; míg a harmadik és egyben utolsó szakasz a modern kort vizsgálta, Balogh Margit (MTA BTK, Történettudományi Intézet) elnöklése alatt.

A konferenciát Vassányi Miklós (KRE BTK, Szabadbölcészet Tanszék) *Ál-Areopagita Szent Dénes mint a keresztény teológia filozófiai reformere* című előadása nyitotta, melyben a Kr.u. 500 körül élő, szír-keresztény filozófus *Isten nevei* című könyvének IX. és XIII. részeit mutatta be részletesebben. Művében Dénes arra kérdésre kereste a választ, hogyan nevezhető meg Isten. A IV. fejezetben a platonikus ideákat – Jó, Egy, Lét, Szép stb. – felelteti meg Istennek, majd a IX. részben úgy definiálja a Mindenhatót, mint egy méretében, szellemi szubsztanciájában és teremtő erejében meghatározhatatlan, végtelen létezőt. Isten a világ létesítő oka, a rendszerező forrás, és mint ilyen, kapcsolatban áll mindennel. Ugyanakkor Isten egy transzcendens, elszigetelt létező. E két kijelentés első ránézésre ellentmond egymásnak, ám Dénes egy másik paradoxonnal oldja fel az összeférhetlenség logikai

elvét: szerinte a legfőbb létező csak akkor lehet teljes, ha hiánytalanul benne foglaltatik minden, még az ellentmondások is. A XIII. részben Dénes, miután bevezette az újplatonizmus eszmerendszerét a keresztény teológiába, azonnal meg is tagadja azt, kijelentve, hogy Istent csakis a végtelenben lehet keresni. Ezáltal egyszerre veti el mind Platón, mind Arisztotelész – aki azt vallotta, hogy Istent nem szabad a végtelenben keresni, hanem megtalálható a kauzális elv legvégén – tanításait.

Sághy Marianne (CEU, Department of Medieval Studies) *Szemben a hatalommal: az askézis mint reform a késő antik egyházban* című előadásában a Kr.u. IV-V. században megjelenő askéta mozgalommal foglalkozott, amely a konstantini fordulatra, vagyis a kereszténység elfogadott vallássá válására volt válaszreakció. A keresztények egy csoportja vágyott a régi, dicsőséges mártírhalálra, mely végső megigazulást adott a hitüknek. A békés időszakban kialakuló szerzetesi életforma, mely hátat fordított az addigi normáknak, egyfajta vértelen mártírságnak felelt meg. Az askéták nem csak a testüket edzették böjttel és önmegtartóztatással, hanem ki is vonultak a városokból – mely az eredeti közege volt a kereszténységnek – a sivatagba. Még forradalmibb volt azonban, hogy a több évszázados *pater familias* hatalmi konstrukcióval szembehelyezkedve megtagadták a hagyományos családmodellt (ezzel valahol a női emancipációt is elősegítve). Az askézis egy több ezer főt számláló mozgalom volt – nevezhetjük-e azonban társadalmi forradalomnak, ha a kortárs püspökök és arisztokrácia pozitívan és támogatón nyilatkozott róla? Sághy véleménye szerint az askézis inkább reformtörekvés volt, mint ellenzék. Nem lázadt a létező rendszer ellen, pusztán az akkor működő, hagyományos püspökségi rendszert – melyben a püspök egyszerre volt a közösség adminisztrátora és bírója – akarta megújítani a szegénység, alázat és alamizsnázás erényeivel.

Bubnó Hedvig (KRE BTK, Történettudományi Intézet) *A római rítus bevezetésének körülményei és a clunyiek jelenléte Hispániában a XI-XII. században* előadásának témája a rekonkvizta utáni egyházszervezetek visszaállítása volt Hispánia északi részén. Az arabok kiszorítása után a vizigótok idején alapított püspökségek területén több probléma is felmerült – például a női papság jelenléte –, melyet az európai össz-kereszténység nem nézett jó szemmel. A sürgető reformokat a Franciaországból érkező cluny szerzetesek terjesztették el, akik szoros kapcsolatot áptak a leoni, kasztíliai és aragóniai királyi udvarokkal. Hála a pénzadományoknak és kolostor-átadásoknak, a clunyiek sikeresen kapcsolták vissza Hispánia területeit a pápai keresztény közösségbe, melynek egyik fontos lépése volt a hagyományos vizigót mozarab liturgia lecserélése a római egységes liturgiára.

Perczel István (CEU, Department of Medieval Studies) előadásában – *Egyházi reformok Indiában az ellenreformáció korában (1556-1624)* – egy korai szír kéziratot mutatott be, melyet az 1599-ben, a dél-indiai Udajampérurban tartott zsinaton elítélt szír kéziratok töredékeiből állítottak össze. Maga a szöveg is roppant érdekes, hisz Claudius Buchanan anglikán pásztor – aki a mitikus indiai keresztények kultúráját

és történetét próbálta felkutatni – lopta el azt a varapuzhai kármelita kolostor könyvtárából, ezzel a mára már elveszett gyűjtemény utolsó két megmaradt kötetének egyikévé téve azt. Perczel azonban nem magával a kódex-szel foglalkozott, hanem azzal a két rövid jegyzettel, melyet feltételezhetően egy indiai Tamás-keresztény pap írt az egyik lapra. Az első jegyzet a jezsuita misszionáriusok és a helyi közösségek között, az úrvacsorán használt kenyér kovászos vagy kovásztalan volta miatt kirobbant vitáról szól. Mindkét félnek megvolt a maga hagyományaira alapuló érve; a helyi keresztényeket nem érdekelték a dogmatikus újítások, helyette úgy vélték, a nézeteltérést intelligens vitával lehet megoldani. Ennek az álláspontnak a végeredménye sajnos a zsinati kiátkozás volt. A második jegyzetben az író arról számol be, hogy nyugaton valami hitehagyottak azt állítják, hogy a megigazuláshoz csak hitvallás kell, jócselekedet nem, elvetik a szüzességet és a gyónást, valamint engedélyezik a liturgia megtartását laikusoknak is, és mindezt ráadásul a Bibliából vezetik le! Ez a rövid, már-már komikusan méltatlankodó szöveg a maga egyedi nézőpontjával teljesen más megvilágításba helyezi az európai protestantizmust, új perspektívát adva nekünk, olvasóknak is.

Horváth Orsolya (KRE BTK, Szabaddölcészet Tanszék) kutatása, ahogy a címe is mutatja – *A keresztény gondolkodás fordulata Luther Heidelbergi disputációjában – a Heidelbergi disputációt* elemezte filozófiai nézőpontból. Luther ebben a művében a paradoxonok retorikai eszközét használva fedi fel a világ látszat-valósága és Isten valósága közötti szembenállást. Ahogy a 3-4 tételben írja: „Az emberek cselekedetei, még ha mindig mutatósaknak és jóknak tűnnek is, megvizsgálva mégis halálos bűnök. Az Isten cselekedetei, még ha ékteleneknek és bajt hozóknak tűnnek is, a valóságban halhatatlan érdemek” (ford. Nagybockai Vilmos) – vagyis bár létezik két nézőpont, a tapasztalatainkból levezetett arisztotelészi logika, illetve Isten valóságára épülő hit-logika, csak az utóbbi lehet jó. Nem olyan egyszerű azonban ezt elfogadni, ugyanis a hit-logika a természetes logika szemszögéből paradoxon, szétfeszíti annak kereteit, míg a hit-logika nézőpontjából nem létezik semmilyen ellentmondás. Ez már önmagában egy olyan paradoxon, hogy ez emberi értelem első reakciójaként megbotránkozik rajta, harcol ellene. Luther célja, hogy a paradoxonokkal rávilágítson a természetes logika hibáira, és rávezesse a teológusokat, hogy csak az ego megzabolozásával és alázattal lehet eljutni oda, hogy elfogadjuk a hit-logikát.

Ittész Gábor (EMMI) *Initia reformationis: Luther disputációja a skolasztikus teológia ellen* című előadásában először az 1517. október 31-i eseményeket megelőző konfrontációkat vizsgálta a reformáció atyja és a skolasztikusok között. A 95 tétel nem az első, csak a legsikeresebb törekvése volt Luthernek, hogy reformgondolatait megismertesse a Wittenbergi egyetemen kívül; a *Disputáció a skolasztikus teológia ellen* című tételsorában azonban már két hónappal a sorsfordító vitáirat közzététele előtt éles támadást indított a kor uralkodó teológiai irányzata

ellen, elvetve az arisztotelészi logika használhatóságát a keresztény teológiában. Az előadás második szakaszában Ittzés tartalmilag elemezte Luther 97 pontból álló művét, külön figyelmet fordítva a vitairat retorikai szerkezetének vizsgálatára. A bevezetést, mely Ágostont idézi, egy antropológiai alapvetés követi, majd Luther több lépésben érvel amellett, hogy az arisztotelészi etika a feje tetejére állítja az igazságot, és a kegyelemre az ember képtelen magától felkészülni, még akarattal sem. A búcsúcédulák elleni disputációjától eltérően az ellenérvek cáfolata itt kimarad, helyette Luther egy összefoglalóval, majd utószóval fejezi be művét.

Csepregi Zoltán (EHE, Egyháztörténeti Tanszék) a *Reformtörekvések – falun. Egyházlátogatási jegyzőkönyvek elemzése* című előadásában az 1559-1562 között kiadott esztergomi jegyzőkönyveket vizsgálta, melyek a mai Szlovákia területén lévő falusi egyházlátogatásokat foglalják össze. Ezeket az iratokat Péter Katalin és Erdélyi Gabriella dolgozták fel először a 2000-es években. Csepregi saját kutatásában a Nyitra, Árva és Turóc vármegyék falusi közösségeire fókuszált, ahol a vizitátorok egy különös jelenségről adtak hírt. A helyi, alapvetően katolikus közösségekben megjelent az ún. „szimultán templomhasználat”, vagyis egyszerre volt a templomokban kétféle szertartás: latin mise és népnyelvi istentisztelet, illetve egy- és kétszín alatti áldozás. A jegyzőkönyvek szerint a vallási magatartásban észrevehető volt a társadalmi törésvonal – egyszín alatt a parasztság áldozott, kétszín alatt pedig a nemesi-nagybirtokos réteg –, és az egyházi rend fenntartása sem ment mindig zökkenőmentesen – volt, hogy vasárnaponként a papnak három istentiszteletet kellett tartania egymás után –, ám mindezek ellenére elmondható, hogy a szimultán templomhasználat egy tartós és békés megférést biztosított a különböző vallási közösségeknek.

Balogh Judit (EKE BTK, Történettudományi Intézet) előadása, a *Puritán reformkísérletek eredményei a magyar református egyházban*, a magyarországi puritán reformkísérlettel foglalkozott. A történetírási konszenzus szerint a puritanizmus teljesen elbukott hazánkban, míg az irodalomtörténeti nézőpont szerint pont ellenkezőleg, a puritanizmus teljesen átítatta a reformációt. Balogh előadásában társadalom-történeti szemszögből vizsgálva az eseményeket egy harmadik nézőpontra jutott. A XVII. század elején Szilvásújfalvi Anderkó Imre próbálkozott meg először egy demokratikus egyházkormányzati rendszer létrehozásával. Népszerűsége miatt meg is választották Várad esperesévé, és sikerült három egyházmegyét maga mellé állítania, ám az egyház hamar megfosztotta rangjától, és börtönbe záratta. A korszak másik reformere Tolnai Dali János volt Sárospatakon, aki bevezette a családi közösségeken belüli egyéni Biblia-olvasást és a nő-oktatást, de őt is hamar felfüggesztették. A puritán lelkészek elítélése után azonban Váradon nyomda és kollégium alapult Martonfalvi Tóth György vezetésével, így az írásbeliséggel tovább tudtak terjedni a puritán tanok országszerte. További gyakorlati megmozdulások nem történtek, de a szóhasználatban és gondolkodásmódban a

puritán szellemiség megmaradt. A hierarchikus berendezkedést preferáló pápai papság sikeresen akadályozta meg a teológiai és egyházi reformot Magyarországon, ám az egyéni, önmagunkban megélt kegyesség szintjén a puritanizmus tovább élt mind a protestáns, mind az ortodox közösségekben.

Szigeti Jenő (ME BTK, Magyar Nyelv- és Irodalomtudományi Intézet) arra kereste a választ, miért maradt meg Magyarországon a protestantizmus, mikor a Habsburg Birodalom többi részén sikeres volt a rekatolizálás. *Egy alföldi gyülekezet meghiúsult reformációja a 19. század végén* című előadásában a XIX. század végi Békéscsaba helyzetét vizsgálta meg, ahol épp Kecskeméti Ferenc (1855-1915) töltötte be a másod-lelkész pozíciót. Kecskeméti észrevette, hogy míg a városi egyház szekularizálódni kezdett a politikai helyzet miatt, addig a tanyasi életben megjelentek a házi gyülekezetek, ahol a hívők maguk között olvastak puritán könyveket. Kecskeméti ötlete az volt, hogy ezeket a sajátos paraszti gyülekezeteket integrálja az egyházba, vagyis megadja nekik a kellő liturgiai gyakorlatot. A presbitérium azonban ellenezte ezt; a városi vezetőség véleménye szerint a paraszti rétegnek kellene templomba járni, és nem a templomnak hozzájuk. Erre válaszul Kecskeméti – aki ellen törekvései miatt feljelentések is érkeztek – maga ment el ezekbe az otthoni közösségekbe, ahol Bibliát olvasott és imádkozott. Végül baptista kapcsolatokkal és Kecskeméti vezetésével kialakult egy több száz fős közösség, míg a városi egyház fokozatosan elnéptelenedett. Szigeti a Kecskeméti és Sós István (1852-1937) között fennmaradt levelezésből rekonstruálta a békési eseményeket, az ébredő reformmozgalmat, melyet a konzervatív katolikus egyház azonnal elfojtott, így adva meg akaratlanul a lehetőséget a protestáns kisközösségek erősödésének.

Máté-Tóth András (SZTE BTK, Vallástudományi Tanszék) *Protestantizmus és modernitás – Ernst Troeltsch nyomán* című előadásában a méltatlanul elfeledett, német származású Ernst Troeltsch (1865-1923) munkásságával foglalkozott. Troeltsch termékeny írói életműve történelem, filozófia és egyéb témaköröket ölelt fel, sőt Max Weber kortársaként hatással volt a neves közgazdászra is. *A protestantizmus hatása a modernitás kialakulására* című könyvében arra a kérdésre kereste a választ, hogyan jöhet létre teremő harmónia a kereszténység és a modern világ között. Máté-Tóth ezen kötetet mutatta be részletesen. Troeltsch könyvében először a modern kultúra fogalmát vizsgálja, egyházi tekintély-kultúrának nevezve a jelenkor előtti korszakot, majd a protestantizmus fogalmát definiálja, rámutatva, hogy nem lehet minden új irányzatot protestánsnak nevezni. Az óprotestantizmust egy középkori áramlatként jellemzi, amely a kereszténység radikalizálódásaként jött létre, míg ezzel szemben az újprotestantizmus hozzájárult a modern világ kialakulásához (például az állam és egyház szétválásához). Végül azt a következtetést vonja le, hogy a protestantizmus véget vetett az egyházi kultúrának, ezáltal jobb táptalajt biztosítva a fejlődésnek. Troeltsch műve, köszönhetően többek között Máté-Tóthnak, hamarosan megjelenik magyar fordításban is.

Sarnyai Csaba Máté (KRE BTK, Szabadbölcészet Tanszék) *Szociális reformok keresztény szellemben Giesswein Sándor gondolatvilágában* című kutatásának fókuszában a századfordulós szociálpolitikai reformok álltak, közelebbről Giesswein Sándor (1856-1923) szellemi munkássága, aki gyakorlati megoldást keresett a korszak társadalmi kihívásaira. Giesswein modernista és kereszténydemokrata lelkészként tagja volt az első keresztényszociológiai szervezetnek, a Katholikus Néppártnak, amely nem politikai, hanem munkás-érdekvédelmi csoport volt. Az 1907-ben írt *Társadalmi problémák és keresztény világnézet* című művében a kereszténységet egoizmus nélküli individualizmusként jellemezi, a helyes társadalmi berendeződést pedig az individualizmus és szocializmus közötti arany középútban látja. Könyveiben arányos egyenlőségről beszél – miszerint mindenki annyit ér, amennyit vállal a munkában, nem amennyi vagyona van –, mert gazdaságilag lehetetlen az abszolút egyenlőség, illetve azt is hangsúlyozza, hogy az egyenlőség elvét csakis az etikai alap biztosítja. Azt a felfogást, miszerint a munka szenvedés, ezért az ember alapállapotában munkakerülő, felváltja azzal a tézissel, hogy a munka valláserkölcsi kötelezettség, így dicsőség. Elveti a fizikai munka pejoratív voltát, ezáltal a rabszolgaságot is bírálja, illetve foglalkozik a nők kihasznált helyzetével is a munkaerőpiacon.

Az eseményt Fazekas Csaba (ME BTK, Politikatudományi Intézet) *Permanens reformáció, avagy mennyire protestánsok az újprotestáns kisegyházak?* című rendhagyóbb prezentációja zárta, melyben az előadó nem annyira egy kutatási témát járt körül, mint inkább gondolatébresztő hipotézisek sorozatával állt elő. Rámutatott, hogy bár vannak reformok, amik megmaradnak az egyházon belül, a XX. századtól fogva egy új tendencia jelent meg: a modern reform-mozgalmak, melyek, amikor konfliktusba kerültek az egyházzal, onnan kilépve új kisegyházat alapítottak. Ezek az ún. „újprotestáns kisegyházak”, mint például a baptisták, adventisták, metodisták vagy pünkösdiek. Ötszáz év távlatából azt láthatjuk, hogy mindig van megújulás, épp ezért felmerül a kérdés: vajon meddig lesznek „újak” az újprotestáns kisegyházak?

Az egész napos konferencia érdekes ízelítőt adott abból, mennyire is sokszínű, és mennyit is módosult kialakulása óta a kereszténység. Különböző reformkísérletek, mozgalmak, megújulás és perspektíva – mindez elemi része az egyháznak, mert ami élő, az folyamatosan változik is.

Az elhangzott előadások egy tanulmánykötetbe szedve jelennek majd meg a közeljövőben.

VALLÁSOK ÉS FELEKEZETEK DIALÓGUSA

Beszámoló az Országos-Rabbiképző Zsidó Egyetem
és a Keresztény-Zsidó Társaság konferenciáiról
Budapest, 2017. november

SZÉCSI JÓZSEF

Novemberben két jelentős vallás- és felekezeti konferenciának adott helyet Budapest, az egyik az Országos-Rabbiképző Zsidó Egyetem (OR-ZSE) szervezésében, a másik a Keresztény-Zsidó Társaság (KZST) Terézvárosi Vallásközi konferenciáinak ez évi második alkalma volt. Az OR-ZSE biblikus konferenciái a Magyar Tudomány Hónapja tudományos konferenciáinak sorába tartozik, immár 10. alkalommal. Az első két konferencia a „Bibliai családkép” és a „Tízparancsolat” nevet viselte, az utóbbi könyv alakban is megjelent a Gondolat kiadó gondozásában (2010). Ezt követően a Héber Kánon sorrendjében évente egy egész napos konferencia egy-egy szentírási könyvet vizsgál. A kánon három részéből eddig a Tóra (Mózes 5 könyve) és a második részből, a Proféták (Neviim) iratai közül, abból is az első részből az ún. Korábbi Profétákból (Neviim Risónim) a Bírak és Józ sue került tárgyalásra, 2017-ben pedig a két Sámuel könyv. A konferenciák előadásainak írott változatai – akik ezt átadták közlésre – mind megjelentek a Keresztény-Zsidó Teológiai Évkönyv sorozatban (2001-2016).

A 2017-es konferencia érdekessége (november 6.), pontosabban várt jellemzője az előadók biblikus látásmódjában, érdeklődésében rejlett. Az OR-ZSE biblikus konferenciájának előadói két területről érkeznek, egyrészt az Intézet tanárai, másrészt külső előadók. A vendégelőadók általában katolikus és protestáns teológiai fakultásoknak élvonalbeli tanárai, vagy világi egyetemek professzorai. A katolikus és protestáns előadók előadásainak jelentős, vagy teljes része a bibliai könyvek szövegkritikai elemzését hozza, míg a zsidó egyetem előadói a Tánách értelmezésének, magyarázatának színes zsidó irodalmi anyagát fogalmazzák meg, tehát egy izgalmas, élő tanítási rendszert közvetítenek és nem egy szükséges, de igazából nagyon sivár szövegkritikai elemzést, analízist. Tehát amíg – nem sértő szándékkal megjegyezzük – zsidó részről élvezhető teológiát, vallásfilozófiát hallunk, addig keresztény részről egy segédtudományt. Természetesen mindkettő szükséges, a szövegelemzés és az értelmezés, tanítás is, de nem szerencsés, ha egy segédtudomány központi elem lesz.

Engny Sándor, a Sárospataki Református Teológiai Akadémia tanszékvezetője, a masszóra igazából egyetlen magyar kutatója Sámuel könyvének néhány ketib-köré (írva-olvasva) olvasatát elemezte. Karasszon István egyetemi tanár, a Károli Gáspár Református Egyetemről a Bírák könyvének és Sámuel két könyvének összetartozási kérdéseit analizálta. Köszezhy Miklós, a Pázmány Péter Katolikus Egyetemnek és az Evangélikus Hittudományi Egyetemnek a tanára pedig Dávid és Jeruzsálem összetartozó geográfiáját mutatta be. Az ő előadása vezethetett át a konferencia egy központi kérdésének, Dávid alakjának a tárgyalásához. Schönér Alfréd, az OR-ZSE rektora a hárfázó Dávid király motívumát mutatta be a VI. századi gázai zsinagógában, egy szélesebb zsinagógabéli ábrázolás-kontextusba ágyazva. Peremiczky Szilvia, az OR-ZSE adjunktusa Dávid művészetéről a zsidó és európai hagyományban értekezett, bemutatva a tudománytörténeti elemzés módszereit is. Szécsi József az OR-ZSE c. docense pedig Dávid alakjáról a Tánácht követő zsidó, keresztény és iszlám hagyományvilágban adott elő. Uhrman Iván az OR-ZSE tanszékvezetője Batsébáról egy bibliaelemzési gyakorlatot mutatott be, ami mellözve a szövegkritikai kérdéskört egy közérthető, rendkívül érdekes előadás volt. Oláh János egyetemi tanár, az OR-ZSE rektor-helyettese a zsidó folklór egyik gyöngyszemét mutatta be, egy ún. gyermekági táblát, melynek színes világát kitérve a konferencia legérdekesebb előadásává tette. Darvas István, az OR-ZSE kiváló tanársegédje Kórách fiait járta körbe nagy tudással és kiváló előadói vénával.

A KZST 2004 őszén indította el Zsidó-Keresztény-Iszlám Vallástudományi Szabadegyetemét, hónapról hónapra előadásrendszerekkel, konferenciákkal. 2013-tól kezdődően évente két alkalommal vallásközi konferenciát is tart a budapesti Avilai Nagy Szent Teréz katolikus templom Nagytermében. Ez év őszén, november 13-án csak két fél, a zsidó és a keresztény találkozott, pontosabban keresztény részről katolikus és protestáns oldalról is. A 2000 éves kereszténységnek két nagy törése volt, a keleti és a nyugati egyházszakadás. A keleti a pápa főségének és tévedhetetlenségének kérdésköre, a nyugati pedig mindenekelőtt az eucharisztia és az úrvacsora vitájának problémája. 2018-ban Eucharisztikus Világkongresszus lesz Budapesten, így ez jelölte ki a novemberi konferencia témáját. A konferenciát Beer Miklós váci megyéspüspök, a KZST társelnöke nyitotta meg, nagyon fontosnak tartva a kérdés tisztázását lelkipásztori szempontból. Horváth Zoltán István esperes plébános pedig megnyitóként felidézte gyermekkorának értetlenségét, hogy miért nem lehetett odamenni az úrvacsorázókhoz? Fináli Gábor egy nem ismert, eredeti módon közelített a témakörhöz. Arra utalt, hogy miután az Utolsó Vacsora, vagyis a széder a kereszténységben liturgikus gyakorlatra tett szert, ez hatással volt a zsidóságra, és ezért is fejlődhetett ki a középkori, vagy mai értelemben vett zsidó széder. Szécsi József vallásfilozófus az eucharisztia fogalmát mutatta be az antikvitásban, illetve az ókori zsidóság irodalmában. Martos Levente Balázs, a

Győri Hittudományi Főiskola tanára és a Pápai Biblikus Bizottság tagja a János evangélium eucharisztikus fogalomrendszerét elemezte. Németh Pál református lelkész, főiskolai tanár pedig Luther, Zwingli és Kálvin úrvacsoratanáról beszélt. Keresztény részről az előadások után kibontakozó beszélgetésekben megfogalmazódott egy fontos állítás is, ti. az, hogy az eucharisztia-úrvacsora szövegek újszövetségi értelmezésénél nemcsak filológiai és exegetikai vonatkozásokat kell figyelembe venni, hanem teológiai aspektusokat is. A kérdésben már van „némi gyakorlati enyhülés”, hiszen Olaszországban megindult egy újfajta ökumenikus istentiszteleti gyakorlat is. Az istentiszteleten, ahol katolikusok, evangélikusok és más protestáns felekezetek lelkészei vesznek részt, a katolikusok és az evangélikusok együtt áldoznak, a jelenlévő más protestáns felekezetek hívei pedig szintén együtt, de külön veszik magukhoz az úrvacsorát.

A két konferencia két vallásnak, a zsidóság és kereszténység párbeszédének és a keresztény-keresztény kapcsolatoknak volt egy szerény, de hasznos állomása.

RECENZIÓK

Monika Pesthy-Simon:
Isaac, Iphigeneia, Ignatius: Martyrdom and Human Sacrifice

BUDAPEST–NEW YORK,
CENTRAL EUROPEAN UNIVERSITY PRESS, 2017, 249 OLDAL

Egy téma kutatásának különös felhajtó erőt adhat, ha a tudományos kontextuson túl valamilyen okból aktuálissá is válik, Monika Pesthy-Simon könyvének témája pedig már régóta nem volt olyan aktuális, mint a 20–21. században, közelebről éppen az utóbbi években. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a szerzőt a téma népszerűsége indította volna a kutatásokra – tudjuk, hogy évek óta tudatosan építkező, szisztematikus munkával kereste, illetve keresi a válaszokat, ha úgy tetszik, az igazságot a saját maga számára feltett kérdésekre.

A 2017 nyarán a CEUPressnél angol nyelven megjelent könyv alapkérdése jól körülhatárolható, ugyanakkor különböző vonatkozásai és leágazásai következtében rendkívül összetett is: hogyan viszonyul egymáshoz a (zsidó és keresztény) mártírológia és az emberáldozat, amit olyan vallásos aktusnak tekint, amelynek során egy emberi létezőt megölnék és felkínálnak az istenségnek; ez pedig történhet az áldozat beleegyezésével vagy anélkül (6–7., 31.). Azt a horizontot pedig, amelynek irányából rátekinthet a téma legfontosabb kérdéseire és paradigmaticusnak mondható példáira, a kora keresztény mártíromság jelensége és Jézus Krisztus halála, a keresztény vallás által legnagyobb emberáldozatnak tekintett esemény adja. Az utóbbi évek kutatása – ahogy a szerző már a *Bevezetésben* utal rá – figyelmet szentelt a mártíromság áldozati karakterének, mégsem vizsgálta ennek kapcsolatát a korábbi (mitikus vagy valós) emberáldozatokkal. (2.) Könyvének újszerűségét Pesthy-Simon éppen abban határozza meg, hogy erre a kapcsolatra irányítja a kutatói figyelmét.

A mártíromság és az emberáldozat kapcsolatát az ókor időkeretei között vizsgáló kötet már a címében említett három nagy emblematikus példával (*Isaac, Iphigeneia, Ignatius*) és a hozzájuk kapcsolódó paradigmaticus történetekkel fontos viszonyítási pontokat jelöl ki a téma görög-római és zsidó-keresztény vonatkozásainak kutatásában; ugyanakkor bizonyos értelemben a könyv felépítésére is utal. A *Bevezetés* követő első négy fejezet a keresztény mártírológia előzményeivel foglalkozik: a héber Biblia emberáldozataival (1. *Human Sacrifice in the Old Testament*); az emberáldozatokkal, a hazáért elszenvedett heroikus halállal és a filozófus nemes halálával a görög és a római világban, illetve Karthágóban (2. *Greece, Rome and Carthage*); az

önkéntes áldozat kialakulásával a korai judaizmusban (3. *Early Judaism*); valamint Jézus halálának mint áldozatnak az értelmezésével (4. *The Death of Jesus*). Az ezt követő három fejezet a keresztény mártírológia fontosabb kérdéseit járja körül, „esettanulmányok” által is megvilágítva: a fogalmi meghatározás nehézségeit, a mártírhalál áldozati jellegét (5. *The Martyr's Sacrifice: Case Studies*), a keresztény hagiográfusok által megalkotott modelleket, amelyek központi toposza az *imitatio Christi* (6. *The Models of the Martyr*), valamint a mártír áldozatának lehetséges jelentéseit (7. *The Meaning of the Martyr's Sacrifice*). A könyv zárófejezetében, „epilógusában” a szerző a keresztény mártírológia Nagy Konstantin utáni alakulástörténetével, az áldozati ideológia továbbélésével kapcsolatban fogalmaz meg néhány gondolatot.

Az ószövetségi áldozatok között említett emberáldozatok kérdése meglehetősen vitatott az ókori Izraellel kapcsolatban, és Monika Pesthy-Simon sem látja szükségesnek, hogy munkájában ezzel általánosságban foglalkozzék. Nem az emberáldozatok valós vagy nem valós volta érdekli, hanem inkább az, hogy milyen típusú (ember)áldozatokat ismertek a bibliai szerzők, hogyan értelmezték azokat, és miért ajánlották fel őket. (13.) A rituális gyilkosságokon és a bosszú esetein kívül, melyeket nem vizsgál, a gyermekáldozatok elterjedtségét (15., 28.) mutató szövegrészek közül az emberáldozat eszméjének alakulástörténete szempontjából három nagy, konkrét példa kínálkozik: Moáb király áldozata (2Kir 3,27), Jiftach leánya (Bírák 11,30–40) és az *Akéda*, Izsák feláldozása (Gen 22). Ezek a szövegek nem ítélik el az emberáldozatot, közülük kettő csupán megemlíti a ténytet, a harmadik viszont magasztalja is az atyát (Ábrahámot) a szándékáért. (17.) Jól ismert ez utóbbi történet rendkívüli hatása, értelmezéseinek nagy száma, melyekkel Pesthy-Simon nem foglalkozik, a valós emberáldozat szándékáról beszámoló szöveg csak a témája szempontjából érdekli, és ebben a vonatkozásban még a történet *happy endje* is irreleváns (20.), mert Ábrahám valóban előkészíti a feláldozásra szeretett fiát mint égő áldozatot (*oláh*, Gen 22,2), és egyáltalán nem neki köszönhető, hogy Izsák megmenekül. (21.) Az emberi oldalról megmagyarázhatatlan feláldozás történetét – ahogy Pesthy-Simon utal rá – a modern bibliakritika előtt nem is értelmezték úgy, mint az emberáldozat eltörlését. (21.) A gyermekáldozatok a zsidó vallási gyakorlatból feltehetően csak a babiloni fogság után, Ezdrás és Nehémiás reformjai nyomán tűntek el.

Az *Akéda* értelmezési lehetőségei a szerzőt azért is érdeklik, mert ebben az esetben az áldozat típusa nem illik bele az ismert formákba (szükségállapot, asztrál rítus, eskü beteljesítése, építkezés, rituális bosszú, büntetés), melyek között nem is találjuk meg az emberáldozat olyan esetét, amely világosan mint engesztelő lenne leírva. (28.) Izsák feláldozása egyedinek tekinthető az emberáldozat egész (nem csak izraelita) történetében, mert nincs emberi oka, és Ábrahám sem remél semmit az áldozatáért. (28.) Ugyanakkor annak ellenére, hogy az ókori Izrael számára elfo-

gadható volt a gondolat, hogy Jahve haragját ártatlan emberáldozatokon keresztül kell lecsendesíteni (pl. 2Sám 24), a „meghalni valamiért vagy valakiért” (*dying for*) fogalma ismeretlen volt, a héber Bibliában nincsenek „mártírok”, habár az izraeliták mindig harcoltak Istenért. (28–29.) Monika Pesthy-Simon ebben a vonatkozásban ki is igazítja Marc Brettler magyarázatát, és a kérdést nem úgy teszi fel, hogy miért nem voltak mártírok, hanem így: „Miért nem tisztelték mint mártírokat azokat a személyeket, akik olyan könnyen azok lehetek volna?” A választ valószínűleg a halál kultuszának hiánya adja meg az ókori Izraelben. (28.)

A szerző – meglátásom szerint – már ezzel a kérdésfeltevéssel kapcsolódik a mártírológiai kutatások meghatározó jelenkori vonulatához. Bár a névmutatóban nem találjuk Maurice Halbwachs, Jan Assmann vagy Hayden White nevét, de ott találjuk például Elizabeth Anne Castelliét vagy Paul Middletonét, akiknek kutatási tézise az, hogy a mártírt nem csupán önfeláldozó halála, hanem emlékezetének fenntartása teszi mártírrá; nemcsak a vértanúkhöz kapcsolódó „történeti tényeknek”, a múlt aktualitásának, hanem az emlékezetnek is nagy szerep jut: a mártír nem lesz, hanem megteremtik. (157.; vö. *Martyrs are not defined; martyrs are made*, 9.)

Az emberáldozat eszméjének zsidó valláson belüli alakulásától való elkanyarodás a második fejezetben (*Greece, Rome and Carthage*, 31–71.) teljességgel indokolt, hiszen a klasszikus görög (és némiképp római) hagyomány vizsgálata nemcsak a keresztény, hanem a korai judaizmus mártíromságának gyökereit vizsgálva is alapvető. Az emberáldozat témája kiegészül a másokért elszenvedett heroikus halál és a nemes halál egymással összefüggő, de mégis különböző eszméjével és példáival. A heroikus halál eszméjének híres summázatát Horatiusnál kapjuk meg (*dulce et decorum est pro patria mori*), míg a nemes halál sok esetben a magasabb eszmék érdekében elkövetett öngyilkosság. (32.) Pesthy-Simon ebben a részben sem foglalkozik a görög és római áldozatbemutatók általános kérdéseivel, és az sem érdekli, hogy az irodalmi forrásokban említett emberáldozatok ténylegesen lezajlottak-e, és milyen formában, milyen okok miatt. Az emberáldozatok karakterisztikus típusait (temetési áldozat, eskü beteljesítése, különleges veszély elhárítása, kultikus áldozat egy istennek, *pharmakoi*, 33–44.) is csupán röviden említi; ami igazán érdekli, az az, hogy az emberáldozat hogyan transzformálódott át önkéntes és heroikus önfeláldozássá. (32.) Amíg az ószövetségi zsidóság emberáldozataiban Ábrahám és Izsák története volt a paradigmatis példák, ebben az esetben Iphigeneia esete lesz az, Euripidész utolsó, töredékesen ránk maradt darabja alapján (*Iphigeneia Auliszban*, Kr. e. 406). Pesthy-Simon visszatekint a téma Euripidészt megelőző költői feldolgozásaira is, és úgy véli: az a motívum, hogy a lány saját elhatározásából megy a halálba, Euripidész invenciója lehetett, mert sehol nem jelenik meg előtte. (45.) Az euripidészi Iphigeneia halála az áldozat önkéntességének gondolata következtében a mártíromság későbbi eszméjének is fontos előzménye lesz. A szerző ebből a szempontból vizsgálja meg a lány halála

előtt mondott három beszédét, amellyel hőssé válik, és önkéntes halála által megmenti a hazáját, miközben az marad, ami volt: az istenség által megkövetelt emberáldozat. Pesthy-Simon hangsúlyozza, hogy ez még nem mártírhálál (ahogy például Martin Bergmann gondolja), de van néhány motívum, amelyet később megtalálunk a keresztény mártírológiában is: önként hal meg, kivégzése előtt nem szükséges erőszakot alkalmazni, dicsőség övezi, és egy másik élet vár rá. (47.) (Iphigeneia szarvassal helyettesítésének jól ismert mitológiai fordulatát és az *Akédával* való hasonlóságát nem vizsgálja, mivel a boldog befejezés az emberi szándékok és motivációk szempontjából irreleváns.)

A téma Euripidész után egyre népszerűbbé vált, és abban az időben, amikor a kereszténység megszületett, az emberáldozat jól ismert toposz volt, az a gondolat pedig, hogy a feláldozott személynek örömmel kell fogadnia a halálát, az áldozati ideológia részévé vált. (49.) A szerzőt a római példákban sem a valós emberáldozatok, hanem az emberáldozat eszméje érdekli, és ugyanezt látjuk a nemes halál, a „meghalni az igazságért”, a hitért, a meggyőződésért esetében is. Azoknak a hellénisztikus és római szerzőknek az esetében, akik „a filozófus nemes haláláról” számoltak be (habár nem csak filozófusokról lehet szó), olyan elemeket talál, amelyek később a zsidó és keresztény mártírok narratíváiban is jelen lesznek (pl. engedelmesség, a fizikai gyengeség leküzdése, a mások hasznára levés, az áldozati metaforák jelenléte, 58.), habár a nemes halál nem tekinthető emberáldozatnak.

Az emberáldozattal szembeni attitűd a klasszikus Görögországban és Rómában épp olyan ellentmondásos volt, mint az ókori Izraelben: barbár szokásnak tartják és elutasítják, ugyanakkor konkrét esetekben elfogadják és gyakorolják; azokat pedig, akik önként áldozták fel magukat, hősként tisztelték. Ez utóbbival kapcsolatban azonban Monika Pesthy-Simon erősen hangsúlyoz egy olyan vonást, ami a mártírológiában válik meghatározóvá: amint az áldozat önkéntessé válik, megjelenik az áldozat saját nézőpontja is, valamiféle ellenszolgáltatás, jutalom (másvilági jutalom) feltételezése, ami azt mutatja, hogy az individuális nézőpont megjelenése már azelőtt megfigyelhető, hogy a keresztény mártíromságban központi helyet kapna. (69–70.)

A szerző gondolatmenete a harmadik fejezetben (*Early Judaism*, 73–98.) tér vissza a zsidóság gyakorlatához, amely korábban nem ismerte a „meghalni valakiért vagy valamiért” eszméjét (kivéve Iz 53), a hellénisztikus korban, Antiokhosz Epiphanész üldözései alatt viszont e tekintetben is fontos változások következnek be. (73.) A hitükért halált vállaló személyek történetei olyan elméleti és módszertani kérdésekkel szembesítik a szerzőt (és magát az olvasót is), amelyek a mártír fogalmának és a mártírológia jelenségének diakronitását, történeti alakulását érintik. Visszavethetjük-e ezeket a fogalmakat a kereszténység előtt időkre? Sajátosan keresztény jelenség-e a mártíromság, vagy már a korai judaizmussal kapcsolatban is beszélhetünk erről? (73–74.) A kérdésre adott válaszok

persze nagymértékben függenek a fogalmak definiálásától. Pesthy-Simon Arthur Drodge és James Tabor megállapításaihoz kapcsolódva használ olyan fogalmakat, kifejezéseket, mint „makkabeus mártírok” vagy „zsidó mártírológia”, főleg a Makkabeusok könyveinek (2Makk; 4Makk) vizsgálata, de a Dániel könyve 3. fejezete esetében is. (73.) Ahogy megállapítja, a Kr. u. 1. század folyamán bizonyos „mártír-teológia” formálódott a judaizmusban, még ha a mártír szó nem is volt használatos abban az értelemben, amelyben ma; és hatott mind a keresztény, mind a zsidó mártírológiára. (81.)

Pesthy-Simon szerint a Makkabeusok 2. és 4. könyve azért is figyelemre méltó, mert a zsidó és klasszikus görög eszmék keveredését mutatja. A bűn és büntetés dinamikájában korábban érvényesülő ószövetségi kollektív nézőpontot módosítják a görög ideológia nem kollektív szempontjai: az egész nép bűnéért járó büntetést kiválthatja bizonyos számú ártatlan személy önkéntes halála (2Makk, 4Makk), és ez a gondolat tovább él majd a kereszténységben, és befolyásolja az üldözések értelmezését. (76.) Ez a gondolat – véli a szerző – közel van Euripidész azon tragédiáihoz, amelyekben egy nemes, kiváló személy halála szükséges ahhoz, hogy megállítsa a csapásokat, és helyreállítsa a normális viszonyt az emberek és az isten(ek) között. (77.) A másik fontos történet a szerző számára ebben az esetben is az *Akéda*, amelynek értelmezésére ezen a ponton újra visszatér, a korábinál is részletesebben, mert a történet az emberáldozat és a mártíromság közötti hiányzó láncszemnek látszik. (84.) A római kor zsidó íróinak értelmezésében ugyanis Izsák a mártír prototípusává válik: a keresztény exegetikai hagyománytól eltérően nem Ábrahám, hanem Izsák engedelmességét hangsúlyozzák (a 4Q225 jelzésű qumráni irat, Josephus Flavius, 4Makk, Pszeudo-Philón, Targum, midrás-irodalom), valamint áldozatának az emberek bűnéért hozott jellegét, megváltó értékét. Pesthy-Simon végső konklúziója azonban az, hogy a Gen 22 története az értelmezések ellenére is az marad, ami eredetileg volt: emberáldozat, amelyben az apa feláldozza a fiát. (Éppen emiatt foglalkozik Philón Ábrahámról írott szövegével is, amely nem mártírként, nem engesztelő áldozatként, hanem „legjobb emberáldozatként” értelmezi Izsák alakját, 91.)

Ő maga is úgy véli, Izsák nem mártír a szó szoros értelmében: senki nem kényszeríti a hite megtagadására, és nem is hal meg. (92.) Ahogy fogalmaz: a gyermekáldozat egy nem kevésbé horrorisztikus formában tér majd vissza: a mártíromság dicsőítésében. (94.) A részben Bergmann nézeteire támaszkodó gondolatmenetben azok korrigálására is vállalkozik: Bergmann nagy érdeme, hogy felismerte a kapcsolatot az emberáldozat és a mártíromság között, és a gyermek- és emberáldozatok valóban hozzájárulhattak a zsidó mártírelképzelések alakulásához, de azokat – ahogy Pesthy-Simon hangsúlyozza – a nemes halálról és a saját hazájukért heroikus halált szenvedőkről szóló történetek, az önkéntesség gondolata is alakítják. A hellenisztikus hatás alatt az áldozati ideológia kezd átalakulni: az Ószövetség

emberáldozata önkéntes áldozattá alakul át, heroikus tettekké, amelyeket Izrael vagy az egész emberiség megmentéséért vállaltak föl. (94.)

A történeti Jézus haláláról szóló fejtegetések (*The Death of Jesus*, 99–116) még mindig a keresztény mártíromság előzményeiként jelennek meg a könyv gondolatmenetében. A szerző egyrészt megvizsgálja azokat az értelmezéseket és krisztológiai címeket, amelyeket a kora keresztény hagyomány teremtett meg a történeti Jézus halálával kapcsolatban, melyet Pesthy-Simon politikai, nem pedig vallási okokból bekövetkezett halálnak tekint (99.) – amiből az következik, hogy sem önkéntes, sem erőszakos emberáldozatnak, sem mártíromságnak nem mondható, amely megállapításokat a könyv olvasói közül bizonyára sokan fognak majd vitatni. A hagyományok és paradigmák keveredése az értelmezés folyamatában teremt meg Krisztus önkéntes és megváltó áldozati halálának az eszméjét, amely épp emiatt könnyen érthető is volt a zsidók és a pogányok számára egyaránt. Jézus Krisztus mint áldozat előképét pedig a keresztények is megtalálták az *Akédában*, Izsák feláldozásában (vö. Róm 8,32, Jn 3,16).

A könyv az első négy bevezető fejezet után érkezik el a keresztény mártírológia alapkérdéseire, amelyekhez már az előző részekben fontos megalapozást kapott az olvasó. A korábban megfogalmazott kérdések itt már a keresztény vallási kontextusból fakadó problémafelvetésekkel egészülnek ki, melyek a keresztények emberáldozattal szembeni bizonytalan attitűdjét mutatják: Miért akarják az emberek feláldozni önmagukat Istennek? Isten miért kívánja meg vagy legalábbis fogadja el az áldozatot? Milyen eszméik voltak a keresztényeknek az Istenükről, a szerető Atyáról, ha feltételezték, hogy örülni fog az áldozatoknak? (12.)

Monika Pesthy-Simon a válaszok végső összefoglalása előtt úgynevezett esettanulmányokat ad (*The Martyr's Sacrifice: Case Studies*, 117–156.), vagyis a kora keresztény mártírok történeteire keresztül alapozza meg az érveit, amely történetekben szintén a mártíromság emberáldozattal való kapcsolata érdekli, a hagiográfiai leírások és teológiai értelmezések nézőpontjából. (Bár ennek deklarációjával ellentétben a szerző mégiscsak kénytelen foglalkozni a kora keresztény „üldözések” tényeivel is.) Mindenekelőtt azzal a jól ismert toposszal helyezkedik szembe, amely szerint a mártírok (csupán) Krisztus imitálói, mert ha kifejezetten így is deklarálják magukat, a bíróságok előtti viselkedésük és kivégzésük más modelleket követ. Az Eusebiosz egyháztörténetén alapuló hagyományos gondolkodás is revízióra szorul, miszerint a keresztények folyamatos üldözésnek voltak kitéve, hiszen Diocletianus idejéig nem voltak központilag szervezett üldözések; a keresztények elleni vádak a római vallási életben való részvétel elutasításához kapcsolódtak. Mindezek az áldozati ideológia alakulásáról megfogalmazottakat is módosíthatják, mégpedig elsősorban annak hangsúlyozásával, hogy a mártírok esetében a személyes halál-vágnak nagy szerep jutott. (117–119.)

Pesthy-Simon közelebről is megvizsgál néhány jól és kevésbé jól ismert esetet (szöveget), melyekben a mártírok mint áldozatok jelennek meg, de történetüket korábban soha nem kapcsolták össze az emberáldozat perspektívájával. Ennek értelmezésében a szerző a korai és későbbi mártírszövegekben egyaránt meglévő (megszentelt) áldozati nyelv vizsgálatára is nagy figyelmet fordít. A sort Antiokhiai Szent Ignác történetével és nagyhatású leveleivel kezdi, melyek közül mindenekelőtt a Rómaiakhoz írott levél emelkedik ki, amely (más leveleivel együtt) az „Isten gabonájává”, „Krisztus kenyerévé” (Róm 4,1) válni akaró Ignác önértelmezéseit mutatja. Ezeket Pesthy-Simon szisztematikusan megvizsgálja, és éppen ezekből vonja le a szakirodalmi vélekedésekkel is szembehelyezkedő summázatát: Ignác halálában az engesztelő, vezeklő jellegnek valójában nincs szerepe, sokkal inkább az individuális nézőpont válik hangsúlyossá: azért akar meghalni, hogy Krisztussal együtt örök élete legyen, és Isten tetszését elnyerje. (121.) A szerző ennek megerősítését látja akkor is, amikor az *imitatio Christi* toposzán túl a „mártír” halálának más, a zsidó és klasszikus hagyományon alapuló modelljeit (Makkabeusok, a nemes halál tradíciója, Decius példája, Seneca 24. levele, stb.) is keresi.

Monika Pesthy-Simon hasonló alapossággal és következetességgel vizsgálja meg a másik jól ismert példát, Polükarposz mártíriumát is. Nem lép be abba a vitába, amely a legkorábbi mártírtörténet hitelességének, történetiségének kérdéseit vizsgálja, mindenekelőtt Boudewijn Dehandschutter kutatásai nyomán, aki a *Martyrium Policarpi* kritikai szövegkiadását is elkészítette. Vizsgálja viszont, hogy mennyiben és miben fejlődik tovább a „mártír-teológia” Ignác leveleihez képest, az *imitatio Christi* (sokszor csak felületes jelenléte) mellett hogyan jelenik meg az áldozat elhatározott volta, a vezeklő jelleg, de a személyes nézőpont és az önkéntesség háttérbe szorulása is, miközben alakjának zsidó és klasszikus modelljeit az ő esetében is megtaláljuk, mindenekelőtt Izsákét (és részben Iphigeneiáét is), ami az alakját az emberáldozatok hagyományához kapcsolja. (131.)

E két jól ismert paradigmán (Ignác, Polükarposz) kívül – terjedelmi okok miatt – kisebb, de még mindig fontos szerepet kapnak más mártíriumok (szövegek) is: elsősorban a lyoni és vienne-i vértanúk, Perpetua, Dasius, Caesarius, Ágnes történetei. Pesthy-Simon rövid, de lényeglátó értelmezései ebben az esetben is világossá teszik, amit egyébként maga az egész könyv is erőteljesen aláhúz, hogy tudniillik a kereszténység korai, szent hagyományának részét képező történetek nem elszigetelt, nem csupán a bibliai kinyilatkozáshoz kapcsolódó textusok, hanem részben a zsidó, részben a klasszikus hagyomány elevenen élő kontextusában helyezhetőek el.

Monika Pesthy-Simon kutatásainak, konklúzióinak nagy összefoglalása a hatodik és hetedik fejezet (*The Models of the Martyr; The Meaning of the Martyr's Sacrifice*, 157–169; 171–205.), amelyek a keresztény mártír alakjára és a vértanúság teológiájára koncentrálnak, annak a szemléletnek a jegyében, amely a keresztény mártírológia alakulástörténetében a hagyományozásnak, a hagiográfusok alakí-

tó, formáló szerepének is nagy jelentőséget tulajdonít: a mártírrá váláshoz nem volt elég meghalni Krisztusért, a történetet az emlékezetnek fenn kellett tartania, egy hagiográfusnak pedig el kellett mondania. (157.) Ebben az összetett, formáló folyamatban születik meg az új keresztény hős, a mártír, akinek a halála a közvélekedés szerint Krisztus imitációja, aki egy heroikus tettet hajt végre Krisztusért. Kiáll a hite mellett, túri a szenvedéseket, mert úgy véli, hogy kötelessége meghalni azért a Krisztusért, aki szintén életét áldozta érte. A Jézus halálának evangéliumi beszámolóiból összeállított passió részletei azonban nem csak keresztény modelleket követnek.

Jól ismert, hogy az egy eszme, egy ügy érdekében való kiállás, az azért elszenvedett halál nem a kereszténység hozzájárulása az emberiség eszmetörténetéhez, ezek példáit megtaláljuk már a homéroszi eposzok és az ószövegségi történetek óta. Az azonban kétségtelen, hogy ebben a tekintetben az európai vallás és kultúra további alakulása szempontjából a keresztény mártírológia narratívái váltak a leghatásosabbá. Pesthy-Simon ennek a nagy (sokat vitatott és parttalan) narratívának az ókori alakulástörténetét (létrejöttét és hatását) mutatja be, részben a széleskörű nemzetközi szakirodalomra, részben a saját kutatásaira támaszkodva, középpontba állítva a mártíromság áldozati jellegét és kapcsolatát az emberáldozatnak a (keresztény mártíromság előzményeként szolgáló) hagyományával; végső konklúziójában a mártírokat is emberáldozatnak tekintve, miközben tisztában van azzal, hogy a saját megközelítése is csupán egy a hatalmas téma lehetséges interpretációi közül. (Könyvének nem is célja, hogy a mártíromságot általában vizsgálja, figyelme elsősorban a korai zsidó és keresztény vértanúságra irányul, és arra a környezetre, amelyben ez megszülethetett, és amelynek örökösévé vált.)

Pesthy-Simon imponálóan nagy tudással, magabiztosan mozog a hatalmas hagyományban, egyfelől a bibliai és Biblián kívüli, másfelől a klasszikus anyagban. Ahol szükséges, nagy ívű gondolatokkal lépi át a témája szempontjából nem előre vivő kérdéseket, máshol pedig még egy szó etimológiájának is figyelmet szentel, mindvégig szem előtt tartva a kitűzött célját. Így válik koherenssé, jól követhetővé a gondolatmenet. A gondolatmenet világosságát egy, az egész könyvre jellemző, átgondolt módszertani megfontolás is biztosítja: mindig megfogalmazza szándékát, majd az egyes fejezetek végén összefoglalja a következtetéseit, a kettő között pedig előre- és visszautalások erősítik az érvelést, olykor a felesleges ismétlés benyomását keltve, de valójában az argumentálás világosságát biztosítva.

A könyv – ahogy már fentebb utaltam rá – angol nyelven jelent meg, és szándéka szerint a nemzetközi kutatásban (is) megmutatkozó hiányt igyekszik pótolni. Ugyanakkor nagy nyeresége lenne a magyarországi kutatásoknak, ha valamikor a közeljövőben magyar nyelven is olvashatnánk a témáról, vagy ezen kiadás fordításaként, vagy esetleg kifejezetten a magyar kutatók, olvasók számára megfogalmazva. A korai keresztény szentkutatás terén már látunk hazai eredményeket is (pl. Sággy

Marianne jóvoltából), de a mártírkutatás terén még sok a pótolni való. Holott a téma – az áldozati narratívák kutatásával egyetemben – nálunk is népszerű, de eredmények inkább a későbbi korokra vonatkozóan születtek, mint például a protestáns mártírológia kutatásában vagy a modern kori áldozatok narratíváiban.

D. Tóth Judit

Fazekas Csaba–Jakab Attila–Petrás Éva–Szita Szabolcs:
*A Magyarországi Jehova Tanúi Egyház
története a kezdetektől napjainkig*

BUDAPEST: GONDOLAT KIADÓ, 2017

A Jehova Tanúi Magyarországon a legtöbbit üldözött és ugyanakkor a legkevésbé ismert egyház, melynek történetéről eddig különböző ellenőrizhetetlen állításokon kívül vajmi keveset tudhattunk. Most négy kiváló vallástörténész a rendelkezésünkre álló források alapján egy remek monográfiában pótolja ezt a hiányosságot. Ezért munkájuk tudománytörténeti jelentőségű. Göncz Árpád, aki börtönévei alatt közös sorsuk kapcsán ismerkedett meg a Jehova Tanúival, ezt írta róluk: „A Jehova Tanúi Gyülekezet története hazánk történetének szerves része. Múltjának kutatását, üldöztetése és hitükért folytatott harca emlékeinek megőrzését és felkutatását fontosnak tartom... Aki e munkában segítségünkre lehet, nyújtson támogatást múltjuk feltárásához, emlékeinek – írott és tárgyi emlékeinek – megőrzéséhez.” Lényegében ez a könyv ennek az óhajnak tesz eleget.

A kutatók fáradozása nyomán egy tudományosan korrekt, pontos munka született, melyben a Tanúkat sem leleplezni, sem bírálni, sem megvédeni, sem propagálni nem akarják a szerzők, hanem csak a történelem összefüggéseiben akarják feltárni ennek a vallásfelekezetnek a múltját, megérteni döntéseiket. Amikor az 1970-es években múltjukról a források után kutattam, csak tudományosan megbízhatatlan információk álltak rendelkezésünkre. Az illegális lét, amely szinte kezdettől sorsukká lett, legendákat, titkokat szül. Ennek számos példáját idézhetjük a korábban róluk írt tanulmányokból. Ez a könyv viszont elhozta az „igazság pillanatát” a több mint száz esztendeje Magyarországon működő és 1989. június 21.-e óta elismert vallásfelekezet életében.

A monográfia négy fejezetből áll: az első, amely Jakab Attila írása, a kezdetektől az 1939-es betiltásig követi nyomon a Tanúk történetét, átfogó képet adva a magyarországi vallási tolerancia és emberi szabadságjogok történetéről is. A fejezet először a vallásfelekezet keletkezéstörténetét vázolja fel, amely a 19. század nagy ébredési mozgalmaiból indult el. A szöveg Taze Russel (1852-1916) mozgalmanak történetét, majd pedig Joseph F. Rutherford (1869-1942) munkásságát foglalja össze. Őt Nathan H. Knorr (1905-1977) követte, akinek munkássága jelentős változásokat, módosulásokat hozott a szervezet életében és tanításában, ami többször is krízisekhez vezetett. Ezeket viszont sikerült a vallásfelekezetnek leküzdenie és

missziójukat sikeressé tennie, amiről egyetlen statisztikai adat is meggyőzi az olvasót. 1977 és 1992 között világszerte 29 ezer gyülekezetet alapítottak, és az aktív taglétszám elérte a négy és félmilliót. A szervezetten belül jelentkező hullámvölgyek, belső és külső konfliktusok, válsághelyzetek a tanítások kikristályosodásával és az identitástudat megerősödésével jártak együtt. Csak az a vallásfelekezet képes megmaradni, amelyik győztesen vívja meg ezeket a belső harcokat.

A Tanúk első biztos magyarországi nyoma 1908-ra tehető, amikor Hajdúböszörményben alakult egy csoport, melynek terjesztői hazatérő amerikai magyarok voltak, akik ezzel az új vallással az Új Világban ismerkedtek meg. Első központjuk Marosvásárhelyen alakult. 1913-tól már magyarul is megjelenik az *Őrtorony* című folyóiratuk. A kezdeti időszakban Kelet-Magyarországon terjedt az új vallásfelekezet. Antimilitarista tanításaikkal viszont csak az első világháború közepén, 1916-tól kezdett foglalkozni az államhatalom.

A Horthy-korszakban a Jehova Tanúi osztoztak a többi kisebb, el nem ismert vallásfelekezet sorsában. A magyarországi gyülekezetek felügyeletét ekkor Erdélyből látták el, a központ Kolozsvárott volt. A hatóságok kommunistáknak, valláselleneseknek, cionista zsidóbarátoknak bélyegezték őket. Missziójuk legérzékenyebb területe Zemplén és Szabolcs megye határszéli kisebb települései, valamint Baranya megye. 1927-ben 344 bibliakutató élt 25 helyszínen. 1936-ban már 601 csoport tevékenykedett Magyarországon. A második világháború közeledtével erősödött az ellenállás, egyre jobban Moszkva-barát kommunistáknak próbálták beállítani őket. Ennek a Jehova Tanúi ellen folytatott háborúnak a vége a felekezet betiltása lett 1939. december 2-án.

Szita Szabolcs tanulmánya a Tanúk II. világháború alatti történetét mutatja be. Tanulmányából megismerhetjük az ellenük folytatott pereket, tragikus küzdelmeiket, munkatáborokba, haláltáborokba szállított Tanúk tragikus sorsát. Ezek a nehéz évek sem tudták megtörni a tanúk aktivitását. Hitükből fakadó erős akaratukkal, egymás buzdításával és segítségével ők bizonyultak az átélt borzalmak legsikeresebb túlélőinek.

A második világháború utáni szabadság ideje a Jehova Tanúi számára nagyon rövid ideig tartott. Hamarosan ugyanazért ítélték el őket, mint a Horthy korszakban, de most mint nyugati ügynököket, Amerika-barát, rendszerellenes, szovjetellenes felforgató elemeket. Az 1945-1989-ig terjedő korról Petrás Éva írt a kötetbe tanulmányt. Politikai, titkosszolgálati és jogi eszközökkel igyekezett a hatalom megszabadulni a Jehova Tanúitól, sikertelenül. A felekezet belső adatai szerint 1947-ben 1.253 aktív tagja volt a közösségnek, de 1978-ban – harminc esztendővel később – már 8.503. Minden elnyomó intézkedés, külső és belső nehézség ellenére sikerült megőrizni a közösség missziói aktivitását. Az ellenük folytatott perek szerint a felekezetet a demokratikus államrend ellen irányuló szervezkedésnek tartották, kémszervezetnek, amely idegen hatalmaknak, az Egyesült

Államoknak, Svájcnak az érdekeit képviseli. Megtagadják a katonai szolgálatot, a „békeharcot”, szabotálják a választásokat és illegálisan Magyarországra érkező anyagokat terjesztenek. Mivel a durva elnyomás nem vezetett eredményre, sőt inkább erősítette a Tanúk elszántságát, ezért „finomabb” módszerekkel akarták elérni a felekezet elsorvasztását. A felekezet belső megosztása, az egymás iránti gyanúkeltség technikája sem volt eredményes. Petrás Éva az Állambiztonsági Levéltár anyagából részletesen ismerteti a róluk kialakult belső vitát, amely érdekes képet ad a rendszer vallással kapcsolatos állásfoglalásáról. A hosszú tárgyalássorozat vége az lett, hogy 1989. június 27.-én megtörtént a felekezet állami elismerése. A Jehova Tanúi Egyház törvényesen elismert vallásfelekezet lett. Ez volt az Állami Egyházügyi Hivatal utolsó lezárt ügye.

Fazekas Csaba körültekintő kutatások és nagy anyagismeret birtokában írta meg a Tanúk rendszerváltás utáni történetét. A Tanúk a megváltozott politikai körülmények ellenére sem kívántak a közélet porondjára lépni. Őrizték társadalmon kívüli státuszukat. A 90-es években kialakult szekta-vita sem befolyásolta életüket. A könyvnek ez a fejezete pontos képet ad az elmúlt 25 esztendő egyházpolitikai csatározásairól, a különböző kormányok ezzel kapcsolatos politikai döntéseiről. A könyvnek ez az egyik leghasznosabb szakasza. Az új, azóta is nemzetközi szinten vitatott vallásügyi törvény második körében a Jehova Tanúi is bekerültek az egyházak közé, így, egyelőre, jogilag semmi nem veszélyezteti létüket.

Fazekas Csaba tanulmánya széleskörű nemzetközi kitekintéssel, elfogulatlan pontossággal mutatja be a felekezet jelenlegi életét, misszióját. A statisztikai adatok szerint a rendszerváltáskor regisztrált 10 ezer hírnök száma 2015-re mintegy másfélszeresére növekedett. Évente 9-10%-al növekedett az elmúlt években a hírnökök száma. Jelenleg a felekezet létszáma 40 ezerre tehető. Ezeknek pontos statisztikai adatait a könyv grafikonjai is szemléltetik. A tanulmány az újabb szociológiai felmérések alapján megvizsgálja a Jehova Tanúinak társadalmi attitűdjét, értékvilágát, a kereszténységen belüli helyzetét. Külön fejezetben foglalkozik a katonai szolgálat megtagadásának ügyével és a vérátömlesztéssel kapcsolatos állásfoglalásukkal és az új bibliafordításukkal. Végül a tanulmányból megismerhetjük az egyház jelenlegi szervezetét, intézményeit, építkezéseit és mindennapi misszióját.

A négy tanulmány egységes képet ad ennek a vallásfelekezetnek múltjáról és jelenéről. Különösen hasznosak az egyes fejezetek végén található mellékletek, melyekből megismerhetjük a Tanúk történetére vonatkozó legfontosabb dokumentumokat. A könyv gazdag forrás- és irodalom-jegyzéke is a további kutatást segíti. A kötet használhatóságát erősíti a végén található hely- és személynév-jegyzék. A könyv módszertanilag és tudományos apparátusában is mintaszerű alkotás.

Szigeti Jenő

ÚJMÚLT A RÉGMÚLTBÓL MITIZÁLVA

Hubbes László Attila–Povedák István, szerk.:

Már a múlt sem a régi... – Az új magyar mitológia multidiszciplináris elemzése

MTA-SZTE VALLÁSI KULTÚRAKUTATÓ CSOPORT, 2015

A Szegedi Tudományegyetem Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszéke az elmúlt másfél évtizedben a szakrális néprajzi kutatás irányát kezdte kiválasztott tudásterületként kezelni, s ez idő alatt több mint félszáz kötetet adott ki a Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár köteteiként. Önálló műhellyé erősödött időközben a Vallási Kultúrakutatás sorozata köre sereglett szerzők számos kutatási iránya, és életre kapott a 2015-ben megalakult Modern Mitológiakutató Műhely is, mely a Magyar Kulturális Antropológiai Társaság önálló szakosztályát alkotja. Ez egyetlen tanszéken található sokféle ágazati tudásterületről, bevonva határon kívüli műhelyek-egyetemek kutatóit-oktatóit is, a Műhely 2015-ben konferenciát rendezett a kortárs mitológia-konstrukcióról,¹ s ennek szerkesztett anyagából jelent meg az a kötet, melyben Jan Assmann megközelítése dominál: „a mítosz: megalapozó történetté sűrített múlt”, amely rendszerint hozzájárul ahhoz is, hogy a közösségek nemzeti vagy csoportos önkép-keresésének velejárója legyen, s bizonyos jelentéssel ruhazza fel a történelem eseményeit, így kínálva értelmezhető jelentést a közösség önismereti és mitikus múltban kollektív értelmet sejdítő igényei számára.

A megismeréstudományi megközelítések nem túl rég óta, de egyre erőteljesebb új felismerésekhez, a korábbiakhoz képest markánsabb diskurzusok megnevezéséhez járulnak hozzá, mégpedig leggyakrabban úgy, hogy meglehetősen komplex képeket vesznek kezelésbe, összetett és sok nézőpontú megközelítéseket szorgalmaznak, vagy fölújítják egy-egy diszciplína konvenciói mellett lehetséges, hagyománytisztelő, de új kérdések érvényességét. Hasonló szemléletben fogant az a kötet is, melynek szerzői számos rész-diszciplína felől jövet a mai magyar társadalomban mindegyre divatosabbá váló újpogányság, újmitológiai konstrukciók tényeire és

¹ A magyar alternatív történettudat diskurzusai vizsgálatának szentelt, *Új magyar mitológia: a szakralizált őstörténet médiareprezentációi és rítusai* címmel meghirdetett II. Szemeisztosz Műhelykonferenciát a Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem Csíkszeredai Karának Társadalomtudományi Tanszékén működő Szemeisztosz Webszemiotikai és Online Kommunikációs Kutatócsoportja szervezte 2015. március 6-án és 7-én, Sepsiszentgyörgyön, a MAGMA Kortárs Művészeti Kiállítótérben, a Székely Nemzeti Múzeum partnerintézményi támogatásával.

fejleményeire kérdeznak rá. A *Már a múlt sem a régi... – Az új magyar mitológia multidiszciplináris elemzése* című tanulmánykötet Hubbes László Attila és Povedák István szerkesztésében² pontosan ezt az emlékezet és mitikus történelem felülele viszonyrendszert fogja át, kimutatva, hogy a kortárs magyar társadalomban egyre sűrűbben mutatkozik az elmúlt években az őskultusz szimbolikájának használata, egyre markánsabb hangot nyer az őstörténeti kultuszok, táltoshitek, őskultuszok és nemzeti hőszokok átmitologizálásának vagy újraélesztésének programossága.

A témakör kutatóinak aspektusában az elszigetelt szakrális csoportok körében teret nyerő újsámánizmus és neopogányság leginkább a populárisnak nevezett kultúrában mutatkozik, de körülötte is valamiféle új mitológiában egységesülni próbáló önkép-forgalmazás, önálló karaktert építeni kívánó mentalitás kap hangot. A közös identitástudat keresésének kísérlete a legkönnyebben és a legtöbb hitelt érdemlőnek látszó módon a „valódi” történettudomány megváltozott, modernizált arculatát öltve kap teret és kér, követel figyelmet e tárgykörrel összefüggésben. A historikus képzetekből és narratív tényekből formálódó kollektív nemzeti azonosságtudat egyfajta neoreneszánsza vagy pre-gótikája egy bizonyos „új magyar mitológia”, neofolklorikus tünemény, keresztény eredettudatot népvándorlás-kori nemzetségi világra visszavetítő mitopolitika jegyében kap életre, hol izzasztókemencék, hol parázsjárás, lóról nyilazás, pre-feudális küzdősportok, antikizáló lovagi tornák, sámánkultuszok és New Age-mozgalmi szerveződés-minták, „civil vallások” vagy épp poszt-historikus történettudományi útkeresések mintázatait keresve vagy elő is írva. S miközben a történészek még azon is vitakozni látszanak: maga a nemzet sorsának elbeszélése nem konkrét előzménye-e a mitikus paradigma-képződésnek, más történelmi irányzatok az ideológiák, vezéregyéniségek vagy esemény- és tényértörténetek aktuálpolitikai tónusúra hangolt konstrukcióit forgalmazni lettek hivatottak. Ha az ehhez kapcsolódó politika-, intézmény-, kultúra-, jogrend-, régészet- és nyelvtörténeti megközelítéseket is figyelemmel kísérjük, valójában a metaforikus vagy objektivisztikus ősparadigma vitájába veszünk bele.

A kötet tanulmányai a régenvolt, még kereszténység előtti magyar ősvallások nyomait, a folkloristák és nyelvészek valláskutatási tudását, a recens nemzetépítési folyamatok politikai nacionalizmusra hangolt változatait, a kortárs pogányság újrajelentkezésének szociológiáját, a premodern kommunikációs mintázatok technológiáit és több más kortárs áramlat újrajelentkezésének trendjeit világítják meg. Azt sem titkolva mint eshetőséget, hogy mindezen trendek (melyek többségét

² Megjelent a Magyar Kulturális Antropológiai Társaság (MAKAT) Modern Mitológiakutató Műhely és a szegedi MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport kiadásában, a Vallási Kultúrakutató Könyvei 18. (szerk. Barna Gábor) és a MAKAT – Modern Mitológiakutató Műhely Könyvek sorozat (szerk. Hubbes László Attila – Povedák István) 1. köteteként, „*Kedves barátunk és kollégánk, Ilyés Zoltán emlékére*”. Szeged, 2015. 292 oldal. https://sites.google.com/site/makatinfo/hirek/mar_a_mult_sem_a_regi

összefoglaló vagy sematizáló terminológiával újpogányságnak nevezik immár) messze nem függetlenek a globális vallási mozgalmakra is jellemző törekvésektől. A neo-pogány, etno-pogány, táltos, misztikus, Fény és Igazság, Szent Korona tana, Boldogasszony-kultuszok és más eredettudati „konteók” (konspirációs teóriák) mind-mind az eredettudat fontosságával és igazolhatóságának igényével lépnek föl, vagy akár szembesülnek is egymással (lám, itt a „félázsiai nomádok” jelzővel illetett véleménytöbbség politikai kontrasztban áll a kanonizált uráli vagy finnugor, pártus vagy sumér, szkíta vagy pártus, szabir vagy ősi elő-európai származás-interpretációkkal napi politikai kiszólások, hírlapi- vagy magazin-cikkek, kurzusok és tanfolyamok, „elvonulások” és hétvégék, nyári táborok és titkos kurzusok vidékein). Az Arvisura-tan vagy a rovásírás hívei, a Babba istennő vagy Boldogasszony Mária országának virtuális lakói nemegyszer a Napkelet és Napnyugat közötti összekötő hidat keresgélik, s a történelmi mítoszképződés korábbi irányzatainak is új hóbortja, hívőköre, áldozó és elkötelezett követői vannak, akik itt élnek közöttünk. Mindezek nemcsak közvetlenül hithűséggel összefüggő vallási, másutt és másért etno-politikai nemzetképek (a példa kedvéért: a finnugor származás-elv hívei kontrasztban állnak a sumér, szkíta, turáni, örmény, etruszk vagy hun, palóc vagy székelyföldi hithagyományok képviselőivel), hanem ugyanakkor bizonyos lokális közfelfogások, szakrális szimbólumok, nemzeti romantikus képzetek és mintegy akár ezoterikus szinten is újrateremtődő kultuszformák sokszínűségét adják. Hubbes László Attila és Povedák István múltra kérdező és új mitológikus világképek esélyeit bevezető tanulmánya, Hoppál Mihály elmélet-történeti vázolata, Voigt Vilmos szemiotikai optikája a mitikus paradigmák definiálásához, ugyanitt a Kapitány-házaspár hermeneutikai-szemiotikai alapvetése, Szabados György az Álmos/Árpád krónikai tükrökben mutatkozó lenyomatok pontosítását vállaló írása is jelzik, mennyire tágra nyílik immár ez a szakrális-történeti-neofolklorikus mező. Szeverényi Sándor a finnugor mítosz-ellenmítosz viadal alakuláshistóriájával, Povedák István a magyar populáris kultúránkban megjelenő Szent István-kép és turáni átok kategóriáinak vizsgálva, Windhager Ákos a magyar őstörténelem osztályozás-kategóriáinak listájával és szépirodalmi példatárral, Tamás Dénes a dokumentumfilm-sorozatba illesztett nosztalgikus Kárpát-medence tájfelfogásával, Balázs Lajos az ázsiai hagyomány és életvitel „együttevés”-mágiájától a „magyarok kenyérének” mágikus-mitikus hatáselemzésén át vezetnek el a múltbéli, a továbbélt, a mesterségesen gerjesztett, a funkcionális vagy alternatív közösségi diskurzusokig, pszeudo-tudományos képzetekig és online kapcsolati kommunikációkig. A tanulmányok egyenként is, összességükben pedig még erőteljesebben mutatják fel a tudományos dilemmák körén túli vallásfolklor jelenkori irányait, specifikus életvilágait és a mito-ideológiai válaszok roppant széles körét. Lehet talán: a hazai folklor tudomány, az erdélyi vagy szlovéniai vallástudományi viselkedésvizsgálatok méltóképpen vetekedhetnek e kötet súlyos mondandóival, de annyi kétségtelen,

hogy a hazai vallásnéprajz esettanulmányi, térségi és empirikus horizontján igen kevés kötet vetekszik e válogatás mélyeséges mély anyagával.

A záró blokk az „új magyar mitológia” székelyföldi verzióiból nyújt szemléletes körképet. Hubbes László Attila magát az idő- és térségi átértelmezést követő kutatást ismerteti a nemzeti jelképek, világnézetek, hithagyományok és nemzeti romantika dimenziói között. A további írásokban Csáji László Koppány a hagyománykonstrukciós narratívákról ír, Csörsz Édua a Kurultaj-mozgalmi rítusbemutatásnak, a sztyepei rokonnépek felé kapirgáló bugaci rendezvényszervezés rituális színtereinek adja korrajzát, Illés Anna az újtáltosság követőinek világnézeti és identitástudati körképét mutatja be, Fejes Ildikó izgalmas új székely nemzetmítosz-változatokat tár fel összegzésében, Mihály Vilma pedig mitikus nőiség-képek székelyföldi megjelenését írja le. A tanulmányok egyenként is kivonatos elemzésre, ismertetésre volnának érdemesek, vagyis a legtöbb írás részletesen is bemutatható lenne, ha ugyan nem volnának egyenként is súlyos konnotációkkal telített, a hagyománykonstrukciók és értelmezési keretek tömegével körülvett, helyi társadalmi közegükben is szokatlannak minősülő rendszerbe illeszkedve. A kötet komplexitását épp ezért nemcsak maga a nemzeti mitologizálódás és kortárs populáris alakváltozatai adják, de végső soron az Assmann megkülönböztette abszolút és viszonylagos múlt, történelem és történetmegalapozás episztemológiai különbségei, az objektív meg a hagyományra fókuszált analógiás logikának megfelelő kényes kérdések újragondolása, az ezekkel kapcsolatos tudományos kérdésfeltevések legitimitásának elfogadtatása és a további kutatások megindításának kezdeményezése éppúgy.

Nem lehet itt szó nélkül hagyni a reményt, hogy e műhely, karöltve más iskolák, kutatási területek, szakmai körök és lehetséges interakciók egyre szélesedő kutatói hálózatával, még inkább kiteljesíti azt a hagyományt, mely a Kárpát-medencei vallási folklórkutatás, a szakrális néprajz, a vallásantropológia, vallási földrajz és szakrális kommunikáció eddigi törekvései mellé készséggel befogadja az újdonság új ősiségkutatás inter- és multidiszciplináris eredményeit, „megalapozó történetét sűrített múltunk” komplexebb jelentésháttereit.

A. Gergely András

Szent Brigitta: *Mennyei kinyilatkoztatások*

FORDÍTOTTA: KÖRÖSINÉ MERKL HILDA.
KAIROSZ KIADÓ, BUDAPEST, 2016, 148 o.

„A szentek mindig zavarba hoznak bennünket, mert felülmúlják a történelmet. Részesedve Krisztus prófétai küldetésében, önmagukat teszik meg válasszá az idők jeleire, a kor kihívásaira. Életük prófétai üzenet” – Varga László atyát, az új kaposvári püspököt idézi a Szent Brigitta: *Mennyei kinyilatkoztatások* című kötet végén a svédből fordító Kőrösiné Merkl Hilda. A megyéspüspök még plébánosként írta e sorokat a Michael Marsch domonkos szerzetes jegyezte *Az Arsi plébános* című, ugyancsak Kőrösiné Merkl Hilda által, ám németből fordított, 2013-ban megjelent monográfia ajánlásaként – fejet hajtva a papok védőszentjeként tisztelt Vianney Szent János élete, szolgálata előtt. S akkor még nem szóltunk az 1882-1949 között élt Nobel-díjas norvég szerző, Sigrid Undset *Sienai Szent Katalin* című művéről, mely szintén a „skandinavisztika nagyasszonyának”, az ELTE docensének jóvoltából jutott el a magyar olvasókhoz.

Észak fénye – svédországi Szent Brigitta befogadta és áteresztette magán Isten fényességét, s így általa beragyoghatott Isten fénye a világba, korának társadalmába. E helyzeteket alakító, embereket, személyiségeket formáló, beidegződéseket megtörő, jótékony ragyogás mások, köztük egyházi előkelőségek vakságát is tompította. Nem véletlen, hogy Európa társvédőszentjének az élete felkeltette a fordító kíváncsiságát. Persze, a rokonszenvhez kevés az északi népek iránti régóta tartó, szüntelen érdeklődés, a skandinavisztikában való jártasság.

Az 1303-ban született Brigitta Birgersdotter nemesi család sarja, és az igazságosztás familiáris örökség; apja bíró, de számos rokon jegyzi el magát a paragrafusok világával. Brigitta is egész életében az igazság nyomában jár, s a meglehettően szeplős egyházi és világi közeg jobbításának szenteli életét. Csakúgy, mint kortársa, Sienai Szent Katalin, aki ugyancsak lázadt a jóért; jóllehet életükben nem találkoztak. Fő vágyuk volt, hogy az éppen hatalmon lévő pápa költözzön vissza Avignonból Rómába, és szabaduljanak meg szenvedélyeiktől, mossák le magukról a bűn szennyét Isten felkent szolgálói is. Ha nem is jártak kellő sikerrel, s nem lehettek maradéktalanul elégedettek, tettük nem maradt visszhangtalan. Lelkiismeretébresztő ténykedésük, véleményük, levelezésük, „lobbizásuk” tükröt

tartott a megszólítottaknak, akik tisztában voltak azzal: mindaz igaz, amit állítanak, és kérnek tőlük. A tükör nem hazudik...

A félárván maradt, s fiatalon megházasított Brigittának és bíró férjének, Ulf Gudmarssonnak nyolc gyermeke született. Brigitta legfőbb törekvése az volt, hogy nemcsak maga, hanem családja és a körötte lévő hatalmasságok, közöttük Magnus Eriksson király és udvara is Istennek tetsző életet éljenek. Hogy erősödjön az egyház, a hit, a nemzet. Folyamatosan intenzív kapcsolatot ápol az Úrral, hiszen mennyei kinyilatkoztatásai, látomásai nemcsak erkölcsi mércét, lelki kapaszkodót is kínálnak kora társadalmának, és gyakran mozgósító erejűek. Olykor magát Brigittát szólítja fel konkrét cselekvésre az Úr: keresse fel a pápát, és tájékoztassa az aktuális teendőkről. Egyik kinyilatkoztatásban ilyen megbízatást kap: „Indulj Rómába, és addig maradj ott, míg a pápát és a császárt nem láttad, és szólj hozzájuk azokkal a szavakkal, melyekre én indítalak!”

Az Úr kedves leánya pedig – vállalva a hit kockázatát –, bátran teljesíti a tollba mondott kérést, s e merészség reménnyel tölti el a belharcokkal, járványokkal teli, keresztes háborúkkal, vallási konfliktusokkal tarkított középkorban. Nem véletlen, hogy az általa alapított Brigitta-rend immár több mint hét évszázada él, hogy leányát Karint (Katalin) is a szentek sorában tisztelhetjük, mint ahogy az sem, hogy 1373-as halálát követően még két évtized sem telik el, amikor 1391-ben IX. Bonifác pápa szentté avatja, s kései utódja, II. János Pál pápa 1999-ben Európa társvédőszentjévé nyilvánítja.

E kötet – a fordító szerkesztői erényeit is dicsérve – csak ízelítőt nyújt az olvasónak a *Revelationes celestesből*, azaz a *Mennyei kinyilatkoztatásokból*. Talán a legszebbeket, leglíraiabbakat, ám fontosakat. Irgalomról és igazságosságról, a teremtéssel való visszaélésről, az ismeretek helyes használatáról éppúgy olvashatunk, mint a püspök kötelességeiről, a jó imáról, az egyház roskadozó épületéről, a kísértések lelki hasznáról, Krisztusról mint a jó orvosról, a szabad akaratról, Mária életének Fia halála utáni tizenöt évről, de intelmeket intéz a lovagokhoz is, és sorolja erényeit Szent Benedek apátnak. „A lélek – Isten felesége” című kinyilatkoztatásban egyebek mellett ez áll:

(...) az is örökre elrendeltetett, hogy ahol a Szentlélek lakozik, ott minden földi dolog elveszíti vonzerejét, ott minden világi dolog nyűg, és az ilyen szívbe a Szentlélek olyan nagy erőt önt és olyan szilárdságot, hogy a türelmetlenség nem szakítja szét, nem teríti le semmi ellenkezés, és nem keríti hatalmába semmilyen sikerből fakadó gőg. Hasonló módon öröktől fogva elrendeltetett, hogy ahol jelen van az ördög tövise, ott kívül piros, belül mindenféle tisztátalansággal és szúrós tövisekkel teli gyümölcs terem. Úgy tűnik, a sátán csábításai édesek, de mulékonyak, tele tövisekkel és bánattal, hiszen minél inkább foglalkozunk a világgal, annál levertőbbek leszünk annak súlyos következményeitől. Ahogyan tehát minden fa

gyökerével és törzsével egyező gyümölcsöt terem, minden embert a cselekedeteit irányító szándék alapján ítélnek meg.

A *Csatolt kinyilatkoztatásokat* követően négy ima is idekerült Brigittától, mint ahogy – megelevenítve a golgotai történetet – Jézus Krisztus Brigittához intézett szavait is olvashatjuk. Az angyal prédikációja (*Sermo Angelicus*) után *A Megváltó szabályai* (*Regula Salvatoris*) sorjáznak – a legelején nyomatékosítva:

Én vagyok mindennek teremtője, aki a semmiből teremtett. Teremtényeim között senkit nem alkottam olyan méltóságra, mint az embert, akit arra rendeltem, hogy ura legyen minden földi teremtménynek. Értelmet is adtam neki, hogy a maga hasznára és boldogságára legyen vele, és dicsőítsen engem a neki adott kegyelemért. Azonban az összes teremtményem között nincs egy sem, amely annyira felkeltené haragomat, mint az ember. Minden más követi parancsaimat.

A szentek is emberek voltak, s az átlagpolgárnál, az átlagkereszténynél – ha létezik egyáltalán erre definíció? – komolyabb parancskövetésre szegődtek. Volt fülük a transzcendensre, hajlandóak voltak lemondásra, sokszor önsanyargatásra is. Szent Brigittának, Svédország fővédőszentjének és az özvegyek pártfogójának életműve – amelyről a kötet végén tanulmányban értekeznek a fordító – nemcsak erre bizonyosság, hanem arra is: kegyelemként kapott hetven éves földi léte alatt örökre fogó tintaként írta bele magát az egyháztörténelembe. Az általa alapított vadstenai kolostor a svéd írásbeliség bástyája lett, a zarándokhelyet „észak Rómájaként” emlegették. Isten küldöttének több területen is váteszi szerep jutott. Krisztus meg is üzenté édesanyjának: „Ingeborg, tudd meg, hogy egyedülálló teremtést hordozol méhedben. Az ő érdemei miatt menekültél meg a hajótöréstől. Nagy gonddal neveld!”

A Kairosz Kiadó által megjelentetett, a Nemzeti Kulturális Alap által támogatott kötet könyvészetileg is elismerésre méltó. Az illusztrációként használt színes fotókat a lindenbergi Kunstverlag vezetője, Josef Fink bocsátotta rendelkezésre a 2011-ben megjelent Lars Bergquist: *Die hl. Birgitta im Spiegel der Offenbarungen* című kötetből.

A fordító, Kőrösiné dr. Merkl Hilda szerint a kötetté rostált revelációk mély spirituális üzenetet hordoznak, ezért olvasásuk a katarzisznál is nagyobb horderejű változásokat eredményezhet, elvezetheti a figyelmes és kereső olvasót a *metanoiához*, a megtéréshez. Azt már csak én teszem hozzá: a folyamatos megtéréshez, hiszen életünk szentmiséje akkor kezdődik – ahogy Varga László kaposvári püspök fogalmazott még plébánosként –, ha a mise után becsukjuk magunk mögött a templomajtót. A megkeresztelt embernek pedig éppen kiválasztottsága által küldetése van. Rajtunk áll, mit vállalunk fel a társteremtésből, talentumainknak

köszönhetően milyen színekkel, tónusokkal gazdagítjuk Isten virágoskertjét. Egyáltalán: szeretnénk-e megosztani gondolatainkat, véleményünket egymással és a klerussal. S értő fülekre talál-e a megfogalmazott jó, segítő szándékú kritika.

Lőrincz Sándor

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

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

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

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

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

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

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

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

A Vallástudományi Szemle szerkesztősége

ÚTMUTATÓ SZERZŐKNEK ÉS SZERKESZTŐKNEK

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

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

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

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

HIVATKOZÁSOK TELJES LÁBJEGYZETBEN ÉS A BIBLIOGRÁFIÁBAN

1. Könyv és könyvfejezet esetében:

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

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

2. Gyűjteményes kötetek és bennük megjelenő írások esetében:

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

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

3. Folyóiratcikkek esetében:

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

4. Heti- és napilapokban megjelent cikkek esetében:

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

HIVATKOZÁSOK RÖVID LÁBJEGYZETBEN

1. Egy szerző egy művének használata esetén:

SZERZŐ: i. m. Hivatkozott oldalak.

2. Egy szerző több művének használata esetén:

SZERZŐ (Évszám): Hivatkozott oldalak.

3. Előző lábjegyzetben hivatkozott irodalom másik szövegrésze esetében:

Uo. Hivatkozott oldalak.

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

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

Idegen nyelvű, latin betűs idézeteket, kifejezéseket kérjük dőlt betűvel szedni. A görög, héber, kopt és szír idézeteket a megfelelő betűvel (más nyelvű szövegeket is szívesen látunk eredeti írásmóddal). Kérjük, hogy ne külön

héber, görög stb. betűkészletet használjanak, hanem *unicode* betűket (ha egyes ékezetes betűket az alaptípussal nem tudnak létrehozni, Palatino Linotype betűtípust ajánlunk)! Dőlt betűs idézetek esetén nem szükséges idézőjelet is használni. Ha az idézet zárójelen belül szerepel, a zárójel is legyen dőlt.

A görög neveket a tudományos helyesírási átírásban, egy cikkben belül következetesen kérjük megadni. A görög neveket ne a latinós 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. Andrásy út 45.

Bibliás Könyvesbolt
1092 Budapest, Ráday u. 28.

L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.