

---

# VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

---

XVI. ÉVFOLYAM 2. SZÁM

2020

KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE  
VALLÁSTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT  
MEGJELENIK ÉVENTE KÉTSZER  
Tizenhatodik évfolyam, 2020/2. szám

Kiadja: Károli Gáspár Református Egyetem, Budapest,  
együttműködésben a Magyar Vallástudományi Társasággal  
Alapító főszerkesztő: Bencze Lóránt

Felelős szerkesztő: Horváth Orsolya

Szerkesztők:

Pecsuk Ottó (Tanulmányok)

Németh György (Forrás)

Adamik Tamás (Disputa)

Sarnyai Csaba Máté, Kovács Ábrahám (Tudományunk története és műhelyei)

Bakos Áron (Hírek)

Szeiler Zsolt (Recenziók)

Szerkesztőbizottság:

Bugár István, Matthew D. Eddy, Fröhlich Ida, Heidl György, Hoppál Mihály,

Horváth Géza, Kendeffy Gábor, Máté-Tóth András, Mezei Balázs, Ruzsa Ferenc,

S. Szabó Péter, Schweitzer József†, Sepsi Enikő, Szentpétery Péter, Szigeti Jenő†, Török László,

Vassányi Miklós, Voigt Vilmos, Zentai Tünde, Zsengellér József

A Szerkesztőség címe:

1088 Budapest, Reviczky utca 4.

Tel: 1/483-2900

e-mail: [vallastudomanyiszemle@kre.hu](mailto:vallastudomanyiszemle@kre.hu)

A folyóirat online elérhető: [www.kre.hu/vallastudomanyiszemle](http://www.kre.hu/vallastudomanyiszemle)

Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza.

ISSN 1786-4062

A kiadásért felel: Hanula Gergely, az Egyház és Társadalom Kutatóintézet igazgatója

A folyóirat 30% kedvezménnyel  
megvásárolható a Gondolat Kiadó honlapján:  
[www.gondolatkiado.hu](http://www.gondolatkiado.hu)

A tipográfiai tervet Pintér Zoltán készítette.  
Nyomdai előkészítés: Gondolat Kiadó

# TARTALOM

|  |     |
|--|-----|
| Előszó ( <i>Horváth Orsolya</i> )  | 5   |
| <b>TANULMÁNYOK</b>   |     |
| BÁCSKAY ANDRÁS: Járványok és dögvész az ókori Mezopotámiában   | 9   |
| MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS – HEIDL SÁRA: Vallás és ráció. Weber varázstalanítás fogalmának recepciójához                             | 26  |
| SZAKÁCS TAMÁS: A megfeszített Krisztus kettős természete. Jézus golgotai hét szavának komplementaritás-realista vizsgálata | 44  |
| <b>FORRÁS</b>  |     |
| NÉMETH GYÖRGY: Három jezidi ima  | 93  |
| <b>DISPUTA</b>   |     |
| PÁPAI LAJOS: Prohászka Ottokár   | 101 |
| <b>TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI</b>   |     |
| POVEDÁK KINGA: Rejtett galériák: az üldözött vallásosság képei a titkosszolgálati levéltárakban                            | 115 |
| <b>HÍREK</b>   |     |
| Beszámoló az 5. Magyar Hebraisztikai Konferenciáról (Bozó Réka)  | 121 |
| Beszámoló a X. „Közel, s Távolság” Orientalisztikai Konferenciáról (Szűcs Bernadett)                                       | 127 |

## RECENZÍÓK

- Ernst Troeltsch: *A protestáns paradigma. A protestantizmus jelentősége a modern világ kialakulásában*. Budapest, Magyar Vallástudományi Társaság, 2017 (Andrási Márta Dóra) 135
- Magnus Nyman: *A vesztesek története*. Budapest, Kairosz, 2019 (Elmer István) 138
- Povedák Kinga: *Gitáros apostolok. A keresztény könnyűzene vallástudományi vizsgálata*. Szeged, MTA–SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport, 2019 (A. Gergely András) 141

# ELŐSZÓ

Sokáig fogalmam sem lehetett arról, milyen előszó fog állni a 2020/2-es számunk felvezetésében, hogy egyáltalán mit lehet majd mondani előljáróban a 2021. elején egyszerre megjelenő, két 2020-as lapszámunk kapcsán. A számok anyaga már időben összeállt, ugyanakkor a *Vallástudományi Szemle* jövője szinte a teljes 2020-as évben kérdéses volt, egyeztetések és megbeszélések hosszú során kellett végigérnünk ahhoz, hogy ez az előszó, most, 2021 februárjában az *öröm* hangján szólhasson. Teljes bizonytalanság vesz körül valamennyiünket, a *Vallástudományi Szemle* azonban – úgy tűnik – épp e felfordulás kellős közepén ért révbe.

Mi történt velünk? 2020. év elején S. Szabó Péter – korára tekintettel – lemondott főszerkesztői megbízatásáról, vele egyidőben, vagy talán már korábban, a szerkesztőség tagjai közül is volt, aki jelezte, hogy elfoglaltságai nem teszik lehetővé a további közös munkát. E fejleményeket megelőzően Zsengellér József, a KRE akkori rektora keresett meg azzal, érzékeny szeme lévén a folyóirat mindennapos gondjaira, hogy állítsam össze, milyen igényeink lennének ahhoz, hogy könnyebben, lendületesebben tudjunk működni és egyúttal továbbfejlődni. A megfogalmazott igényekről és a személyi változásokról együtt indultak meg a megbeszélések. Sajnos azonban rajtunk kívül álló okokból e megbeszélések hosszú időre elakadtak, mígnem Kurucz György rektorhelyettes úr a folyóirat ügye mellé állt. E figyelem eredményeképpen a folyóirat új otthonra lelt Hanula Gergely intézetigazgató úr jóvoltából a Károli Gáspár Református Egyetem Egyház és Társadalom Kutatóintézetében (röviden ETKI), ahol a működési feltételek a lap *sajátosságainak* megfelelően váltak biztosítottá. Ugyanezért mozdultunk hosszú megfontolások után a kiadó kérdésében is: úgy gondolom, úgy gondoljuk, hogy a Gondolat Kiadó szemlélete találkozik a lap sajátos igényeivel. Nem léphetünk tovább azonban anélkül, hogy ne köszönnénk meg egyúttal korábbi helyünknek, a KRE Bölcsészettudományi Karának és a L'Harmattan Kiadónak a sok éves közös munkát. Maradtak még függőben lévő kérdések, ám ezekről már csak a 2021-es első számunkban fog írni az új főszerkesztő.

E számunk *Tanulmányok* rovatát – többek között – a rendhagyó pandémia-helyzetre tekintettel Bácskay András, a PPKE BTK egyetemi docensének ta-

nulmányával nyitjuk, amely *Járványok és dögvész az ókori Mezopotámiában* címmel a járványok korabeli vallási összefüggéseit tárja fel. Ezzel egy olyan világba vezet el bennünket, ahol a fertőző megbetegedések spirituális vetülete volt a meghatározó, azaz egy-egy megbetegedés-sorozat kapcsán nem vírusról, megelőzésről és vakcináról, hanem döntően istenekről, átokról és mágikus szertartásokról gondolkodtak. Következő tanulmányunk már közvetlenül reflektál saját jelenünkre, Máté-Tóth András, a SZTE Vallástudományi tanszékének professzora és Heidi Sára, az erfurti Max-Weber-Kolleg doktorandusza és kutatói asszisztense ugyanis tanulmányában három meghatározó kortárs értelmezését és kritikáját mutatja be Weber nevezetes *varázstalanítás* fogalmának, miáltal politikum és vallás kapcsolatának újragondolására hívja az olvasót. E szám harmadik tanulmányának szerzője pedig, Szakács Tamás, az EHE doktorandusza, arra vállalkozott, hogy arról szóljon, amiről a keresztények az alaptétel rögzítésén túl szívesebben hallgatnak, lévén alig-alig verbalizálható titokról van szó, tudniillik Jézus Krisztus kettős, egyszerre emberi és isteni természetéről.

A *Forrás* rovatban Németh György ezúttal is hiánypótló forrást közöl, mégpedig három jezidi imát. E forrásközlés által is felhívja a figyelmet egyrészt a jezidi vallás körüli sokáig uralkodó félreértésekre, másrészt pedig ennek nyomán a jezidi vallás megismerésének még előttünk álló feladatára. A *Disputa* rovat Prohászka Ottokárról közöl egy személyes hangú írást Pápai Lajos, nyugalmazott győri megyéspüspök tollából, amely éppen személyes jellegénél fogva – a rovat célkitűzésének megfelelően – hívhatja vitára az Olvasót. *Tudományunk története és műhelyei* rovatunkban Povedák Kinga, az MTA-SZTE Convivence Vallási Pluralizmus Kutatócsoport kutatója mutatja be azt a nemzetközi kutatócsoportot, amely különféle vallási közösségek túlélési stratégiáit igyekszik feltárni a titkosszolgálati levéltárak anyagai alapján.

*Hírek* rovatunk nem volt könnyű helyzetben a vírusválság miatt a 2020-as évben, a meghirdetett jelenléti események ugyanis jelentős részben elmaradtak, az online térre való közösségi átállás viszont némi időt igényelt. Az év elejéről azonban két fontos eseményről is beszámolót nyújt: az 5. Magyar Hebraisztikai Konferenciáról és a X. „Közel, s Távolság” Orientalisztikai Konferenciáról. A szám végezetül Troeltsch és Magnus Nyman egy-egy immár magyarul is olvasható könyvéről, valamint Povedák Kinga kötetéről nyújt ismertetőt.

A 2021-es év a *Vallástudományi Szemle* számára az újrakezdés és a megújulás éve, amelyben reményeink szerint tovább épülhetünk és gazdagodhatunk, hogy méltó fóruma legyünk kutatóközösségeinknek. Kedves Olvasóink, tartsanak velünk a jövőben is!

*Horváth Orsolya*

---

# TANULMÁNYOK

---





# JÁRVÁNYOK ÉS DÖGVÉSZ AZ ÓKORI MEZOPOTÁMIÁBAN

BÁCSKAY ANDRÁS

## ABSTRACT

### *Plague and pestilence in ancient Mesopotamia*

Cuneiform texts from the second and first millennium are one of the oldest sources for plague or pestilence in the ancient times. Letters from the royal archive of the kingdom Mari written in the early second millennium inform us individual cases of contaminations in royal court and the outbreak of plague in various cities. Similarly to the conception of diseases, plague and pestilence were considered as a punishment of the gods. Moreover, the concept about illnesses including plague is closely connected to the impurity. The Mesopotamians used several medical and magical practices to protect themselves. In this paper magical amulets (so called 'plague amulet' and necklace made of various amulet stones) and a healing treatment (an ointment) were presented. Rituals were also performed to protect domestic animals against pestilence. A complex Neo-Assyrian ritual for purifying the military camp were here also presented.

## BEVEZETÉS

Az embereket sújtó járványos megbetegedések, valamint az állatokat megtizedelő dögvész a mezopotámiai emberek hétköznapijához tartoztak.<sup>1</sup> Az óbabiloni kori Mári királyi palotájából származó levelek arról tájékoztatnak, hogy egyes betegségek fertőző jellegével is tisztában voltak, így például az egyik levél világosan utal arra, hogy a járvány az egyik városból terjedt át egy másik városra: „Most járvány van a városban. A járvány (azonban) nem Nergal istentől jön, (hanem) Asaru városból.”<sup>2</sup> Egy másik levélben arról olvashatunk, hogy a levél írója sietve haladt át

<sup>1</sup> A fertőzésekhez és a járványos megbetegedésekhez az ókori Mezopotámiában lásd Durand 1988: 544–549, Farber 2004; Geller 2010: 68–70 és Huber 2005: 23–48.

<sup>2</sup> Frankena 1966: 118. Attinger 2008: 64.

a járvány által sújtott térségen, illetve javasolja a királynak, hogy tiltsa meg a járvány által érintett települések lakóinak a belépését betegséggel még nem fertőzött településekre, beleértve a kereskedelmi karavánokat is.<sup>3</sup> Ez utóbbi forrás talán a történelem első ismert karantén intézkedését jelenti.<sup>4</sup> Ugyancsak a fertőzéstől való félelem állhat az alábbi levél mögött is: „Hallottam, hogy Nana *simmu* betegségben szenved. Bár nem fordul meg gyakran a palotában, mégis sok asszonnyal érintkezik, (ezért) úgy rendelkezem, hogy senki sem ihat abból a kupából, amiből ő ivott (korábban), senki nem ülhet arra a székre, amelyen ő ült (korábban), senki sem fekkhet abba az ágyba, amiben ő feküdt (korábban). Nem kerülhet kapcsolatba más asszonnyal. A betegsége fertőző.”<sup>5</sup> A kor embere számára megmagyarázhatatlan módon keletkező és terjedő fertőző betegségeket bizonyos istenek és egyes démonok pusztításának tulajdonították, a Máriaiból származó levelekben a járványra „az isten felfalása” (*ukulti ilim*) vagy „az isten érintése” (*lapat ilim*) kifejezésekkel utalnak, illetve a konkrét személyek kötődő fertőzéses betegség kapcsán általában a *simmu* betegséget vagy az általánosságban betegséget jelentő (*murşu*) terminusokat említik.<sup>6</sup> E levelekből világos, hogy Máriaiban tisztában voltak azzal, hogy a beteggel vagy a beteg által használt tárgyakkal való személyes érintkezés során a betegség megfertőzheti a vele érintkezésbe kerülő személyeket is. Bár a megbetegedéstől, illetve a fertőzéstől való félelem részben talán a gyakorlati tapasztalatból fakadhatott, azonban az ókori Mezopotámiában a betegségek szorosan kapcsolódtak az isteni harag, illetve büntetés, valamint a tisztátalanság gondolatához, így a betegek elkülönítésének oka elsősorban a tisztátalansággal való érintkezés elkerülését szolgálta.<sup>7</sup> E felfogás szerint a páciens gyötrő betegség az isteni harag megnyilvánulása, a páciens pedig a betegség idejére tisztátalanná válik, a tisztátalan pácienssel való érintkezés pedig magában hordozza a tisztátalannal való megfertőződés veszélyét.<sup>8</sup> Az első évezredi *Šurpu* című bajelhárító ráolvasássorozat alábbi részlete a betegséggel fertőzött személyhez kapcsolódó tárgyakkal kapcsolatos

<sup>3</sup> Durand 1988: 127.

<sup>4</sup> A járvány kitörésének lehetséges okaihoz lásd Durand 1988: 544–549. A késő bronzkori Szíria és Palesztina térségének településein kitört járványokhoz lásd Klengel 1999.

<sup>5</sup> Durand 2000: 345; Farber 2004: 122 és Attinger 2008: 44.

<sup>6</sup> Farber 2004: 119–120. E terminusok a mezopotámiai ómensorozatok apodoziszaiban is szerepelnek. A szöveghelyekhez lásd CAD L 201–202 sub *liptu* 2b és CAD U 64 sub *ukultu* 2b mezopotámiai ómensorozatokhoz magyarul lásd Bácskay–Niederreiter 2013: 203–208.

<sup>7</sup> A mezopotámiai betegségfelfogáshoz lásd Geller 2010: 14–39. Magyarul Bácskay 2018a: 125–142.

<sup>8</sup> A szakrális tisztaságról az ókori Mezopotámiában lásd Toorn 1985: 27–30; Abusch 1995: 467–494; Guichard–Marti 2013. Magyarul Bácskay 2013: 1–3.

érintkezési tilalmakat sorol fel.<sup>9</sup> A forrásrészletben az ártó mágia egyik eljárásának tekinthető átokkal sújtott személlyel, illetve az e személyhez kapcsolódó személyes tárgyakkal való érintkezést jelöli meg a tisztátalanná válás okaként.<sup>10</sup>

- (aki) az átokkal sújtott (ember) felé ment,
- (aki) felé az átokkal sújtott (ember) ment,
- (aki) az átokkal sújtott (ember) ágyába aludt,
- (aki) az átokkal sújtott (ember) székében ült,
- (aki) az átokkal sújtott (ember) asztalánál evett,
- (aki) az átokkal sújtott (ember) poharából ivott.

A ráolvasássorozatban felsorolt tisztátalansági okok összecsengenek e fentebb idézett Máriból származó levélben szereplő szempontokkal, így a fertőzés, illetve a járványos betegségek Mezopotámiában nem annyira orvosi, hanem sokkal inkább vallási-mágikus jelentéstartalommal bírt. A továbbiakban áttekintem a járványos betegségekre vonatkozó fontosabb mezopotámiai terminusokat, valamint a járványos betegségek okozójaként számon tartott isteneket és démonokat, majd e betegségek elhárítására irányuló mágikus-orvosi eljárásokat mutatok be.

## TERMINUSOK A JÁRVÁNYOKRA

A járványos megbetegedésre utaló legáltalánosabb kifejezés az „elhalálozás” jelentésű akkád *mūtānu* (sumer nam-uš<sub>2</sub>), amely a halottat jelentő akkád *mūtu* (sumer uš<sub>2</sub>) szó származéka. E betegséget forrásaink nem kapcsolják meghatározott szimptomákhoz, azonban a betegségnév és a halott közti szemantikai kapcsolat vélhetően a járványos megbetegedésekkel együtt járó magas halálozási rátán alapult. A gyors terjedés, a nagyszámú halálozás és a hirtelen eltűnés okán e betegséget a kutatás a pestis valamely formájával azonosítja.<sup>11</sup> Forrásainkban a *mūtānu* terminus gyakran együtt szerepel két további betegségnévvel: a heves lázzal

<sup>9</sup> Az 1. évezredi kétnyelvű (sumer–akkád) kanonikus *Šurpu* (jelentése: égetés) ráolvasássorozat kilenc táblából áll, a sorozatot a 2. évezred második felében szerkesztették, a táblák zöme az késői újasszír és a késő babiloni korból (7–4. század) származik. A szöveg első nyolc táblája nagyrészt ráolvasásokat, fohászokat és kapcsolódó rituálé leírását tartalmaz, a 9. tábla pedig a rituális eszközök megtisztítása során recitálandó ráolvasásokat foglal magában. A ráolvasássorozat a szakrális vétségek és vallási-rituális tabuk áthágásának listászerű felsorolását tartalmazza. A sorozat feldolgozásához lásd Reiner 1970.

<sup>10</sup> *Šurpu* 2. tábla 98–103. sorok. A sorok magyar fordításához lásd Bácskay 2014: 35.

<sup>11</sup> Wiggermann 1999: 220.

és talán fejfájással járó *di'u* betegség (sumer *sag-gig*),<sup>12</sup> valamint a *šibtu* betegség.<sup>13</sup> A fentebb említett betegség elnevezések mellett egyes bőrbetegségek ugyancsak a fertőző betegségek közé számítottak. Az egyelőre nem azonosítható *li'bu* vagy *la'-bu* betegség<sup>14</sup>, a mári levelek kapcsán korábban már említett *simmu* betegség<sup>15</sup> valamint a vélhetően lepraként azonosítható *saḥaršubbū* betegség tartozik ide, melyeket forrásaink alkalomszerűen a járványt általában jelölő „elhalálozás” (*mūtānu*) terminussal együtt említnek. Itt kell megjegyezni, hogy bár az ókori mezopotámiai források számos betegség nevét, illetve tünetleírásait rögzítik, azonban e betegségek taxonómiai rendszerét, illetve a tünetek és a betegség viszonyát, valamint egymással való megfeleltetésük szempontjait csak részben ismerjük.<sup>16</sup> A korabeli tudományos taxonómia a betegségeket, illetve fizikai tüneteket részben bizonyos testrészekhez kapcsolta, ilyen testrésznek számított a fej, a szem, a száj, a fül, a nyak, a végtagok (elsősorban a láb). Másrészt az első évezredben bizonyos tematikus orvosi sorozatok alakultak ki (e sorozatok elsősorban a ninivei Assur-bán-apli féle könyvtár táblagyűjteményből és az assuri Kiszír-Assur könyvtárából származó tábláktól ismertek), melyek a fentebb jelzett testrészek szerinti csoportosítás mellett külön sorozatot szenteltek a légzési problémáknak, a bőrpanaszoknak vagy a szüléssel kapcsolatos „betegségeknek”. Harmadrészt, a betegségeket természetfeletti okozójuk alapján is számon tartották, így a gyógyító eljárások között külön csoportot alkottak a halotti szellemek vagy a különböző démonok (Lamastu, Asakkú stb.) által okozott fizikai szenvedések és betegségek, illetve bizonyos betegségeket meghatározott istenségek (Istár, Szín, Samas stb.) „csapásaként” vagy „érintéseként” tartottak számon. Bár a fentebb említett járványos megbetegedésekkel összefüggésbe hozható kifejezések nem alkottak külön csoportot első évezredi orvosi szövegsorozatokban a ráolvasáspapi hivatás fontosabb tudományos munkáinak címeit felsoroló „Ráolvasópap kézikönyve” című szövegben a járványos betegségeket jelölő terminusok egyazon munka címében jelennek meg:

<sup>12</sup> Az akkád *di'u* sumer megfelelőjének (*sag-gig*) szó szerinti jelentése „fejbetegség” (CAD D 166a, c) ezért a szakirodalomban gyakran *di'u*-fejbetegség terminussal fordítják. A betegség azonosítása kérdéses, a különböző értelmezésekhez lásd Wiggermann 1992: 91 és 41–42, Böck 2007: 109–110, Kinner-Wilson-Finkel 2007: 20–22 és Stol 2007: 15–18.

<sup>13</sup> A terminus értelmezéséhez lásd Wiggermann 1992: 95.

<sup>14</sup> A *li'bu* magas lázzal járó betegség, amely alkalomszerűen az általánosságban járványt *mūtānu* kifejezéssel együtt szerepel. A terminushoz lásd Stol 2007: 11–15 és Bácskay 2018b: 5–6.

<sup>15</sup> A kontextustól függően az akkád *simmu* terminus jelenthet valamilyen bőrbetegséget vagy sebet, illetve általánosságban a testen érzékelhető sérülést. A kifejezéshez lásd Durand 1988: 552–553; Farber 2004: 20–21; Böck 2014: 109–113. A mezopotámiai bőrbetegségekhez magyarul lásd Bácskay-Simkó 2017.

<sup>16</sup> A mezopotámiai orvoslás betegség koncepciójához magyarul lásd Bácskay 2018a: 125–142.

„A *dī'u* betegség, a *šibtu* betegség és a *mūtānu* betegség eltávolításához”.<sup>17</sup> Ugyan e címmel jelzett munka önálló ráolvasássorozatként egyelőre más forrásból nem ismert a szöveg tartalma vélhetően részben megőrződött az e betegségek elhárítása érdekében végzett bajelhárító rituálék, valamint egyes amulettek szövegében. E rituálékat a tanulmány későbbi részében tárgyalom.

## JÁRVÁNYT OKOZÓ ISTENEK ÉS DÉMONOK

Az országra és az egyénre végzetes csapást jelentő járványok elsősorban Erra és Nergal istenhez köthetők. A „hős” vagy a „járvány és a gyilkolás ura” epithetonokat viselő Erra eredetileg a háborúhoz kötődő istenség, aki járványt és éhínséget okozva pusztítja az emberiséget.<sup>18</sup> Erra alakja a legkidogozottabban a Kr. e. 8. század körül keletkezett *Erra és Isum* című narratívában ragadható meg, amelyben az időlegesen a világ feletti uralmat megszerző Erra az embereket és az állatokat egyaránt elpusztító járvánnyal sújtja az országot.<sup>19</sup> Az istenség az újasszír királyfeliratokban az asszír király ellenségeire lesújtó járványok megtestesítője. Nergal már a harmadik évezredben is a halálhoz szorosan kapcsolódó mezopotámiai istenség, illetve a második évezred elejétől az alvilág királyának számít.<sup>20</sup> Az alvilág uraként Nergal parancsait követik az emberek világában betegségek okozójaként tevékenykedő alvilági démonok. Nergal az újasszír korban az ország legfontosabb istenségeinek egyike, aki biztosítja az asszír király katonai győzelmeit, illetve „félelmet keltő ragyogásával” (akkád *melammu*) elpusztítja az asszír király ellenségeit.<sup>21</sup> Mindkét istenség fő kultushelye a babilóniai Kutha városban található Emeslam szentély, illetve Erra és Nergal alakja az egymást átfedő funkciók miatt az első évezredre lényegében összeolvadt. Forrásainkban az istenség általában felémészti (akkád *akālu*) vagy leüti (akkád *mahāšu*) áldozatait, illetve a járványokkal való szoros kapcsolatukat jelzi, hogy fentebb tárgyalt *mūtānu šibtu* betegségeket forrásaink „Erra vagy Nergal isten csapásaként” is említik. Forrásainkban a betegségek okozói gyakran különböző démonok vagy halotti szellemek, a démonok közül elsősorban az Asakku és Namtar kapcsolható a járványos betegségekhez.<sup>22</sup>

<sup>17</sup> KAR 44 20. sor. A szöveg feldolgozásához a legújabban lásd Geller 2018.

<sup>18</sup> Erra istenhez lásd Edzard 1976–1980.

<sup>19</sup> Az Erra eposzhoz lásd Cagni 1969, Cagnin 1977, Foster 2005: 880–911, Farber 2008: 262–267 és George 2013.

<sup>20</sup> Nergal isten alakjához lásd Weiher 1971 és Wiggermann 1999.

<sup>21</sup> Livingstone 1989: 27: 5–7.

<sup>22</sup> Asakku démonhoz lásd Bácskay 2013.

Az ékírásos szöveg hagyományban Asakku számos betegség okozójaként ismert (epilepszia, láz, bőrbetegség stb.), azonban alakja leggyakrabban a fentebb tárgyalt *dī'u* betegséghez kapcsolható. A démon járványos betegségekhez való kapcsolódása vélhetően összefügg azzal, hogy Asakku alakja összekapcsolódik a tisztasági és vallási tabuk megszegésével, a démon megragadja, megkötö, megérinti vagy megüti az áldozatait.<sup>23</sup> Pusztító erejét demonstrálja, hogy a Lugale mítoszban Asakku a világ elpusztítására törekvő, kövekből álló hadsereg vezetője, a káosz erőinek megtestesítője, a világot pusztító természeti erőkben (árvíz és szélvihar) manifesztálódik.<sup>24</sup>

## AMULETTEK ÉS KENŐCSÖK A JÁRVÁNYOS BETEGSÉGEK ELLEN

A betegségek és démonok támadásával szemben használt mágikus praktikák egyik jól dokumentált eljárása a sumer vagy akkád nyelvű ráolvasást, illetve esetenként ikonográfiai ábrázolást is tartalmazó agyagtáblát formázó amulettek alkalmazása. A tetején a felfüggesztésre szolgáló füllel ellátott, agyagtáblát formázó, kőből vagy agyagból készített tárgyakat a lakóházak, illetve bizonyos helyiségek falára akasztották.<sup>25</sup> A ráolvasás szövege és az ikonográfia a tábla testére került, a tábla fülén pedig általában egy rövid varázsige és az amulett tulajdonosának neve szerepelt. E tárgycsoport egyik típusát képezik azok a szöveges amulettek, amelyek célja a fentebb tárgyalt járványos betegségek távoltartása.<sup>26</sup> A szakirodalomban „pestis amulettnek” vagy „házi áldásnak” nevezett tárgyak egy részére az Erra eposz szövegének valamely részletét írták fel,<sup>27</sup> másik részük pedig olyan ráolvasásokat tartalmaztak, melyek szövegében az eposz legfontosabb szereplői (Erra, Isum, a

<sup>23</sup> Wiggermann 2011: 310 és Bácskay 2013: 5.

<sup>24</sup> Van Dijk 1983: 20–27 és Bácskay 2013: 5.

<sup>25</sup> Némelyik ilyen jellegű amulett célja a rossz álmok páciensről való távol tartása, ami arra utalhat, hogy a tárgyat talán a hálószobában helyezték el. Így például a Bulalu számára készített amulett (KAR 282) szereplő ráolvasás szövege arra utal, hogy az amulett a páciens számára védelmet nyújt a rossz álmok ellen. A szöveg feldolgozásához lásd Maul–Strauß 2011: no. 22. Az Erra eposz releváns sora (5. tábla 57. sor) szerint az amulettet a lakóház belsejében kellett felakasztani.

<sup>26</sup> Az amulettek e csoportjához lásd Reiner 1960 és Heeßel 2014.

<sup>27</sup> Jelenleg öt ilyen tárgyat ismerünk: BM 118998 (származási hely: Assur; tartalma: 3. tábla részlete Reiner 1960: 149), KAR 166 (Assur; tartalma: 5. tábla részlete), KAR 169 (származási hely: Assur; tartalom: 5. tábla szövege), Bu 91-5-9, 174 (tartalma: 5. tábla részlete), Bu 91-5-9, 186 + 206 (tartalma: 5. tábla részlete), U 18122 (származási hely: Ur; tartalma: 5. tábla részlete).

Hetek és Marduk), illetve Erra legfontosabb ellenfeleinek számító Isum és Marduk szerepel.<sup>28</sup> A járványos betegségek (*di'u, šibbu, šibtu, mūtānu*) e ráolvasásokban perszonalifikált démoni alakként jelennek meg.<sup>29</sup>

Az Erra eposz történetének lényege, hogy a Marduk istentől a főhatalmat ideiglenesen átvevő Erra az emberek elpusztításáról dönt, a pusztítást Erra a fegyvereként funkcionáló Hetekre (Szebittik),<sup>30</sup> valamint a minisztereként és tanácsadójaként szolgáló Isum istenre bízta. Erra a háború okaként az emberek és az állatok túlszaporodását, valamint az istenek tiszteletének elhanyagolását jelöli meg. Az országban zajló öldöklésnek Isum Errához intézet beszédei vetnek véget, melyben Isum Erra korlátlan hatalmát és pusztító erejét idézi fel. Ezt követően Erra haragja lecsillapodik, és beszédében a babiloni királyok uralma alatt álló ország gyarapodását ígéri. Az eposz szövegének mágikus amuletteken való alkalmazását az eposz befejező sorai fogalmazzák meg: „Legyen bár haragos Erra és dühöngjenek a Hetek, a járvány kardja nem közelít (ahhoz) a házhoz, amelyben ezt a táblát elhelyezték és (a ház) épségben marad.”<sup>31</sup> Az eposzszöveg szerint a mű szerzője Kabti-ilani-Marduk, Dabibi fia, akinek valamely istenség (véltetően Isum) „az éjszaka folyamán”, álom formájában juttatja el az eposz szövegét, melyet Kabti-ilani-Marduk másnap reggel jegyez le. A szöveg tehát isteni eredetű, amely alátámasztotta annak mágikus erejét és megbízhatóságát.<sup>32</sup> Az eposz nem tartalmaz utalást arra, hogy a szöveg mely részét kell az amulettra írni, azonban a legtöbb ilyen amuletten az eposz utolsó táblája vagy annak részlete szerepel. Ez azzal magyarázható, hogy ez a tábla tartalmazza Erra megnyugtatóát, haragjának lecsendesítését. A mágikus erejű szöveget tartalmazó amulettet az eposz szerint a lakóházban kell elhelyezni, ennek megfelelően az ismert amulettek közül legalább egy (KAR 166) biztosan lakóházból került elő, egy további amulett (KAR 169) pedig lakóházakat tartalmazó régészeti területről származik. Az eposz teljes szövegének apotropaiikus jellegére utalhat, hogy az eposz egyes tábláinak vagy az összes tábla teljes szövegét tartalma-

<sup>28</sup> Így például a „Marduk, az istenek bölcse” című ráolvasás; a releváns szövegek feldolgozásához lásd Reiner 1960: 151 és Panayotov 2018: 211–213.

<sup>29</sup> A perszonalifikált betegségekhez általában lásd Wiggermann 2011: 311.

<sup>30</sup> Akkád Sebetu, a mezopotámiai csoport istenségek egyike. A hét istenből álló csoport, Nergal alá tartoznak, az Erra eposzban Anu isten adja őket Erra istennek (I tábla 28–93. sorok). A Hetekhez lásd Wiggermann 2010.

<sup>31</sup> Erra eposz V. tábla 57–58. sorok (a szerző saját fordítása).

<sup>32</sup> Kabtu-ilani-Marduk az isteni üzenetet közvetítője, amely kapcsolatba állítható az Ószövettség profetikus szöveghagyományával. A témához lásd Parpola 1997, Nissinen 2003, Frahm 2006/2008 és Stöckl 2012.

zó agyagtáblák egy részét is az amulettekhez hasonló füllel látták el.<sup>33</sup> Az amulett, illetve a tárgyra írt eposzrészlet (vagy az Erra ellenfeleit megszólító ráolvasások) segítségével az Erra isten haragját lecsillapító és ezáltal az emberiséget Erra pusztító járványaitól megvédő Isum isten mágikus védelmét lehetett biztosítani az amulettel ellátott lakóházban élők számára. Az éjszaka során fényt biztosító fáklyával összekapcsolt Isum isten Erra megbízottjaként maga is részese az Erra által okozott pusztításának, azonban az eposzban képes ura haragját lecsillapítani, és pusztító erejét lecsendesíteni, illetve az Erra által az országra bocsátott fertőzőes betegségeket és járványokat az amulett által védett házaktól távol tartani.<sup>34</sup> Isum védelmező ereje azonban csak akkor tud érvényesülni ha a lakóházban megtalálható az eposz vagy a ráolvasás szövegét tartalmazó amulett.<sup>35</sup> Az Erra eposz szövegét tartalmazó amulettek nem említik a tulajdonos nevét, azonban a ráolvasást tartalmazó amulettek szövegében szerepel az amulett tulajdonosának neve vagy a tulajdonosra utaló, de konkrét nevet nem említő formula („PN aki PS fia”), melynek kapcsán az a lehetőség sem zárható ki, hogy a kisebb méretű amuletteket a páciens akár a nyakában is viselhette.<sup>36</sup> A lakóház falán függő tárgyak azonban nemcsak az amulett szövegében említett konkrét személyt, hanem az amulettel ellátott ház valamennyi lakóját védték a járványos betegségektől. Az alábbi, a felirat szövege alapján Summa-Nabú számára agyagból készített amulett (K 5984) Ninivéből került elő, a ráolvasás szövege a következő.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> Pl. KAR 166 vagy KAR 169.

<sup>34</sup> Isum istenhez lásd Edzard 1976–1980, Weiershäuser 2010 és George 2015.

<sup>35</sup> Megjegyzendő, hogy Isummal szoros kapcsolatban lévő Hündursag istenhez kapcsolódó ráolvasás pecsétenger alakú amuletről is ismert, melyet a páciens a nyakában viselt (Bácskay 2018c: 104, 108 és 110–111).

<sup>36</sup> Így például a tulajdonosnevet tartalmazó K 5984 amulettet a mérete alapján viselhették nyakban, azonban az agyagból készített tárgy nem égették ki, így törékenysége miatt az efféle használat megkérdőjelezhető.

<sup>37</sup> Az amulettelhez lásd Panayotov 2018: 195 és 211–213.





1. Ráolvasás. Marduk az istenek bölcse!
2. Erra, az istenek bajnoka!
4. Isum, az utak felügyelője!
5. Hetek, akiknek nincs ellenfele!
6. Én vagyok Summa-Nabú, az ő (védő)istenének fia,
7. a szolga, (aki) titeket tisztel.
8. Erra (által okozott) gonosz *di'u*, *šibbu*, *šibtu*  
(betegségektől), a járványtól,
9. Erra ..., a kipszutulástól
10. kíméljete meg engem és (ezután)
11. a fekete fejűek népének
12. a ti dicsőségeket fogom magasztalni.

Az amuletten lévő ráolvasás az Erra eposz főszereplőit szólítja meg, a fohász formájában írt szöveg az amulett tulajdonosának védelmét kéri, illetve a megszólított istenek számára fogadalmi felajánlást ígér. A ráolvasás szövege három további amuletről ismert, melyek szövegében az amulett tulajdonosa eltérő. E tárgyak kőből és agyagból egyaránt készülhettek, az anyagkülönbség vélhetően csupán az amulett ára közti különbséget jelezte.<sup>38</sup>

A járványos betegségek kapcsán különösen fontos volt az uralkodók védelme, melyet az asszír király szolgálatában álló udvari orvosok és ráolvasópapok igyekeztek biztosítani.<sup>39</sup> Az alábbi, Assur-ah-iddina asszír király szolgálatában álló egyik ráolvasópap levele a járványos betegségeket távol tartó rituálék elvégzéséről számol be az uralkodó számára.<sup>40</sup>

„A rituálékkal kapcsolatban, amelyekről a király, az én uram (korábban) írt nekünk. Kiszlev hónapban elvégeztük az »A *di'u* betegség, a *šibtu* betegség (és) a járvány

<sup>38</sup> Így például a Ninivéből származó Bu 91-5-9, 174 és Bu 91-5-9, 186 + 206 agyagból, az Assurban talált BM 118998 bazaltból készült.

<sup>39</sup> Az Assur-ah-iddina és Assur-bán apli szolgálatában álló orvosokhoz és ráolvasópapokhoz lásd Radner 2011: 366–367. Magyarul lásd Bácskay 2018a: 66–69.

<sup>40</sup> A szöveg kiadásához lásd Parpola 1993: no. 296, lines 10–15, Wiggermann 1992: 91, Böck 2007: 109. Az újasszír levelekben említett betegséghez lásd Geller 2010: 76–88, magyarul lásd Bácskay 2018a: 134.

(*mūtānu*) az ember házához ne közeledjen« (című) rituálét, Tebet hónapban elvégeztük az »A betegség és a *dī'u* betegség az ember házához ne közeledjen« (című) rituálét.”

Az elvégzett rituálé vélhetően azon ráolvasások recitálását tartalmazta, amelyre a fentebb említett „Ráolvasópap kézikönyve” című szöveg egyik sora is utal. A rituálé lefolyásáról nem maradt fenn forrás, de vélhetően a fentebb tárgyalt amulettetekhez hasonló tárgyak elkészítéséről és alkalmazásáról lehet szó. A lakóházban elhelyezett amulett vélhetően folyamatosan biztosította a házban lakók védelmét, a fenti levél szövege azonban arra utalhat, hogy e betegségek ellen alkalmazott védelmet, meghatározott hónapokban végrehajtandó rituálék segítségével időről időre meg kellett újítani.<sup>41</sup>

A járványos betegségek ellen mágikus erejűnek tartott kő- és fémgyöngyökből készült láncamulettel is védekeztek.<sup>42</sup> Az eljárás során a meghatározott számú és fajtájú gyöngyöket rögzített sorrendben fűzték fel, az egyes gyöngyök közé sokszor csomókat kötöttek. Az egyes gyöngyosorok önmagukban is mágikus erővel bírtak, azonban hatásukat megsokszorozta, ha több gyöngyosor felhasználásával készített ún. nyakláncot alkalmaztak. E tárgyakat általában nyakban viselték, de ismerünk egyéb testrészeken (kéz, láb, csípő) viselt láncamulettet is. Az alábbi forrás egy több kéziratból ismert amulettkőlista részlete, amely különböző istenek haragjának kiengesztelésére, valamint betegségek ellen használatos gyöngyosorokat és nyakláncokat tartalmaz.<sup>43</sup>

<sup>(12–13)</sup>Férfi és női *šú*-kő, *ašgigū*-kő, *ḥaltu*-kő, alabástrom, *alallu*-kő, „skorpió kő”, *mū-šu*-kő, *abašmū*-kő. Kilenc kő a *dī'u* betegség (és) a járvány ellen.

<sup>(14–15)</sup>alabástrom, *ḥaltu*-kő, zöld *šubū*-kő, „skorpió kő”, *abašmū* kő, férfi és női *šú*-kő. Kilenc kő a betegség (és) *dī'u* betegség ellen.

Mindkét gyöngyosor kilenc kőgyöngyből áll, a gyöngyosorok összetétele hasonló, csupán két összetevő tér el. Bár forrásaink nem tartalmazzák az amulett használati módját, e gyöngyosorokat valószínűleg a páciens a nyakában viselte. Az egyes gyöngyosorokhoz felhasznált alapanyagok kiválasztásának okait forrásaink nem

<sup>41</sup> A fentebb tárgyalt amuletteken túl a lakóházak állandó rituális védelmét biztosították a lakóház különböző helyiségeiben elhelyezett védelmező szellemeket ábrázoló szobrocscák, melyek elkészítése során recitált ráolvasás szövegében a felsorolt démonok között a járványos betegségek is szerepelnek. A szöveg feldolgozásához és értelmezéséhez lásd Wiggermann 1992 és Huber 2005: 30–37.

<sup>42</sup> A láncamulettetekhez lásd Schuster-Brandis 2008. Magyarul lásd Simkó 2013 és Bácskay 2018a: 198–201.

<sup>43</sup> Schuster-Brandis 2008: Text 9 iii 12–15.

írják le, azonban megfigyelhető, hogy az egyes kövek hétköznapi és szimbolikus tulajdonságai sokszor meghatározták a kövek orvosi és mágikus felhasználását.<sup>44</sup>

E járványos betegségeket anyagokból készített kenőccsel is kezelni igyekeztek. Az alábbi késő babiloni korból származó, töredékes orvosi táblácska az alábbi receptet tartalmazza.<sup>45</sup>

(előoldal 1–5) [...] -fa mag, [...] -fa mag, *ēru*-fa mag, *baltu*-fa mag, *ašāgu*-fa mag, *ħarmu-nu*-(növény) [mag]. Préseld össze (ezeket) olajban.

(háttoldal 1–2) Kenőcs a *dīu* betegség és a járvány ellen.

A recept hat különböző növény magjából áll, amelyet olajjal keverték össze. A kenőcs alkalmazási módját a szöveg nem tartalmazza, így vélhetően a páciens bármely testrészét, illetve a páciens egész testét bekenhették vele. A felhasznált fafélék között megtalálható *baltu*-fa és *ašāgu*-fa, amelyeket a bajelhárító és démonűző rituálékban gyakran purifikációs céllal alkalmaznak.<sup>46</sup>

A korábban tárgyalt Erra eposzban a járványos betegségek szorosan összekapcsolódnak a háborúval, illetve a hadjáratok nyomában járó pusztítás a járványok kitörésének egyik oka lehetett, így a járványos megbetegedések a hadseregére is komoly veszélyt jelenthettek.<sup>47</sup> Az újasszír kor fontos forrásának számító ún. Eponymosz krónika többször is említi a járványok (*mūtānu*) kitörését valamely földrajzi régió, illetve esemény kapcsán: Kr. e. 802-ben a mediterrán tengerparti régióhoz kapcsolódóan, 765-ben az Orontész folyó nyugati partján fekvő Háma királysághoz tartozó egyik település (Hatarikka) vonatkozásában, 759-ben pedig a Habúr folyó régiójában fekvő Guzána települést érintően.<sup>48</sup> Az első két esetben vélhetően a régióba vezetett asszír hadjáratok katonai eseményeivel hozható összefüggésbe a járvány kitörése, a harmadik esetben a Guzána városban kitört lázadás leverésének eseményei okozhattak járványt.<sup>49</sup> Az asszír hadseregben kitört járványos megbetegedések közül a legismertebb Szín-ahhé-eríba 701-ben vezetett Júda elleni hadjáratához köthető, melynek hatására az asszír királynak fel kellett hagynia Jeruzsálem ostromával, illetve a hadjárat folytatásával.<sup>50</sup> Az újasszír levélkorpuszhoz tartozó egyik szövegben II. Sarrukín asszír király damaszkuszi helytartója Bél-dúri arról tudósítja a királyt, hogy amikor a tartományban járvány ütötte fel

<sup>44</sup> A kérdés tárgyalásához lásd Schuster-Brandis 2008: 48. Magyarul Simkó 2013: 18–20.

<sup>45</sup> A tábla kópiájához lásd Kennedy 1969: 81 (no. 10).

<sup>46</sup> A témához lásd Bácskay–Niederreiter 2019: 182–184.

<sup>47</sup> Az eposz és a háború kapcsolatához lásd George 2013.

<sup>48</sup> Az asszír eponymosz krónikához lásd Glassner 2004: 164–176.

<sup>49</sup> Radner 2015: 230.

<sup>50</sup> A járványt az asszír források nem említik, az eseményről Josephus (Ant. Iud. X 1,3,5), Bérószosz (FGrHist 680 F7a) és az Ószövetség (2 Kir. 18 és 19, valamint Izaiás 36 és 37) számol be.

a fejét, az alárendeltségébe tartozó egyik katonatiszt lovat (esetleg lovakat) ölt.<sup>51</sup> A lovak az asszír hadsereg kiemelte fontos egységeihez (a harci kocsizók és a lovaság) tartoztak, ezért megölésük a járvány időszakában vélhetően a fertőzéstől való félelemmel magyarázható.<sup>52</sup> Az asszír hadsereg járványoktól való védelmére irányuló rituálékát a közép-asszír és az újasszír korból egyaránt ismerünk,<sup>53</sup> az alábbi, Assur-bán-apli ninivei könyvtárából származó agyagtáblákról ismert eljárás az asszír hadsereg „lovainak és lovasainak” védelmét biztosította.<sup>54</sup>

<sup>(1-2)</sup>Azért hogy a *di'u*, *šibtu* (betegségek), a járvány a lovakhoz és a király hadsereghez ne közeledjen, végezd el annak namburbi rituáléját a következőképpen.

<sup>(3-20)</sup>A kedvező nap estéjén állíts négy nádból (készült) oltárt: a város istenének, a város istennőjének, a város Sédu védőszellemének, a város Lamassu védőszellemének. Halmozz (az oltárra) *mersu*-süteményt, mézet, vaját, datolyát, *sasqû*-lisztet,<sup>55</sup> „édes kenyeret”. Állíts (az áldozati asztalra) „elsőrangú sört”, bort, tejet és búzasört (tartalmazó edényeket). Szórj az áldozati felszerelés elé az összes gabonafajtából. Tölts meg a szent vizet (tartalmazó) edényből (származó) vízzel kilenc *kukkubu*-edényt és állítsd (az edényeket az oltárra). Dobj ezüstöt, aranyat, rezet, ólmot, vasast, karneolt, *muššaru*-követ és [...]követ (minden) *kukkubu*-edényekbe. Önts olajat, „szűrt olajat”, „jó olajat”, vaját (az edényekbe). Gyűjts *ašāgu*-fa (szén) füstölőt. Áldozz négy bárányt, ajánld fel (az isteneknek) a lapockát, a belsőségeket (és) a sült húst. Biztosíts (az isteneknek) kacsát, *ušummu*-egeret (és) egyéb főtt ételt. Áldozz „elsőrangú sört”, *miḫḫu*-sört, bort, tejet és búzasört. Tölts kilenc *lahannu*-edénybe „elsőrangú sört”, bort, tejet, búzasört, hím birka vérét, fiatal nőtény gida vérét, kacsá vérét, *ušummu*-egér vérét és „szűrt olajat”. Helyezd (az edényeket) [az áldozati asztalra]. Készíts össze tűzifát, halmozz hozzá *ēru*-fát (és) *ašāgu*-fát, köss rá (a farakásra) egy fiatal gidát. Halmozz fel aromatikusan növényeket, *sasqû*-lisztet, mézet (és) olajat. Áldozz „elsőrangú sört” és bort a tűzifarakás jobb és bal oldalán. Húzz (az oltár köré) függönyt.<sup>56</sup> Helyezz (az oltárra?) gabonahalmo-

<sup>51</sup> Parpola 1987: no. 171 és Luukko 2012: no. 171 (ugyanazon levél két kiadása). A lov(ak) leölésének másik lehetséges magyarázata a tartományt sújtó éhínség lehetett (a lovak húsa vagy a lovak számára takarmányként biztosított gabona táplálékként szolgálhatott).

<sup>52</sup> Az asszír lovassághoz magyarul lásd Dezső 2006.

<sup>53</sup> A témához lásd Wiggerman 1992: 95; Huber 2005: 24–30, Strauß 2009: 645; Maul 2007: 52–55 és Maul 2013: 16–37.

<sup>54</sup> A British Museumban őrzött 82-3-23, 1 múzeumi jelzetű ékírásos tábla kiadásához lásd Caplice 1970: 118–123 és III–IV. táblák. A tábla az újasszír korban összeállított ártó ómenek elhárítását célzó namburbi rituálék csoportjához tartozik (Maul 1994: 220).

<sup>55</sup> Finomra őrölt liszt.

<sup>56</sup> Az oltár, illetve a szakrális térség profán tértől való szétválasztására a szövegekben általában lisztkört (*zišurrû*) használnak.

kat, biztosíts vizet. Feszítsd ki a bronz *lilissu*-dobot, énekelj sirató dalokat az egyes isteneknek.

<sup>(20–27)</sup> Ezután állíts nádból (készült) oltárt Lugalgirra, Meslamtaea, Ninkilim és [...] istennek. Áldozz négy bárányt. [Készíts össze] tűzifát [...] Feszítsd ki a bronz *lilissu* dobot. Ültesd a királyt nádból (készült) székre. (A király) viseljen koronát. Fogd meg a (király) *paršiqu*-szövetbe (tekerd) kezeit (és) énekelj a siratókat. Ragadd meg (a király) kezeit, majd (a király) emelje fel (a kezeit), és álljon az áldozati felszerelés elé. Recitáltasd (a királlyal) „Az úr, a hatalmas az istenek között” (című ráolvasást).

<sup>(28–42)</sup> Ezután készíts áldozati felszerelést a Heteknek és Bélet-ili istennőnek. Halmozz (az oltárra) *mersu*-süteményt, mézet, vaját, datolyát (és) *sasqû*-lisztet. Állíts (az áldozati asztalra) „elsőrangú sört”, bort, búzasört (és) tejet (tartalmazó) *adagurru*-edényt. Valamennyi (ilyen) edényt helyezd el az áldozati felszerelés közelében. Halmozz (az oltárra) minden gabonaféléből. Végezz tisztító rituálét búzasörrel az (áldozati felszerelés) oldalánál. Kend be olajjal (és) „cédrus vérével”. Halmozz fel mindenféle gabonamagot, helyezd Bélet-ili áldozati felszerelése elé. Áldozz három bárányt a Heteknek, áldozz egy fiatal gidát Bélet-ili istennőnek. Ajánld fel (az isteneknek) a lapockát, a belsősegeket (és) a sült húst. Áldozz „elsőrangú sört”, bort, tejet (és) búzasört. Készíts össze tűzifát, köss rá egy fiatal gidát (és) gyújts meg a tüzet. Biztosíts vizet (a rituáléhoz). Feszítsd ki a bronz *lilissu*-dobot, [énekelj] sirató dalokat Bélet-ili istennőnek. [...] a király leborul (az istennő előtt?) és egyesén a palotájába megy. [...] elhagyod (a rituálé helyszínét).

<sup>(43–61)</sup> [...] *tarmuš*-növény, *imhur-lim*-növény, *imhur-ēšra*-növény, [*kibrītu*-kén], *ruṭītu*-kén, magnetit, *šû*-kő, *pallišu*-csiszolókö, [...] -kő, [lazúrkő], *kasû*-karneol, *agargarītu*-kén, *pappāsītu*-ásvány, szárított folyami aszfalt, por Marduk isten templomának kapujából, por Gula istennő templomának kapujából, por a Hetek templomának kapujából, az áldozati állat szőre, az áldozati állat pofájának (szőre), forró aszfalt, „cédrus vére”, „jó olaj”, méz, vaj. Főzd meg (ezeket), tegyél (hozzá) *luludanītu*-követ, *abašmû*-követ, istenek templomának kapujából származó vörös színű port, *arzallu*-követ, *turullu*-követ (és) *elkulla*-növényt. Nyomd szét szűrt olajban, tegyél hozzá gipszet, keverd össze búzasörrel, hígítsd fel szent vízben. Tartsd bent a tábor lovait (és) kend be többször a tábort. Fiatal gida vérét, *eššebu*-madár vérét, fekete bika vérét (és) fehér ló vérét keverd össze olajjal. A maradék forró aszfalt és gipsz, búzaliszt, *inninnu*-gabona lisztje, *ašāgu*-fa gyökere, *ēru*-fa magja, *azallu*-növény, *dadānu*-fa magja, *šuršurru*-növény, *amdudu*-növény, „*rókabor*” növény, *anzalḫu*-ásvány, *mūšu*-kő, *sābu*-kő, *pallišu*-csiszolókö. Ezt a 15 (anyagot) keverd össze, [tedd?] bőrszádba amelyet helyezz Bélet-ili istennő elé (majd) tedd a lovak nyakába. Ugyanezzel a kenőccsel kend be (a tábor) valamennyi kapujának küszöbét.

A fentebb idézett, több eljárásból álló rituálé során étel- és italáldozatot mutatnak be különböző istenek számára. Az áldozati felajánlások célja a rituálé kapcsán fontos istenségek megszólítása, illetve segítségül hívása. A megszólított istenségek között védőszellemek (Sédu és Lamassu), démonúzó isteni alakok (Lugalgirra és Meslamtaea), valamint gyógyító istennő (Bélet-ili) is található. Az áldozati felajánlás során a különböző ételeket és italokat helyezték az istenség előtt felállított áldozati asztalra. A rituálé része állatok feláldozása is, melynek bizonyos részeit az istenségek számára áldozati ételként szolgálják fel. A rituálé során sumer nyelvű siratókat adtak elő dobkísérettel. Az áldozati felajánlást kenőcsök elkészítése követte, amelyet a tábor kapujának küszöbére kentek, valamint a lovak nyakába akasztva amulettként alkalmaztak.<sup>57</sup>

A fentebb bemutatott rituálék mellett a tárgyalt járványos betegségek az 1. évezredi standard mágikus-orvosi ráolvasássorozatok (*Utukku lemnūtu*, *Asakku maršūtu*, *Muruš qaqqadi*, *Mušš'u*) szövegeiben is szerepelnek, azonban ezekben a ráolvasássorozatokban a tárgyalt terminusok csupán az ártó démonokat és a démonokhoz szorosan kapcsolt betegségeket a listaszzerűen felsoroló ún. „betegségkatalógus” részeként jelennek meg.<sup>58</sup>

## IRODALOM

- ABUSCH, T.: „The Socio-religious Framework of the Babylonian Witchcraft Ceremony Maqlū: Some Observations on the Introductory Section of the Text, Part II”, in Z. Zevit – S. Gitin – M. Sokoloff (eds.): *Solving Riddles and Untying Knots: Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies in Honor of Jonas C. Greenfield*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1995, 467–494.
- ABUSCH, T.: *Mesopotamian Witchcraft: Towards a History and Understanding of Babylonian Witchcraft Beliefs and Literature*, Groningen–Leiden, Brill, 2002.
- ATTINGER, P.: „La médecine mésopotamienne”, *JMC* 11–12 (2008), 1–96.
- BÁCSKAY A.: „Papi tisztasági rituálék a Kr. e. 1. évezredi Mezopotámiában”, <http://vallastortenet.hu/index.php/Axis/issue/archive>
- BÁCSKAY A.: *Orvoslás az ókori Mezopotámiában A mezopotámiai gyógyító rítusok elmélete és gyakorlata*, Pécs–Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2018a.
- BÁCSKAY, A.: *Therapeutic Prescriptions against Fever in Ancient Mesopotamia*, Münster, Ugarit Verlag, 2018b.

<sup>57</sup> Mindkét eljárás jól ismert mágikus-orvosi szövegekből. A bőrszakba helyezett vagy gyapjuszövetbe tekert amulettek (profülaktériák) általában egyéb kezelések (pl. kenőcs, borogatás) kiegészítő eljárásaként szerepelnek. A profülaktériákhoz lásd Farber 1973, Weiher 1983: 109–121, Maul 1994: 107–113. Magyarul lásd Bácskay 2018a: 202–204. A lakóházak küszöbének mágikus védelme arra irányul, hogy az ártó erőt, betegségeket hordozó démonok ne tudjanak behatolni a házba. Az eljáráshoz lásd Maul 1994: 99.

<sup>58</sup> A felsorolt mágikus-orvosi ráolvasássorozatokban szereplő járvánnyal összefüggő kifejezések tárgyalásához lásd Huber 2005: 38–46 és Böck 2018: 250–254.

- BÁCSKAY, A.: „The 34th Extract of the UGU Series from Babylon: An Edition of the Tablet BM 3512”, in S. V. Panayotov – L. Vacin (eds.): *Mesopotamian Medicine and Magic. Studies in Honor of Markham J. Geller*. Leiden–Boston, Brill, 2018c, 93–115.
- BÁCSKAY A.: „A szakrális vétség és a személyes istenség haragia Mezopotámiában”, in Hubai P. (szerk.): *Bűn-vallás és kegyelem: Előadások a vallástudomány és a teológia vonzásköréből*. Budapest, We-sely János Lelkészképző Főiskola, 2014, 32–45.
- BÁCSKAY, A.: „Asakkū: Demons and Illness in Ancient Mesopotamia”, in H. R. Jacobus – A. K. de Hemmer Gudme – Ph. Guillaume (eds.): *Studies on Magic and Divination in the Biblical World*. Piscataway, Gorgias Press, 2013, 1–8.
- BÁCSKAY A. – SIMKÓ K.: „Bőrbetegségek az ókori Mezopotámiában. Diagnózis és terápia”, *Kaleidoscope* 2017/15 (2017), 1–18.
- BÁCSKAY A. – Niederreite Z.: „Bölcs tudósok, a nagy istenek titkáinak őrzői. A tudósok és a tudományos szövegek szerepe a mezopotámiai mágiában”, in Nagy Á. (szerk.): *Az Olympos mellett. Mágikus hagyományok az ókori Mediterráneumban I.*, Budapest, Gondolat, 2013, 183–218.
- BÖCK, B.: *Das Handbuch Muššūu “Einreibung”. Eine Serie sumerischer und akkadischer Beschwörungen aus dem 1. Jt. vor Chr.*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2007.
- BÖCK, B.: *The Healing Goddess Gula: Towards an Understanding of Ancient Babylonian Medicine*, Leiden, Brill, 2014.
- BÖCK, B.: „Reusing Incantations and Making New from Old: On the Formation and Therapeutic Objective of the *Muššūu* (»Embrocation«)” Compendium in T. Abusch – A. K. Guinan – N. P. Heeßel – F. A. M. Wiggermann (eds.): *Sources of Evil Studies in Mesopotamian Exorcistic Lore*, Leiden–Boston, Brill, 2018, 237–260.
- CAGNI, L.: *Lépoepa di Erra*, Rome, Pontificium Institutum Biblicum, 1969.
- CAGNI, L.: *The Poem of Erra*, Malibu, Undena Publications, 1977.
- CAPLICE, R.: „Caplice Namburbi Texts in the British Museum IV”, *Orientalia* NS 39/1 (1970), 111–151.
- DEZSŐ T.: „Az asszír lovasság története”, *Ókor* 5/3–4 (2006), 62–70.
- DURAND, J. M.: *Archives Epistolaires de Mari*, Editions Recherche sur les Civilisations, Paris, 1988.
- DURAND, J. M.: *Les documents épistolaires du palais de Mari*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2000.
- EDZARD, D. O.: „Irra”, *RLA* 5 (1976–1980), 166–170.
- FARBER, W.: „*ina kuš.dù.dù(.bi) = ina maški tašappi*”, *ZA* 63 (1973), 59–68.
- FARBER, W.: „How to marry a disease: epidemics, contagion, and a magic ritual against the ‘hand of the ghost’”, in H. F. J. Horstmanshoff – M. Stol (eds.): *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*, Leiden–Boston, Brill, 2004, 117–131.
- FARBER, W.: „Die einleitende Episode des Erra-Epos”, *Altorientalische Forschungen* 2 (2008), 262–267.
- FOSTER, B.: *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, Bethesda, CDL Press, 2005.
- FRAHM, E.: „Prophetie”, *RLA* 11 (2006/2008), 7–11.
- FRANKENA, R.: *Briefe aus dem British Museum*, Leiden, Brill, 1966.
- GELLER, M. J.: „The Exorcist’s Manual (KAR 44)”, in U. Steinert (ed.): *Assyrian and Babylonian Scholarly Text Catalogues: Medicine, Magic and Divination*, Berlin, De Gruyter, 2018, 292–312.
- GEORGE, A. R.: „The poem of Erra and Ishum: A Babylonian poet’s view of war”, in H. Kennedy (ed.): *Warfare and Poetry in the Middle East*, London – New York, I. B. Tauris, 2013, 39–71.
- GEORGE, A. R.: „The Gods Išum and Ĥendursanga: Night Watchmen and Street-lighting in Babylonia”, *Journal of Near Eastern Studies* 74 (2015), 1–8.
- GLASSNER, J.: *Mesopotamian Chronicles, Society of Biblical Literature*, 2004.
- GUICHARD, M. – MARTI, L.: „Purity in Ancient Mesopotamia: The Paleo-Babylonian and Neo-Assyrian Periods”, in Ch. Frevel – Ch. Nihan (eds.): *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, Leiden–Boston, Brill, 2013, 47–113.

- HEESSEL, N. P.: „Amulette und ‘Amulettform’: Zum Zusammenhang von Form, Funktion und Text von Amuletten im Alten Mesopotamien”, in J. F. Quack – D. C. Luft (Hrsg.): *Erscheinungsformen und Handhabungen Heiliger Schriften*, Berlin–München–Boston, De Gruyter, 2014, 53–77.
- HUBER, I.: *Rituale zur Seuchen- und Schadensabwehr im Vorderen Orient und Griechenland: Formen kollektiver Krisenbewältigung in der Antike*, Stuttgart, Steiner-Verlag, 2005
- KENNEDY, D.: „Realia”, *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale* 63/1 (1969), 79–82.
- KINNER-WILSON, J. – FINKEL, I.: „On bušānu and di'u, or why Nabonidus went Tema”, *JMC* 9 (2007), 16–22.
- KLENGEL, H.: „Epidemien im spätbronzezeitlichen Syrien-Palästina”, in Y. Avishur – R. Deutsch Michael: *Historical, Epigraphical and Biblical Studies in Honor of Prof. Michael Heltzer*, Tel Aviv-Jaffa, Archaeological Center Publication, 1999, 187–193.
- LIVINGSTONE, A.: *Court Poetry and Literary Miscellanea*, Helsinki, Helsinki University Press, 1989.
- LUUKKO, M.: *The Correspondence of Tiglath-Pileser III and Sargon II from Calah/Nimrud*, Helsinki, Helsinki University Press, 2012.
- MAUL, S. M.: *Zukunftsbewältigung: Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)*, Mainz, Philipp von Zabern, 1994.
- MAUL, S. M.: „Militärpferde im Alten Orient” in A. Wiczorek – M. Tellenbach (Hrsg.): *Pferdestärken. Das Pferd bewegt die Menschheit, Begleitband zur Sonderausstellung ‘Pferdestärken – Das Pferd bewegt die Menschheit’*, Darmstadt–Mannheim, Reiss-Engelhorn-Museen, 2007, 51–56.
- MAUL, S. M. – STRAUSS, R.: *Ritualbeschreibungen und Gebete*, I., Wiesbaden, Harrassowitz, 2011
- MAUL, S. M.: „Ein altorientalischer Pferdesegen: Seuchenprophylaxe in der assyrischen Armee”, *Zeitschrift für Assyriologie* 103 (2013), 16–37.
- NISSINEN, M.: *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2003.
- PANAYOTOV, S. V.: „Magico-medical Plants and Incantations on Assyrian House Amulets. In: Sources of Evil Studies in Mesopotamian Exorcistic Lore”, in T. Abusch – A. K. Guinan – N.P. Heeßel – F. A. M. Wiggermann (eds.): *Sources of Evil Studies in Mesopotamian Exorcistic Lore*, Leiden–Boston, Brill, 2018, 192–222.
- PARPOLA, S.: *The Correspondence of Sargon II, Part I: Letters from Assyria and the West*, Helsinki, Helsinki University Press, 1987.
- PARPOLA, S.: *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*, Helsinki University Press, Helsinki, 1993.
- PARPOLA, S.: *Assyrian Prophecies*, Helsinki University Press, Helsinki, 1997.
- RADNER, K.: „Royal decision-making: kings, magnates, and scholars”, in K. Radner – E. Robson (eds): *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, Oxford University Press, Oxford, 2011, 358–379.
- RADNER, K.: „The Assyrian king and his scholars: the Syro-Anatolian and the Egyptian Schools”, *Studia Orientalia* 106 (2015), 221–238.
- REINER, E.: „Plague Amulets and House Blessings”, *Journal of Near Eastern Studies* 19 (1960), 148–155.
- REINER, E.: *Šurpu: A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations*, Biblio Verlag, Osnabrück, 1970.
- SCHUSTER-BRANDIS, A.: *Die Steine als Schutz, und Heilmittel*, Münster, Ugarit Verlag, 2008.
- SIMKÓ, K.: „The abrasive stone in Assyrian and Babylonian Medicine”, *Le Journal des Médecines Cuneiformes* 22 (2013), 24–60.
- STOL, M.: „Fevers in Babylonia”, in I. L. Finkel – M. J. Geller (eds.): *Disease in Babylonia*, Leiden, Brill, 2007, 1–39.
- STÖKL, J.: *Prophecy in the Ancient Near East*, Leiden, Brill, 2012.
- STRAUSS, R.: „Review of I. Huber, Rituale der Seuchen- und Schadensabwehr im Vorderen Orient und Griechenland”, *Orientalistische Literaturzeitung* 104 (2009), 643–650.



- TOORN, K. VAN DER: *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia*, Assen, 1985.
- VAN DIJK, J. J.: *The Ninurta Myth Lugal-e*, Leiden, Brill, 1983.
- WEIERSHÄUSER, F.: „Weiser Išum, der du den Göttern vorangehst“, in D. Shehata – F. Weiershäuser – K. Zand (Hrsg.): *Von Göttern und Menschen. Beiträge zu Literatur und Geschichte des Alten Orients. Festschrift für Brigitte Gronenberg*, Leiden, Brill, 2010, 351–376.
- WEIHER, E.: *Der babylonische Gott Nergal*, Neukirchener Verlag, Neukirchen–Vluyn, 1971.
- WEIHER, E.: *Spätbabylonische Texte aus Uruk, Teil II*, Berlin, Gebr. Mann, 1983.
- WIGGERMANN, F. A. M.: *Mesopotamian Protective Spirits. The Ritual Texts*, Groningen, Styx, 1992.
- WIGGERMANN, F. A. M.: „Nergal. A. Philologisch“, *RLA* 9 (1999), 215–223.
- WIGGERMANN, F. A. M.: „Siebengötter“, *RLA* 12 (2010), 459–466.
- WIGGERMANN, F. A. M.: „The Mesopotamian Pandemonium: A Provisional Census“, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 77/2 (2011), 298–322.

# VALLÁS ÉS RÁCIÓ

## *Weber varázstalanítás fogalmának recepciójához*

MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS – HEIDL SÁRA

### ABSTRACT

#### *Religion and reason. For the reception of Weber's disenchantment*

The present study tries to examine Max Weber's famous technical term „disenchantment” and the rationalization of religion along with the receptions of Christopher Adair-Totef, Hans Joas and Jürgen Habermas. First Adair-Totef summarizes the general meaning concerning the rationalization in the concept of Weber by reflecting critically on the most important authors. Secondly, Hans Joas followed historically the genealogy and the inherent dynamic of the term and idea of „Entzauberung” (disenchantment). He focuses on the central question of sociology of religion, whether it is possible to describe and analyze the role of religion in modern societies by employing the Weberian concepts of disenchantment and rationalization. Thirdly and lastly, Jürgen Habermas, similarly to Jonas, offers an alternative understanding of the linear process of secularization and rationalization. We hope that through the examination of the three different receptions have contributed to the contemporary discourse concerning Weber's theory of religion in Hungary.

### HOGYAN TOVÁBB WEBERREL?

A hamburgi Társadalomkutatási Intézet (*Hamburger Institut für Sozialforschung*) 2008-ban megjelentetett egy aprócska könyvsorozatot „Hogyan tovább...” címmel. A szociológia nyolc klasszikusával kapcsolatban tették föl a kérdést, közöttük Max Weberre vonatkozóan is. A „Hogyan tovább Max Weberrel?” kötetet Ulrich Bielefeld, az intézet egyik vezető munkatársa írta. A szerző a vallás problematikáját állítja tanulmánya középpontjába, elsősorban Weber *Zwischenbetrachtung*jára alapozva. Weber szerint a modern politikai rend veszi át a vallástól a társadalomalkotás és -fenntartás szerepét. Minthogy azonban a politikai közösségek elvesztették a képességüket arra, hogy társadalmat teremtsenek, hiszen a harc még nem

szelídült vitává és konfliktussá, a társadalmat az erőszak hozza létre. Ha a vallás ebbéli funkciójától a modern társadalom megvált, ahhoz, hogy társadalom maradjon, Weberrel követve, nincs más választása, mint az erőszak pátozát – vagy Weber szavával – karizmáját követni. A *Zwischenbetrachtung* egy helyen legalábbis ezt az értelmezést támasztja alá, amikor a hősi halállal és a bajtársiassággal kapcsolatban úgy fogalmaz, hogy ezek olyan rendkívüliségek, mint „a szent karizma és az istennel való közösség élménye” (BIELEFELD, 2016).

A „Hogyan tovább Weberrel?” kérdés 2020-ban, Magyarországon óhatatlanul más hangsúlyokkal vetődik föl, mint a tíz évvel ezelőtti Németországban. Az adminisztratív és más erőszakszervezeti eszközökkel terjesztett és megkövetelt ateizmus korszakának közgondolkodásra és tudományművelésre gyakorolt hatása valamilyen módon jelen van a vallásról való gondolkodásban. Miközben a kettéosztott Európa nyugati és keleti blokkjaiban párhuzamosan a személyes vallásosság csökkenését és a vallási intézmények jelentőségvesztését figyelhettük meg, az utóbbi évtizedek a kelet-közép-európai kultúrrégióban a vallás erősebb jelenlétéről tanúskodnak. A nyugat-európai régió modern vallástörténetéről pedig kimutatták, hogy a globális trendeket figyelembe véve egyedi, kivételes folyamatról van szó.

Tanulmányunkban Weber Entzauberung-fogalmának kortárs recepciójával foglalkozunk, tisztelettel adózva a szociológia alapítójának műve előtt. Számos szerző jegyzi meg Weberrel – különösen a vallásra vonatkozó szövegeivel – kapcsolatban, hogy kreatív ötletei és megalapozott fölvetései rendkívül sok értelmezést tesznek lehetővé.<sup>1</sup> Talán ez is az egyik titka a weberi mű folyamatos recepciójának és a szociológia elméletében betöltött kiemelt szerepének. Tanulmányunkban három frissnek tekinthető művet választottuk elemzésünk tárgyául, Christopher Adair-Totef, Hans Joas és Jürgen Habermas szerzőktől.<sup>2</sup> A kiválasztott szerzők recepcióinak bemutatása részben a vonatkozó művek megjelenési egymásutánosságát követi, amely egyben megfelel magyarországi ismertségük vagy ismeretlenségük fokozatainak is. Adair-Totefre eddig csak néhány hivatkozás történt Magyarországon.<sup>3</sup> (KISS 2016) Hans Joas az utóbbi időben elsősorban a *Vigilia* folyóirat és könyvkiadó révén kezd ismertté válni hazánkban. Miközben Habermas a kortárs társadalomtudomány megkerülhetetlen szerzője.

<sup>1</sup> Joas szerint például Weber elképesztően nagy tekintélye érdekes kontrasztban áll annak folyamatos vitájával, hogy voltaképpen mit is állítanak elméletei. (203)

<sup>2</sup> Figyelembe vehettük volna még a 2020-ban megjelent *Oxford Handbook of Max Weber* című kézikönyvet, de ez egyelőre nem volt hozzáférhető számunkra. Hasonlóan figyelembe vehettük volna még Scimecca 2018-ban publikált monográfiáját a kereseténységre vonatkozó szociológiai elméletekről, melyben a hatodik fejezet Max Weberrel foglalkozik. Válogatásunkat azonban a kifejezetten Weberrel tárgyaló monográfiákra szűkítettük.

<sup>3</sup> Megjegyzendő, hogy Turai Gabriella Weber karizmatikus autoritástanának szentelt disszertációjában behatóan foglalkozik Adair-Totef eredeti meglátásaival (Corvinus 2020).

## ADAIR-TOTEFF RECEPCIÓJA

Christopher Adair-TotEFF filozófus és társadalomtudós, többek között a Mississipi Állami Egyetem, Dél-floridai Egyetem és Szófiai Egyetem oktatója. Max Weber szociológiájával több művében is foglalkozott, amelyek a 2010-es években jelentek meg, *Max Weber's Sociology of Religion* (2016), *Fundamental Concepts in Max Weber's Sociology of Religion* (2015) and *Sociological Beginnings: The First Conference of the German Society for Sociology* (University of Chicago Press, 2012) címmel. Sokat foglalkozott Ernst Troeltsch és Ferdinand Tönnies, és Edward Shils munkásságával.<sup>4</sup> Ebben a tanulmányban 2015-ben megjelent, *Fundamental Concepts in Max Weber's Sociology of Religion* című művével foglalkozunk (ADAIR-TOTEFF 2015).

Adair-TotEFF művének célja Weber alapfogalmainak tisztázása, amelyek közül tanulmányunkban a racionalizáció és a varázstalanítás fogalmait vettük elsősorban figyelembe. A szekularizáció fogalma nem kerül elő a könyvben, ezért a két fenti fogalom, azon belül is elsősorban a racionalizáció kifejezés előfordulási helyeit vizsgáltuk. Célunk a felsorakoztatott szerzők elméleteinek és a fogalomhoz való hozzáállásuk Adair-TotEFF által kifejtett véleményének tisztázása volt, milyen kontextusban találta fontosnak és hogyan kapcsolta Weber más kulcsfogalmaihoz a különböző fejezetekben. A varázstalanítás fogalmát gyakran a racionalizációval szoros összefüggésben alkalmazta, így e kifejezést akkor vettük elő, amikor előkerült a racionalizáció fejtegetésekor.

### A RACIONALIZÁCIÓ ELŐFORDULÁSAI

Adair-TotEFF a racionalizáció fogalmát először Friedrich Tenbruckra és más szerzőkre hivatkozva említi a második fejezetben (*From Roman Agrarianism to Sociology of Religion*). A racionalizáció és a varázstalanítás fogalmának jelentőségéről megoszlanak a vélemények, amelyeket Adair-TotEFF röviden ismertet Tenbruck alapján.

Tenbruck szerint a racionalizáció és a varázstalanítás fogalmi Weber vallásszociológiával kapcsolatos műveiben jelennek meg, a *Gazdaság és társadalomban* és a *Protestáns etikában* azonban nem. „Minimalizálja a racionalizáció Weber írsaiban játszott jelentőségét, ezzel bírálva Reinhard Bendixet, amiért azt gondolja, hogy a fogalom kiemelkedő jelentőségű” (TENBRUCK 1999: 69. In ADAIR-TOTEFF, 2015: 18), valamint amiért a *Gazdaság és társadalmat* előtérbe helyezi, figyelmen kívül hagyva ezzel Weber többi írását. Tenbruck szerint Weber vallásszociológiára

<sup>4</sup> Edinburgh University Press: Christopher Adair-TotEFF. Elérhető: <https://edinburghuniversitypress.com/christopher-adair-totEFF.html>

vonatkozó műve (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*) felfedezései szempontjából az egyik legfontosabb, és a *Gazdaság és társadalom* helyett ez tekinthető a *Protestáns etika* folytatásának.

Wolfgang Schluchter *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus* című művében „vitatta Tenbruck racionalizációra vonatkozó állításait, azzal érvelve, hogy Weber annak fontosságát már jóval korábbi munkáiban tárgyalja, mint amelyeket Tenbruck figyelembe vesz” (ADAIR-TOTTEFF 2015: 18). Később azzal érvelt, hogy a *Religionssoziologie* (*Vallásszociológia*) nem pusztán a *Protestáns etika* folytatása volt. Ennek oka az, hogy a racionalizációt Weber gondolkodásának kulcsfontosságú fogalmának tekintette.

Ebben a fejezetben Adair-TotEFF érintőlegesen tárgyalja a kifejezés fontosságát. Egyetért Schluchterrel abban, hogy a racionalizáció fontos fogalom Weber munkáiban, azonban „más erők” is szerepet játszanak, amelyeket Schluchter szintén felismer. Szerinte az eszmék, érdekek és intézmények összefüggéseinek vizsgálatában érthetjük meg Weber racionalizmusról való vélekedését. Weber azt akarta megmutatni, hogy az anyagi érdekek és az eszmei érdekek egyaránt fontosak. Adair-TotEFF megjegyzi, hogy míg Weber elsősorban a vallásossággal kapcsolatos eszmei érdekekre koncentrál, nem csak ezek léteznek. A szerző Stephen Kalbergre hivatkozik, aki azt állította, hogy különböző csoportok különböző típusú eszmei érdekeket képviselnek.

## WEBER VALLÁSSZOCIOLÓGIÁJÁNAK FEJLŐDÉSE

A továbbiakban a racionalizáció kifejezés a *Gazdaság és társadalom* című könyv vonatkozásában jelenik meg. Schluchter végigkövette a mű keletkezésének fázisait és a Weber elméletében történő változásokat, amelyeket négy szakaszra oszt: a korai történetre 1910-ig, az első szakasz újragondolására 1912-ig, majd újabb átgondolásra 1913-ban, és egy utolsó szakaszra Weber 1920-as haláláig. Schluchter szerint a két valódi fordulópont 1913-ban és 1914-ben következett be. Adair-TotEFF egyetért Schluchterrel, hogy az 1913-as év fontos Weber vallásról való gondolkodásában, mivel ekkor jött rá, hogy át kell gondolnia megközelítését a közösség minden formájára és a közgazdaságtannal való viszonyára, vagyis újraértelmezni minden nagy vallás gazdasági kapcsolatát. Troeltschre hivatkozik, aki a kereszténységgel tette ugyanezt a *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* című művében (ADAIR-TOTTEFF 2015: 161).

Schluchter szerint 1913 volt a vallás éve, azonban Adair-TotEFF kiegészíti, hogy 1913 csupán a vallás első éve volt, amikor Weber elkezdte felismerni a vallási etika és a közgazdaságtan közötti fontos összefüggéseket. Ennek felismeréséről tanúskodik 1913. december 31-én Paul Siebecknek írt levele, amelyben felülírja Karl Bücher

megközelítését, és újragondolja saját elképzelését a közösség gazdasághoz fűződő viszonyáról. A következő hét évben erre tett komoly erőfeszítéseket (ADAIR-TOTEFF 2015: 27).

Weber a *Gazdaság és társadalom* szinte összes kötetében foglalkozik a vallási étellel, azonban vallásszociológiája szempontjából a *Religiöse Gemeinschaften* a legkiemelkedőbb, amelyben Weber a vallás mágiából doktrinálissá válását tárgyalta. Ez a folyamat a racionalizáció által megy végbe, amelyet Weber „Entzauberung”-nak, azaz varázstalanításnak nevez. Ez a folyamat Weber meglátása szerint az antik zsidósággal kezdődött, és egészen a közelmúltig tartott. Adair-Toteff megjegyzi, hogy „a varázstalanítás alapvető fontosságú Weber műveiben”, de nem tartja szükségesnek bővebben kitérni rá, mivel számos mű részletesen foglalkozik vele (ADAIR-TOTEFF 2015: 28).

## AZ ASZKETIZMUS ÉS MISZTICIZMUS KÜLÖNBSÉGEI

Adair-Toteff művében a racionalizáció fogalma a negyedik fejezetben (*Asceticism and Mysticism*) jelenik meg újra, amelyben a Weber által megfigyelt aszketizmus és miszticizmus közötti különbségeket fejtegeti. Weber szerint a „megigazulás”<sup>5</sup> kétféleképp érhető el: aktív aszketikus módszerrel, Isten eszközeként, vagy passzív misztikus módszerrel, aki Isten által teljesül be. Az aszkétának két típusát különíti el: aki elutasítja a világot, és aki elmenekül a világból (ADAIR-TOTEFF 2015: 73).

A szerző Stefan Breuer *Weltablehnung* (A világ elutasítása) cikkére hivatkozik, aki kulcsfontosságúnak tartotta ezt a fogalmat. Bár magyarázatra nem törekszik, Adair-Toteff szerint fontos észrevételeket tesz: a kifejezés ugyan nem szerepel a *Protestáns etikában*, az aszkéta két típusát az ott megjelenő külső világú katolikus és belső világú protestáns aszkétával azonosítja. A kettő közötti különbség abban nyilvánul meg, hogy a puritán típusú aszkéta rendkívüli hangsúlyt helyez az aszketizmus racionalizációjára. Ez az életmód, életvitel tudatos megtervezését jelenti. Ez már a katolicizmusban is megjelent a jezsuiták „racionális életvitel szisztematikusan kialakított módszere” (ADAIR-TOTEFF 2015: 76) által, azonban Weber inkább a különbségekre koncentrált. A református egyház elutasította a „kettős etikát”, amely szerint az „egyik típus a köznép számára, a másik pedig az egyházi hierarchia számára létezik. E »consilia evangelica« kiküszöbölésével nyitva állt az út aszkéta megújulásához egy »tisztá belső világi« (»rein innerweltlichen«) aszketizmushoz” (ADAIR-TOTEFF 2015: 77).

<sup>5</sup> Megistenülés, istenné válás. Az eredeti szövegben a „become god” kifejezést használja, amelyet a német Selbstvergottung szóból fordított (Adair-Toteff 2015, 72).

## RACIONALIZÁCIÓ A MEGVÁLTÁS ÉS ÜDVÖSSÉG FOGALMAINAK TÜKRÉBEN

A racionalizáció fogalmának harmadik előfordulási helye a hatodik fejezetben (*Salvation and Theodicy*) található. A megváltás, üdvözítés tárgyalásának kapcsán Adair-Toteff kifejti Weber elméletét, amely szerint az üdvösség a mágiából eredeztethető. „Weber számára az egyik legmeghatározóbb pillanat az volt, amikor az irracionális mágia racionális vallássá alakult át” (ADAIR-TOTEFF 2015: 106). Korábban említettük, hogy Weber szerint ez a zsidósággal kezdődött, ahol meghatározó volt az etikai magatartás, azonban nem minden etikai vallás megváltó vallás; például a konfucianizmusban nincs metafizika, és másféle racionalizmusa van, mint a nyugati vallásoknak. Azonban a puritanizmus és konfucianizmus összehasonlításában arra a következtetésre jut, hogy mindkettő a mágia alapjain nyugszik. A konfucianizmusnak nincs szüksége a megváltás fogalmára, azonban nem csak a keresztény elképzelés létezik.

„Edith Hanke szerint Weber legtöbb megváltásról szóló ötletét Troeltschtől vette” (ADAIR-TOTEFF 2015: 107), aki szerint a kereszténység gondolkodik a legösszetettebben és legmagasabb szinten a megváltásról. Adair-Toteff szerint igaza lehet Hankének, azonban úgy gondolja, hogy Hanke nem alapozta meg állítását. Szerinte ennek az állításnak a bizonyítékait nem nehéz megtalálni; Weber két fejezetet írt az üdvösségről a *Wirtschaft und Gesellschaft* „*Religiöse Gemeinschaften*” részében. „A Troeltschhoz fűződő kapcsolat nyilvánvaló az első mondatban, ahol Weber megismétli Troeltsch Istennek a világhoz és az emberekhez való viszonyának leírását” (ADAIR-TOTEFF 2015: 108).

A megváltáshoz különböző utak vezethetnek, ezek közül Weber a rituális jellegűeket tárgyalja. Az első, legtisztább forma a „mágia és annak hatása”, ahol a mágikus rituálék berögzültek, szokássá váltak, és hiányzik belőlük az imádkozás, imádat, de pont emiatt a racionális cselekvés is. A második típus a „társadalmi teljesítmények” típusa: a cselekvőnek vannak jó és rossz érzései és tettei, amelyek alapján a „halál bírójá” dönt üdvössége felől (ADAIR-TOTEFF 2015: 109). Ez a katolicizmus szentgyónásában is megjelenik, amikor a hívő felsorolja bűneit. A harmadik típus az „önfejlesztés” („*Selbstvervollkommnung*”) módszere. Ennek három típusa van: Az első a legkevesebb önkontrollal rendelkező, az eksztázis élménye, azonban ez egy átmeneti folyamat, amely megadhatja az üdvösség élményét, de nem vezet szabályos élethez. A hivatásos mágus és hivatásos harcos egyfajta átfedés: előfordulhat, hogy eksztázist élnek át, ugyanakkor a karizma folyamatos ajándékának birtokában vannak. A legerősebb típus a próféta, aki etikus üdvösséget keres, és része az életmód növekvő racionalizálásának. Ő nem birtokolja Istent, hanem az

Ő eszközévé vált, vagy Átala töltődött fel. „A legracionálisabb hívó a protestáns aszkéta, mivel ő a legracionálisabban önszabályozó. Elutasítja a gazdagságot és a hírnevet, az élvezetet és a szenvedélyeket. Csak az üdvösség kérdésében szenvedélyes. A katolikus és a protestáns aszkéták sokban hasonlítanak, azonban a katolikus szerzetesnek „el kell menekülnie a világból”, míg a protestáns aszkéta egy belső világba zárkózik, amelyet a nyughatatlan munka fejez ki (ADAIR-TOTEFF 2015: 111).

## A VALLÁS RACIONALIZÁLÁSÁRÓL LUTHER ÉS KÁLVIN GONDOLATAI ALAPJÁN

A *Protestáns etikában* Weber tisztázta, hogy ez a munkára való igény nem az önértékelés miatt van, hanem „kizárólag Isten nagyobb dicsőségére irányul” (ADAIR-TOTEFF 2015: 111).

„Luther számára ez a munkavégzés kapcsolódott a »Beruf« fogalmához, és mindkettő tükrözi az ember helyét Isten rendjében. Kálvin számára a munka szükségessége csak Isten hatalmas erejét és fontosságát hangsúlyozta.” Luthernél az üdvösséget ki lehet érdemelni, Kálvinnál azonban ez nem lehetőség. Szerinte Isten kezdetben úgy döntött, hogy a legtöbb ember kárhözatra van ítélve, és csak néhány kerül a kiválasztottak közé. „Ekkor jön a kérdés, hogy honnan lehet tudni, hogy átkozottak vagy megmentettek vagyunk? Isten kifürkészhetetlensége miatt azonban ezt nem lehet biztosan tudni” (ADAIR-TOTEFF 2015: 111).

Weber szerint csak a nyughatatlan munka eredményeképp kaphatunk néhány jelet arra, hogy kiválasztottak vagyunk-e, s ehhez valódi munkára van szükség, nem csak látszólagos „jó cselekedetekre” („good works”). A katolicizmussal ellentétben nem tudjuk megválaszolni, hogy valaki kiválasztott-e, esetleg utalhatunk rá az alapján, hogy milyen maga az ember. Erre jel lehet a „szisztematikus önkontroll” és folyamatos munka iránti elkötelezettség (ADAIR-TOTEFF 2015: 112).

Az üdvösség a protestáns aszkéta számára sosem lehet bizonyos, s ez Weber szemszögéből szívtelen vallási típus, amely túlmutat az emberi megértésen, így ez a teodicea legjobb formája.



## JOAS RECEPCIÓJA

Hans Joas a németországi szociológiaképzésben sok helyütt kötelező irodalomként ismert elméletörténeti előadásában a szekularizációs tézis kritikáját Parsons műve kapcsán ismerteti. A 60–70-es években általános volt a nézet, hogy a modernitással párhuzamosan a vallás privatizálódik, a társadalom peremére szorul, s belátható időn belül voltaképpen elveszíti mindennemű jelentőségét. Parsons szembeállt ezzel a feltételezéssel. Nem utolsósorban azzal, hogy jól ismerve Weber munkásságát, tudta, hogy a modernitás nem kis mértékben bizonyos 19. századi protestáns szekták nézetei és gyakorlatai révén vált Európában, majd Amerikában általánossá. Ami pedig a vallás visszaszorulását illeti, ez egyértelműen Nyugat-Európára nézve igaz, hiszen például a magas fokon modernizált USA-ban a vallás fontos szerepet játszik a magánszemélyek és a társadalom identitásában is. Természetesen nem arról van szó, hogy a vallás annak tradicionális formájában és jelentőségében változatlanul jelen van, hanem arról, hogy a modern viszonyok számos értékében átformálódva tovább él. Így az emberi jogokban, a személy méltóságában vagy a szolidaritásban és testvéri összetartozásban (JOAS-KNÖBL 2004: 137–139).

Joas szignalizálja, hogy Habermas a folyamatos szekularizálódás tézisének elkötelezettje, s az erre vonatkozó beállítottságát éppen Parsonsra hivatkozva bírálja. Attól ugyanis, hogy bizonyos értékek nem stabilizálhatóak a racionális diskurzus révén, még lehetnek beágyazódva az egyének – akár transzcendentális – tapasztalataiban. A publikus diskurzus révén nem megalapozható értékeket nem lehet egyszerűen lesöpörni, hanem tudomásul kell venni, hogy ezek más források révén nyernek megalapozottságot. Joas úgy véli, hogy Habermas vallásra vonatkozó nézeteinek egyik hiányossága az, hogy bár széles körű vallástörténeti ismeretekkel rendelkezett, valláselméleti szempontból komoly hiányosságai voltak.

*„Művéből hiányzik az értékfilozófiai és a valláselméleti kérdésekkel való szisztematikus és empirikusan megalapozott szembenézés” (JOAS-KNÖBL 2004: 349).*

Joas az idézett kritikus megjegyzéséhez ugyanakkor hozzáfűzi, hogy az utóbbi években, különösen Habermasnak a frankfurti könyvkiadóktól kapott békedíj átvételekor mondott ünnepi beszédében (2001. október 14.), a vallási tematikával kapcsolatos igényes érdeklődés erőteljesen megjelent. S amint látható lett, közel 20 esztendővel később éppen ebben a témakörben alkotta meg opus magnumát, melyre a továbbiakban részletesen kitérünk.

## A SZENT HATALMA

Hans Joas 2019-ben jelentette meg jelentős művét – *Die Macht des Heiligen* (A szent hatalma) címmel – melyet némelyek az ő opus magnumának titulálnak. A közel 600 oldalas kötet alcíme Weber varázstalanítás kifejezését használja: *Eine alternative Geschichte der Entzauberung* (A varázstalanítás alternatív története). A szerző nem kisebb feladatot állított maga elé, mint a szociológia, konkrétan a szociológiai modernitáselmélet vallásra vonatkozó legfőbb tézisének a szokottól eltérő fénybe állítani, vele szemben elméleti alternatívát kínálni. Joas az *Entzauberung*-fogalom felfejtését nem a modernitással való összefüggésben kezdi el, hanem először a fogalom eredetének néz utána. Érvelésében kimutatja, hogy a varázstalanítás fogalma többretegű, úgymint mágiátlanítás, szentségtelenítés és transzcendenciátlanítás (JOAS 2017: 207). Legfontosabb állítása az, hogy Weber és mások nem pontosan abban az értelemben használták a varázstalanítás varázsszavát, mint azt a weberi recepció valamiféle magától értetődőséggel, mintegy dogmaként használja. Végül azzal zárja, hogy a társadalom modern kori történetére inkább jellemző a szent hatalmának jelenléte, mintsem annak kiszorulása.

Közelebb lépve a kötet felépítéséhez, első három fejezetében néhány kulcsszerző munkásságára fókuszálva három társadalomtudományban vizsgálja a vallással való foglalkozás tudományos lehetőségeit és kereteit: a történettudományban, a pszichológiában, majd a szociológiában. Ezt követően a kötet negyedik fejezetében fordul közvetlenül Max Weberhez, elsősorban az *Entzauberung* fogalmát elemzendő. Joas azok közé tartozik, akik Ernst Troeltsch kortárs ébresztésének oroszlanrészét vállalták és végzik. Ebben a műben is Weber mellé odahelyeződik Troeltsch a maga történeti, szociológiai és teológiai megközelítéseivel. Joas kiemeli, hogy mintegy 100 esztendővel ezelőtt a weberi és a troeltschi megközelítés még gyümölcsöző dialógusban álltak egymás mellett. Ez hamarosan megváltozott a weberi megközelítés javára. Részben ennek oka, hogy a weberi kanonizáció a – Troeltsch által hangsúlyosan képviselt – történeti szempontok hangsúly árnyékba tolásával zajlott, ami óhatatlanul az értelmezés és a későbbi elméleti munkák egyoldalúságához vezetett (JOAS 2017: 17).

Joas elemzésének egyik legfontosabb állítása az, hogy Weber a varázstalanítás elemző fogalmat nem a vallás és a racionalitás közötti folyamat megjelölésére használta, hanem a mágia és a vallás közötti folyamat értelmezésére.

*„Minthogy a mágikus elképzelések a modern tudományosság számára megalapozatlanoknak vagy nem célravezetőnek tűnnek, ezért a megfigyelő számára nem is válnak közvetlenül érthetővé. Ezért a tudományos elemzések feladata az, hogy a mágikus cselekvés szubjektív értelmét föltárják”* (JOAS 2017: 217).

Ebből az alapállásból kiindulva veszi Joas közvetlenebbül szemügyre a differenciálódás és a racionalizálódás fogalmainak tartalmát és összefüggéseit. A kérdés voltaképpen az, hogy Weber alapján a vallás modern kori helyét és szerepét le lehet-e adekvátnan írni a varázstalanítás és racionalizáció kulcsfogalmaival. Megfelelnek-e az ilyen irányú leírások annak, amit Weber munkáiban olvashatunk?

## MODERNIZÁCIÓS ÉS RACIONALIZÁCIÓ

Weber ismert és sokat hivatkozott *Zwischenbetrachtung* fejezete alapján tárgyalja Joas a „Differenzierung” és a „Rationalisierung”, helyesebben a differenciálódás és racionalizáció folyamatjelölő fogalmak tartalmát és érvényességi határait (JOAS 2017: 374kk). Joas jogos megfigyelése szerint e két fogalom rendszerint folyamatértelmező ikerpárként szerepel a (vallás)szociológiai szakirodalomban, miközben az egyik, a differenciálódás Durkheimra vezethető vissza, aki ugyanakkor a racionalizálódás fogalmát nem használja, ezzel szemben Weber műveiben – aki a racionalizáció fogalmának szociológiai klasszikusa – a differenciálódás fogalma ugyan gyakran előfordul, de csak az említés szintjén. Joas a *Zwischenbetrachtung* elemzésekor arra tesz kísérletet, hogy ezt a weberi kulcsszöveget *ne* a társadalmi differenciálódás elméleti alapállásának fényében értelmezze (JOAS 2017: 376).

Weber egészen világosan megjelöli e fejezet célját, még hozzá abban, hogy a kínai és indiai vallásosság egymással szemben álló jellegzetességeit elemezze.<sup>6</sup> A központi kérdést így fogalmazza: „milyen motívumokból születtek és milyen irányokat vettek a világtagadó vallási etikák” (WEBER: 203). Weber elméleti sémát alkot, amely technikai segítséget kíván nyújtani az anyag áttekintéséhez és a megfelelő terminológia kidolgozásához. A séma nem független az emberi valóságtól, valamint a döntések és magatartások következményeitől. Továbbá e sémának az is célja, hogy a racionalizmus szociológiájának tipológiájához hozzájáruljon. A séma kidolgozását Weber az aszkézis és a misztika közötti fogalmi különbségtétellel kezdi. Leírásában világba ágyazottság és a világtól való menekülés magatartástípusait is alkalmazza. Ennek révén egy négyelemű tipológia keletkezik, ami meglehetősen komplex. A legerősebb szembenállás a világtól menekülő misztika és a világon-beli aszkézis között feszül. A két vallási alapállás „racionális” magyarázatát Weber a különböző vallások istenképének eltérő jellegzetességeire próbálja visszavezetni. A világtól menekülő misztika mögött a személyes istenfogalom áll (ábrahámiai vallások), míg a világalakító aszkézis mögött a személytelenített istenfogalom (távol-keleti vallások). Vallástörténeti szempontból e magyarázat rendkívül problematikus, amit Weber is érzékelhetett, hiszen saját elemzéseiből tudta, hogy a puritanizmus személyes istenfogalommal bír,

<sup>6</sup> A *Zwischenbetrachtung* magyar változatában Hidas Zoltán kiváló fordítására támaszkodunk.

s mégis erőteljes világalakító aszkézisével jelentősen hozzájárult bizonyos társadalmi transzformációs folyamatokhoz.

A *Zwischenbetrachtung*-ban Weber a vallás racionalizálódását és ennek hatását a társadalom racionalizálódására a mágus eksztázisa helyzetből kiindulva fejti ki. A mágus misztikus élménye révén időlegesen eltávolodik a világtól, ugyanakkor ennek mégis viláértelmező és -alakító hatása is van. Ha ez a transzcendens élményből fakadó esemény habitualizálódik, akkor a világtól való távolságtartás a világ átalakításának céljából rendszerelemmé válik, és akár a személyes szint mellett vagy után intézményesül is. Az istenfogalom absztrakciója, ami a mágia után következő vallástörténeti korszak jellegzetessége, Weber érvelésében a racionalizáció lépése. Minél racionálisabb tehát az istenkép, minél nagyobb hangsúlyt kap a vallási dimenzióban a ráció, annál erősebben racionalizáló hatással van a társadalmi, a nem vallási szférára. Ez az összefüggés az, amit Weber kidolgozott ebben a tanulmányában, s amelyben megjelenik az a logika, amit racionalizációnak nevezhetünk, s ami a mágia és a vallás viszonylatában, valamint a vallás és a világ viszonylatában lezajlik (JOAS 2017: 374–384).

Miután Joas végigelemzte a *Zwischenbetrachtung* alapján, hogy Weber mi-ként alkalmazza ideáltípusait a gazdaság, a politika vagy éppen az erotika területére, azt állítva, hogy mindezeknek megvannak a saját értékracionalitásai, Joas arra a következtetésre jut, hogy amiről Weber beszél – különös tekintettel az univerzális és partikuláris értékhorizontok tekintetében –, abban ugyan valóban megvannak azok a feszültségek, melyekről ír, ám ezeket nem szerencsés a racionalizálódás kifejezése mentén értelmezni.

Joas négy feszültségterületet különít el Weber szövege alapján: a szakrális és a profán, az erkölcsi univerzalizmus és partikularizmus, az erkölcsi egyetemességre való irányulás és az instrumentális racionalitás, végül az esztétikai vagy erotikus és vallási önmeghaladás közöttieket. Ezeket a feszültségterületeket nem szerencsés a racionalizmus és vele szembeállítva az a-, anti- és nem-racionális kifejezéspárok-kal leírni. S ugyancsak nem szerencsés ezeket a fogalmakat valamiféle történelmi folyamat leírására alkalmazni (JOAS 2017: 411–415).

Mintegy végkövetkeztetés gyanánt Joas leszögezi, hogy Weber eredeti felfogása alapján, s annak bírálata alapján nem megfelelő a társadalom vallási dimenziójának elemzésére a szekularizáció vagy a varázstalanítás lineáris folyamatleíró terminus technicusait alkalmazni.

*„A szekularizáció vagy varázstalanítás lineáris folyamatának elképzelése helyébe a szakralizálódás és deszakralizálódás váltakozásának, a szakrális változásának fogalma kell hogy lépjen; a funkcionális differenciálódás és a racionalizálódás helyébe pedig az intézményesült cselekvéslogikák váltakozásából adódó nyíltvégű folyamatok elemzésének”* (JOAS 2017: 415).

Joas ajánlata, amit a Weber *Zwischenbetrachtung*-jának elemzését követő három fejezetben részletesen ki is fejt, hogy a szakralizálódás és deszakralizálódás fogalmai alkalmasabb fenotipikus fogalmak korszakonként és kultúrkörönként sokféle dinamikát mutató folyamatainak elemzésére.

## HABERMAS RECEPCIÓJA

„Kedvem tellett benne” – írja a szerző több mint 1700 oldalas kései fő művének bevezetőjében, megindokolandó a mű megírására vonatkozó motívumát (HABERMAS 2019). Kedvére való volt végigolvasni azokat a műveket, melyekre korábbi műveiben utalt, de rendszerezetten nem dolgozott föl. 80 évesen kezdte el ezt az olvasási projektet, 10 évbe telt, míg lezárta a kéziratot. Bár a kétkötetes mű címében a filozófia története kifejezés szerepel, mégsem tekinthetjük filozófiatörténetnek. Inkább egy bizonyos gondolkísérletnek, amit a szerző a metafizikai utáni gondolkodás genealógiájaként aposztrofál, s amelynek az első nagy fejezetet szenteli.

A 2019. november elején németül megjelent kötetnek tudományos értékelései még nem találhatóak meg a filozófia vagy teológia rangos szakfolyóirataiban. Ám a kortárs német filozófia néhány képviselője Hans Joas (*Süddeutsche Zeitung*), Michael Hampe (*Die Zeit*), Otfried Höffe (*NZZ*) már recenzálta a művet.

A metafizikai gondolkodás utáni filozófia problematikája Habermast a 80-es évektől kezdve foglalkoztatja. A témában kiadott első könyve 1988-ban jelent meg (HABERMAS 2001). Jelen művében nem is az a célja, hogy ezt a gondolkodást újra-fogalmazza, vagy jelentősebben korrigálja. Inkább visszafelé néz, s azt a kérdést teszi föl, hogyan alapozható meg még igényesebben, s a korábbiaknál még tágasabb történeti perspektívát nyitva ez a gondolkodói alapállás.

## AZ ENTZAUBERUNG ELŐFORDULÁSAI

Habermas opus magnumában az a kifejezés, amelyet Weber vallásszociológiája vonatkozásában kulcskifejezésnek szoktak tekinteni, az Entzauberung (varázstanítás) összesen 9 alkalommal szerepel, amelyből kettő Joas egy-egy művének címére történő hivatkozás csupán (I. 214; 271; 366; 380; II. 21; 42; 98). Habermas a weberi kulcskifejezés legtömörebb definícióját így adja meg: „a mítoszok világából a tengelykor vallási képzeteinek világába történő átmenet” (I. 214). A tengelykor Jaspers kifejezése az i. e. 600 körül zajlott globális fordulatra, amelyben szerinte minden akkor jelentős kultúrában paradigmaticus átmenet zajlott. A weberi ki-

fejezést Habermas itt a mítoszból<sup>7</sup> a vallásba való átmenetre használja, s nem a vallásból a racionalitásba való átmenetre.

A Habermas saját gondolatvilágára inkább jellemző, korábbi műveire inkább emlékeztető megfogalmazást a többi előfordulásnál találjuk. Az írásbeliség révén a profán ismeretek megnövekedése szétfeszíti a mitikus, majd pedig a modernitás küszöbén a vallási-metafizikai társadalmi ön- és világertelmezés kereteit. „Ez a kognitíve stimulált formaváltozás a szent szublimálására kényszerít, valamint az üdvösség és kárhozat hatalmaival kapcsolatos rituális eljárás megfelelő varázstalanítására” (I. 271). Ehhez szorosan kapcsolódva Habermas Bellahra utalva felteszi a kérdést, hogy vajon a plurális és magasan individualizált nyugati társadalmakban a demokratikus döntéshozás és a liberális politikai kultúra az ön- és világertelmezés teljes szentségtelenítése után alkalmas lesz-e arra, hogy a társadalmi integráció vonatkozásában helyettesítse azt a funkciót, amit korábban a krízisek rítusalapú kezelése nyújtani tudott.

Visszakanyarodva a tengelykor filozófiai innovációjára, amely a mitikus világméretű etika alapú kozmológiára váltotta, Habermas megjegyzi, hogy az upanisadokban fellelhető ilyenétén váltás a hétköznapiakra aligha gyakorolt hatást. Ott a sokistenhit és a mágikus gyakorlatok hagyománya töretlen maradt. Sőt sem az istenezme hierarchizálása, amelyben az attribútum nélküli Brahman alá rendelődnék a főistenek, Visnu és Síva, sem a tanítások alacsony szintű szisztematizálása nem vezetett a mitikus gondolkodási hagyománnyal való érdemi szakításhoz. Habermas erre alapozva érti meg, hogy ebben a kultúrrégióban miért hiányzik a mai napig az „erkölcsi lökés, amely egalitárius univerzalizmushoz vezetne, kéz a kézben a hétköznapi kultusz gyakorlatainak varázstalanításával” (I. 366).

„Izraelben a rítus varázstalanodása a jóslásnak a proféciába történt transformációjával zajlott példaértékűen” – folytatja a hinduizmussal kapcsolatban kifejtett összefüggést Habermas (I. 380). A buddhizmus az üdvösség útját episztemológiai belátásokkal követte ki, melyet a jóga igényes meditációs rítusai mélyítettek el. A számos kultúrában fellelhető eksztatikus igyekezet, amely során a hívek magasabb szintű élményekre és a szellemekkel való kontaktusra kívánnak jutni, a buddhizmusban bensőséges belátássá alakul, amely többé-kevésbé a taoizmusra és érvényes.

A világvallások hagyományfolyamainak elemzése, amelyben Habermas Weber varázstalanításfogalmát olyan folyamatként fogja fel, amely során a tanítások mitikus kuszaságából a tanok racionális szisztematizálása zajlik, valamint az eksztatikus átélés átadja a helyét a racionális belátásnak, az opus magnum első kötetének

<sup>7</sup> Érdemes fölhívni a figyelmet, hogy Habermas a mítosz kifejezést használja, miközben ebben az összefüggésben Weber a mágia fogalmával dolgozik, ha a *Zwischenbetrachtung*-ot mint a téma egyik kulcsszövegét vesszük figyelembe.

fejtegetései közé tartozik. A második kötet, időben előrébb haladva a varázstalanodás témáját a reformációval hozza összefüggésbe, megint csak Weber elméletét követve. A lutheri reformációban többek között a szentségtan és a szentségi gyakorlat – amelyet Weber mágikus-mitikus tevékenységnek fogott fel – átadja a helyét a hívő Istennel való közvetlen kapcsolatának (II. 21). Ennek révén az egyház elveszíti kulcsszerepét az üdvösség elnyerhetőségének biztosítása vonatkozásában, hiszen a megbocsátás immár a hívő és Isten kapcsolatában közvetlenül történik, az egyházi személy közvetítése nélkül, s a tanítás forrása is a hívő számára immár nem az egyház intézménye és az azt képviselő papság és tanítóhivatal révén válik hozzáférhetővé, hanem közvetlenül a Szentírás tanulmányozása által, amit a *sola scriptura* reformatori elv képvisel. A varázstalanítás itt is, ami a buddhizmus tárgyalásánál a mágikus dimenzióból a vallásiba való átmenetet jelöli, s majd csak később a vallásiból a racionálisba, amely a posztmetafizikai korszaknak válik kiemelt jellemzőjévé. „A protestantizmus fontos további lépést jelentett a mágikus gondolkodás túlhaladásában” – írja (II. 43).

Az Entzauberung vonatkozásában végül Habermas osztja Charles Taylor álláspontját, aki *The Secular Age* című művében amellel érvel, hogy a mágikus, illetve vallási korszak és a szekuláris kor közötti átmenet nem éles, sőt a középkortól kezdve, majd különösen a reformáció során rendkívül erőteljes teológiai racionalizációnak lehettünk tanúi, amely mind részét képezte a varázstalanodásnak (II. 98).

Úgy is felfogható, hogy az Entzauberung fogalommal kapcsolatos vagy abból kiinduló morfondírozásai megalapozták a szerző számára, hogy a vallást, a társadalmi diskurzus és a cselekvésorientáció vonatkozásában ne bélyegezze meg a hamis illetékesség kirekesztő bélyegével, hanem valamiféle tanulékony, ám a ráció méltóságát és episztemológiai igényeit fenntartó módon viszonyuljon hozzá.

*Amíg nem nyer igazolást az állítás, miszerint a vallás kreatív ereje kimerült, addig a filozófiának nincs oka, hogy feladja a vallási hagyományokkal kapcsolatos tanulni kész dialogikus alapállását* (HABERMAS 2019: I. 79).

Ugyanezt a korábbiakhoz képest finomított alapállást fogalmazza meg Rawls válassal kapcsolatos nézeteinek elemzése végén.

*„Hogyan festene a metafizika utáni gondolkodás, amely tanulékonyan viszonyul vallási hagyományok szemantikailag tartalmas figyelemfelkeltő felvetéseéhez vagy egyesenesen a filozófiai fordítás számára hozzáférhető igazságtartalmaihoz, ugyanakkor nem hajlandó ennek érdekében feláldozni semmit az ész autonóm használatból?”* (HABERMAS 2019: I. 100).

A vallásnak a modernizáció folyamatában játszott szerepét illetően Habermas összefoglalja a vallási hanyatlás aspektusait és az ezzel szemben álló tényezőket is. A fejtegetésekből egyértelműen kirajzolódik, hogy a korábban akár evidenciának tekintett szekularizációt és racionalizációt lineáris folyamatként felfogó megközelítés helyébe inkább valamiféle dilemma lép, amely egymással ellentmondásosnak tűnő összefüggésben álló aspektusokat detektál.

A hanyatlás aspektusai: 1. Az élet kockázatainak csökkenése és az egzisztenciális biztonság növekedése; 2. A funkcionális differenciálódás következményeként az egyházak és vallási közösségek elveszítették közvetlen befolyásukat a jog, kultúra, politika, oktatás és gazdaság társadalmi alrendszerére; 3. A növekvő individualizálódás csökkenti a vallás közösségteremtő funkciójának jelentőségét; 4. Az egyre terjedő természettudományos és történeti felvilágosodás antropocentrikus világfelfogást kényszerít és eredményez; s végül 5. A vallási pluralizmus választás elé állítja a híveket, aminek révén az összeegyeztethetetlen igazságok elbizonytalanítóan hatnak. Ugyanakkor a vallási-rituális praktikák kioldódása az egyházi liturgikus rendből új formákat hoz létre, és akár személyes vallásosság növekedéséhez is segít (HABERMAS 2019: I. 79–80).

### *A szekularizációval szemben álló tényezők*

A szekularizációval szemben álló tényezők súlya nem kisebb az előbb felsoroltaknál. 1. A felvilágosult vallási ön- és világtértelezés, valamint a modern racionális gondolkodás- és magatartásmoделlek között nem áll fenn áthidalhatatlan kognitív disszonancia. 2. Az előre haladó individualizációs folyamatok nem vezetnek kényszerűen a vallás jelentőségének csökkenéséhez. 3. Az európai kultúrától idegen vallási jellegzetességek erősödő jelenléte a kontinens hagyományos vallásai számára új erejű nyilvános rezonanciatereket nyitnak. 4. A társadalmi vitákban a vallási közösségek akkor vehetnek és vesznek is részt teljes értékkel, ha érvelésüket a racionális gondolkodás törvényei szerint tárják elő, és elfogadják a modern alkotmányos demokráciák játékszabályait. Ezek a megfontolások – foglalja össze megfigyeléseit a szerző elsősorban – nem is a szekularizációs elmélet tartalmát érintik, inkább az erre alapuló beszédet intik óvatosságra, amikor a vallás jövőjéről tesz megállapításokat (HABERMAS 2019: I. 87–91).

S miközben a poszt-metafizikai gondolkodás alapján állva a vallás ellen ható racionalizálódás folyamatát végigkíséri, s miközben az ezzel szemben zajló folyamatokra is kitér, egyben alapvető kérdést szegez a felvilágosodás vívmányait őrző és védő valláskritikus humanizmusnak.



„Humanista önbizalmának masszív elbizonytalanodása okán a metafizika utáni gondolkodás szekuláris értelmének újra kell alapoznia az elevenen maradt vallási hagyományokkal kapcsolatos egyértelműséget veszített viszonyrendszerét. (...) A metafizikai gondolkodás nyilván nem képes arra, hogy egyik oldalról a tudományokkal szembeni, másik oldalról a vallási tanokkal és metafizikai világképekkel szembeni határait definíciók révén húzza meg. Am autonómiájának sérülése nélkül megkísérelheti, hogy a megfelelő elhatárolódást tanulási folyamat eredményeként fogja fel” (HABERMAS 2019: I. 108–109).

Tanulási folyamatként felfogott határhúzás – talán nem is szándékoltan – paradigmátikus jelentőségű opcióként hangzik az adott témára vonatkozóan, de azon túlmenően is. Habermas egész életművét a társadalom megalapozásának szociológiaelméleti lehetőségei foglalkoztatták, különös tekintettel a racionális diskurzus révén kialakított értékrendszerre és diszkurzív cselekvésorientációra. Élete alkonyán opus magnumában mintegy számot vet eredményeivel s azok vitathatóságával, sőt akár drámainak is mondható határaival is. Bár Habermas nem híve annak, hogy a kortárs társadalmi és kulturális viszonyokat a posztmodern jelzővel illessék, kijelentése a modern társadalmi projekt kapacitásának hatáiról szól. A vallási dimenzióra vonatkozóan ezt így fogalmazza meg:

„A vallástól való függetlenedés első sorban két, egymással összefüggő következményre jár. Az egyik az, hogy a gyakorlati filozófia már nem támaszkodhat a megmentő igazságosság normatív tekintélyére; a másik pedig az, hogy az elméleti munka és a filozófiai világ- és önértelmezés függetlenedik a rítustól, vagyis a közösség liturgikus cselekvésének szociálintegratív forrásától. Ennek következtében felmerül a kérdés, hogy a társadalmi integráció modern formája szempontjából mit is jelent az uralom vallási legitimitációjából az értelemre és jogra alapuló legitimitációra történő áttérés. Erre a kérdésre a 20. század elejének kríziselméletei nem találtak megnyugtató választ” (HABERMAS 2019: I. 75).

A válasz keresésében a habermasi koncepció szerint nem adhatjuk fel a felvilágosodás örökségét, ám ezt az örökséget differenciáltabban kell felfognunk. A tiszta ész mindenhatóságával szemben alázat követeltetik. Ám ez az alázat nem vezethet oda, hogy a vallási forrásokból származó diszkurzív argumentációk és értékállítások az ész kárára nyerjenek legitimitást. A két egymással szemben állóként felfogott dimenzió a kettő közötti elhatárolódás termékeny és ígéretes feszültségeteremt teremt meg és kínálja inspirációs alapnak az örökösök számára.

„Az a belátás, hogy a szekuláris gondolkodás föltételei mellett nem rendelkezünk a metafizikai és vallási világképekben egykor artikulálódott »megváltó igazságosság«

*ígéretének ekvivalenciájával, rávilágít az értelmes szabadság kétes helyzetére, amelyet a kommunikatív társadalmisított alanyoknak önmagukra és egymásra nézve is tudatosítaniuk kell” (HABERMAS 2019, II. 778).*

## ÖSSZEFOGLALÁS

### A MŰVEK CÉLJA

Adair-Totefff művének célja elsősorban a weberi alapfogalmak tisztázása, és az ezekkel foglalkozó szerzők felsorakoztatása. Emellett Weber vallásszociológiájának változásait is nyomon követi művei és levelezései alapján. Joas a szociológiai modernitás elmélet vallásra vonatkozó tézisének újraértelmezésére törekedett, és a kulcsszerzők munkásságát mutatta be. Habermas a vallás modernizáció folyamatában játszott szerepét írja le, a szekuláris gondolkodás tükrében.

### A RACIONALIZÁCIÓ ÉS VARÁZSTALANÍTÁS FOGALMAINAK TÁRGYALÁSA

A racionalizáció fogalma Totefffnél érintőlegesen jelenik meg, azonban fontos kulcsfogalomnak tartja, amely a varázstalanítás fogalmával szorosan összefügg. A varázstalanítás Totefff szerint a vallás mágiából doktrinálissá válását foglalja magában.

Joas először a varázstalanítás fogalmának eredetével foglalkozik, és a vallás és racionalizáció közötti folyamat helyett a mágia és vallás közötti folyamatként értelmezi. A racionalizációt az alapján közelíti meg, mely szerint leírható-e a vallás modern kori helye a racionalizáció és a varázstalanítás fogalmaival?

Habermas szintén szoros összefüggésben tárgyalja a varázstalanítás és racionalizáció fogalmait. A varázstalanítás kevésbé jelenik meg művében, két alkalommal Joasra való hivatkozásként, azonban definiálja a fogalmat: szerinte a varázstalanítás a mítoszok világából a tengelykor vallási képzeleteinek világába történő átmenetet jelenti.

### *Aszkézis és misztika*

Joas és Adair-Totefff fontos szerepet tulajdonít az aszketizmus és miszticizmus fogalmainak. Adair-Totefff a belső világú aszkétát a protestáns prófétával azonosítja, aki a vallási racionalizáció legfelsőbb képviselője. Tárgyalja Weber aszketikus típu-

sait, ahogy Joas is, aki saját tipológiát állít fel a világba ágyazottság és világból való menekülés megközelítése szerint.

Habermas teológiai racionalizációnak nevezi azt a folyamatot, amely szerint a protestantizmus fontos lépést jelentett a mágikus gondolkodás túlhaladásában.

### *A szekularizáció fogalma*

Adair-Totefff nem használja művében a szekularizáció fogalmát, míg Joas és Habermas kiemelkedő fontosságúnak tartja. Mindkét szerző felveti, hogy a társadalom vallási dimenziójának vizsgálatára a szekularizáció és racionalizáció vagy varázstalanítás lineáris folyamata helyett alternatív megközelítést kell alkalmazni. Joas szerint ez a szakralizálódás és deszakralizálódás váltakozásának koncepciójával vihető végbe, Habermas szerint egymással ellentmondásosnak tűnő, a hanyatlás aspektusain keresztül kell vizsgálni, amelynek eredménye az intézményi vallásból való kilépés, amely a személyes vallásosság erősödéséhez vezet.

## HIVATKOZÁSOK

- ADAIR-TOTEFF, C.: *Fundamental Concepts in Max Weber's Sociology of Religion*, Palgrave Macmillan, 2015.
- BIELEFELD, U.: *Wie weiter mit Max Weber?* Hamburger Edition HIS, 2016.
- HABERMAS, J.: *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze* (1. Aufl. [Nachdr.]). *Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft: Vol. 1004*. Suhrkamp, 2001.
- HABERMAS, J.: *Auch eine Geschichte der Philosophie: 1. Die Okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen; 2. Vernünftige Freiheit: Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen* (1st ed.). Suhrkamp, 2019.
- JOAS, H.: *Die Macht des Heiligen: Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung* (Erste Auflage). Suhrkamp, 2017.
- JOAS, H. – KNÖBL, W.: *Sozialtheorie: Zwanzig einführende Vorlesungen* (1. Aufl., Originalausg.). *Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft: Vol. 1669*. Suhrkamp, 2004.
- KISS E.: Nietzsche Luther-értelmezése. *Kaleidoscope History* 6(12). 2016. <https://doi.org/10.17107/KH.2016.12.45-56>

# A MEGFESZÍTETT KRISZTUS KETTŐS TERMÉSZETE

*Jézus gologotai hét szavának komplementaritás-realista vizsgálata*

SZAKÁCS TAMÁS

## ABSTRACT

This study focuses on the paradox of the union of two separate natures, divine and human in Jesus. Many reject this teaching on a rational basis. However, the Bohrian complementarity principle provides an example of the ‘yet-unity’ of opposites as a rational statement as well as an experience. Barbour introduced the methodological concept of critical realism to point out that science and theology share this methodology. In our research, we also keep in mind the linguistic-cultural approach of Lindbeck and the bottom-up thinking of Polkinghorne. By integrating these three with the principle of complementarity, we introduce complementarity realism, which we use as its first application to examine the words of Jesus on the cross. By evaluating Christological teachings throughout early church history using the aids of dogmatic summaries, we check their ability to interpret the seven words of Jesus within their own system. Thus, we obtain a kind of statistical measure of deviation from orthodoxy. This analysis also shows how difficult it is to formulate not only the seven words but ultimately the Christological statements of the New Testament as a whole and coherent teaching. The second half of the study, through a thorough exploration of the problem, points out that the principle of complementarity known from physics can help us to understand the rational aspect of Christ’s dual nature. Moreover, the similarity between the dual nature of Christ and the dual nature of matter can lead to important theological insights and shed light on other theological themes (such as the paradoxes of Lutheran theology) and on the relationship of theology and science.

## BEVEZETÉS

Minden Húsvétal igazolódott. Az Atya feltámasztotta Lelke által az ember Jézust, kiállt Mellette, hogy Ő valóban Isten Fia. Miként lehetséges ez? Hogyan érhető fel ésszel, hogy Jézus a Krisztus, hogy a Megfeszített a Messiás? Értelmünk nem fogja fel, hogy az egymás ellentettjét képviselő, egymást kizáró isteni és emberi lét miként is egyesülhet egy személyben. És végképp: akkor miként halhat meg a kereszten?! Valljuk meg, a keresztyénség ősi, meghatározó dogmáját, a kettős természetéről szólót sok ember azért veti el, mert semmiképp nem látják racionálisan tarthatónak, netán egyenesen irracionálisnak ítélik. Csakhogy éppen ők siklanak el könnyen afelett, hogy a kvantumelméletben BOHR által bevezetett komplementaritás elve nagyon hasonló állít a részecskék és a hullámok egymást kizáró ellentétéről.

Ez lehet segítségére a teológiának is ahhoz, hogy rámutasson: ha értelmünk számára felfoghatatlan is Krisztus kettős természete, ennek ellenére nem irracionális, mert épp a tudományos racionalitás követeli meg, hogy az ellentétek bizonyos körülmények közötti *'mégis-egységét'* mint valóságot fogadjuk el. Mint látni fogjuk, a kettős természettel rokonítható a komplementaritás. A kritikai realizmus nyomdokain haladva, POLKINGHORNE szlogenje frappánsan összefoglalja e metodika lényegét: az episztemológia az ontológiát modellezi.<sup>1</sup> Ha ehhez a felfogáshoz tekintetbe vesszük, hogy a komplementaritás is éppígy modell jelleggel rendelkezik, megalkothatjuk a [kritikai] *komplementaritás-realizmus* fogalmát is, amelynek lényege, hogy a létezőkről szerzett ilyen komplementaritási tapasztalatot kritikai realista módon a valóság modelljének tekintjük.

Végső soron tehát írásom a *komplementaritás-realizmus* bevezetését és első alkalmazását mutatja fel. Mivel Jézus istenségének kérdése-igazolása alapvetően halálának és feltámadásának a tanítványok általi megtapasztalására vezethető vissza, a golgotai (majd a húsvéti) eseményeket tekinthetjük a legelső olyan episztemológiai forrásnak, amely aztán a valóság modelljéhez, a kettős természethez vezetett a dogmafejlődés során. A dogmafejlődés viszont kesze-kusza utakon járt (míg 451-ben a kalcedoni dogma alapvetően lezárta), így az alábbiakban az ógyház útkeresései során felvetődött különféle tanításokra leszünk tekintettel, azt vizsgálva, hogy miként lehet általuk Jézus kereszten mondott szavait értelmezni.

Egyik oldalról nem problémamentes vállalkozás ez, mert kívülről elképzelve próbáljuk megmondani egy-egy felfogásról, hogyan is állhatott hozzá az általunk vizsgált kérdésekhez. Ugyanakkor van helye a lindbecki kulturális-nyelvi

<sup>1</sup> Polkinghorne, John: *Science and Theology. An Introduction*. London, SPCK/Fortress Press, 1998, 114.

felfogásnak<sup>2</sup> is, amely tulajdonképpen mégis veszi a bátorságot erre, és egy-egy tant igyekszik úgy megvizsgálni, hogy önmagában tekinti, saját koherenciáját igyekszik felkutatni. Erre a modellre építve mégis van létjogosultsága annak, hogy beleéljük magunkat egy másik nézőpontba, és annak saját belső rendszerét igyekszünk ehhez alapul venni, nem a magunk külső rendszerét. Alaposabban átgondolva azt is felfedezhetjük, hogy nem is feltétlen jelent sokkal nagyobb nehézséget élő képviselők nélkül elemezni egy történelmi felfogást, mint élő képviselőkkel párbeszédet folytatva, ugyanis a legjobb igyekezetünk mellett is igaz, hogy akár a legmélyebb beleélés mellett is valójában csak kívülről van módunk megítélni egy rendszer koherenciáját, 'igazán belülről' nincs. (Természetesen teológiai kérdéseknél nem elégedhetünk meg pusztán az önkoherencia vizsgálatával, szükségünk van arra, hogy Isten igéjével, különösen az *Újszövetséggel* való koherenciát is igényként megfogalmazzuk.)

## KRISZTUS SZEMÉLYÉNEK FŐBB MODELLJEI A TEOLÓGIATÖRTÉNETBEN

Először érdemes áttekinteni, miként igyekeztek egyes egyházi (vagy netán egyházból kiszakadt) csoportok értelmezni Krisztus személyének titkát, miként is fogták fel isteni és emberi tulajdonságainak elegyülését – többségét persze aztán elvetette az egyház, ám az útkeresés időszakában még nem volt mindig olyan világos, mi *ortodox* és mi *heterodox* nézet. Mi több, a teológiatörténeti kontextus változása időnként azt eredményezte, hogy egy korábban ortodoxnak számító felfogás később heterodoxnak minősült. Hasonlóan egy-egy szóhasználat minősítése is változhatott az idők és viták során – pl. eleinte ATHANASZIOSZ a nyugati felfogással és az antiókhiai iskolával együtt egy hüposztaszisznak gondolta Istent, míg a keleti, órigenista többség három hüposztaszisznak. Végül a 362-es alexandriai zsinat arra jutott, hogy mindkét megfogalmazás lehet ortodox vélemény.<sup>3</sup> E keretek között egy-egy irányzat sokszínűségébe, alfajaiba, apróbb-nagyobb eltéréseibe nincs mód belemenni, hanem csupán a lényegi vonást figyeljük. Részletesebb elemzések összegzésére az irányzatok tekintetében e helyütt csak korlátozott mértékben tudunk támaszkodni, meg kell elégednünk a legfontosabb jellemzők figyelembevételével,

<sup>2</sup> Lindbeck, George A.: *A dogma természete. Vallás és teológia a posztliberális korban*. Budapest, Hermeneutikai Kutató Központ, 1998, 61–78.

<sup>3</sup> Lane, Tony: *A keresztyén gondolkodás rövid története. Teológusok és eszméik az apostoli atyáktól napjainkig*. Budapest, Harmat–Kálvin, 2001, 32.

hiszen a sokféle felfogás kimerítő ismertetése elvonná a hangsúlyt a hét szó vizsgálatáról. Szükség esetén az érdeklődő olvasó megtalálhatja a részletesebb dogmatörténeti taglalásokat is,<sup>4</sup> vagy éppen a tömör összefoglalásokat is.<sup>5</sup>

## AZ ALEXANDRIAI ÉS ANTIÓKHIAI ISKOLA

Kétségtelen, hogy az egyház kezdeti évszázadaiban két jellegzetes iskola volt uralkodó a *'főáramlatú útkeresésben'*: az alexandriai és az antiókhiai iskola, ezért ezekkel kezdjük, ha időrendben egyrészt későbbre is sorolhatók – ugyanakkor valójában hosszú időszakot ölelnek át.

Az *alexandriai iskola* Krisztus istenségére figyelt jobban: ahhoz, hogy az emberi természet istenivé váljon, egyesülnie kell az isteni természettel – ez történt Krisztus megtestesülésében. JERUZSÁLEMI CIRILL/KÜRILLOSZ azt hangsúlyozta, hogy a két természet valóságos egyesülése után Krisztusban egyetlen, az egyesült természet lakik.

Az *antiókhiai iskola* viszont Krisztus emberi természetére helyezett nagyobb hangsúlyt, de mindkét természetet hangsúlyozta, mert az embert kell megváltani, de arra csak isteni hatalom képes. A két természet önálló, de Isten jó tetszése tartja egyben: ez az *unio hypostatica, lényegi egység*.

TILlich szerint a két természet bármelyikének kisebbitése kevesebbé tette volna a Krisztus Jézust az Új Létnél – ő így fogalmazza meg azt, hogy nem lett volna képes megváltani. Kiemeli, hogy a hogyan problémáját sosem lehet emberi keretek között tökéletesen megoldani. (Ez is az alább ismertetendő komplementaritás-realista szemléletet támasztja alá: nem tudjuk megérteni, csak elfogadni lehet a *'tényeket'*.)

<sup>4</sup> Hasznosak lehetnek angolul: Kelly, John Norman Davidson: *Early Christian Doctrines*. London, Adam & Charles Black, 1968 (Fourth Edition); Kelly, John Norman Davidson: *Early Christian Creeds*. London, Continuum, 1972 (Third Edition, Reprint 2008); Pelikan, Jaroslav: *The Emergence of the Catholic Tradition (100–600)*. *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine* 1. Chicago–London, University of Chicago Press, 1971. Magyarul pedig: Vanyó László: *Bevezetés az ókeresztény kor dogmatörténetébe*. *Ókeresztény Írók XX*. Budapest, Szent István Társulat, 2009; Vanyó László: *Az ókeresztény egyház és irodalma Ókeresztény Írók I*. Budapest, Szent István Társulat, 1988 (II. kiadás).

<sup>5</sup> A következő kézikönyvek hasznos segítségek lehetnek: Heussi, Karl: *Az egyháztörténet kézikönyve*. Budapest, Osiris Kiadó – Teológiai Irodalmi Egyesület, 2000; McGrath, Alister E.: *Bevezetés a keresztyén teológiába*. Budapest, Osiris, 1995; Lane, i. m.

## EGYOLDALÚ MEGOLDÁSOK

Elsőként csak épp megemlítendő két felfogás, amely nyíltan, illetve rejtetten tagadja az evangéliumok leírásait, és Jézus természetének vagy csak egyik, vagy csak másik oldalát vallotta.

Az *ebionizitmus* pusztán embernek tartotta Jézust: „Mária előtt nem létezett.”<sup>6</sup> Jézus is csak teremtmény, bár a leghatalmasabb: „teremtetett, mint a főangyalok bármelyike, csak hatalmasabb náluk” (Ev. Ebi. 6).<sup>7</sup>

A *doketizmus* szerint Jézus igazi jellemzője az isteni természet, embersége pusztán látszat volt.

A későbbi komplementaritás-realista elemzés tekintetében e nézetek leginkább azért érdekesek, mert mutatják, miképp juthatunk tévútra, ha az isteni valóságra az emberi értelem korlátait húzzuk rá.

## LOGOSZKRISZTOLÓGIA

JUSZTINOSZ mártír szerint Jézus a *logosz* és a *nomosz*. *Logoszkrisztológiájának* előnye, hogy kihasználja kora logoszgondolatának apologetikus lehetőségeit – közben természetesen módon illeszkedik bele János teológiájába. A *logoszkrisztológiát* legbővebben ÓRIGENÉSZ fejtette ki: Krisztus emberi lelke szorosan egyesült a Logosszal, így emberi lelke osztozik a Logosz tulajdonságaiban. A logoszkrisztológiát aztán továbbfejlesztették trinitárius formává. (Úgy is mondhatnánk, hogy problematikus részeit és következményeit tisztázták.)

(Létezik némi ingadozó hasonlóság a pneumakrisztológiákkal – pl. mindegyik arra épül, hogy Krisztus a preegzisztens Fiú –, az ige-test helyett a lélek-test egyesülésre figyelnek.<sup>8</sup> E tanulmány keretében azonban nem tekintjük önálló kategóriának, nem vonjuk be elemzésünkbe.)

## MONARCHIANIZMUSOK

A *dünamisztikus monarchianizmus*, azaz az *adoptizmus/adopcionizmus* szerint Krisztus csupán ember volt, de isteni erő működött benne, ami végeredményben Istenné avatta/fogadta.

<sup>6</sup> Hieronymus, Eusebius: A kiváló férfiakról, in Perendy László (szerk.): *Apostoli Atyák. Ókori Keresztény Írók I.* Budapest, Szent István Társulat, 2018, 36.

<sup>7</sup> Ebioniták evangéliuma, in Vanyó László: *Apokrifek. Ókeresztény Írók 2.* kiad. Budapest, Szent István Társulat, 1988, 294.

<sup>8</sup> Kelly: 143.



A *modalista monarchiánus* felfogások Krisztust Isten megjelenési formájának tartják. Isten különbözőképpen munkálkodik: Atya, Fiú, Szentlélek. A továbbiakban karakteresebb megnevezést, a *patripaszianizmust* használjuk.

SZABELLIOSZ szerint Isten háromsága valójában csak három különböző viszonya a világhoz – így eltűnt a különbség Atya és Fiú között (és a Szentháromság bármely kettő személye között).

### ARIANIZMUS, APOLLINARIANIZMUS, NESZTORIANIZMUS ÉS EUTHÜKIZMUS

Areiosz kiindulása, hogy Isten abszolút transzcendens, ezért megismerhetetlen – még a Fiú sem ismerheti meg az Atyát. A Jézus istenségére vonatkozó szentírási utalásokat csak udvariassági formuláknak tartja, mivel Krisztus teremtmény, ha a legkiválóbb is.

Krisztus kereszten mondott szavait taglaló szakaszban majd előkerül, hogy ha mások szájából lehetne is udvariassági formula az isteni tulajdonságainak említése, saját szájából akkor is hazugság volna, és így kereszten mondott szavainak sem kellene hitelt adnunk...

Végső soron egyetérthetünk ATHANASZIOSSZAL: ha a Fiú csak teremtmény, akkor nem tud megváltani, mert csak Isten adhat üdvösséget. Ezért az i(óta)-vitának csúfolt vita<sup>9</sup> mégis véresen komoly, a keresztyénség lényegét és létét érintő kérdés.

APOLLINARIOSZ – AREIOSZ ellenlábasaként – viszont a ló túloldalára esett: szerinte Krisztust nem lehet teljesen embernek tartani, lelke/értelme helyén az isteni logosz állt.

Két, a kettős természetet bizonyos értelemben valló, de azt tévesen magyarázó felfogással zárjuk a vitatott nézetek sorát: NESZTORIOSZT azzal vádolták, hogy Krisztust két személyre szakította: az isteni Igére és az emberi Jézusra. EUTHÜKÉSZ felfogása pedig ellenkező szélsőségbe fordulva úgy vegyíti össze az isteni és emberi jellegeket, amely által Krisztus elveszti mind emberségét, mind istenségét...

### A VITÁK LEZÁRÁSA: NICEA, KONSTANTINÁPOLY, KALCEDON, MONOFÜZITIZMUS

A *Niceno-Constantinopolitanum* lezárta az ariánus vitát, a *Kalcedoni hitvallás* pedig – megerősítve a *Nicenumot* – véglegesítette a kettős természet elválaszthatatlan, de elegyíthetetlen voltát.

<sup>9</sup> Lásd pl. Madách: *Az ember tragédiája*.

Volt azonban ellenvélemény is a zsinatokon a *diofüzitizmussal* szemben. A *monofüzitizmus* Krisztus természetét inkább isteninek, mint emberinek fogta fel – máig normatív maradt a mediterrán egyházakban (kopt, örmény, szír, abesszin egyház).

A hét szó lentebbi vizsgálatával összefüggésben fontos kitérő lehet, hogy a *'kalcédoni szintézis'* után is fennállt a *communicatio idiomatum* (tulajdonságok közlése/megosztása) mikéntjének problémája. Az, hogy Jézus tökéletes Isten és tökéletes ember, a 4. század végére általánosan elfogadottá vált. Ezt úgy értették, hogy akkor ami igaz Jézus egyik voltára, az igaz a másokra is. (Logikai formalizmussal: Jézus Isten  $\rightarrow$  [Jézus {állítás}  $\leftrightarrow$  Isten {állítás}].) Így pl. Mária *theotokosz* lett. Ugyanakkor problémát okozott, hogy eszerint Isten szenvedett a kereszten. A patrisztika szerint ugyanis tulajdonképpen axióma, hogy Isten nem szenvedhet – bár pl. NAZIANZOSZI GERGELY szerint el kell fogadnunk, hogy Isten szenved. A kérdés igazi tisztázását a nesztoriánus vita váltotta ki. NESTORIUS szerint a *theotokosz* kifejezés tagadja Krisztus ember voltát. Miért nem nevezzük Máriát *anthrópotokosznak* vagy inkább *Khrisztotokosznak*? Javaslat a megbotránkozást váltott ki – mivel a *theotokosz* kifejezés hosszas teológiai munka eredménye; ugyanakkor e tekintetben NESTORIUS legitim álláspontot képvisel, Mária emberszülő is. (Ugyanakkor nézete összességében heterodox, mert nem sikerült meggyőzően képviselnie Krisztus egységét.<sup>10</sup>)

A modern teológiában a *communicatio idiomatum* legkarakteresebb alkalmazását Luther fogalmazta meg azzal, hogy Istent feszítették meg. Ebben tulajdonképpen nem mondott többet, mint pl. AUGUSTINUS („úgy is mondhatjuk, hogy ő a keresztre feszített Isten”<sup>11</sup>), ám sokkal határozottabban. A *theologia crucis* legjellemzőbb hagyatéka a megfeszített, szenvedett és meghalt Isten. A másik irányban is alkalmazta a kapcsolódást: Krisztus a világ Teremtője – egészen odáig menően fogalmazza meg ennek következményét, hogy a jászolban fekvő gyermek a világ Teremtője. A reformátornál jól látható tehát, hogy míg a patripaszianizmust elveti, a deipaszianizmust vallja. Természetesen nem ő volt az első, már a keresztység korai időszakában is megtalálhatjuk ezt a gondolatot. Pl. IGNATIUSZ így fogalmaz: „Engedjétek, hogy Istenem szenvedésének utánzója legyek!” (Ignatiosz levele a rómaiakhoz VI,3a).<sup>12</sup> Ezdrás apokalipszisében pedig Isten szól így: „én, a halhatatlan, elfogadtam a keresztet, az epét meg az ecetet megízleltem, sírba helyeztek, majd választottaimat feltámasztottam.”<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Lane: 50.

<sup>11</sup> Augustinus: *A Szentháromságról. Ókeresztény Írók 10.* Budapest, Szent István Társulat, 1985, I. 13, 28, 63. o.

<sup>12</sup> Antiokhiai Ignatiosz: Szent Ignác levele az rómaiakhoz, in Perendy László: *Apostoli atyák. Ókori Keresztény Írók 1.* 3. kiad. Budapest, Szent István Társulat, 2018, 197.

<sup>13</sup> Ezdrás apokalipszise, in Vanyó László: *Apokrifek. Ókeresztény Írók 2.* 2. kiad. Budapest, Szent István Társulat, 1988, 167.

## A KRISZTOLÓGIAI TANÍTÁSOK 'SZÁZALÉKOS FORMÁBAN'

Ha az ókori teológusok nem is matematikailag igyekeztek a krisztológiát 'megoldani', mégis szemlélhetők felfogásaik afféle egyenlőségként, egyenletként:  $\text{Ember} + \text{Isten} = \text{Krisztus}$ . A furcsa kérdés tehát e perspektívából: Hány százalék Isten, illetve ember együttese alkotja, és hány százalékosan Krisztust?

Az egyik legtermészetesebb, logikus lehetőség:  $100 \cdot E + 100 \cdot I = 200 \cdot K$ . Annak érdekében, hogy mindkét természet jelen legyen, mi mást tehetnénk, mint összeadjuk a kettőt. Csakhogy így valójában két (szeres) személyt kapunk... Talán idesorolható: nesztorianizmus, (adoptizmus/adopcionizmus).

A másik legtermészetesebb, szintén logikus lehetőség:  $50 \cdot E + 50 \cdot I = 100 \cdot K$ . Ez korrigálja az előző 'hibát', a kétszeres Krisztust, ezért 'felezzük' mindegyik tagot. Csakhogy így mindkét természet csak fele részben jelenik meg... Talán idesorolható: (alexandriai [és antiókhiai?] iskola), euthükizmus. (Kétségtelen viszont, hogy éppúgy helyük lehet az utolsó változatnál is.)

Mi van azonban, ha nem egyenlő arányban (általában erőteljesen egyik irányba hajolva, ezért az  $\varepsilon$ -nal egy kisebb értéket sejtetünk) igyekszünk a két természetet elegyíteni? Szigorú logikai következetességgel az egyik lehetőség:  $(100 - \varepsilon) \cdot E + \varepsilon \cdot I = 100 \cdot K$ . Az emberi természet elnyomja vagy elfedi az istenit. Pl. Csak látszólagos vagy rejtett az istensége. Talán idesorolható: ebionitizmus, (adoptizmus/adopcionizmus), arianizmus.

Szigorú logikai következetességgel a másik lehetőség:  $\varepsilon \cdot E + (100 - \varepsilon) \cdot I = 100 \cdot K$ . Az isteni természet elnyomja vagy elfedi az emberit. Pl. csak látszólagos vagy rejtett az embersége. Talán idesorolható: doketizmus, (patripasszianizmus), (szabellianizmus), (apollinarianizmus), (monofüzitizmus).

Logikailag abszurd lehetőség maradt már csak hátra:  $100 \cdot E + 100 \cdot I = 100 \cdot K$ . A természetek ugyan nem feleződnek, de a végeredmény mégsem lesz dupla, nem áll elő két (szeres) személy. Talán idesorolható: antiókhiai (és alexandriai?) iskola, logoszkrisztológia, Kalcedon, (monofüzitizmus?).

### KALCEDON UTÁNI MODELLEK

Messzire vezet, így itt már tulajdonképpen csak felsorolásokban érdemes szót ejteni azokról a modellekről, amelyek azt taglalják, Isten miképp van jelen Krisztusban – hiszen a teológia feladata, hogy tisztázza az isteni és emberi elemek (természet) közötti viszonyt. A kalcedoni zsinat 451-ben lefektette az alapelvet: Krisztus egyidejűleg valóságos Isten és valóságos ember voltának megállapítása után a részletek (hogyan is valósul ez meg, miképp viszonyul egymáshoz a két természet)

nem alapvető fontosságúak. A részletek körül nagy vita volt, a *'kalcedoni dogma'*<sup>14</sup> egy realista megközelítésre alapozott konszenzus.

Sokfajta felfogás található egymás mellett a teológiában (kulturális-filozófiai környezettől függően is) a kettős természet kifejtésére, amelyek akár máig is élnek. Néhányat érdemes lehet megemlíteni.

*Az istenes élet példája:* A felvilágosodás kihívása szerint Jézus csak annyiban térhet el más emberektől, hogy rendelkezhetett bizonyos képességekkel, de csak olyanokkal, amelyeket mások is elsajátíthatnak.

*Szimbolikus jelenlet:* A felvilágosodás fényében adott másik válasz (az előzővel egy töről fakadva) a hagyományos krisztológiai formulákat úgy értelmezi, mint Isten Krisztusban való jelenlétének szimbólumait – tehát nem lényegi jelenlétként.

*Krisztus mint közvetítő:* Krisztusra, mint az emberiség és Isten közötti közvetítőre összpontosít: a transzcendens Isten és a bukott emberiség közötti szakadékot hidalja át.

*A Lélek jelenléte:* Az isteni jelenletet magyarázza Krisztusban, az *Ószövetségre* nyúlik vissza – a Messiás is összekapcsolódik a Szentlélekkel történt felkenéssel. (Az e körül zajló vita feloldása talán ilyen lehet: Krisztus kettős természete azt jelenti, hogy már születésétől/fogantatásától jelen van benne Isten Lelke, tehát nem kereszteléskor vagy máskor kapja.)

*Kinyilatkoztató jelenlet:* az isteni kijelentés kizárólag Krisztus kijelentésének eseményén keresztül valósul meg, ezenkívül nincs más kapcsolat Isten és az emberiség között. A feltámadás alapozza meg Jézus azonosságát Istennel, és teszi lehetővé, hogy ezt az azonosságot mint *'kinyilatkoztató jelenletet'* visszavihessük Húsvét elé is.

*Lényegi jelenlet:* Isten lényegi jelenlétének állítása Krisztusban. A bizánci teológiában a lényegi jelenlet azért is fontos, mert ez az alapja az ikonok készítésének.

*Kenotikus krisztológia:* a megtestesülés magában foglalja a *kenósziszt*, azaz Krisztus önkéntesen félretette isteni tulajdonságait (Fil 2,6-8-ra alapozva).

<sup>14</sup> A rövidség kedvéért ezt a megnevezést használom Krisztus kettős természetének tanítására (mivel a kalcedoni zsinat véglegesítette), amelybe ugyanakkor a háttérben beleérttem a Szent-háromságról szóló tanítást (*Nicea-Konstantinopolitanum*) is.

## JÉZUS HÉT SZAVA A KERESZTEN

Vizsgáljuk meg most Jézus hét szavát a kereszten – Krisztus kettős természetének emberi és isteni oldalai felől!

### A HÉT SZÓ AZ EVANGÉLIUMOKBAN

Először rendezzük táblázatba Jézus hét szavát! Bár a feldolgozás logikája némi módosítást is igényel, alapvetően alkalmazkodunk a hagyományosnak tekinthető felosztáshoz: 1. „Atyám, bocsáss meg nekik, mert nem tudják, mit cselekszenek!” (Lk 23,34ab). 2. „Bizony mondom neked, ma velem leszel a paradicsomban” (23,43). 3. „Asszony, íme, a te fiad! Azután így szólt a tanítványhoz: Íme, a te anyád!” (19,26-27). 4. „Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem?” (27,46b; Mk 15,34b) 5. „Szomjazom” (19,28). 6. „Elvégeztetett!” (19,30a). „Atyám, a Te kezembe teszem le az én lelkemet! És ezt mondva meghalt” (23,46). A feldolgozás logikája miatt a későbbiekben a középső szót (Éli, éli...) kétféle módon vizsgáljuk, valamint a konkrét szót ugyan nem jelentő, de a hatodik (Mt, Mk, Jn) vagy hetedik (Lk) szóval szorosán összetartozó, mind a négy evangéliumban ott álló (és ebben az értelemben kiemelten fontos!) lélekkilehelést nyolcadik tételként hozzávettük – mint egy félig-meddig beszédet helyettesítő sóhajt. Leginkább az indokolja ezt, hogy statisztikája szignifikáns eltérést mutat a hetedik szóhoz képest (mérsékeltebbet a hatodikhoz képest).

(Érdekes, hogy a Károli-fordításra visszamenően mindkét protestáns új fordítású szöveg meghagyta Lukács esetén a meghalt kifejezést, holott a görögben ugyanúgy a lélekkilehelés áll! Elemzésünk tekintetében pontosan erre esik a hangsúly – azzal függ össze, ahogyan Jézus korábban arról beszél, hogy küldetése életével kapcsolatban éppen az önkéntes, aktív odaadás és visszavétel [Jn 10,18]. A görög szövegek apró változatai nem jelentenek lényeges tartalmi különbséget: αφηκεν το πνευμα [Mt]; εξηπνευσεν [Mk, Lk]; παρεδωκεν το πνευμα [Jn].)

Megjegyezhetjük, hogy Jézus kereszten mondott szavainak hetes száma sem az evangéliumokból, sem az egyházatyákból nem következik, a középkori misztikával jelent meg: Bonaventura, Tournai-i Guilbertus, Sziénai Bernardin, Kempis Tamás írásaiban lett az elmélkedés tárgya.<sup>15</sup> Jelen munkánk azonban más szempontból vizsgálja a golgotai eseményeket, ezért is voltunk kénytelenek a hagyományok tiszteletben tartása mellett mégis némileg módosítani.

<sup>15</sup> Jézus hét szava a kereszten. *Magyar Katolikus Lexikon*. <http://lexikon.katolikus.hu/J/J%C3%A9zus%20h%C3%A9t%20szava%20a%20keresztlen.html> (2020. május 15.)

| <i>Mt</i>   | <i>Mk</i>   | <i>Lk</i>  | <i>Jn</i>  |
|---|---|--|--|
|   |   | „Atyám, bocsáss meg nekik, mert nem tudják, mit cselekszenek!” (Lk 23,34ab). |  |
|   |   | „Bizony mondom neked, ma velem leszel a paradicsomban” (23,43).              |  |
|   |   |  | „Asszony, íme, a te fiad! Azután így szólt a tanítványhoz: Íme, a te anyád!” (19,26-27). |
| „Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem?” (27,46b). | „Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem?” (15,34b). |  |  |
|   |   |  | „...hogy beteljesedjék az Írás, így szólt: Szomjazom” (19,28).                           |
| „Jézus pedig ismét hangosan felkiáltott” (27,50a).          | „Jézus pedig hangosan felkiáltva [...]” (15,37).            |  | „Elvégeztetett!” (19,30ba).  |
|   |   | „Atyám, a Te kezembe teszem le az én lelke­met!” (23,46b).                   |  |
| „kilehelte/elengedte lelkét” (27,50b).                      | „[...] kilehelte a lelkét” (15,37).                         | „És ezt mondva meghalt/kilehelte lelkét” (23,46c).                           | „És fejét lehajtva, kilehelte/átadta lelkét” (19,30bb).                                  |

Elsőként pusztán az evangéliumokban található jézusi önkijelentések kettősségét, az isteni és az emberi vonásokat szemléljük:

Máté és Márk evangéliuma: Érdekes, hogy a legkritikusabb (középső) mondatot csak ők írták le. Mivel halálakor csak a felkiáltás tényét, de tartalmát nem közlik, náluk tulajdonképpen Jézusnak első és egyetlen, így végletekig kihangsúlyozott szava a kereszten a jól ismert zsolotáridézet, amely nyilvánvalóan messiási összefüggésbe kerül. Épp ezáltal lesz felfoghatatlan. Egy kegyes zsidótól a maga üldözött életében teljesen érthető, ha Isten felé kiönti azon panaszát is, hogy úgy érzi, nemcsak az emberek, de még Isten is elhagyta őt. Mit kezdünk azonban azzal, hogy az a Márk, aki egyetlen szóként az Istentől elhagyatottságot jegyezte le, azt is leírja, hogy a százados erről az elhagyott és megcsúfolt emberről kijelenti: „Bizony, ez az ember Isten Fia volt!” (Mk 15,39)? Világi tekintetben természetesen lehetne azt mondani, hogy a problémák eltűnnek azzal, hogy Jézust pusztán egy

szerencsétlen sorsú embernek tekintjük. De nemcsak a pogány katona vall Jézus isteni természetéről, hanem a tanítványok húsvét utáni tapasztalatai is. Keresztyén oldalról nyilván képtelenség ilyen rövidzárlatos megoldást találni a paradoxonra, hiszen akkor hazugságnak kell tartanunk Jézus önkijelentéseit is. Ez esetben viszont egyáltalán mit számítana, hogy mit mondott a kereszten?!

Lukács evangéliuma: Az Atya bocsánatát kérni üldözői számára emberként nem okoz gondot, ám isteni oldalról már problémásabb, hiszen fontos, miként is viszonyul az Atyához, mi a közös és mi a különböző bennük. – A gonosztevőhöz szólva Istenként van hatalma kijelenteni, hogy Vele lesz a Paradicsomban. Emberként már némileg problémásabb ugyan, de azért gond nélkül felfoghatjuk prófétaiké igének, amely Isten szavát emberi szóban közvetíti. – Az Atya kezébe ajánlani lelkét emberként semmiképp nem okoz problémát. Istenként már furcsább. Igaz, nem jobban, mint istenként egyáltalán meghalni. Itt mindenesetre már kicsit kiköppenünk a logikailag kezelhető tartományból.

János evangéliuma: Testamentumként könnyen érthető akár emberi, akár isteni vonatkozásban, hogy Máriát és Jánost egymásra bizza. – Emberként természetesen szomjazott Jézus. Az isteni oldal tekintetében viszont nem tudunk vele mit kezdeni, legfeljebb jelképesen, antropomorfizmusként olvasunk ilyesmit Istenről. Ellentmondás ugyanakkor nincs, ezt egyszerűen csak az ember-oldala mondja, ahogyan el tudott fáradni, aludt stb. – Az „Elvégeztetett!” alapvetően természetesen a megváltás isteni művére utal, de földi életét, földi küldetését tekintve emberként is érthető kijelentés halála pillanatakor.

A „Miért hagytál el engem?” panasz-felkiáltás teljesen érthető egy embertől (hiszen a már meglevő zsoltárt idézi) – de hogyan mondhatja ezt az, Aki egy az Atyával, Aki mindig az Atya akaratát teszi? Isten elhagyta Önmagát, ahogyan a zsoltáros költőt is elhagyta szíve (Zsolt 40,13c.)?! Az isteni Atya elhagyta isteni Fiát? Krisztus személyének titkát sokféleképp igyekezett megfejteni az egyház- és teológiatörténet. Ezekre se *doketizmus*, se *adoptizmus/adoptianizmus*, se *szabellianizmus*, se *arianizmus*, se *nesztorianizmus*, se *monofüzitizmus* vagy más herezisek nem adnak magyarázatot. Vajon a kettős természettel összefüggésben álló komplementaritás segíthet? A legmegdöbbentőbb kereszten mondott paradox szó mindenesetre az lehet, hogy Isten saját magát hagyta el. Ennek következtében alább ezt szükséges a legösszetettebben elemeznünk, ezért két sorra bontva szerepel: Tudja-e egy adott krisztológiai nézet emberi oldalról magyarázni, illetve tudja-e isteni oldalról?

## A HÉT SZÓ A MODELLEK FÉNYÉBEN

Másodjára a jézusi hét szó magyarázhatóságát tekintsük a különböző modellek alapvonásainak fényében, miképp is tudják megmagyarázni azokat! Ezúttal Jézus szavait, mint sorokat és a modelleket, mint oszlopokat foglaljuk táblázatba. Valamiféle skálát alkalmazhatunk – szükség van némi különbségtevésre, ugyanakkor az értékek elég szubjektívek ahhoz, hogy túl sok lépcsőfokot ne legyen értelme alkalmazni. Ezért egy ötfokozatú skála tűnik a legcélszerűbbnek. Azokban az esetekben, amikor a magyarázhatóság lényegében egyértelműen igen, a 2-es értéket alkalmazzuk, amikor egyértelműen nem, akkor pedig a  $-2$  értéket. Amikor van bizonytalanság, de inkább hajlik egyik vagy másik irányba az értékelés, akkor az 1, illetve  $-1$  értéket alkalmazzuk. Ha túl nagy a bizonytalanság, akkor azt 0 jelzi. (Néhol bizonyára vitatható az érték, egy későbbi újabb mérlegelés netán más eredményt adna más alkalommal – a lényegét, az összképet azonban úgy vélem, nem befolyásolja némi bizonytalanság, pl. az átlagban kevésbé érződik hatása.) Speciális jelként szerepel még az 'Ø' (mint az üres halmaz jele), amely azt mutatja, hogy mivel az adott felfogás eleve tagadja valamelyik természet meglétét, ezért tulajdonképpen a problémát meg sem tudja megvizsgálni, saját keretein belül nem értelmezhető a kérdés (az átlag tekintetében jelenleg 0 értékkel játszik szerepet, bár megfontolható az is, hogy az átlagba bele se számítson). Az értékek alkalmazása lehetővé teszi, hogy akár Jézus egy-egy mondatára, akár egy-egy modellre vonatkozóan átlagot képezhessünk, és abból következtessünk egy nézet összesített jellemzőire (a hét szóra/mondatra koncentráltan).

Szükséges megemlíteni, hogy jelenleg úgy tűnik, a nesztorianizmus és az eutühikizmus annyira nem illik bele táblázatunkba, annyira más síkon domborodik ki felfogásuk lényege, hogy nem biztos, hogy relevánsak a cellák értékei és az oszlopaik átlaga. Ugyanis ezek a tanítások nem a természetek meglétéről vagy meg nem létéről szólnak (ennyiben elfogadják mindkét természetet, tehát látszat szerint akár meg is egyezhetnének a *'kalcedoni értékekkel'*), hanem azok viszonyát magyarázzák heterodoxnak nyilvánított módon. Így hát akár minősíthetnénk úgy, hogy majdnem mind a hét szót tökéletesen tudják értelmezni – mégis nyilvánvaló, hogy téves voltuk miatt nem célszerű ennyire szorosan a kalcedoni dogma mellé sorolni. Ezeket inkább csak fentebb, a tanítások *'százalékos formában'* történő megjelenítésénél értékelhetők adekvátan – ott viszont nagyon is határozott helyet foglalnak el. Mindemellett megkíséreltük szerepeltetni a táblázatban, hiszen a négy nagy korai eretnekséghez tartozva nélkülük hiányérzetünk lehet, de az eredményt csak nagyon óvatosan érdemes kezelni. Annak érdekében, hogy mégis láthatóvá legyen pontértékben is a hiányuk, itt a szokásosnál kritikusabban (mondhatni *'túl-zóbban'*) vettük figyelembe elhajlásait. (Megjegyzendő, hogy a két felfogás közül még mindig az eutühikizmus esetén könnyebb eltérést kimutatni a hét szó magya-



rázóerejében, a nesztorianizmus eltérése annyira hajszálnyi, hogy alig lehet még felnagyítva is 'pontvesztéséget' tulajdonítani neki.)

A vizsgálat továbbfejlesztésének irányát adhatja egy diakrón elemzés, valamint a krisztológiai nézetek valamiféle hálózatos, egymással való dinamikus viszonyukat is szem előtt tartó elemzés. Hiszen pl. a logosz-krisztológia megjelenése és annak kalcedoni zsinatig tartó fejlődése nem teljesen egységes az elemzésünk szempontjából sem (bár egyúttal úgy vélem, nem is olyan nagy a különbség, ha a lényegét tekintjük, és nem a részleteit), valamint az időközben megjelenő aktuális tévtanítások kontextusában is változik némileg a megítélésük. Mindezek számításba vétele tulajdonképpen egy többdimenziós vizsgálatot és több idősíkra bontott táblázatot, esetleg alnézetekre bontást (és jelentős méretnövekedést) igényelne. Most azonban a túlbonyolítás elkerülése végett nem célszerű elveszni az ilyen részletekben, elveszítve a fő, átfogó eredményt. Ezért jelenleg meg kell elégednünk a némileg pontatlanabb, szinkrón értékeléssel – amit tekinthetünk úgy is, hogy aféle átlagos, lényegi jellemzője az irányzatoknak.

Először az egész táblázatot tekintsük át, aztán részletezzük:

| <i>Jézus szava</i>   | <i>Ebionitizmus</i> | <i>Doketizmus</i> | <i>Alexandriai iskola</i> | <i>Antiókhiai iskola</i> | <i>Logosz-krisztológia</i> | <i>Adoptizmus</i> | <i>Patripasszianizmus</i> | <i>Szabellianizmus</i> | <i>Arianizmus</i> | <i>Apollinarianizmus</i> | <i>Nesztorianizmus</i> | <i>Euthükizmus</i> | <i>Monofizitizmus</i> | <i>Kalcedon</i> | <i>Átlag</i> |
|--|---------------------|-------------------|---------------------------|--------------------------|----------------------------|-------------------|---------------------------|------------------------|-------------------|--------------------------|------------------------|--------------------|-----------------------|-----------------|--------------|
| „Atyám, bocsáss meg nekik, mert nem tudják, mit cselekszenek!” (Lk 23,34ab). | 2                   | -1                | 2                         | 2                        | 2                          | 1                 | -2                        | -1                     | 2                 | 1                        | 2                      | 2                  | 2                     | 2               | <b>1,14</b>  |
| „...ma velem leszel a paradicsomban” (Lk 23,43).                             | 0                   | 2                 | 2                         | 2                        | 2                          | 1                 | 2                         | 2                      | 1                 | 2                        | 2                      | 1                  | 2                     | 2               | <b>1,64</b>  |
| „Asszony, íme, a te fiad!... Íme, a te anyád!” (Jn 19,26.27).                | 2                   | 2                 | 2                         | 2                        | 2                          | 2                 | 2                         | 2                      | 2                 | 2                        | 2                      | 2                  | 2                     | 2               | <b>2,00</b>  |
| „Szomjazom” (Jn 19,28).  | 2                   | -1                | 2                         | 2                        | 2                          | 2                 | 1                         | 0                      | 2                 | 1                        | 2                      | 2                  | 2                     | 2               | <b>1,50</b>  |
| „Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem?” (Mk 15,34b.; Mt 27,46b).   | 2                   | Ø                 | 2                         | 2                        | 1                          | 2                 | -1                        | -1                     | 2                 | 1                        | 2                      | 2                  | 2                     | 2               | <b>1,29</b>  |
|  | Ø                   | -2                | 1                         | 2                        | 2                          | -1                | -1                        | -2                     | Ø                 | 2                        | 1                      | 2                  | 1                     | 2               | <b>0,50</b>  |
| „Elvégeztetett!” (Jn 19,30a).  | -2                  | 2                 | 2                         | 2                        | 2                          | 2                 | 2                         | 2                      | -1                | 1                        | 2                      | 2                  | 2                     | 2               | <b>1,43</b>  |
| „Atyám, a te kezedbe teszem le az én lelkemet!” (Lk 23,46).                  | 2                   | 1                 | 1                         | 2                        | 2                          | 1                 | -2                        | -2                     | 2                 | -1                       | 2                      | 2                  | 1                     | 2               | <b>0,93</b>  |
| „És fejét lehajtva, kilehelte lelkét” (Jn 19,30b).                           | -2                  | 2                 | 2                         | 1                        | 2                          | 1                 | 2                         | 2                      | -1                | 2                        | 1                      | 0                  | 2                     | 2               | <b>1,14</b>  |
| <b>Átlag</b>   | <b>0,67</b>         | <b>0,56</b>       | <b>1,78</b>               | <b>1,89</b>              | <b>1,89</b>                | <b>1,22</b>       | <b>0,33</b>               | <b>0,22</b>            | <b>1,00</b>       | <b>1,22</b>              | <b>1,78</b>            | <b>1,67</b>        | <b>1,78</b>           | <b>2,00</b>     | <b>1,29</b>  |

A részletezésben valószínűleg kevésbé igényelnek magyarázatot azok a rubrikák, amelyekben 2-es érték áll. Ezért csak az ennél kisebbnek ítélt eseteket fejtem ki:

Az Atya bocsánatáért esedezés a *doketizmus* számára azért lehet problémás, mert ha Jézus embersége csak látszat, akkor tulajdonképpen ki is szólítja meg az Atyát? Az *adoptizmus* esetén ez kevésbé probléma, mivel ha isteni erővel felruháztak is, de elsődleges embernek tekintették Jézust, így ezen emberi oldal nagyjából indokolja, hogy az Atyához imádkozzon. A *patripasszianizmus*, mivel azt állította, hogy az Atya feszített meg, lényegében kizárja a magyarázhatóságot, hiszen akkor önmagához szólna. A *szabellianizmus* is csak Isten három világhoz viszonyulását látta a szentháromsági személyekben, ezért ha egy fokkal enyhébb mértékben is, de nem képes megmagyarázni az *önmegszólítást*. Az *apollinarizmus*, mivel ha nem is teljesen tekinti Jézust embernek, de részben mégis elfogadja ezen oldalát is, így részben magyarázható az Atya megszólítása.

A latornak tett ígéret az isteni természet alapvető elfogadása miatt a legtöbb esetben probléma nélkül értelmezhető. Mivel az *ebionitizmus* és *arianizmus* tagadja Jézus isteni természetét, ezért ennek az ígéretnek csak emberi jogát lehet indokolniuk – tehát legjobb esetben prófétai jóvendölésként. Mivel az *ebionitizmus* nyíltan tagadja az isteni természetet, ezért ide 0 került (azért nem -2, mert próféciaként azért egy ember is mondhat ilyet), míg az *arianizmus* teremtményként ugyan, de azért különbséget tesz Krisztus és az emberek között, ezért ide 1 került. Az *adoptizmus* afféle *'ráruházott'* isteni jelleget elfogad Jézus esetén, de ez azért kisebb méltóság, mint a teljes isteni természet, ezért itt is 1 áll. Az *euthükizmus* esetén nehéz a döntés, de amint fent kifejtettük, itt ha másért nem, a szigorúbb megítélés miatt jelezni kellett némi deficitet.

A harmadik szó tulajdonképpen nem függ a Krisztus természetéről szóló fel fogásoktól, ezért itt könnyű volt mindegyik nézetben belül magyarázatot adni, és lényegében a magyarázatok azonosak is: Jézus halála előtt mintegy végrendelkezik anyja és a szeretett tanítvány egymásra bízásáról.

A szomjúság a *doketizmus* alapján valójában nem nyer magyarázatot, hiszen az emberlét csupán látszat Jézus esetében. Ugyanakkor elképzelhető, hogy itt is valamiféle *'látszatszomjúság'* legyen az emberi látszat révén a magyarázat, ezért -1 lett az érték... A *patripasszianizmus* és *apollinarianizmus* számára is kétséges a szomjúság magyarázata (de nem lehetetlen), így e helyeken 1 áll. A *szabellianizmus* esetén szigorúbbnak kell lennünk, hiszen teljesen eltünteti az Atya és Fiú közötti különbséget, ami viszont emberi tulajdonságainak – így a szomjúságnak is – nagyobb háttérbe szorítását jelenti: 0.

Egyelőre ugorjuk át a negyedik szót, mert azt összetettebben kell elemeznünk!

Jézus küldetésének célhoz érkezését bejelentő szava úgy tűnik, az *ebionitizmus* keretein belül, Jézusban csak egy embert látva, nem is mérlegelhető: mi is végeztette el? Semmiképp nem a megváltás (márpedig a keresztyén teológia a megváltás

elvégzésére kell értse e szavakat)... Leginkább a –2 fejezi ki a valóságot. Az *arianizmus* ugyanakkor embernél többet lát Jézusban, ezért itt a –1 látszik legalkalmasabbnak. Az *apollinarizmus* azáltal, hogy gyengíti Jézusban az emberi természetet, gyengíti a megváltást is (lásd NAZIANZOSZI GERGELY ellenvetését), ezért itt 1 áll.

Az Atya kezébe ajánlani magunkat általában nem jelent értelmezési nehézséget. Az *alexandriai iskola* 1-es értéket kapott amiatt, hogy Jézus személyében inkább az isteni felé hajlik, és csak így lehet kifejezni, hogy nem abszolút problémamentes a magyarázat (jóllehet, ha nem egészekkel értékeltük volna, akkor akár hajolhatott volna a 2 felé is, pl. másfeles értékkel). A *patripasszianizmus* csak Isten egyik megjelenési formájának tekinti Jézust, azaz a *monarchizmus* kihangsúlyozása miatt nem lát igazi különbséget az Atya és a Fiú között. Ugyanaz az egy Isten (ha két megjelenési formájában is) miként ajánlhatná saját magát a saját kezébe? Így hát itt a –2 értékeli megfelelően a helyzetet. A *szabellianizmus*, ha lehet, még inkább tagadja a különbözőséget, így azonos a döntés. Az *apollinarianizmus* némileg enyhébben foglal állást (ha úgy tetszik, rejtettebben tagadja a különbséget), ide vélhetően elég a –1. A *doketizmus* és *adoptizmus* részben már adhat magyarázatot, ide vélhetően megfelel az 1. A *monofüizitizmus* esetén is felmerül némi kétség, de alapvetően kapunk magyarázatot: 1.

Izgalmas kérdéseket vet fel a hozzátoldott sóhaj: mit is takar az, hogy Jézus kilehelte lelkét (mind a négy evangéliumban a *pneuma* jelenik meg – és nem a *pszüché*, még ha ennek épp az életet hordozó volta miatt ezt logikusabbnak, érthetőbbnek is találánánk). Nincs mód részletesen kitérni rá, de kiemelt jelentősége van, hogy az *Újszövetség* kizárólag Jézusra használja e szókapcsolatot. A hétköznapi szóhasználatban a meghalás elterjedt kifejezése ugyan a „kileheli lelkét”, de ebben valójában nem ez a *‘golgotai forma’*, hanem az ószövetségi rejlik, ahol – amint azt az élethez kapcsolódásként várhatjuk is – a *nefes* jelenik meg. Épp az egyedi, *pneumára* vonatkozó használat hívja fel a figyelmet arra, hogy valójában itt Jézus nem csupán elszenvedti a halált, hanem saját maga a cselekvő – összefüggésben azzal, amit korábban említettünk halálával kapcsolatban: „Azért szeret engem az Atya, mert én odaadom az életemet, hogy azután újra visszavegyem. Senki sem veheti el tőlem: én magamtól adom oda. Hatalmam van arra, hogy odaadjam, és hatalmam van arra, hogy ismét visszavegyem: ezt a küldetést kaptam az én Atyámtól” (Jn 10,17-18).

Ezért tehát az elvégzetetett felkiáltástól el kellett választani a „kilehelte lelkét” tudósítást, hogy külön lehessen értékelni, vajon az adott felfogás lehetővé teszi-e ezt a *‘saját cselekvésű halált’*: Mivel az *ebionitizmus* csak embert lát Jézusban, itt –2 áll. Az *antiókhiai iskola* tekintete inkább az emberi jelleg felé hajlik, ezért találjuk az 1-es értéket – ám tulajdonképpen közel állhatna a 2-eshez, de annak érdekében, hogy különbség érzékelhető legyen, célszerűbbnek látszott e szónál a maximálisnál kisebb értéket adni. A második legnehezebb helyzetben az *arianizmus* van, itt azonban netán azért, mert Jézust nem közönséges embernek, hanem némileg

többnek, tökéletes teremtménynek tartja, inkább a  $-1$  megfelelő. Az *adoptizmus* a felvett isteni jelleg miatt már legalább részben magyarázhatja azt a mondatot, itt 1 áll. A *nesztorianizmus* két személyre szakított Jézusa némi kétséget ébreszt a kettő viszonyát tekintve, és így hatalmát arra, hogy saját döntéssel haljon meg, ezért ide 1-et írtunk. Végül az *euthükizmust* kell megfontolnunk: nem teljesen tisztázható, miben is áll a *tertium quid*, amivé Jézus lett, tulajdonképpen mind isteni, mind emberi természetét elveszítve, ezért az erős kérdésességet tekintve a 0 mellett foglalkozhatunk állást.

A lélek kilehelését-letételét és az elhagyatottság felkiáltását, ha nem is a lukácsi együttes megfogalmazás alapján, hanem a tartalmi kapcsolat alapján, AUGUSTINUS is összekapcsolja: „a lélek halála az, ha Isten elhagyja, a test halála pedig az, ha a lélek elhagyja.”<sup>16</sup> Azt is elmagyarázza, hogy míg a bűnös ember testét a lelke akkor is lehagyja, ha nem akarja, addig Jézus esetén a test és lélek egysége miatt hatalma van odaadni és visszavenni életét (Jn 10,18), és épp ez az oka annak, hogy Jézus gyorsabban halt meg, mint általában a keresztre feszítettek szoktak.<sup>17</sup>

Végül pedig a legnehezebb mondat maradt. A „miért hagyta el?” felkiáltás érdekessége, hogy bár majdnem mindegyik modell magyarázhatja – csak épp egészen más módokon! Ugyanis lehet érteni úgy is, mint amit egy ember mond el – csak épp így egészen mást jelent az Istentől elszakítottság átélése. Tehát itt a magyarázati egység csak formális lenne, ha ezzel a különbséggel nem törődnénk. Ezért jelöltem kétfajta lehetőséget is: felül az emberi oldal, alul az isteni oldal szerinti magyarázhatóságot. Így már kiderül, hogy valójában egyáltalán nem mindegyik felfogás tudja értelmezni Jézus e szavát, hiszen pl. ahol nincs kettősség, ott máris legfeljebb az egyik oldal adhat pozitív választ, a másik oldal lehet, hogy nem is létezik ( $\emptyset$ ), de legalábbis csak részlegesen magyaráz. A kettős felosztás révén előállt bonyolultabb helyzet miatt ezúttal érdemes lehet egyesével részletezni a modellekhez rendelt értékeket:

Az *ebionitizmus* az ember-oldal tekintetében természetesen magyarázza a felkiáltást (2); az isteni oldal azonban számára nem létezik ( $\emptyset$ ). A *doketizmus* számára épp az emberi oldal nem létezik ( $\emptyset$ ); viszont amiatt, hogy csak az istenséget fogadja el Jézusban, nem magyarázza meg az Isten általi elhagyatottságot ( $-2$ ). Az Atya kezébe ajánláshoz hasonló okból az *alexandriai iskola* az emberi oldalról teljesen magyaráz (2), ám az isteni oldalról némi kétség merül fel (1). A *logoszkrisztológiában* az emberi oldal értelmezése némileg kérdéses lehet amiatt, hogy mit is jelent pontosan az (pl. ÓRIGENÉSZ-felfogásban), hogy Jézus emberi lelke egyesült a Logossal, ezért értékelése 1 lett; az isteni oldalt tekintve (mivel az Atyától különböző személynek fogja fel Jézust) nem látszik probléma (2). Az *adoptizmus* esetén,

<sup>16</sup> Augustinus: *A Szentháromságról*, IV. 13,16., 155. o.

<sup>17</sup> Uo. IV. 13,16., 156. o.

mivel Jézus csupán ember, ha isteni erő működik is benne, ezért az emberi oldalról tud magyarázatot szolgáltatni (2) – bár amiatt, hogy a kereszten már megtörtént az isteni adopciónak, enyhe kétség is felvetődhet –; viszont épp az isteni oldalról, annak pusztán erőként értett volta miatt alig magyarázható, Isten miként is hagyhatná el Jézust (–1). A *patripasszianizmus* számára emberi és isteni oldalról egyaránt kétséges, hogy kellő magyarázatot kapunk-e, jóllehet itt nem az Atya, hanem Isten a megszólított, ezért nem a legkisebb értéket kapta (–1, –1). A *szabellianizmus* szerint Isten csupán három módon viszonyul a világhoz, ezért itt Jézus emberi oldala maga is kétséges, és ezáltal a magyarázat is (–1); a három isteni morphe egyenlővé tétele miatt pedig az önmagától elhagyatott Isten végképp nem nyer magyarázatot (–2). Az *arianizmus* számára Jézusnak, mint Istennél kisebb lénynak, emberi oldalról érthető az elhagyatottsága (2); nem tudja viszont megmagyarázni isteni oldalról, hiszen az isteni természetet megtagadta Krisztustól (Ø). Az *apollinarianizmus* felől szemlélve, mivel tagadja, hogy Jézusban tökéletesen meg lett volna az emberi természet, ezért Jézus e szavainak emberi oldalát gyengébben magyarázza (1); isteni oldalról, mivel istenségét a Logosz adja az Atyától különböző Jézusnak, és e természetét tökéletesnek ismeri el, magyarázni tudja (2). A *nesztorianizmus* felől tekintve, ha két személyre szakítva is, de létezik emberi természete, ezért efelől magyarázható (2); ellenben ugyanezen a kettészakítás már kérdésesebbé teszi némileg, hogyan is érthető az isteni oldal tekintetében az *önmegszólítás és önkézbe ajánlás*, ezért itt egy pontot elvontunk (1). Mivel a *monofüzitizmus* úgy vallja Krisztus egyetlen természetét, hogy az inkább isteni, ezért emberi oldalról magyarázható Jézus szava (2); kicsit kérdéses, isteni természete felől kapunk-e magyarázatot az Istentől való elhagyatottság felkiáltására (1). A Szentháromságról és Krisztus kettős természetéről szóló dogmák fényében (röviden Kalcedon néven összefoglalva a táblázat utolsó oszlopában) természetesen Jézus mindegyik szavát tudjuk értelmezni, magyarázni, így ezt is: mivel Jézus teljesen ember és teljesen Isten, ugyanakkor az Atyától különböző személy, egyik szempontból sem okoznak gondot szavai: Isten elhagyhatja az ember Jézust (2), de az Atyaisten is elhagyhatja a Fiúistent, mint Tőle különálló isteni személyt (2).

Gyanítom, hogy sokakban felvetődik az az alapvető kérdés, amely akár az egész tanulmányt megkérdőjelezheti: Mi érteleme egy ilyen összevetésnek? Mit számít, hogy sok tekintetben szubjektív értékeléssel mit írunk egy-egy cellába, az egyes felfogásokba mintegy kívülről beleolvasva a magyarázati erősségeket? Az észrevétel jogos, mégis úgy tűnik, hogy minden kifogás mellett is tanulságos egy ilyen vizsgálat. Egyrészt segít átgondolnunk, mit is jelent a kalcedoni kettős természet dogmája (jelesül a golgotai események tekintetében), másrészt rámutat, milyen bonyolult is volt az egyház útkeresése Jézus személyének helyes értelmezéséhez, mennyire nem egyértelmű a megoldás, és miért is volt oly sokféle próbálkozás (ezt fogja szemléltetni alább a dogmafejlődés párhuzamba állítása a kvantumelmélet

fejlődésével). Az pedig, hogy épp a jézusi hét szó elemzésével foglalkozunk, kifejezi, hogy a keresztyénség legdöntőbb eseménye a kereszten zajlott, és e szempontokkal is mélyebben elmerülhetünk a lutheri *theologia crucis*<sup>18</sup> rejtelseiben.

A táblázat statisztikai kiértékelése is szolgál néhány tanulsággal. Ha egyesével természetesen némileg szubjektív becslés alapján álltak is elő a cellák értékei, kiátalagolva mégis javul a becslés megbízhatósága. Így oszlop-átlagot képezve egy-egy tanítás alkalmasságának valamiféle mértékét kapjuk – ha úgy tetszik, az ortodoxiától való távolságát mutatja Jézus hét szava szempontjából. Érdeemes a tanítások némelyikének eredményét külön is elemezni, értelmezni. (Az irányzatok értékelését érdemes összevetni a dogmatörténeti művek megállapításaival is; az egyszerűség kedvéért ezúttal KELLY-re<sup>19</sup> hivatkozom, de természetesen a nézetek ismertetése előtt említett kötetek tőle, illetve PELIKAN-tól és VANYÓ-tól<sup>20</sup> szintén támogató segítségünkre vannak.) Tegyük meg hát ezt az analízist csökkenő átlagértékek szerint!

**2,00:** Nincs miért csodálkozni azon, hogy a maximális értéket csak a kalcedoni formula nyerte el, hiszen épp azért volt szükség a megalkotására, mert bármely már rendelkezésre álló modell legalább részben hiányos vagy egyoldalú volt.

**1,89:** Talán nem meglepő, hogy a kalcedoni dogma magyarázóerejéhez – csupán egyetlen *'hajszállal'* lemaradva – legközelebb az *antiókhiai iskola* és a *logoszkrisztológia* áll, jóllehet eltérő okból. Az antiókhiai iskola képviselőinél is találkozunk némi kiegyenlítetlenséggel, de tény, hogy kiálltak a két természet mellett,<sup>21</sup> Jézus emberi lelkét is komolyan vették,<sup>22</sup> ugyanakkor némi értelmezési nehézséget jelent, hogy a személyiség és a természet közötti különbséget nem értékelték megfelelően,<sup>23</sup> talán éppen ezért a lélekkilehelésnél jelentkezett a hiány és a kiegyensúlyozatlanság következtében pontcsökkenés. Mindemellett tény, hogy a Khalkedóni dogma leginkább Rómának és az antiókhiai iskolának felelt meg, így nem csoda, hogy nagyobb átlagot ért el, mint riválisa.<sup>24</sup>

<sup>18</sup> Lásd pl. Loewenich, Walter von: *Theologia crucis. A kereszti teológiája Luthernél*. Budapest, Magyarországi Luther Szövetség – Evangélikus Sajtóosztály, 2000; Perce Sándor – Szakács Tamás – Tubán József: *A kereszti teológiája és a lelkigondozó szolgálata*. Budapest, Magyarországi Luther Szövetség – Nyugati (Dunántúli) Evangélikus Egyházkerület, 2002; Forde, Gerhard O.: *Ki a kereszti teológusa? Gondolatok Luther Heidelbergi disputációjáról*. Budapest, Magyarországi Luther Szövetség, 2005; és McGrath, Alister E.: *Luther's Theology of the Cross. Martin Luther's Theological Breakthrough*. Oxford – New York, Basil Blackwell, 1985.

<sup>19</sup> Kelly i. m.

<sup>20</sup> Kelly: *Early Christian Creeds*; Pelikan: *The Emergence of the Catholic Tradition (100–600)*; Vanyó: *Bevezetés az ókeresztény kor dogmatörténetébe*; Vanyó: *Az ókeresztény egyház és irodalma*.

<sup>21</sup> Kelly: 293.

<sup>22</sup> Kelly: 301–302.

<sup>23</sup> Kelly: 308–309.

<sup>24</sup> Kelly: 441–442.

Első pillantásra bizonyára sokan meglepődnek a logoszkrisztológia eredményén. Mélyebb átgondolás mégis adhat magyarázatot: ez a felfogás az apologeták korából ered, az idők során igyekeztek a tanfejlődéssel lépést tartani, és ilyen értelemben aztán konvergált Kalcedonhoz, és természetesen afféle ötvözetként kezeltük, eltekintve az egyes szerzők részletekben mutatkozó eltéréseitől. Lényegük azonban az, hogy a Szentírással összhangban igyekeztek intellektuálisan kielégítő magyarázatot adjanak Krisztus és az Atya Isten viszonyáról (épp ezért indultak ki a jánoszi prológus Logoszából), szigorúan a monoteizmus talaján állva. Az *Újszövetség* alapján nem volt számukra kérdéses Krisztus kettős léte, így természetes, hogy a golgotai események sem okoztak számukra problémát – jóllehet azért sem, mert a részleteket nem látták szükségesnek kidolgozni. Ezt a magyarázattal úgy tűnik, Kelly is osztja.<sup>25</sup>

**1,78:** A *'második hajsza'* is tartogat tanulságokat. Az *alexandriai iskola* nyilvánvalóan a fősodorban található (az *antiókhiai iskolával*, valamint a *logoszkrisztológiával* együtt – amennyiben történelmi útjuk egészében, fejlődésüket és aztán a zsinatok által kikristályosodott tanhoz formálódásukat is értékelve tekintjük – a dogmához vezető kristályosodási folyamat sűrűjében található, nem valamelyik elágazáson). Az antiókhiaiakhoz képesti lemaradást az okozza, hogy hellenizáló előfeltevéseik<sup>26</sup> következtében Jézus isteni tulajdonságainak erős hangsúlyozásával a kiegyensúlyozatlanságuk a monofüzitizmus felé viszi őket (szélsőséesebb képviselői konkrétan is meg akarták erősíteni az egy természet tanát<sup>27</sup>).

Ezek fényében az is érthetőnek tűnhet már, hogy a *monofüzitizmus* is itt ért el helyezést. A két természet hitvallásba vételével elsősorban az antiókhiai felfogás nyert alátámasztást, és az *Egyesülési formulában* KÜRILLOSZ is hajlandó volt elfogadni, Keleten sokan mégis az ő és az alexandriai iskola elárulásának látták.<sup>28</sup> Antiókhia akkor lett volna győztesnek tekinthető, ha az alexandriaiak álláspontjában lévő alapigazságokat is magába tudta volna építeni – és így maga is módosult volna. Mivel ez nem történt meg,<sup>29</sup> a viták folytatódtak, további konstantinápolyi zsinatok igyekeztek megtalálni az egyensúlyt (új-khalkédónianizmus, monotheléta vita).<sup>30</sup> A viták tulajdonképpen végül el sem juthattak a nyugvópontra, hiszen az arab hódoltsággal tulajdonképpen lehetetlenné vált a további párbeszéd... Mindemellét látni kell, hogy tulajdonképpen a szélsőséget leszámítva a monofüziták inkább csak a két természet formuláját utasították el (pl. nesztorianizmustól

<sup>25</sup> Kelly: 95–96.

<sup>26</sup> Kelly: 153.

<sup>27</sup> Kelly: 330–331.

<sup>28</sup> Kelly: 341–342.

<sup>29</sup> Kelly: 342.

<sup>30</sup> Kelly: 343.

tartva), de tulajdonképpen a lényegi szándékát (pl. apollinarizmus, euthükizmus elkerülése) nem. Tehát a *monofüzita* tanokat nem egyszerűen a kalcedoni tanítással való ellenkezés szülte, hanem inkább arról van szó, hogy nem találták elég megfelelőnek, elég meggyőzőnek azt a filozófiát, amire a kettős természet dogmája épül – ezért ha egy fokkal alatta is marad az *antiókhiai iskolának* és a *logoszkrisztológiának*, jogos lehet a dobogós helyezés az *alexandriai iskola* mellett. Mindenesetre arra tekintettel, hogy a monofüzitizmus tulajdonképpen egyfajta radikális alexandrizmus (végképp szoros rokonságban áll vele), nem nagy csoda, hogy egyforma átlagot értek el.

Megdöbbenést kelthet ellenben, hogy ezekkel azonos eredménnyel zárt a *nesztorianizmus* is. Annyiban azért érthető, hogy végső soron az alexandriai Logosz-test és az antiókhiai Logosz-ember feszültségéből eredően próbált utat találni NESZTORIOSZ, ilyen értelemben tehát egyúttal ezen nézetekben gyökerezik, feltehetően őszinte szándéka egy szintézis megalkotása volt, ha tévesen is próbálta meg ezt elérni,<sup>31</sup> az egyensúly felé mozdulás helyett a még kiélezettebb sarkítás felé.<sup>32</sup> Az is indokolhatja némileg a jó eredményt, hogy a múlt század elején felfedezett műve alapján ma már nézeteit is kicsit másképp látjuk.<sup>33</sup> A szintézis irányát biztosan elvétette, fogalmilag végképp eltér a később kanonizálttól, de igyekezett – a vádakkal ellentétben – Krisztust egyetlen személyként felmutatni, de óvakodott attól, hogy lényének kettősségét megszüntessük (elsősorban az ouszia és nem a phüszisz kettősségét emelte ki).<sup>34</sup> Egészen meglepő hasonlóságokat fedezhetünk fel a NESZTORIOSZ által vallott felfogás kettőssége és a komplementaritás között (és épp ez Kalcedonnak is egyik fő jellemzője!).<sup>35</sup> Mindezek legalább némileg alátámasztják KELLY véleményét is, miszerint NESZTORIOSZ a szó klasszikus értelmében nem volt nesztoriánus – igaz, hogy az eredmény, minden jó szándék ellenére, félresikerült, nem tudta jól megragadni az Úr személyének problémáját, felületes is maradt.<sup>36</sup> Ahogyan már korábban szó volt róla, azért is a jó ponteredmény, mert magát a kettős természetet tulajdonképpen elfogadja, nem a vizsgálatunk vonalán téved, hanem egy másik dimenzióban, így a pontozásban csak enyhítve jelentkezik eltérés.

**1,67:** A *'harmadik hajszállal'* lemaradó euthükizmus eredményén is meglepődetnénk. Itt is igaz, akárcsak NESZTORIOSZ esetén, hogy Jézus kettős léte eredetét tekintve elismert Euthükész-nél is, bár a megtestesülés után már tagadta, az egye-

<sup>31</sup> Kelly: 310.

<sup>32</sup> Kelly: 311.

<sup>33</sup> Kelly: 312.

<sup>34</sup> Kelly: 313–314.

<sup>35</sup> Kelly: 316.

<sup>36</sup> Kelly: 317.



sülésben szerinte az emberi természet végső soron megszűnt<sup>37</sup> – épp ez a pont lehet az, ami miatt egy pontot veszített a nesztorianizmushoz képest. Érdemes odafigyelni KELLY jellemzésére, miszerint tanának logikai következménye ugyan doketizmus, de EUTHÜKÉSZ maga nem doketista vagy apollinarista, hiszen vallotta Krisztus emberségének valódiságát és teljességét, ha zavaros és képzetlen gondolkodó volt is, és így hibás módon igyekezett megvédeni Krisztus egységét.<sup>38</sup> Ez magyarázatot adhat arra, miért nem a doketizmushoz hasonló átlagot, hanem jóval magasabbat ért el. (Végső soron a nesztorianizmus és az euthükizmus, összevetve névadóik nézeteivel is, azt jelzik, hogy egy tanítás 'veszélyességét' nem feltétlen a 'tévedés mértékével' arányos. A követők azonban logikailag továbbhaladtak az alapítók útján, és így vált végképp nyilvánvalóvá, hogy épp az a veszélyes, hogy literálisan kicsi az eltérés, ezért meggyőzően hat, a végeredmény azonban már roppant káros...)

**1,22:** Jóllehet az *apollinarizmus* szintén az Alexandria–Antiókhia-tengelyről indul, de az előbbiekhöz képest már sokkal nagyobb mértékben sarkította ki tanítását az egységre – a kettősség háttérbe szorításával. Ezért már jól érzékelhetően elmarad a dobogótól.<sup>39</sup> Sok más felfogáshoz hasonlóan itt is az történt, hogy egy amúgy jogos (ez esetben alexandriai) gondolatot logikailag elviszi egészen a határaiig,<sup>40</sup> de épp ezzel jut tévútra (ugyanis logikailag feloldotta a műsztériont, ami viszont ezáltal kisiklott a kezei közül). Természetes a hasonlóság az euthükizmus-sal, ám annál szélsőségesebb volta miatt alacsonyabb eredményt ért el.<sup>41</sup>

Az *adoptizmus* szintén egy sikertelen kísérlet Isten egységének megőrzésére.<sup>42</sup> Bár SZAMOSZATAI PÁL radikális képviselője, mégis az irányzatnak jellemzője, hogy bár a trinitárius formát alapvetően elfogadták, ezt azonban – KELLY kifejezésével – arra használták, hogy fátyolként fedjék el vele azt a teológiát, amely meztelenül valójában unitárius.<sup>43</sup> Talán épp ez a fátyol fedi el a meztelenséget, és indokolja a doketizmushoz képesti jobb átlagértéket.

**1,00:** Mivel az *arianizmus* alap gondolata (Isten egy és oszthatatlan, ha bárki-bármilyen részesülhetne istenségében, az már dualitás lenne, így istenségében nem részesülhet senki, még Krisztus sem<sup>44</sup>) olyan filozófiai alapkiindulás, amelyből semmiképp nem volt hajlandó engedni, természetes, hogy a *Szentírás* értelmezését is alárendelte ennek a posztulátumnak. Így hát nincs miért csodálkoznunk, hogy

<sup>37</sup> Kelly: 331–332.

<sup>38</sup> Kelly: 333.

<sup>39</sup> Kelly: 293.

<sup>40</sup> Kelly: 290.

<sup>41</sup> Kelly: 291–292.

<sup>42</sup> Kelly: 115–116.

<sup>43</sup> Kelly: 118.

<sup>44</sup> Kelly: 227.

a golgotai történések értelmezésében is messze elhajlott az ortodoxiától. E tekintetben tulajdonképpen csodálkozhatnánk is azon, hogy egyáltalán ekkora átlagot elért; ugyanakkor, mivel tudjuk, hogy az exegézisét is alárendelte premisszájának, mégis érthető, tulajdonképpen nem látta különösebben problémásnak a bibliai leírások adaptációját. Mindemellett, még a lindbecki nyelvi-kulturális dogmaszemlélet mellett sem lehet elmennünk azonban teljesen amellett, hogy a *Szentírás*nak is meg kellett volna felelni. Ezekhez azonban nem illeszkednek azon tételei, amit kiindulásából levezetett:<sup>45</sup> a Fiú teremtményi (ez az ebionitizmushoz közelítő komoly pontvesztéséget jelent elemzésünkben pl. az elhagyatottság, az „elvégeztett!” és lélekkihelyezés tekintetében), kezdettel rendelkező volta, a közvetlen ismeret hiánya az Atyáról (enyhébb pontvesztéség a latornak szóló ígéletben).

<1,00: Az 1 alatti átlagot elérő nézetek jól láthatóan már egyre több részletet egyre kevésbé tudnak magyarázni, mint szélsőségesebb krisztológiák. Ez nem meglepő, mivel csekély mértékben alapoznak az *Újszövetségre*, így nincs miért csodálkozni, ha magyarázóerejük is gyenge. Jól érződik rajtuk, hogy sok elhajlás van bennük. E téren páronként hasonló eredményük alapján az *ebionitizmus* és *doketizmus*, még inkább a *patripasszianizmus* és *szabellianizmus* tűnik a legnagyobb eltérésnek – azaz ezeknél a legnyilvánvalóbb a herezis.

Az *ebionitizmus* és a *doketizmus*, mint két, egyoldalú felfogás, egymás ellenpólusa, nyilvánvaló, hogy legtöbbször ellentétes előjellel kapott pontot, mert vagy az emberi, vagy az isteni jelleget tudja magyarázni – és épp ebben lehet annak magyarázata is, hogy némileg megelőzték a másik párost. (A doketizmust itt most természetesen alapelveként, összefoglalóan, *’átlagolva’* tekintettük, mint ami nem egyetlen tévtanítás, hanem olyan alapállás, amely aztán számos formában hatott többféle herezisére.<sup>46</sup>)

Azon nincs mit csodálkozni, hogy a *patripasszianizmus* és a *szabellianizmus*, mint egymásból eredő két modalista irányzat, igen hasonló eredményt ért el, és az sem igazán meglepő, hogy sereghajtók lettek, hiszen jóllehet Isten egységét és Jézus istenségét igyekeztek magyarázni, de ezeknél is az emberi ész előfeltevései uralkodnak a bibliai beszámolók felett, így hát csekély magyarázóerővel rendelkeznek Jézus hét szava esetén is.<sup>47</sup> Tévedéseik mellett itt is érdemes felhívni a figyelmet a komplementaritással való hasonlóságra – jóllehet azt majd csak alább taglaljuk. Egyik hasonlóság, ahogyan Istent ellentéteket egybefoglaló jellemzőkkel illették. A másik, ahogyan a szentháromsági személyeket úgy fogták fel, mint Isten különböző időpontokban történő megnyilvánulásai;<sup>48</sup> ez hasonlít arra, ahogyan

<sup>45</sup> Kelly: 227–229.

<sup>46</sup> Kelly: 141.

<sup>47</sup> Kelly: 119.

<sup>48</sup> Kelly: 120.

Bohr hangsúlyozza, hogy a kísérleti elrendezéstől függ, melyik tulajdonságot mérjük. Mindamellet, hogy a krisztológiában hasznosnak mutatkozik a komplementaritás-párhuzam, egyúttal épp e momentum leplezi le, hogy itt viszont tévedés. Ugyanis a krisztológiában Krisztus személyének két vonása kerül egymás mellé (egy hüposztázisz/proszópon két fűszisz), míg szentháromsági alkalmazásban ez már félrecsúszik, és az egy istenség három személye kerül összevonásra (egy ousziába vonja össze a három hüposztázisz/proszópon). Mondhatni eltévesztették azt a területet, ahol ezt a kettősséget alkalmazni kellett volna... Érdekes lehet, hogy bár SZABELLIOSZ szándéka épp az volt, hogy a modalizmus naiv változatát egy filozófiai rendszerbe foglalja, megfeleljen az ellenvetésekre is,<sup>49</sup> ennek ellenére csak még gyengébb eredményt kaptunk. Annyiban nem kell ezen meglepődnünk, hogy ha egy témához (jelen esetben a Szentháromság, illetve krisztológia műstérionjához) téves (jelen esetben racionalista) alapállásból közelítünk, akkor ha ezt részletesen, letisztázottan kidolgozzuk is, nem kaphatunk jobb végeredményt, inkább csak rosszabbat.

Az oszlopok után a sorok átlaga révén pedig abba nyerhetünk némi betekintést, hogy Jézus egyik-másik szava mennyire könnyen magyarázható (a modellek fényében). A kettőhöz közeli értékek okoznak a legkevesebb gondot a tanítások számára – már konstatáltuk, hogy Mária és János egymásra bízása tulajdonképpen független Krisztus természetétől, ezért teljességgel magyarázható, de még a latornak paradicsomi létet ígérő szó is előkelő helyezést ért el, hiszen ez prófétaiként is érthető. Az is kitűnik, hogy az elhagyatottság felkiáltásánál valóban volt értelme kettébontani az emberi és isteni természet szemszögéből a vizsgálatot, hiszen jelentős eltérést kaptunk az átlagokban is. Az emberi oldalt tekintve még viszonylag jól magyarázható a mondat – hiszen az 1-es értéket tulajdonképpen olyankor róttuk ki, ha némi kétség ugyan felmerül a magyarázóerőben, de inkább a magyarázóképeség felé hajlik. Az isteni oldalt tekintve viszont a legkisebb értéket kaptuk. Ez jelzi, hogy a kettős természetre e magyarázatnál van a legnagyobb szükség – hiszen bármelyik oldal felé is billen el a mérleg, az a két sor valamelyikében (és így összesítésében is) már kisebb értéket eredményez. A második legnehezebben magyarázott mondat is 1 alatti értéket jelenít meg (0,93); nem is olyan nagy csoda, hiszen ha nincs egymás mellett Jézus isteni és emberi természete, akkor már problematikus lehet az Atya kezébe ajánlás magyarázata – kivéve, ha az istenit teljesen tagadja egy felfogás. (Épp ez az oka annak, hogy ugyanakkor mégsem nulla közeli az érték: a csak emberi oldalt valló tévtanítások számára is magyarázható a mondat, a problémát a *'kevert felfogások'* okozzák. Ezért itt is megfontolandó lehetett volna két sorra bontani a táblázatot, mint az elhagyatottság kiáltásánál, ugyan-

<sup>49</sup> Kelly: 121–122.

akkor ez a mondat nem tűnik annyira fontosnak, hogy így járunk el, az alacsony érték így is magáért beszél.)

Elsőre úgy tűnik, hogy kivételesen ügyes a kalcedoni dogma (természetesen a Szentháromság-tannal kiegészítve), hiszen mindenre tud magyarázatot adni! Persze itt nem az a fő kérdés, hogy tud-e magyarázatot adni – hanem hogy mi a helyes keresztyén tanítás, hiszen épp Kalcedon fényében döntöttünk arról, hogy más krisztológiák (jól) magyarázzák-e Jézus szavait... Hiszen a *Kalcedoni hitvallás* épp arra született, hogy egy logikus rendszerben kifejtett, konzisztens leírást adjon (lindbecki nyelvi-kulturális szemlélet), amely megfelel a bibliai leírásoknak. Ilyen értelemben tehát épp arra jött létre Kalcedon, hogy Krisztus krisztológiája nemcsak a kereszten elhangzott jézusi szavakat, hanem az egész Szentírást helyesen tudja értelmezni. A lényeg tehát itt valójában az, hogy az egyház első évszázadaiban, amikor az evangéliumokban található sok paradoxonra, köztük a Krisztusról szólókra a helyes feleletet keresték, a zavaros helyzetben, a sok ellentmondó felfogás között végül kikristályosodott az a tanítás, amelyet az egyház többsége (a monofüzita táborot leszámítva) máig vall. Ez a felfogás azonban nem egy logikai szintézis eredménye, ahol dialektikusan a tézis és antitézis egyesül – hanem Isten kijelentésének elfogadása azon az áron is, hogy emberi logikánk nem képes feloldani a paradoxont (miközben ebben megmaradunk a racionalitás mezején).

Nagyon furcsa tehát ez a golgotai Atya–Fiú reláció, hiszen az Atyával való egységben hagyatik el a Fiú – szinte mondhatnánk: belső meghasonlás történik. A kulcs tehát a „miért hagyta el?” kiáltás. Ezzel kapcsolatban érdemes lehet megemlíteni PŐCZE ISTVÁN gondolatait arról, hogy a kereszten valóban Isten vállalta magára a szenvedést, mégpedig úgy, hogy végső soron Önmagát hagyja el, és hogy ez milyen paradoxont jelent. Például „Isten nem marad kívülálló »kibic« az embervilág számára. Nem maradt szenttelen nézője a szenvedés földi arénájának, hanem a kereszt valóságában a maga teljességével megélte azt. A Fiú elhagyatottságában az Atya is elhagyta önmagát, hiszen a 22. zsoltár szavainak kiáltásában Jézus nem csupán személyes egzisztenciájában marad magára, hanem mindaz magára hagyatik és szenved, amit Jézus az ő földi életében megjelenített, vagyis az Isten és az ő országa.”<sup>50</sup> VISKY S. BÉLÁT is idézi: „a kereszten nem csupán Jézus agonizál, hanem az Atya is... A Fiú elhagyatottságában az Atya is elhagyja önmagát. A Fiú odaadásában az Atya is odaadja önmagát, noha másképpen.”<sup>51</sup>

Talán érdekesek lehetnek PŐCZE ISTVÁN írásának zárómondatai is, hogy a keresztyén üzenet középpontjában a Golgota áll, és épp ezért Pál nyomán LUTHER is a keresztet helyezi teológiája fókuszába: „Valljuk, hogy teológiánk és az azon tá-

<sup>50</sup> Pőcze István: A szenvedés keresztyén értelmezése a lelkipálos kontextusában. *Lelkipásztor* 92 (2017), 292–295.

<sup>51</sup> Pőcze: 293.

jékozódó egyházi gyakorlatunk nem léphet arra a népszerű, de hamis útra, amely híveinek egy szenvedésmentes világot és gondtalan életet ígér. Ezzel ellentétben a reformatori *theologia crucis* örököseiként és örökségeként komolyan kell hirdetnie, hogy a Mester szavai ma is és mindenkor aktuálisak, miszerint: „*Ha valaki éntánam akar jönni, tagadja meg magát, vegye fel naponként a keresztyét, és kövessen engem*” (Lk 9,23).<sup>52</sup>

Jézus kritikus szavára és annak paradox voltára igen közeli párhuzam lehet Jézus máskor mondott szava, amely tulajdonképpen az önmagát elhagyó Isten paradoxonját fogalmazza meg a mindentudás tekintetében. „*Az ég és a föld elmúlik, de az én beszédeim nem múlnak el. Azt a napot pedig és azt az órát senki nem tudja, sem az ég angyalai, sem a Fiú, hanem csak az Atya egyedül*” (Mt 24,35-36; Mk 13,31-32). Itt is azon múlik a mondatok értelme, hogy melyik természetét tartjuk éppen szem előtt; a kettős természet tanítása megengedi, hogy azt feltételezzük, beszédei örök voltát az isteni természet alapján jelenti ki, az idő nem tudását pedig az emberi természet tekintetében. Hasonlóan értelmezi ezt AUGUSTINUS is, rámutatva, hogy isteni oldalról Jézus mindent birtokol és tud, emberi (szolgai) oldalról mégis korlátozza magát: „Azt nem tudja, amit nem akar közölni, azaz amit nem úgy ismer, hogy tanítványaival közölje.”<sup>53</sup> Hasonló kettősséggel magyarázza az egyház-*atya* Jézus szavait Jn 7,16-ban és 12,17-ben: Jézus tanítása emberként nem az Övé, de mint Isten Igéje igen; nem ítél emberi hatalmával, de ítél Isten Fiaként.<sup>54</sup>

Ennek a problémának másik vetületére a következő pontban térünk majd vissza, rámutatva, hogy a kettős természet nemcsak a teológiában létezik a kalcedoni dogma formájában, hanem a fizikában a komplementaritás elve formájában is.

## A TEOLÓGIA PARADOXONA ÉS A TUDOMÁNY PARADOXONJAI

Ha annak a feladatnak az emberi képességeket meghaladó voltát tekintjük, amely ahhoz szükséges, hogy az *Újszövetség* krisztológiai kijelentéseit és utalásait egységes, koherens tanítássá összegyűrjük, akkor nem kell csodálkoznunk azon, hogy az óegyházban annyi tévtanítás jelent meg Jézus isteni és emberi vonásai tekintetében. Ki egyik, ki másik irányba indult el – és jutott általában túlzó, akár szélsőséges álláspontra, hiszen ezek alapja valamelyik jelleg túlhangsúlyozása, vagy épp a másik elnyomása. Amikor az egyik oldal (állításként) egymagában lett kiindulássá, akkor magát a kiindulóállítást igaznak tartjuk ugyan, de a kizárólagosságból

<sup>52</sup> Pöcze: 295.

<sup>53</sup> Augustinus: *A Szentháromságról*, I. 12,23., 57. o.

<sup>54</sup> Uo. I. 12,27., 61–62. o.

levont logikai következtetéseket mégis félrefutottnak. Amikor pedig tagadásként jelenik meg valamely jelleg kiindulásaként, akkor persze már ezt önmagában is tévtanításnak látjuk.

Pl. AREIOSZ-nak igaza van abban, hogy Istent emberileg lehetetlen megismer- ni, viszont tévesen vonja meg e képességet Krisztustól. A teológia ősi paradoxona valóban az, hogy – a szó jelentése értelmében is – Istenről kell beszéljen, de a véges emberi elme nem rendelkezik megfelelő lehetőséggel, nem rendelkezik alkalmas keretekkel, fogalmakkal ahhoz, hogy Istenről szólni tudjon. Tehát kénytelenek va- gyunk a magunk emberi fogalmait és logikáját használni annak leírására, amit em- beri ész le nem írhat. Ennek ellenére abban reménykedünk, hogy erőfeszítéseinket siker koronázza abban az értelemben, hogy a lényeket valahogy mégis megragad- hatjuk. Ezt az Ige biztosítja. Egyrészt Isten már az *Ószövetségben* is megszólalt. Leginkább pedig az Ige testté lett Krisztusban – azaz sikerrel egyesítette az isteni és emberi szférát, ezért az Ő szavait végképp hiteleseknek vehetjük akkor is, ha tud- juk, hogy csak emberi korlátainkon belül mozogva képes az igazságot számunkra megfogalmazni. (Ugyanakkor a megtestesülés elutasítja pl. a misztika szélsőséges formájára vagy a gnózisra törekvést: nincs *'természetfeletti'* megvilágosodásra, kü- lönleges élményekre szükség, mert *'természetes'* eszközeinkkel is megismerhető Is- ten.) Aki látja/hallja Krisztust, magát az Atyát látja/hallja (lásd pl. Jn 14,9b).

Ami talán a fogalmaink elégtelen-alkalmatlan voltánál is nehezebb számunk- ra, az az, hogy Isten létét logikailag sem tudjuk kezelni – ezért más területeken is minduntalan paradoxonokba botlunk. TILLICH pedig a keresztyén üzenet egyet- len paradoxonának nevezi meg a „Jézus a Krisztus” kijelentést.<sup>55</sup> Talán túlzás lehet *egyetlen* paradoxonról beszélni, ezért inkább POLKINGHORNE felfogását követem, miszerint a keresztyén üzenetnek ha nem is egyetlen, de meghatározó, sőt *kezdő* paradoxona, hogy a Messiás egyúttal Szenvedő Szolga is.<sup>56</sup> Tehát a megfeszített Krisztus paradoxonával kezdődik minden. Ezt kellett valamiképp kezelnie az egy- háznak már a kezdetektől fogva.

Az igazi paradoxon nem csupán látszatellentmondás, amelynek kulcsát csak meg kell találni, és akkor már minden logikussá válik – hanem két ellentétes állí- tás úgy feszül egymásnak, hogy egyik sem érvényteleníti a másikat. Hogyan lenne alkalmas nemhogy a matematikai, de még a józan paraszti ész logikája is felfogni ezt? Képtelenség, ahogyan az isteni mindenhatóság egyik klasszikus kérdését sem tudjuk logikailag kezelni. Nevezetesen a *'kő-paradoxont'*: Isten tud-e olyan nagy követ teremteni, amelyet nem tud felemelni? Sok mindent próbáltak már zsong- lórmutatványként tenni, hogy e gordiuszi csomót megoldják. A legmegfelelőbb

<sup>55</sup> Tillich, Paul: *Rendszeres teológia*. Budapest, Osiris, 1996, 305.

<sup>56</sup> Polkinghorne, John C.: *Belief in God in an Age of Science*. New Haven – London, Yale Univers- ity Press, 1998, 34.

választ tulajdonképpen így lehetne megadni: „Tud! És fel is tudja emelni!” Igaz, nem tűnt el az ellentmondás, a paradoxon megmaradt – de a *Szentírás*on alapuló istenismeret fényében leginkább ez lehet a válasz akkor is, ha nem értjük. (Abba most, épp a paradoxonok azon lényegi tulajdonsága miatt, hogy nem lehet logikailag feloldani, nem érdemes belemennünk, hogy jelenkori kozmológiánk, világképünk fényében persze tulajdonképpen már a kérdés sem kezelhető logikailag...)

Fejlődése során a múlt század elején az egzakt tudományok közül mind a matematika, mind a fizika eljutott paradox meglátásokra a tekintetben, hogy felfedezte a logika elégtelenségét, illetve egymást kizáró ellentétek együttes igazságát tapasztalta. A logika elégtelen voltát GÖDEL nem teljességi tételei<sup>57</sup> mutatták ki. A kvantummechanika paradoxonjai miatt fogalmazta meg BOHR, hogy a mély értelmű igazságok ellentétele nem feltétlen hamis állítás lehet csak, hanem egy másik mély értelmű igazság is.<sup>58</sup>

A teológia paradoxonához nagyon hasonlóan fogalmaz BOHR gondolatait követve tanítványa, HEISENBERG is, amikor azt mondja, hogy a kvantumelmélet koppenhágai értelmezésének kiinduló paradoxona, hogy a hagyományos fizika kifejezéseivel kell leírni minden kísérletet, még az atomfizikaiakat is.<sup>59</sup> A folytatásban már komplementaritáshoz képest kicsit más – BOHR által kifogásolt – irányba viszi a gondolatot a határozatlansági reláció révén, annyit azonban érdemes megjegyezni belőle, hogy ha nincs is más lehetőségünk, mint a klasszikus fizika fogalmaival leírni kísérleteinket, ezek eredendően mégis korlátozott eszközök lehetnek csupán (a valóság nem ragadható meg velük teljesen).<sup>60</sup>

Fontos lehet a paradoxon és dialektika egyértelmű megkülönböztetése (pl. TILLICH is felhívja rá a figyelmet<sup>61</sup>) – ez is rámutat, hogy logikai kategóriaként a paradoxon és a komplementaritás igen közel áll egymáshoz, így alapot ad a komplementaritás és dialektika megkülönböztetésére is: „Tillich nagyon jó szolgálatot tesz azzal, hogy a paradoxon fogalmát elhatárolja. Megkülönbözteti a formális logikától, de a formális logikát a paradoxonnal nem rombolja le, hanem – annak

<sup>57</sup> Gödel, Kurt: Über formular unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I. *Monatshefte für Mathematik und Physik* 38 (1931), 173–198. – Az első tétel lényege, hogy nem létezik (a természetes számok bonyolultságát elérő) teljes axiómarendszer: mindig maradnak olyan állítások, amelyeket akár igazként, akár hamisként hozzávehetünk az axiómákhoz anélkül, hogy ellentmondásossá válna a rendszer. A második tétel lényege, hogy egy (a természetes számok bonyolultságát elérő) axiómarendszerben mindig léteznek olyan állítások, amelyek ugyan igazak, de lehetetlen azt be is bizonyítani (és történetesen a rendszer koherenciáját állító épp ilyen bizonyíthatatlan tétel).

<sup>58</sup> Bohr, Niels: *Atomfizika és emberi megismerés*. Budapest, Gondolat, 1964, 98.

<sup>59</sup> Heisenberg, Werner: *Válogatott tanulmányok*. Budapest, Gondolat, 1967, 88.

<sup>60</sup> Uo.

<sup>61</sup> Tillich: 305.

a sajátos határai között – épít rá. Megkülönbözteti a dialektikus érveléstől, amit racionálisnak tart, s hangsúlyozza, hogy például a szentháromsági gondolkodás, amit szokás paradoxonnak nevezni, valójában dialektikus és racionális gondolkodás. Megkülönbözteti még az irracionálistól, az abszurdtól és az értelmetlenségtől. Végül pedig, a már idézett értelmezést alkalmazva elmondja, hogy a keresztyén üzenetnek egyetlen paradoxonja van, az, hogy Jézus a Krisztus, ami Tillichnél abban a fogalmi köntösben jelentkezik, hogy „az Új Lét megjelent a létezés feltételei között, ám ugyanakkor ítél és győz is azok felett” [1, 306. o.].<sup>62</sup>

Adós vagyok még természetesen azzal, mi is akkor a bohri komplementaritás elve, és hogyan függ össze a kalcedoni dogmával, illetve a teológia paradoxonával – utóbbira részben választ adnak az előbbi BOHR- és HEISENBERG-utalások, de a teljesebb felelethez előre kell ugranunk a következő pont utánra. Előbb azonban egy másik párhuzamra tekintünk, amely talán érthetőbbé teszi, miért is kapcsolható össze a teológia ezen területe bizonyos tudományágakkal.

## DOGMAFEJLŐDÉS ÉS KVANTUMELMÉLETI PÁRHUZAM

A krisztológiai útkeresésben azt láthatjuk tulajdonképpen, hogy az *ebionitizmus*, *doketizmus*, *adoptizmus/adopcionizmus*, stb. valamiképp fel akarja oldani a 'megfeszített Messiás paradoxont' – a kettős természet kalcedoni tézise viszont eljut a teológiai fejlődésben oda, hogy már nem akarja feloldani, hanem meghagyja a paradoxont, mint két, egymást logikailag ugyan kizáró, mégis „mély igazságot” – ahogyan BOHR fogalmazott fentebb. Természetesen ez nem ment könnyen az egyház számára, bonyolult út vezetett ehhez – ennek 'bűnjelei' a dolgozatom elején taglalt különféle elképzelések, amelyekre támaszkodva vagy amelyekkel vitatkozva dolgozta ki az ókori keresztyénség a 'kalcedoni dogmát'.

POLKINGHORNE párhuzamot von a kvantummechanika, illetve a 'kalcedoni dogma' kialakulását illetően.<sup>63</sup> Véleményem szerint a gondolat nagyon indokolt, ugyanakkor érdemes megfordítani nemcsak témánk logikája, hanem még inkább a történelmi időrendiség miatt is, hiszen a kvantumelmélet még fogantatását tekintve sem éri el Mózes élettartamát, kiforrott elméletként pedig még a száz évet sem, legfeljebb a 90. születésnapját ünnepelhattük két éve.

<sup>62</sup> Csepregi András: A teológiai paradoxon, in KODÁCSY TAMÁS (szerk.): *Kompetencia, kompatibilitás, kooperáció. Jesenius konferencia 2005*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2006, 52.

<sup>63</sup> Polkinghorne: *Belief...* 34.



A párhuzam ismertetésében POLKINGHORNE műve mellett saját ismertetésemre alapozok,<sup>64</sup> kiegészítésekkel is élek, és a két terület sorrendjét a fent említettek alapján felcserélem.

Először jöjjön a kalcedoni dogma fejlődésének 5 fokozata:

1. Krisztus feltámadása révén meglepően új tapasztalattal szembesült az ősegyház, amelyet a páli „Jézus a Krisztus” hitvallással fejezhetünk ki, értelme pedig az, hogy Jézus feltámadása igazolja az apostolok számára, hogy Ő valóban Isten Fia. Ám a zsidó felfogásban a Messiás, illetve a Szenvedő Szolga egymást kizárja. Paradoxon zárja el az utunkat, mint a nagypénteki sír köve – de a feltámadás mégis elsöpri az ellentmondást, amint a húsvéti követ is elhengerítette. Paradoxon vagy sem, de a megfeszített Jézus azonos a Messiással. Senki sem lehet egyszerre ember és Isten, de a feltámadásban az Atya mégis igazolta, hogy az ember Jézus az Ő Fia.

2. Átmenetileg a zsidó és keresztyén fogalmak feloldatlanul álltak egymás mellett. Hol egyik, hol másik került inkább elő, hol pedig különféle módokon keveredett a kettő. Az *ebionitizmus* pl. csak az emberi vetületet látta, a *doketizmus* pedig pusztán látszatként fogadta el Jézus esetén az emberlétet. A logoszkrisztológia már igyekezett a kettőt valamiképp egybefogni – de anélkül, hogy feszültségükkel bármit is tudott volna kezdeni. POLKINGHORNE megfogalmazását adaptálva: ez egy *'keresztyén ragtapasz'* az *Ószövetségen*. Esetleg úgy is mondhatnánk, hogy ez egy hellenista filozófiai ragtapasz a zsidó teológián...

3. Az egyház életében ugyan nem volt igazán sikeres ez a lépcsőfok, de azért létrejött egy szintézis:<sup>65</sup> a niceai és konstantinápolyi zsinatok trinitárius, valamint a kalcedoni zsinat krisztológiai megfogalmazásai leginkább egy ilyen elméletalkotásként érthetők. A feszültség annyiban nem oldódott fel, hogy logikai szintézis jött volna létre, ugyanakkor az egyház elfogadta a *Szentírás* paradox kijelentéseit, elfogadta, hogy azok a valóságnak megfelelőek, és így a paradoxonok feloldása nélkül alkotott meg egy rendszert, aminek megfogalmazásában nagyban támaszkodott a korabeli filozófiai kategóriákra és fogalmakra.

4. Mindezt még (évszázadokon át) további küzdelem követte a Kalcedon által nem kezelt témákkal. Ez a tusakodás nemcsak abban mutatkozott meg, hogy aztán hosszabb vita zajlott a *monofüzitizmussal* (és nem is konszenzus, hanem egyházszakadás lett a *'végeredménye'* – illetve muzulmán hódítás alá kerültek a monofüziták), hanem abban is, hogy a *'kalcedoni dogmára'* alapozva is többféle későbbi modell látott napvilágot annak taglalására, miként is lehet elképzelni a háromságos

<sup>64</sup> Szakács Tamás: Természettudomány-teológia arcképcsarnok 2. John Charlton Polkinghorne bottom-up kritikai realizmusa. *Lelkipásztor* 92 (2017/8–9), 296–299.

<sup>65</sup> Hiszen Isten sosem lesz vizsgálati tárgyunk, tehát nem végezhetünk vele olyanfajta kísérleteket, mint a természettudományban, és nincsenek is szavaink az isteni misztérium befogadására.

egy Istent és a személyei közötti kapcsolatot, valamint a kettős természetű Krisztust. (Ezt láttuk pl. a *Kalcedon utáni modellek* pontban.)

5. Utoljára az új hittételek komoly konzekvenciáira is rádöbrent az egyház: Krisztus kettős természetének következményei erősíthetnek meg bennünket abban, hogy alapvetően jó úton járunk: e következményeket összevethetjük ugyanis az *Újszövetséggel*, és a kettős természet fényében jobban értjük az *Írásokat*, mint más felfogások által – ahogyan ezt Jézus kereszten mondott szavainak elemzése során is láthattuk. TILlich egyenesen úgy fogalmaz, hogy (a *simul iustus et peccator* tételét kivéve) a teológia minden állítása a Jézus a Krisztus tétel (vagy inkább axióma?) finomítása (mondhatnánk talán: derivátuma).<sup>66</sup> Mindeközben is igaz, hogy messze nem jutottunk el a teljességre és a színről színre látásra, úgyhogy tovább birkózunk bizonyos problémákkal. (Ilyenek többek között a teodicea vagy a szabad akarat kérdései.)

Most pedig lássuk a kvantumelmélet kialakulásának<sup>67</sup> öt fokozatát:

1. Kisebb mértékben a korábbi tapasztalatok újszerű magyarázata (pl. PLANCK kvantumhipotézise a feketetest-sugárzás spektrumának magyarázatára, ennek alkalmazása EINSTEIN által a fényelektromos jelenségre), leginkább pedig az addig nem tapasztalt meglepő kísérleti eredmények egy radikálisan új felfogásra vezettek. A fény (illetve elektron, és általában az anyagi részek) kettős természetét tapasztalták, azt hogy bár a klasszikus fizika szerint egy objektum egymást kizáróan vagy részecske, vagy hullám, mégis mindkét tulajdonságot kimutatták a kísérletek. Magáért beszél ez az ősegyház „Jézus a Krisztus” paradoxonával fennálló hasonlóságról. Mindkét esetben olyan fogalmak kerültek együttesen érvényre, amelyek a korábbi felfogás szerint teljesen ellentétesek, kizárják egymást.

2. Ezeket a kezdeti megrázkódtatásokat egy átmeneti időszak követte, amikor a klasszikus és a neoklasszikus részjelenségek váltakozva jelentek meg. Ilyen volt pl. BOHR híres (NOBEL-díjat kiérdemlő) atommodellje. Ez egy inkonzisztens elképzelés volt, hiszen a klasszikus elektron képét használta föl, amely az atommag körül keringene. Csakhogy az akkori ismeretek szerint, mint gyorsuló töltés, folytonosan energiát kellene veszítsen elektromágneses sugárzás révén, és emiatt a magba kellene zuhanjon. Ezért (jobb híján) úgy hidalta át BOHR a problémát, hogy (kelő megokolás és megalapozás nélkül) a klasszikus elektronképre egyúttal a kvantumhipotézist is alkalmazta: nem engedte meg az elektronnak, hogy tetszőleges

<sup>66</sup> Tillich: 307.

<sup>67</sup> A kvantummechanika kialakulásának összefoglalását lásd pl. Simonyi Károly: *A fizika kultúrtörténete a kezdetektől a huszadik század végéig*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2011, 437–465 (5., javított, bővített kiadás).

pályán keringjen, csak kvantált energiaszintekhez tartozón. Nem volt magyarázat rá, de átmenetileg meg kellett elégedni ezzel. Mindenesetre a maga gyermekbetegeisével, de az ötlet alkalmazásával megszületett a (korai) kvantumelmélet. Itt is jól látható a párhuzam: ahogyan a különböző krisztológiai tanítások igyekeztek utat vágni a dzsungelben, úgy próbálkoztak a tudósok az atomfizikában többféle módon. Ahogyan egy keresztyén-hellenista ragtapasz került a zsidó ószövetségi teológiára, úgy most a fizika elsősegély-ellátását egy a klasszikus fizikára ragasztott 'kvantumragtapasz' látta el (POLKINGHORNE kifejezése).

3. Rengeteg próbálkozás és erőfeszítés során később sikerült szintéziseket találni, az új modellek már magyarázatot adtak a kvantumos jelenségekre is, miközben a régi, klasszikus jelenségeket speciális esetként írták le. (HEISENBERG alapötlete nyomán később MAX BORN és PASCUAL JORDAN egy mátrixmechanikát alkotott. Az alkalmazott matematikából doktorált PAUL DIRAC már közben, HEISENBERG alapötletét látva, a WILLIAM HAMILTON által kidolgozott matematika nyomán alakította át az egyenleteket kvantumalgebrává – ennek az az érdekessége, hogy a hamiltoni egyenletek a klasszikus fizika egyenletei, és most mégis fel lehetett ezeket használni a kvantumelmülethez. Harmadik modellként ERWIN SCHRÖDINGER állt elő, aki LOUIS DE BROGLIE ötletén alapulva kidolgozta a hullámelméletet, amely az ún. hullámfüggvényből származtat minden fizikai mennyiséget. Végül tulajdonképpen ez lett az általánosan használt leírás – mert a fizikusok számára már korábbról ismerős matematikai módszereket igényelt újak elsajátítása helyett –, DIRAC pedig kimutatta, hogy a három leírás matematikailag ekvivalens egymással.<sup>68</sup> Így született hát meg a modern kvantummechanika. A koppenhágai iskola vezéralakjaként BOHR pedig egy sajátosan újszerű filozófiai alapot szolgáltatott háttérként, az ún. koppenhágai értelmezést. (Ennek alapvető részét képezi az alább részletezendő komplementaritás elve is.) E pontnál is érzékelhető, hogy amint a zavaros és kevésbé zavaros krisztológiai próbálkozások kezdtek kiforrni, némelyeket elvetettek – pl. *ebionitizmus*, *doketizmus*, *arianizmus* –, néhányat alapvetően elfogadtak és egységes fogalmi keretbe öntöttek – pl. *logoszkrisztológia*, az *antiókhiai* és *alexandriai iskolák* elképzelései –, úgy a használható elméletek (mátrixmechanika, kvantumalgebra, hullámmechanika) egységes képpé olvadtak össze 1927-re.

4. Mindezek után is sok megoldatlan kérdéssel kell még megküzdeni anélkül, hogy esély lenne arra, hogy minden tisztázódjon: méréselméleti problémák jelennek meg a kvantumelméletben, a részecskefizikai egyenletek 'elszállnak', azaz végtelesen eredményt adnak (amit az ún. renormálás segítségével, de tulajdonképpen *ad hoc* kezelünk). Hasonlít ez ahhoz, ahogyan pl. a 'kalcedoni dogma' után is komoly

<sup>68</sup> Gribbin, John: *Schrödinger macskája*. Budapest, Akkord, 2001. 99–113.

fejtöréseket okoznak a teodicea kérdései, vagy épp viták vannak a szabad akarat körül. És amint Kalcedon után is több próbálkozás ismert arra, hogy magyarázzuk, mit is jelentenek a krisztológia dogmák, úgy a koppenhágai értelmezés mellett léteznek más felfogások (pl. a koppenhágai iskola által elvetett hagyományos okság-fogalom 'megmentésére' BOHM felfogása a rejtett paraméterekkel<sup>69</sup> vagy a manapság egyre népszerűbbnek tűnő sokvilág-elmélet,<sup>70</sup> illetve az ún. WHEELER–FEYNMAN-elméletre alapuló tranzakciós értelmezés.<sup>71</sup>

5. Végül pedig az új elmélet elvezetett annak megértésére is, hogy komoly – és meglepően új – következményei vannak. DIRAC (elméleti) elképzelései (a speciális relativitáselmélettel összhangba hozó DIRAC-egyenlet) pl. megjósolták az anti-anyag létét. A koppenhágai értelmezés pedig magával vonta a nem-lokális jelenségek rejtélyes létét – amely ellen hiába harcolt EINSTEIN, mert a 80-as évek óta már nemcsak elméletileg áll előttünk az ún. EPR-jelenség, hanem kísérletileg is.<sup>72</sup> (A nemlokalitás ugyan a kétréses kísérletekből [és szinte bármely kvantumelméleti jelenségből] is következik a koppenhágai értelmezés szerint, de ennek ilyen következetes végiggondolását – ha cáfolat szándékával is – EINSTEIN tette meg.)

## KETTŐS TERMÉSZET ÉS KOMPLEMENTARITÁS

Azért érdekes a kvantumelmélet belekeverése e dolgozatba, mert a bohri komplementaritás gondolata szorosan összefügg Krisztus kettős természetével. Míg a heterodox próbálkozások feloldani kívánták a messiási paradoxont, a 'kalcedoni dogma' elfogadja az ellentmondó tulajdonságok egymás melletti létét, miközben a kor filozófiája révén észszerűen igyekszik megfogni a jelenséget... Sokáig lebegtettem azt a fogalmat, amelyet a 20. század fizikája szolgáltatott, és párhuzamba állít-

<sup>69</sup> Lásd pl. Bohm, David: *Okság és véletlenség a modern fizikában*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1960.

<sup>70</sup> Bőségesen részletezi pl. Gribbin, John: *A multiverzum nyomában*. Budapest, Akkord, 2010.

<sup>71</sup> Erre fut ki pl. Gribbin, JOHN: *Schrödinger kiscicái és a valóság keresése*. Budapest, Akkord, 2018, 305–335.

<sup>72</sup> Az EINSTEIN–PODOLSKI–ROSEN-paradoxon/jelenség (lásd pl. Geszti Tamás: *Kvantummechanika*. Budapest, Typotex, 2014, 241–243 [harmadik, javított kiadás]) abban áll, hogy a koppenhágai értelmezés szerint ha két részecske együtt keletkezik, akkor azok olyan szoros kapcsolatban vannak egymással, hogy még ha eltávolodnak is, az ún. összefonódás jelensége miatt az egyikükön végrehajtott mérésnek azonnali hatása van a másikra. Ez EINSTEIN szerint ellenkezik a relativitáselmélettel – fénysebességnél gyorsabb (azonnali!) hatása miatt –, ezért úgy vélte, a kvantumelmélet nem lehet teljes. (Valójában mégsem ellenkezik az általános relativitáselmélettel, mert a kísérletek szerint ugyan valóban létezik e távolhatás, ám ennek segítségével nem lehet információt továbbítani, így hát nem kell semmilyen fizikai hatás lekörözze a fényt.)

ható Krisztus kettős természetének paradox tulajdonságaival. Most tehát végre a komplementaritást magát is részletezem, hogy látható legyen, mi is ez a párhuzam.

Mivel a kvantumelmélet koppenhágai értelmezése keretében annak atyja, Bohr vezette be a komplementaritás elvét, rövid ismertetésként leginkább az ő szavait érdemes idézni. (Akkor is, ha a fogalmat aztán mások kicsit módosították – ám ezzel az eredeti felfogástól el is hajlottak. Maga a legközvetlenebb alkotótárs, HEISENBERG mosta össze a komplementaritást és a határozatlansági relációt. Hiába tiltakozott BOHR ez ellen, HEISENBERG-et aztán sokan követik ebben az összemosásban.) TILICH és POLKINGHORNE nyomán a teológia a megfeszített Messiás, a „Jézus a Krisztus” paradoxonnal kezdődik. Párhuzamba állítható ez azzal, ahogyan a ’kvantumember’ FEYNMAN az ún. kétréses kísérletről nyilatkozik: „Vizsgálódásunk célpontjául azt a jelenséget választjuk, amelyet semmiféle klasszikus módon nem lehet – *abszolúte* lehetetlen – megmagyarázni, s amely ugyanakkor magában rejtja a kvantummechanika lényegét is. Valójában ez a jelenség tartalmazza az *egyetlen* rejtélyt.”<sup>73</sup> Teljesen igaz, mert minden itt kezdődik, a komplementaritás elmagyarázásához is ezt a jelenséget kell megvizsgáljunk. A részleteket, ha már őt emlegettük, FEYNMAN-nál meg is találjuk – ábrákkal is szemléltetve az általam alább csak szavakkal leírtakat.<sup>74</sup> Most csak igen tömören összefoglalva-átfutva van mód felidézni a kísérleti jelenséget, a magyarázatát már csak azért sem részletezhetjük, mert valójában „senki sem érti a kvantummechanikát”<sup>75</sup>.

Középiskolából is ismerős lehet, otthon is elvégezhető vízhullámokkal az az interferenciakísérlet, amely esetén egy síkhullám elé vonalszerű akadályt helyezünk, és csak két apró résen engedjük át a hullámokat. Ekkor a rések mögött megfigyelhetjük az interferenciát. A vízhullámokat nehéz egy ernyőn érzékelve rögzíteni, ezért jobb, ha egy ennek megfelelő optikai kísérletet végzünk el egyszínű fényel, a két rés után pedig az ernyőn láthatjuk az interferenciacsíkokat: ahol a hullámhegyek találkoznak, ott erősítik egymást, ahol a hullámhegy hullámvölgygel találkozik, ott pedig kioltják egymást. Így hát váltakozó világos és sötét csíkokat fogunk kapni. Ha ugyanezt a kísérletet részecskékkel végezzük el, pl. puskával lőnének megfelelő méretű réseken át, és rögzítenénk, hogy nagyon sok lövésből az ernyő mely helyére hányszor csapódna golyó, akkor a rések magukkal szemben középen adnák a legnagyobb az intenzitás, kifelé pedig haranggörbeszerűen csökkenne, a kettő összege pedig interferencia helyett szintén haranggörbéhez hasonló adna a két rés közötti csúccsal (ha a rések elég közel vannak, ami viszont a jól kivehető interferenciacsíkokhoz eleve szükséges). Ha az egyik rést letakarjuk, akkor

<sup>73</sup> Feynman, Richard Phillips: *Mai fizika. 3. kötet*, Budapest, Műszaki Könyvkiadó, 1969, 144.

<sup>74</sup> Feynman: 37. fejezet.

<sup>75</sup> FEYNMANT idézi BRIAN COX – JEFF FORSHAW: *A kvantum világegyetem*. Budapest, Akkord, 2013, 59.

hullám esetén is haranggörbét kapunk a nyitott lyukkal szemben. A két kísérlet eltérésének oka, hogy részecske és hullám között alapvető különbség van, a kettő egymást kizárja. A részecske lokalizált: minden pillanatban a térnek egy-egy jól meghatározott pontján található. A hullám nem lokalizált: térben kiterjedt energiát, impulzust képvisel.

Ha elfogadjuk EINSTEIN magyarázatát a fényelektromos jelenségekre, miszerint a fény fotonrészecskék zápora, akkor a fényvel elvégzett hullámkísérlet máris ez utóbbi részecskekísérletté alakul át! Akkor most melyik az igazi? Mondhatnánk azt, hogy ha sok foton van (mint általában a fényjelenségeknél), akkor a hullámtulajdonságot tapasztaljuk (hiszen pl. a vízhullám is a vízrészecskék összehangolt mozgásából adódik), míg ha kevés, akkor pedig a részecske dominál. Elvégezhetjük a kétréses kísérletet úgy is, hogy a rendszerben egyszerre pusztán egyetlen foton legyen jelen, az ernyőt pedig pl. fotópapírból készítjük – előhíváskor kiderül, részecske-harangörbe vagy hullám-interferencia lesz-e az eredmény. Természetesen ez esetben haranggörbét várunk – ám megdöbbenésre interferenciát kapunk! Hogyan lehetséges ez? Egyetlen egy foton is képes hullámként viselkedni?! (FEYNMAN szemléltetőábráin elektronágyú szerepel. Az elektron hullámtermészetére vonatkozó interferenciakísérletet már 1927-ben elvégezte GEORG PAGET THOMSON és ALEXANDER REID Angliában,<sup>76</sup> illetve CLINTON JOSEPH DAVISSON és LESTER GERMER Amerikában,<sup>77</sup> de az még nem kétréses, hanem kristályon történő diffrakciós elrendezés volt. Hosszabb ideig a kétréses kísérletet senki nem tudta elvégezni, mert túl apró elrendezés szükséges<sup>78</sup> és ehhez nagyon jó felbontás – vagy épp túl nagy ernyő kellene ahhoz, hogy kellő távolságú interferenciacsíkok keletkezzenek. Végül JÖNSSON végezte el először 1961-ben – és valóban igen apró elrendezést használt: a két  $50 \mu \times 0,3 \mu$  keresztmetszetű rés egymástól  $1 \mu$ <sup>79</sup> távolságra helyezkedett el!<sup>80</sup> –, majd jobb minőségben TONOMURA és társai 1989-ben.<sup>81</sup> 2013-ban 'még fejlettebb formában' sikerült végrehajtani.<sup>82</sup>)

Megpróbálhatunk túljárni a fotonok eszén: tegyünk detektort a résekhez, és figyeljük meg, melyik résen is halad át. Szívünk joga! Igen ám, de ezzel egyúttal tönkre is tettük az interferenciát, és haranggörbét kapunk – mintha letakartuk vol-

<sup>76</sup> Gribbin: *Schrödinger macskája*. 89–90.

<sup>77</sup> Simonyi: 459–460.

<sup>78</sup> Feynman: 147–148.

<sup>79</sup> Más forrás szerint  $10 \mu$  (ez valószínűbben hangzik).

<sup>80</sup> Jönsson, CLAUDIUS: Elektroneninterferenzen an mehreren künstlich hergestellten Feinspalten. *Zeitschrift für Physik* **161** (1961), 454–474.

<sup>81</sup> Tonomura, A. – Endo, J. – Matsuda, T. – Kawasaki, T.: Demonstration of single-electron buildup of an interference pattern. *American Journal of Physics* **57** (1989), 117–120.

<sup>82</sup> Bach, Roger – Pope, Damian – Liou, Sy-Hwang – Batelaan, Herman: Controlled double-slit electron diffraction. *New Journal of Physics* **15** (2013) 033018.

na a másik részt. Honnan tudja a fonton, nyitva van-e a másik rész vagy sem, van-e detektor vagy nincs?! Tehát ha részecskedetektort helyeztünk a kísérleti elrendezésbe, azaz részecskemérést végzünk, akkor az eredmény is részecskének megfelelő viselkedés lesz. Ellenben ha a két részt szabadon hagyjuk, azaz hullámmérést végzünk, akkor az eredmény is hullámnak megfelelő viselkedés lesz. Az eredmény típusa (részecske vagy hullám) attól függ, milyen kísérleti elrendezéssel vizsgálom a fotont – amúgy mindkettőt fel tudja mutatni egyetlen egy fényrészecske is. (100 év alatt temérdek trükköt eszeltek ki a fizikusok, hogy 'kijátsszák' a kétréses kísérletet – pl. késleltetett,<sup>83</sup> illetve kvantumradír<sup>84</sup> változatok; foton/elektron helyett akár már nagy molekulákkal is;<sup>85</sup> gondolatkísérletben gravitációs lencsével,<sup>86</sup> mint kozmikus méretű berendezéssel – mindig sikertelenül. A 'kétréses-valóság' bármiféle ravasz változatnak ellenáll...) Tehát ilyenkor nemcsak a fotonok adata, hanem egyetlen foton is hullámtulajdonságokkal rendelkezik – miközben más esetekben részecsketulajdonságokkal bír. Részecskehullámnak nevezték, a két tulajdonságot matematikailag a hullámfüggvényben összesítették, a méréseket az erre alkalmazott operátorokkal modellezzük. Az operátor típusától függ a mérési eredmény típusa. Hely operátorral természetesen részecskét észlelünk, impulzus operátorral viszont hullámot.

Filozófiai oldalról Bohr és tanítványi köre a koppenhágai értelmezés révén adott választ a furcsa kvantummechanikai jelenségekre. Ennek része a komplementaritás elve, amely megengedi, hogy két, klasszikus fogalmaink szerint ellentétes állítás/tulajdonság a kvantumok világában összeállított két különböző kísérletben mégis egyaránt igaz legyen, és együtt adják ki a teljes fizikai jellemzést.<sup>87</sup>

„Az egy és ugyanazon objektum viselkedéséről adott, egymást kizáró kísérleti körülmények között szerzett értesüléseket azonban az atomfizikában gyakran alkalmazott terminológiával találóan *komplementereknek* nevezhetjük, mivel annak ellenére, hogy leírásuk a mindennapi fogalmak segítségével nem foglalható össze egyetlen egységes képbe, mindegyik egy-egy lényeges oldalát fejezi ki az objektummal kapcsolatban egyáltalán elérhető tapasztalatok összességének.”

„Valóban, a tipikus kvantumos jelenségek egyedisége abban a körülményben jut logikusan kifejezésre, hogy bármilyen részekre való bontás szükségessé teszi a ki-

<sup>83</sup> Gribbin: *Schrödinger kiscicái...* 192–195.

<sup>84</sup> Koltai János: *Egy kvantumradír-kísérlet*. [www.atomcsill.elte.hu/letoltes/foliak/12\\_evf/atomcsill\\_12\\_12\\_Koltai\\_Janos.pdf](http://www.atomcsill.elte.hu/letoltes/foliak/12_evf/atomcsill_12_12_Koltai_Janos.pdf) (2019. június 20.)

<sup>85</sup> Koltai i. m.

<sup>86</sup> Gribbin: *Schrödinger kiscicái...* 196–197.

<sup>87</sup> Bohr: 33.

sérleti elrendezés megváltoztatását, ami új, elvileg ellenőrizhetetlen kölcsönhatásokat idéz elő a mérőeszközök és az objektumok között. Ezért a különböző kísérleti feltételek között kapott anyag nem foglalható össze egyetlen képbe; a különböző eredményeket komplementereknek kell tekintenünk olyan értelemben, hogy csak az összes jelenség együtt szolgáltathat kimerítő felvilágosítást az objektumokról.”

„Bármilyen nagy ellentétek is tűnnek elénk, amikor összehasonlítjuk az atomi objektumokról különböző kísérleti feltételek között szerzett tapasztalatokat, az ilyen jelenségeket komplementereknek kell neveznünk, abban az értelemben, hogy önmagában véve mindegyik jól definiált, és együttesen a szóban forgó objektumról szerezhető összes ismereteket kimerítik.”<sup>88</sup>

BOHR számára a korrespondenciaelv jelenti a kvantummechanika oldaláról azt, amit a teológia paradoxona fogalmaz meg, tehát hogy Istenről kell szólnunk, de erre alkalmatlanok az emberi fogalmak (és mégis reménykedhetünk, hogy Isten Igéje alapot ad vállalkozásunkra): „A döntő felismerés itt az, hogy *bármennyire is túllépi a jelenségek a klasszikus fizikai magyarázat határait, a tapasztalatok leírásának mindig klasszikus fogalmak segítségével kell történnie*. Ez egyszerűen azon alapszik, hogy a »kísérlet« szóval egy olyan helyzetre utalunk, amellyel kapcsolatban másokkal közölni tudjuk, hogy mit tettünk és mit tudtunk meg, és hogy ezért szükséges hogy a kísérleti elrendezést és a mérési eredményeket világosan érthető nyelven, a klasszikus fizika terminológiájának megfelelő alkalmazásával le tudjuk írni.” Végül megnevezve is látjuk a kapcsolatot a klasszikus fizika fogalmi és a kvantummechanika jelenségei között: „De az úgynevezett korrespondenciaelv segítségével – amely arra szolgált, hogy a folyamatok klasszikus alapokon álló lefolyásából kiindulva találjunk irányelveket a kvantumposztulátummal összeegyeztethető általános statisztikus leíráshoz –, sikerült áttekinteni az elektronok kötési viszonyait az atomban, és az így kapott kép az anyag sok tulajdonságát visszatükrözte.”<sup>89</sup>

A korrespondenciaelv a fizikában fogalmazta meg ugyanazt, mint amelyet a teológiában Krisztus kettős személyisége nyújt Isten megismerésével kapcsolatban: emberi fogalmainkkal kell szólnunk Istenről, tudva, hogy Őt magát nem ragadhatjuk meg szavainkkal, csak valamiféle hasonlóságot nevezhetünk meg. Ugyanígy a mikrovilágot sem tudjuk megragadni, csak modelljeinkkel közelítjük.

<sup>88</sup> Bohr: 42, 61–62, 133.

<sup>89</sup> Bohr: 61, 128.



MORRISON egy fejezeten keresztül<sup>90</sup> igyekszik a bohri felfogás nyomába eredni, és meghatározni a komplementaritás mibenlétét, elhelyezni azt a filozófiai episztemológia keretei között. Úgy érzem, nem járt sikerrel, félreérti a dán tudóst, a koppenhágai értelmezést, a komplementaritást, korrespondenciát és a határozatlansági relációt. Valószínűleg ennek a félreértésnek két oka lehet: egyrészt nem a fizikai kísérletek felől, hanem – filozófusként természetesen teljesen érthetően – a filozófia és a hagyományos logika felől közelíti a problémát; másrészt a makroszkopikus és mikroszkopikus szintek szemléletét és metodikáját élesebben választja el, mint amennyire BOHR tette: mondhatni nincs tekintettel arra, hogy a komplementaritás és a korrespondencia elve csak együtt szemlélhető. Ezért MORRISON értékelése szerint BOHR idealista vagy pozitivista-operacionalista felfogású (tudatosan kiemeli, hogy annak ellenére látja így, hogy BOHR maga ezt tagadta), ugyanakkor kétértelműnek, ingadozónak, filozófiailag homályosnak is tekinti.<sup>91</sup> Mindemellett három BOHR-értelmezőt is megemlít, köztük elárulja, hogy FOLSE látása szerint BOHR a realizmus egy, jöllehet – a kvantumfizika eredményeit magyarázandó – módosított változatát képviseli.<sup>92</sup> Ha összegezzük a bohri valóságértelmezés különféle értékeléseit, akkor azt látjuk, hogy ki-ki saját felfogása alapján tarthatja őt idealistának vagy realistának, pozitivistának, illetve operationalistának, materialistának és pragmatistának. Mégis sokkal meggyőzőbbnek tűnik FOLSE érvelése, miszerint mindezt a változatos felfogást nem elsősorban BOHR „filozófiai ártatlanságában” kell keresni, hanem az elsősorban „filozófiai nézőpontjának félreértéséből” ered.<sup>93</sup> (FOLSE egy egész könyvet szentel BOHR filozófiájának, ebben az értelemben is mélyebbre hatolt az elemzésben.) Egyszerűen az addig sosem tapasztalt kísérleti eredmények olyan paradoxonokhoz vezettek, amit addig sosem tapasztalt filozófiai felfogással tudott csak értelmezni BOHR és iskolája. Tehát valóban egy teljesen új, sajátos, egyedi episztemológiát képviselt, ami épp ezért nem illik a korábban megszokott keretekbe. Akárcsak a keresztyénség esetén Krisztus kettős természetének dogmája esetén: az addig sosem tapasztalt vallási élmények olyan paradoxonokhoz vezettek, amit a keresztyénség csak egy addig sosem tapasztalt hittétellel tudott értelmezni. Tehát valóban egy teljesen új, sajátos, egyedi teológiát képviselt, ami nem illik a korábbi megszokott keretekbe. Ezért a dogmatörténet krisztológiai felfogásai is oly sokféleképpen próbálják besorolni Jézus személyét, ahogyan BOHR felfogását is sokféleképpen osztályozzák – mindkét esetben azonban az az igazság, hogy e sokféle értelmezés téves.

<sup>90</sup> Morrison, Roy D.: *Science, Theology and the Transcendental Horizon. Einstein, Kant and Tillich.* Atlanta, Scholars Press, 1994.

<sup>91</sup> Morrison: 194–195.

<sup>92</sup> Morrison: 208.

<sup>93</sup> Morrison: 221.

A komplementaritás furcsa viszonyban van HEISENBERG határozatlansági relációjával – ő maga vonta párhuzamba a kettőt. BOHR eredetileg ezt az *'egyesítést'* elutasította, jóllehet nála is találunk olyan megnyilvánulásokat, amelyben egymás mellé helyezik a kettőt. Mindenesetre érdemes óvatosan bánni ezzel az öszszevetéssel, ugyanakkor arra is felhívja a figyelmet, hogy ne menjünk el mellette. MORRISON a koppenhágai világgépet egy másik fejezetben is vizsgálja, melyben a koppenhágai iskola másik atyját is igyekszik értelmezni. (A Bohr-ra mondott idealizmus, pozitívizmus amúgy sokkal jobban illenek a német tudósra – jóllehet itt is óvatosan kell bánni az értékeléssel.) HEISENBERG utalt arra, hogy amint a hétköznapi nyelvben is vannak bizonytalan, kétértelmű formuláink, úgy az atomfizikában is elégtelen a klasszikus nyelv: matematikai formulákban ellentmondásmentesen tudjuk kifejezni magunkat, de ugyanez a hétköznapi nyelvben megfogalmazva már bizonytalanává, kétértelművé válik. Ha a klasszikus tudományos nyelvet használjuk ezekben a bizonytalan módokban, ez csak statisztikai összefüggésben őrizhető meg. Pl. a hőmérséklet a klasszikus fizikában a valóság objektív tulajdonsága. Atomi szinten nyelvi nehézségekbe ütközünk. Korlátos ismeretünk miatt 'az atom hőmérséklete' csak statisztikai várakozásokkal korrelálhat. Egy várakozás természetesen nem objektív valóság.<sup>94</sup> A határozatlansági reláció és a kauzalitás kapcsolatát úgy tűnik, MORRISON épp fordítva látja, mint a koppenhágai értelmezés. Azt állítja, hogy HEISENBERG a határozatlansági relációhoz azért jutott, mert előzőleg már elvetette a kauzalitás törvényét. Emellett a határozatlansági relációban csak egy mérési pontosság problémáját látja.<sup>95</sup> Abban igaza van, hogy fiatalkorától pozitívista nézeteket képviselt, ami minden bizonnyal fogékonyra tette a kauzalitás feladására. Azt azonban nem szabad elfelejteni, hogy a határozatlansági reláció mégsem ennek eredménye, hanem épp a kvantummechanikai furcsa kísérleti eredmények *'értelmezési terméke'*. Végképp nem pusztán arról van benne szó, hogy mivel a *'gyakorlatban'* nem tudunk pontosan mérni, ezért van határozatlanság. Ez a kvantummechanika más interpretációiban – lásd rejtett paraméterek, pl. DE BROGLIE és BOHM – megjelenik ugyan, de a koppenhágai értelmezés keretein belül itt nem erről van szó, hanem arról, amit a már érett kvantummechanika kereteiben úgy fogalmazhatunk, hogy az objektumoknak az elméletben nem létezhet olyan – a hullámfüggvénnyel jellemzett – állapota, amelyben egy adott pontosságú helyzetméréssel párhuzamosan a határozatlansági reláció által adottnál pontosabb impulzusmérés *létezhetne* (nem pedig *végre tudnánk hajtani!*). Ez nem pusztán mérési gyakorlat kérdése, nem a megismerésünk episztemológiai kérdése, hanem elméleti, elvi határ, a koppenhágai értelmezés számára ontológiai jelenség! Hason-

<sup>94</sup> Morrison: 247–248.

<sup>95</sup> Morrison: 234–236.

lón a komplementaritás nem pusztán egy ismeretelméleti sajátosság, hanem a koppenhágai értelmezés számára maga a valóság ilyen kettős természetű.

Miről is van szó tehát? Amit az egyház tulajdonképpen kezdettől látott Krisztus kettős természetében, azt a kvantummechanika megjelenése miatt BOHR a fizikában is megfogalmazta a komplementaritás elvében. Ez tulajdonképpen egy kritikai realista álláspont (barbouri értelemben). A komplementaritás jellemzői alapján, a kvantummechanika koppenhágai értelmezésének nyomdokain haladva meg is alkothatjuk a *[kritikai] komplementaritás-realizmus* fogalmát, amely képes az egymást kizáró lehetőségek 'mégis együttlétezését' kezelni. (Mivel a *kritikai* jelző tulajdonképpen magától értődően benne foglaltatik a *komplementaritás-realizmus* megnevezésbe, ezért a későbbiekben ezt külön már zárójelesen sem jelöljük.) Nem akarván ugyanabba a hibába esni, amit sok értelmező elkövet, nevezetesen külső feltételek és felfogások alapján olyan nézetet tulajdonítani a kiváló gondolkodónak, amit nem oszt, nem állítjuk, hogy a komplementaritás-realizmus mindenestül megfelel BOHR álláspontjának (jóllehet erősen ezt gyanítom-gondolom), tekintsük mindezt pusztán a saját értelmezési (metodikai, episztemológiai, ontológiai) keretrendszerünknek. A tanulmány elején említett polkinghorne-i szlogen segítségével élve: a *komplementaritás-realizmus* a lételméletet a komplementaritás ismeretelméletével modellezi. Amit tehát ismeretelméletileg megtudunk akár a fizikai világról a természettudományban kísérletek révén, akár a transzcendens világról a teológiában a kijelentés révén, az a valóság modelljéül szolgálhat: nem lehet egyszerűen azonosítani ugyan, de szoros összefüggésben áll vele; nem is lehetséges ennél pontosabb ismeretet szereznünk – egyszerűen a modell fogalmával írható le a kettő kapcsolata.

Tekintsünk el attól a vitától, hogy BOHR vagy HEISENBERG pontosan mit is gondolt a kauzalitásról és a realitásról, és fogalmazzuk meg úgy, hogy a koppenhágai értelmezés komplementaritás-realista olvasatában azt mondhatjuk, hogy a kvantummechanika kísérleti tapasztalatai a fizikai realitás módosítását igénylik. MORRISON nyelvi analízisét tulajdonképpen meg kell fordítanunk: nemcsak a hétköznapi nyelv alkalmatlan a mikroszkopikus valóság leírására, de tulajdonképpen amiatt, hogy az alapvetőbb jelenségek a mikroszkopikusak, abba ütközünk, hogy a kvantummechanika amúgy ellentmondásmentes fogalmait a hétköznapi életre nem tudjuk alkalmazni, mert nem kapcsolódnak hozzá hétköznapi tapasztalatok, a makroszkopikus jelenségekre ellentmondásosnak tűnnek e fogalmak. Tehát MORRISON-nal szemben úgy látszik, nem a komplementaritás vagy a határozatlansági reláció a homályos és kétértelmű (az egyenletek alapján a kvantummechanika a klasszikus mechanikánál nagyságrendekkel pontosabb – jóllehet valószínűségi – előrejelzésekre képes), hanem a hétköznapi nyelvünk a homályos és kétértelmű. Ha a makroszkopikus eredmények révén kialakuló jelenség – pl. egy elektron útvonala a ködkamrában – mögött keresünk valamit, akkor ott végső soron nem a

hétköznapi nyelv, illetve klasszikus fizikai nyelv elektronja található, hanem egy olyan jelenség, amit a hullámfüggvénnyel tudunk leírni, de ennek hétköznapi kategóriáihoz ragaszkodva csak statisztikai következményeit és átlagait tudjuk kezelni. Ebben az értelemben tehát a klasszikus, részecskeképet teljesítő elektron valóban nem létezik, mert az jó esetben is csupán a valóságnak egy második lépcsőhöz tartozó modellje, míg az első lépcsős modell a hullámfüggvény, de még ez sem maga az elektron... Ebben a modellben viszont valóban nem létezik az elektronnak pályája, és klasszikus értelemben az elektron sem létezik. Viszont azt a gyanút kelti e felfogás, hogy HEISENBERG nem magát a valóságot tagadja, hanem azt, hogy az *'ún. elektron'* lenne valóságos – mert az csak egy klasszikus fogalmakkal megalakított modell, amely nyilvánvalóan téves a kvantummechanikai kísérletek szerint, és helyette valami más az, ami létezik...

Itt térhetünk vissza arra a kérdésre is, mikén fogható fel Jézus azon mondása, miszerint *„Az t a napot pedig és azt az órát senki nem tudja, sem az ég angyalai, sem a Fiú, hanem csak az Atya egyedül”* (Mt 24,36; Mk 13,32). A fentiek alapján azt mondhatjuk, hogy ha *'ember-operátort'* alkalmazunk Krisztusra (mint a hullámfüggvényre a hely-operátort), akkor természetesen emberi eredményt kapunk (mint amikor részecskeként detektáljuk a fotont) – így még Jézus sem tudja azt a napot. Ha azonban *'isten-operátort'* alkalmazunk Krisztusra (mint a hullámfüggvényre az impulzus-operátort), akkor természetesen isteni eredményt kapunk (mint amikor hullámként interferenciasávokat kapunk az ernyőn) – így hát Jézus beszédei nem múlnak el (Mt 24,35; Mk 14,31).

Ehhez a kettősséghez, hogy Jézus tudása vagy nem tudása attól függ, milyen aspektusból tekintünk rá (milyen operátort alkalmazunk), kapcsolódik egy Jn 14,28-hoz<sup>96</sup> fűzött LUTHER-magyarázat is: *„Ez az egyszerű jelentése ennek az igeverseknek, mivel Krisztus itt nem a természetéről beszél, hanem művéről és hivataláról. Hivatalomból kifolyólag egészen másképp kell beszélnem, mint személyemből fakadóan. (...) Saját személye miatt nem szükséges az Atyához mennie, hanem hívátása révén kell megtennie ezt, vagyis értünk. Így hát az ariánusoknak nem sok örvendezni valójuk van ezzel az igehellyel kapcsolatban, hogy az Atya nagyobb Jézusnál. Krisztus itt az Atya hívátásáról beszél, távozása pedig egy átalakulásra vonatkozik, mely őt egy másik munkához és hívátáshoz vezeti el, vagyis nem személye és lényege változik meg.”*<sup>97</sup> (Itt most tehát Krisztusra egy *'hivatal-operátort'* és egy *'természet-operátort'* alkalmaz LUTHER...)

A fásasztó fizikai fogalmak után talán lazításnak jól jön egy érdekesség a kiegészítővel kapcsolatban: a THOMSONOK apa–fiú esete. Van némi komikum

<sup>96</sup> *„Hallottátok, hogy én megmondtam nektek: elmegyek, és visszajövök hozzátok. Ha szeretnétek engem, örülnétek, hogy elmegyek az Atyához, mert az Atya nagyobb nálam.”*

<sup>97</sup> Luther, Martin: *Luther válogatott művei 6. Prédikációk*. Budapest, Luther Kiadó, 2015, 346.

abban, ahogyan a NOBEL-bizottság megindokolta a díj odaítélését előbb egy apának, majd később a fiának. JOSEPH THOMSON annak kísérleti bizonyításáért kapta az elismerést, hogy az elektron részecske. Még megérhette, hogy GEORG THOMSON pedig azért kapja meg a díjat, mert kísérleteivel bebizonyította, hogy az elektron hullám. Mégse kell családi vita keletkezzen ebből, mert mindkettőjüknek igaza van, az elektron (és minden anyag) valóban tud részecskeként is, de hullámként is viselkedni – bár ennek megemésztése még a tudósoktól is hosszú időt igényelt.

Talán sikerült rámutatni, hogy a komplementaritás nem pusztán azért érdekes, mert misztikus fizikai-filozófiai fogalom, hanem mert valóban szoros hasonlóság fedezhető fel Krisztus kettős természetével: az anyag részecske-hullám kettőssége mellé állítható Krisztus isteni-emberi kettőssége. KAISER ezt pl. 11 pontban foglalja össze: A tömörebb kifejezés érdekében használjuk a hullám-részecske, illetve az isten-ember természetekre a 'két mód' kifejezést, a fizikai objektum, illetve a személy esetén a 'létező' kifejezést. (Ekkor nem kell mindent kétszer megfogalmaznunk a komplementaritásra, illetve *Kalcedoni dogmára*.) 1. Létfeli egység: a két mód ugyanazon létező jellemzői. 2. Közös tulajdonságok: az előzővel szoros összefüggésben, de logikailag elkülönülten igaz, hogy a két mód legalább néhány tulajdonságban osztozik (pl. tömeg és elektromos töltés, illetve élet, személység stb.). 3. Individuális teljesség: a két módnak nem a fele-fele egyesült egész létezővé; mindkét mód teljes leírást ad azon körülmények között, amelyekben 'jól definiáltak'. Pl. az interferenciát a fény hullámtermészetes teljesen leírja. (Kiegészíthetjük KAISER példáját Jézus esetén pl. azzal, hogy elfáradását, éhségét emberi természete teljesen leírja.) 4. Együttes teljesség (*coexhaustiveness*): a két mód együtt teljesen leírja a létezőt minden lehetséges szempontból, nincs szükség további módokra. 5. Azonos szükségesség: a két mód nemcsak elégséges, de szükséges is: csak az egyik mód nem írja le teljesen a létezőt, nem lehet egyik módot sem a másakra redukálni. 6. Kölcsönösség: a két mód dinamikusan viszonyul egymáshoz és oda-vissza kölcsönösen. Itt az érthetőség talán megkívánja a magyarázat ismertetését is, jöllehet a kvantummechanika ismerete nélkül a tömör megfogalmazás nem biztos, hogy mindenkinek érthető: Az atomi objektum fejlődése során a részecske és hullám módok váltakoznak, a hullám részecskévé omlik össze, a részecske hullámmá. (Bizonyára arra gondol KAISER, hogy a mérés során a koppenhágai értelmezés szerint a hullámfüggvény úm. összeomlik, azaz egyik sajátállapotába ugrik; részecske-mérés esetén részecske-jellegű sajátállapotba, hullám-mérés esetén hullám-jellegű sajátállapotba.) 7. Tulajdonságok cseréje és egymásban lét ('coherence'): Mivel mindkét mód ugyanarra a létezőre vonatkozik, lehetetlen a jelenségeket két tiszta csoportra osztani, amelyek a két különálló módnak felelnének meg. Ezért beszél BOHR a 'mozgás állapotában' levő 'részecskéről' (holott ez az állapot szigorú értelemben csak a hullám-módban definiált), és a résen áthaladó 'hullámról' (holott a tér-időbeli állapot szigo-

rú értelemben csak a részecske-módban definiált). Hasonlóan tulajdonítanak az egyházatyák isteni cselekvést Jézus 'testének', és jellegzetesen emberi tevékenységeket az isteni Igének. E funkciók és tulajdonságok 'kicserélődését' (Kaiser angol megfogalmazása tulajdonképpen a *communicatio idiomatum*ot fejezi ki, és nyilvánvaló, hogy tartalmilag is erről van szó) metafizikai kifejezéssel fordítva az 'egymásban lét' fogalmához jutunk: az egyik mód a másikban van, és viszont. 8. Kölcsönös kizárás: a létbeli egység és a fenti általános tulajdonságok ellenére a két mód kölcsönösen kizárja egymást. Ennélfogva nincs arról szó, hogy az egyik létmód a másikká változhatna. A két mód egyszerre és egymásban létezik, de megőrzik különbözőségüket, és nem szabad összezavarni vagy összekeverni őket semmilyen módon. 9. Konjugált tulajdonságok: Nem minden tulajdonság közös a két módban, némelyik csak az egyik vagy másik módban definiált. A fizikában kanonikusan konjugált mennyiségeknek hívják ezeket, pl. a legklasszikusabb pár a hely-impulzus vagy az energia-idő. A krisztológiában a láthatóság, időbeliség, (térbeli) behatároltság az emberi vonás, a láthatatlanság, örökkévalóság, mindennütt jelenvalóság az isteni vonás. 10. Aszimmetria és emergencia: A két tulajdonsághalmaz nem csupán egymás konjugáltjai, hanem egy minőségi 'aszimmetriát' is magukkal vonnak a lét két módja között. A hullámmód impulzus- és energia-definíciója megengedi az ún. stacionárius állapotokat, amelyek az atomok stabilitását és jellegzetes kémiai tulajdonságaikat eredményezik – ám ezek a felbukkanó tulajdonságok nem magyarázhatók pusztán önálló részei alapján. (KAISER szerint ezért a részecske és a hullám nem csupán a lét két különböző módja, hanem az anyagban való lét két különböző 'szintje'.) Hasonlóan az 'isteni' mód Krisztusban életének transzcendens minőségéhez oly módon írja le, ahogyan azt az emberi kategóriák önmagukban nem képesek. 11. 'Rámutatás': Jóllehet az egyik mód tulajdonságait nem lehet a másik mód nyelvére redukálni, bizonyos értelemben az egyik mód jelenségei ráirányítják a figyelmünket a másik mód kevésbé megfigyelhető jellegzetességeire. Pl. az interferenciát megörökíthetjük, mint a részecskék mintáját a fotópapíron. A részecske-jelenségek megengedik 'megérezni', de nem bizonyítani, a 'magasabb' létmód jelenlétét. Kaiser megjegyzi, hogy sok fizikus tagadja a hullámok valódi létezését, ahogyan sok biológus az élet, filozófusok és pszichológusok pedig az elme irreducibilis voltát. Krisztus esetén sem lehet bizonyítani az isteni jelenlétet emberi cselekvéseiből, a hívők mégis képesek legalább 'megérezni' a kinyilatkoztatás különleges pillanataiban. Az emberi rámutat vagy kinyilatkoztatja az isteni jelenlétet, ahogyan a részecske-esemény rámutat az atomokban levő hullámmódra.<sup>98</sup>

<sup>98</sup> Kaiser, Christopher B.: Christology and Complementarity. *Religious Studies* 12. (1976/1), 43–47.

Tanulságos lehet ezeket is szem előtt tartva ugyan, mégis inkább a *Kalcedoni hitvallásra* koncentrálva, annak szövegéből<sup>99</sup> néhány kulcskifejezést konkrétan is összevetni a bohri felfogással: Krisztus mellé tegyünk mindig – egy mikrofizikai objektumot, pl. fotont. „Egy Fiú [...] két természetben” – a foton részecske- és hullámteremtéssel is rendelkezik. „[Ö]ssze nem elegyítve” – egyetlen kísérleten belül nem keveredhetnek a tulajdonságok. „[M]eg nem osztva és szétválaszthatatlanul” – a fotont nem lehet két részre osztani és ezáltal a ’részecskét’ szétválasztani a ’hullámtól’. „[A]nélkül, hogy az egyesülés által a két természet különbözősége bármi módon eltűnnék” – a részecskejelleg és hullámjelleg különbsége nem eliminálható a fotonból, a paradoxon nem oldható fel. „[E]gy személyly kapcsolódnak össze, nem tagozódik és nem osztódik két személyre” – a részecskéként mért és a hullámként mért objektum egyetlen fotont alkot, nem osztható két objektumra. A hasonlóságok önmagukért beszélnek.

Már a múlt század második felében kezdték pedzegetni a krisztológia és komplementaritás párhuzamát.<sup>100</sup> BOHR is meghúzta a komplementaritás teológiai és más párhuzamait.<sup>101</sup> A komplementaritás és teológia szoros kapcsolatáról árulkodnak SZŰCS<sup>102</sup> és BOLYKI<sup>103</sup> szavai is:

Előbbi a komplementaritás tekintetében felhívja a figyelmet: „Nagy valószínűséggel az elméleti fizika ezt a fogalmat a teológiából kölcsönözte, mégpedig a Krisztus kettős természetét megfogalmazó kalkedóni dogmából (451).”<sup>104</sup> Mindemellett óvatosságra is int: „a komplementaritás elvét csak a paradoxonokról mondottakkal együtt és az analógiák korlátainak figyelembe vételével használhatjuk.”<sup>105</sup> (Arra utal, hogy a paradoxon valójában Isten értelmünket felülmúló voltára utal, de úgy, hogy az mégsem semmisül meg.<sup>106</sup>)

Utóbbi már doktori értekezésében felhívta a figyelmet arra, hogy hit és tudomány viszonya felfogható úgy, mint komplementaritás: nem ellentétek, de nem

<sup>99</sup> Lásd pl. Denzinger, HEINRICH – Hünemann, PETER: *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*. Örökmécs Kiadó – Szent István Társulat, Bányterenyé–Budapest, 2004, 129.

<sup>100</sup> Bolyki János: Komplementaritás, in Kodácsy TAMÁS (szerk.): *Kompetencia, kompatibilitás, kooperáció. Jesenius konferencia 2005*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2006, 49. Valamint MacKay, Donald M.: „Complementarity” in *Scientific and Theological Thinking. Zygon* 9. (1974/3) 225–244.

<sup>101</sup> Bohr: 120.

<sup>102</sup> Szűcs Ferenc: A teológia logikája, in Kodácsy TAMÁS (szerk.): *Kompetencia, kompatibilitás, kooperáció. Jesenius konferencia 2005*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2006, 44–45.

<sup>103</sup> Bolyki: 48–49.

<sup>104</sup> Szűcs: 44–45.

<sup>105</sup> Szűcs: 46.

<sup>106</sup> Szűcs: 44.

is moshatók össze, hanem jól kiegészítik egymást.<sup>107</sup> Máshol felhívja a figyelmet arra, hogy már maga Bohr is említett párhuzamokat a komplementaritás és teológia viszonyában. BOLYKI az arisztotelészi meghaladó komplementaritáslogikára is utal, amely hatályon kívül helyezi a *tertium non datur* elvét – ami a teológiában az isteni igazságosság és felebaráti szeretet viszonyában is megnyilvánul.<sup>108</sup> Mindezt tovább is fejtegeti a református professzor: „Büntetés és megbocsátás azonban kizárják egymást, kivéve a keresztyén megváltást, amelyben Isten a bűnt a vétlen istenemeren, Krisztuson torolta meg a kereszten, hogy a vétkesekkel szemben irgalmát gyakorolhassa.” Említi az emberi és isteni idő valamiféle komplementaritásának BOHR által Zsolt 90 alapján felvetett példáját is, amely egyúttal a relativitáselmélet illusztrációja is lehet – hiszen relativisztikusan két megfigyelő között fizikailag is fennállhat, hogy ami egyiknek egy nap, az a másiknak egy évezred.<sup>109</sup> Szintén bohri példa a kauzalitás és isteni gondviselés komplementaritása<sup>110</sup> vagy az emberi szabad akarat problémája.<sup>111</sup> BOLYKI a felsorolt párhuzamok után értékeli a komplementaritásban rejlő teológiai lehetőségeket is. Krisztus kettős természete mellé relációs analógiaként állítja a *Szentírás* (már az egyházatyák által is vallott!) „kettős természetét” – mint amelynek emberi és isteni eredete is van –, amelyet KÁLVIN hermeneutikai elvként használt: „Eszerint a Biblia egyfelől isteni kijelentés, másfelől emberek műve. A kettő nem keverhető össze, de nem is szakítható el egymástól. Az ilyen, komplementáris hermeneutikával értelmezett Biblián alapuló teológia és a kvantumfizikán alapuló természettudomány képes a párbeszédre, sőt a bizonyos területeken való együttműködésre.”<sup>112</sup>

KODÁCSY-SIMON ESZTER disszertációjában egyenesen ezt írja:

„A komplementaritás elve természetesen nem a modern kor találmánya. Edward MacKinnon hívja fel arra a figyelmet, hogy már a zsidó és keresztyén hermeneutikában is jelen van ez az elv. A tudomány és a vallás párbeszédében azonban sokan az értelmezés szerepétől nagyobb jelentőséggel is használják a komplementaritás elvét, többen is azt állítják, hogy a tudomány és a vallás komplementer területek. Fraser Watts például úgy látja, hogy a természettudományt és a vallást a világ két,

<sup>107</sup> Bolyki János: *A természettudományok kérdései a XX. század teológiatörténetében*. Doktori értekezés, Budapest, Magyarországi Református Egyház Zsinatának Tanulmányi Osztálya, 1979, 230–239.

<sup>108</sup> Bohr: 120.

<sup>109</sup> Bolyki: 48–49.

<sup>110</sup> Bohr: 119–120.

<sup>111</sup> Bohr: 116.

<sup>112</sup> Bolyki: 50.



egymást kiegészítő szemléletének kell tekintenünk; Charles Coulson kémikus pedig azt állítja, hogy a természettudomány és a vallás »ugyanannak a valóságnak az egymást kiegészítő leírásai.«

Ezekkel a feltételezésekkel szemben fontos hangsúlyozni a komplementaritás elv tillichi alkalmazásának határait. Tillich elfogadja, hogy maga az elv segítségünkre lehet a teológiai gondolkodás során – s ez következik is abból, hogy a komplementaritás elv alapjául is szolgáló dialektikus logikát Tillich is elfogadta és a gondolkodás bizonyos szintjein előnyben részesítette. Azonban lényeges különbség, hogy míg Tillich hasznosnak tartja a logikai háttér hasonlóságának felismerését és kihasználását, addig nem tartaná elfogadhatónak magának a két területnek, a tudománynak és a teológiának a komplementer helyzetét. A tudomány és a vallás párbeszédében szerinte is fontos feladat felismerni a komplementer fogalmak létezését – ahogyan azt korábban idéztük – de hibának tartaná, ha ebből magára a teológiára és a tudományokra vonnánk le közvetlen megállapítást. Erre is utalhat a korábban már idézett gondolata: »A régi, terméketlen beszélgetések a determinizmus és indeterminizmus, vagy a szabadság és sors kapcsolatáról megoldhatóak, és nem megoldhatóak, ha elfogadjuk a komplementaritás elvét. Megoldható, de ezzel még nem érkeztünk haza, mert egy kérdés még marad, nevezetesen, egy végső egység kérdése, amely a valóság maga.«<sup>113</sup>

Fentiek felvetik, hogy ne csak Krisztus kettős természete és a komplementaritás között vonjunk párhuzamot, hanem más teológiai területek között is (pl. a lutheri teológiában ismert kettősségek esetén, pl.: *sub contraria speciae, simul iustus et peccator, opus alienum* és *opus proprium*, törvény és evangélium, kettős kormányzás), végül pedig a későbbiekben a természettudomány és teológia viszonya között is megvizsgáljuk annak lehetőségét, hogy mind TILlich fent idézett támogatását és ugyanakkor korlátozását, mind BARBOUR<sup>114</sup> és SHARPE<sup>115</sup> ellenvetéseit komolyan véve felállítható-e egy alkalmas komplementaritási modell. (Nyíltan ilyen nézete-

<sup>113</sup> Kodácsy-Simon Eszter: *Paul Tillich teológiájának szerepe a természettudományok és a vallás kapcsolatában*, 158–159. [https://teol.lutheran.hu/tanszek/driskola/images/pdfek/kodacsy\\_simon\\_diss.pdf](https://teol.lutheran.hu/tanszek/driskola/images/pdfek/kodacsy_simon_diss.pdf) (2019. június 22.)

<sup>114</sup> Barbour, Ian G.: *A természettudomány és a vallás találkozása. Ellenségek, idegenek vagy társak?* Pozsony, Kalligram, 2009, 111–114, 128, 184–185, 187.

<sup>115</sup> Sharpe, Kevin J.: *Relating Science And Theology With Complementarity: A Caution.* *Zygon* 26. (1991/2) 309–315.

ket támogat pl. MACKAY<sup>116</sup>, REICH<sup>117</sup>, NÉMETH<sup>118</sup>, rejtetten pedig pl. DYSON<sup>119</sup>, vagy éppen POLKINGHORNE *duál aspektusú monizmusa*<sup>120</sup> is valamiféle komplementaritási szemléletet sejtet.<sup>121</sup>) KAISER végső soron megkérdőjelezi BARBOUR ellenvételeit. Úgy véli, hogy ha a komplementaritás csak a krisztológiában alkalmazható, de Isten és a világ viszonyára nem, akkor az utóbbi szerkezete alapvetően más kell legyen, mint az Isten–ember kapcsolat Krisztusban – ami viszont kizár egy konzisztens krisztocentrikus teológiát. Másrészt, ha a Krisztusban lévő kapcsolatok mintázatát paradigmaszerűen alkalmazzuk Isten és a világ viszonyának keresztyén megértéséhez, akkor ebből az következik, hogy kell legyen olyan mód, amely révén a komplementaritás éppúgy hatékonyan alkalmazható utóbbira is.<sup>122</sup>

Mindezek és ezeken túl más szerzők komplementaritást felvető gondolatainak fényében érdemes mind a teológián belül, mind a természettudománnyal való összevetésében alaposan megvizsgálni a komplementaritás-realista szemlélet lehetőségeit, remélhető előnyeit.

<sup>116</sup> MacKay i. m.

<sup>117</sup> Reich, K. Helmut: The Relation Between Science and Theology: the Case for Complementarity Revisited. *Zygon* 25. (1990/4) 369–390.

<sup>118</sup> Németh Dávid: *Vallásdidaktika. A hit- és erkölcsstan tanítása az 5–12. osztályban*. Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan, 2017.

<sup>119</sup> Dyson, Freeman: *Disturbing the Universe*, New York, Harper & Row, 1979, 251.

<sup>120</sup> Polkinghorne: *Science and Theology*. 61–62.

<sup>121</sup> Uo. 55.

<sup>122</sup> Kaiser: 47.

---

# FORRÁS

---



# HÁROM JEZIDI IMA

NÉMETH GYÖRGY<sup>1</sup>

## Three yazidi prayers

The paper presents three yazidy prayers in Hungarian translation first time and a short commentary. The prayers are in Kurdish and express thankfulness and pleas for blessing and help.

## BEVEZETÉS

A kurd nyelven beszélő jezidi közösségről és vallásról a nyugati világ a 19. századig tudomást sem vett.<sup>2</sup> Amikor pedig valamennyire elterjedt a hírük, a muszlimok ellenséges értelmezése vált közismertté, miszerint vallásuk középpontjában az Ördög, a Gonosz tisztelete áll, ami a Páva-Angyal alakjának durva félremagyarázásából eredt. Sokat rontott hírükön Karl May, aki *A vad Kurdisztánon át*<sup>3</sup> című könyvében valamiféle nemes és jóindulatú, ördögtisztelő népként ábrázolja a jezidiket. Az 1965-ben ugyanezzel a címmel forgatott német film is ezt a szemléletet tette Európában ismertté.<sup>4</sup>

A jezidi vallás megismerésének hosszú ideig két komoly gátja volt. Az egyik az, hogy a hívőket kötelezte a takijje, a hallgatás parancsa, vagyis kívülállóknak nem árulhatták el hitük részleteit. A másik gát pedig az volt, hogy a hagyomány tiltotta a szent szövegek lejegyzését, amelyek szóban hagyományozódtak a szűk papi renden belül. Így maguk az egyszerű hívek sem ismerték különösebben az általuk gyakorolt vallás szent szövegeit, csak az imákat és az ünnepek szertartásait. Ez a titokzatosság magyarázza, hogy az 1930-as évektől elterjedt M. Guidi definíciója,

<sup>1</sup> ELTE, ORCID 000-0001-878-8102.

<sup>2</sup> Kreyenbroek–Omarkhali 2016: 123.

<sup>3</sup> Durchs wilde Kurdistan, 1882.

<sup>4</sup> Rendezte Franz Josef Gottlieb.

miszerint a jezidi vallás az iszlám aberrált formája.<sup>5</sup> Az 1990-es évektől radikálisan megváltozott a helyzet. Először Szaddám Huszein tömeggyilkosságai, majd az ún. Iszlám Állam szisztematikus népirtása döbentette rá a jezidiket, hogy rögzíteni kell szövegeiket, mert ha megölik azt, aki a tudást átadhatná, elveszítik a sok évszázada őrzött hagyományt. A másik ok, ami nyíltabbá tette őket, az volt, hogy a modernizálódás iraki Kurdisztánban is megindult, többen végeztek egyetemet, és tudatosan ápolták vallási hagyományukat.<sup>6</sup> A nyugati tudósokban inkább megbíztak, mint az őket fenyegető muszlimokban, és a keresztényeket afféle védőiknek tekintették, hiszen a nyugati keresztények a helyi, üldözött keresztény közösségek mellett a jezidiket is támogatták. A tömeges elűzés a hagyományos vallási szokásokat is átalakította, de a várakozások ellenére nem gyengítette, hanem erősítette, és a kialakult helyzettel összeegyeztethetővé tette.<sup>7</sup> Az erősödés azzal magyarázható, hogy a közösségnek nagyobb isteni segítségre volt szüksége, mint bármikor korábban. Azokon a szent helyeken ugyanis, pl. Lalisban,<sup>8</sup> ahol szertartásaikat addig bemutatták, az ISIS tombolása idején nem gyülekezhetek össze, így ki kellett dolgozniuk valamilyen helyettes szertartást, amíg vissza nem térhetnek Irakba. Az emigrációban is változtatni kellett a szertartások helyszínén, hiszen egyedül Németországban nagyjából 200 000 jezidi él.

Az alábbiakban három rövid imát mutatok be. A jezidi vallásról és magukról a jezidikről ugyanis Magyarországon csak az ISIS pusztításai miatt esett szó, de elmaradt a vallás részletesebb bemutatása. Ez a forrásközlés természetesen nem vállalkozhat erre a feladatra, de ráirányítja a figyelmet erre az elvégzendő feladatra.

### **A hit szimbóluma (Sahdá díní)**

„Hitem tanúsága egy isten (Alláh),  
 Szultán Seik Adi a királyom,  
 Szultán Jezid a királyom,  
 Malak-Távúsz [Páva-Angyal] a hit jelképe, és a hitem jelképe.  
 Valóban, isten akaratából jezidik vagyunk,  
 Nevünket Szultán Jezidtől kaptuk,  
 Dicsőítsük Istent, elégedettek vagyunk vallásunkkal és közösségünkkel.”<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Kreyenbroek–Omarkhali 2016: 123.

<sup>6</sup> A legterjedelmesebb gyűjtemény Omarkhali 2017: 625 oldalon mutatja be az Örményországban, Észak-Irakban és Németországban gyűjtött szövegeket. Vö. Bruinessen 2018.

<sup>7</sup> Spät 2016: 162–174.

<sup>8</sup> Spät 2004: 147–157.

<sup>9</sup> Asatrian–Arakelova 2014: 3.

Alláh nem azonos a muszlim istennel, a név csak azt jelzi, hogy egyetlen isten létezik, mint a muszlimoknál. Ő azonban három különböző szimbolikus formában is megjelenhet, ami miatt ezek valamiféle szentháromságnak tekinthetők.<sup>10</sup>

Seik Adi bin Muszafir történelmi személyiség, a proto-jezidi közösség alapítója. A 12. században Lalis völgyében (a jezidik szent helyén) szúfi dervis kolostort alapított, és az ottani, Ad-Adavijja dervisrend nagyon nem ortodox muszlim vallási gyakorlatából alakult ki a jezidi vallás.<sup>11</sup> Seik Adit öreg emberként ábrázolták.

Szultán Jezid, a nép névadója, fiatal férfiként ábrázolták.

Malak-Távúsz [Páva-Angyal] madár, többnyire páva, de olykor kakas vagy éppen galamb képében elképzelt isteni lény.

### Isten dicsőítése (Madh'é Khvadé)

„Ó, Uram, örökkévaló vagy,  
 Kegyelmes vagy,  
 Méltóságteljes vagy,  
 Ősi vagy,  
 Minden isten istene vagy,  
 Az isten, aki a jóságot birtokolja,  
 Az égi mennyország istene vagy,  
 Kezdetől fogva ősi,  
 Minden isten istene vagy.  
 Te vagy a menedék és a hatalom,  
 Te vagy a lelkek és az emberek istene,  
 Az ég és a trón istene,  
 A szentség birodalmának istene,  
 Minden isten istene vagy.  
 Te vagy a menedék és a hatalom,  
 Senki sem tudja, mi vagy te,  
 Minden isten istene vagy,  
 Nincs otthonod, nincs menedéked,  
 Nincs színezésed, sem színed,  
 Nincs hangod sem hangzásod,  
 Senki sem tudja, mi vagy te,  
 Minden isten istene vagy.  
 A szertartások és az imák ura vagy,

<sup>10</sup> Uo.

<sup>11</sup> Spät 2011a: 14.

Lelket adsz az embereknek és elszakítod a lelküket,  
 Te uralkodsz a királyok és a nép fölött,  
 Te uralkodsz az egész világ felett,  
 Te teremtetted Jézust és Máriát,  
 Te teremtettél minket, jezidiket, Ádám ágyékából,  
 Minden isten istene vagy...<sup>12</sup>

### Reggeli ima

„Ó, Isten (Khwadé), gyere, mentsd meg  
 A hetvenkét népet,  
 Rabokat,  
 Szenvedőket,  
 A szegényeket és a reményvesztetteket,  
 Azután gyere, és egyedül  
 A mi népünket, a jezidiket mentsd meg!”<sup>13</sup>

A hetvenkét népet – A Genézis 10. hetven, de a rabbinikus hagyomány szerint hetvenkét népet sorol fel. A Septuaginta, az Ószövetség görög fordítása szövegében hetvenkét nép szerepel. Jézus ezért küldi ki hetvenkét tanítványát, hogy tanítsák a népeket (Lk. 10. 1.). A jezidi ima nyilván az ószövetségi és a keresztény hagyományra támaszkodik.<sup>14</sup>

Szenvedőket, a szegényeket és a reményvesztetteket – Ugyanazokat, akiket Krisztus is felsorol (Lk 6,20-23).

<sup>12</sup> Asatrian–Arakelova 2014: 5.

<sup>13</sup> Uo. 5–6.

<sup>14</sup> A hetvenkét nép a Rastafari vallásban is megjelenik. Ras Michael *Sewenty-two nations* című dalának szövege egyértelműen az Ószövetségre támaszkodik: „Seventy two different nations / Bow before Jah presence / For He’s the King of Kings, He’s the Lord of Lords / Conquering Lion of Judah.”



## A KORSÓ GYERMEKE

Tudomásom szerint eddig egyetlen jezidi vallási szöveg jelent meg magyarul, a Spät Eszter által a jezidi vallástudóstól, Faqir Hádzsitol gyűjtött történet Ádámról.<sup>15</sup> Eszerint Isten megteremtette Ádámot, és homlokába költöztette Sejk Szin angyalt. Isten egy idő után megparancsolta a Páva Angyalnak, hogy hozza ki Ádámot a Paradicsomból, hogy megszülethessen az ember. A Páva Angyal csellel rávette Ádámot, hogy egyen a tiltott búzából. Ettől azonban belei működni kezdtek. Azért kellett elhagynia a Paradicsomot, nehogy összemocskolja. Páva Angyal kivette Ádám homlokából a fényt. Ádám emiatt Sátánnak nevezte Páva Angyalt, ezt a szót azóta a jezikieknek tilos kiejteni. Páva Angyal olyan népet szeretett volna, amely nem káromolja őt. Az Ádám homlokából kivett isteni fényt egy korszóba helyezte, és kilenc hónappal később világra jött Sehid bin Dzser, a jezidik őse. A jezidik nem Évától, csak Ádámtól származtatják magukat, és nem is házasodhatnak össze az első emberpártól származó kétszer hetvenkét gyermek leszármazottaival.

Egy másik, elterjedtebb változat szerint Éva azt állította, hogy a gyermekek az ő méhéből születtek, ezért azok csak az ő gyermekei. Ádám szerint viszont a férfi magból származtak. Vitájuknak azzal vetettek véget, hogy egy-egy korszóban elhelyezték Ádám, illetve Éva magját, és lezárták azokat. Kilenc hónap múltán Ádám korszójából gyönyörű kisfiú, Sehid bin Dzser született meg, Évából azonban csak kukacok és férgek. Ádám maga szoptatta a kisfiút (ezért van a férfiaknak is mellbimbójuk), aki felserdülve a jezidik ősapja lett.

A fentiek alapján nyilvánvaló, hogy a jezidi vallást nem lehet valamiféle eltorzult iszlámként felfogni. A jezidik összeolvasztottak egy sereg vallási tradíciót a zsidóságtól a kereszténységen keresztül a szúfi iszlámig és a gnosztikusokig, és a mai napig őrzik ezt a sajátos, csak népük körében tisztelt vallást.

## IRODALOM

- ASATRIAN, G. S. – ARAKELOVA, V. (2014). *The Religion of the Peacock Angel. The Yezidis and their Spirit World*. London – New York, Routledge.
- BRUINSEN, M. v. (2018). Omarkhali, K. *The Yezidi Religious Textual Tradition: From Oral to Written. Categories, Transmission, Scripturalisation and Canonisation of the Yezidi Oral Religious Texts*. *Kurdish Studies* 6, 155–167.

<sup>15</sup> Spät 2011a: 15–16. Spät írásainak egy részét felsorolom a bibliográfiában. A legkiválóbb jezidi szakértők egyike, terepmunkái során nagyon sok anyagot gyűjtött, nemcsak a szöveges emlékeket, hanem a vallás tárgyait is, vö. Spät 2019. Minthogy valamennyi írását hosszú ideje csak angolul írja, személyesen nem vállalkozott rá, hogy a Forrás rovatban bemutasson egy jezidi vallási szöveget.

- OMARKHALI, K. (2017). *The Yezidi Religious Textual Tradition: From Oral to Written. Categories, Transmission, Scripturalisation and Canonisation of the Yezidi Oral Religious Texts*. Wiesbaden, Harrassowitz.
- SPÄT, E. (2002). Shehid bin Jerr, Forefather of the Yezidis and the Gnostic Seed of Seth. *Iran and the Caucasus* 6(1–2), 27–56.
- SPÄT, E. (2004). The Festival of Sheikh Adi in Lalish, in the Holy Valley of the Yezidis. *Annual of Medieval Studies at CEU (Central European University, Budapest)* 10, 147–157.
- SPÄT, E. (2004). Changes in the Oral Tradition of the Yezidis of Iraqi Kurdistan. *The Journal of Kurdish Studies*, 5, 73–83.
- SPÄT, E. (2005). *The Yezidis*. London, Saqi Books.
- SPÄT, E. (2008). Late Antique Literary Motifs in Yezidi Oral Tradition: The Yezidi Myth of Adam. *Journal of American Oriental Society* 128(4), 663–679.
- SPÄT, E. (2008). Religious Oral Tradition and the Literacy among the Yezidis of Iraq. *Anthropos* 103 (2), 393–404.
- SPÄT, E. (2009). The Role of the Peacock “Sanjak” in Yezidi Religious Memory. In I. Barbiera et al. (eds.): *Materializing Memory: Archeological Material Culture and the Semantics of the Past*. Oxford, Archaeopress, 105–116.
- SPÄT, E. (2010). *Late Antique Motifs in Yezidi Oral Tradition*. Piscataway, NJ, Gorgias Press.
- SPÄT, E. (2011). The Song of the Commoner: The Gnostic Call in Yezidi Oral Tradition. In J. A. van den Berg et al. (eds.): *Search of Truth: Augustine, Manichaeism and Other Gnosticism*. Leiden, Brill, 663–683.
- SPÄT, E. (2011a). Egy gnosztikus mítosz a modern Közel-Keleten. A jezidi „korsó gyermeke” és Séth. *Ókor* 10/2. 14–24.
- SPÄT, E. (2013). Religion and Oral History: The Origin Myth of the Yezidis. In C. Allison, C. and P. Kreyenbroek (eds.): *Remembering the Past in Iranian Societies*. Göttinger Orientforschungen Iranica Neue Folge 9. Wiesbaden, Harrassowitz, 33–45.
- SPÄT, E. (2013). On Soil and Jinn. Ritual Practices and Syncretism among the Yezidis of Northern Iraq. In Andreas H. Pries et al. (eds.): *Rituale als Ausdruck von Kulturkontakt – „Synkretismus“ zwischen Negation und Neudefinition*. Studies in Oriental Religions 67. Wiesbaden, Harrassowitz, 111–129.
- SPÄT, E. (2016). Persecution and the development of Yezidi ritual life. *Kurdish Studies* 4/2, 155–175.
- SPÄT, E. (2019). Gifts from the sky: Yezidi Sacred Objects as Symbols of Power, Tools of Healing and Seals of Divine Favour. In É. Pócs (ed.): *Charms and Charming. Studies on Magic in Everyday Life*. Ljubljana, Založba, 213–236.

---

# DISPUTA

---



# PROHÁSZKA OTTOKÁR

PÁPAI LAJOS

Sík Sándor így összegezte Prohászka Ottokár hatását: „Prohászka legnagyobb, egyetemes jelentősége az a nagyszerű szintézis, amellyel harmonikus egységbe fogta az egész tradicionális kereszténységet és a huszadik század egész eleven kultúráját, amellyel kielégítő feleletet adott a korabeli ember legégetőbb problémáira.”<sup>1</sup>

Mivel az elmúlt korszakok – és nem csak a kommunizmus 40 éve – elég egyoldalúan kezelték a magyar zseniket, nekünk mindent meg kell tennünk azért, hogy ne merülhessenek feledésbe, vagy hogy ne ferde beállítás legyen uralkodó velük kapcsolatban.

Prohászka mindenek előtt apostol volt, „Prohászkaiban az evangéliumi ember jelent meg, aki életével és tanításával bizonyosságot akar tenni arról, hogy a modern világban nemcsak lehet, hanem kell is élni az evangéliumot”.<sup>2</sup>

De az apostol személyében csodálatos egységbe olvadt a tudós, jövőbe látó, lényegyet észrevevő gondolkodó, az író és költő, a szociális reformer, a misztikus, a szent.

Ma Prohászkaról elsősorban mint teológusról, katolikus gondolkodóról szeretnék szólni, aki körülbelül 50 évvel előzte meg korát, és több gondolata a II. vatikáni zsinaton nyert megerősítést. Ugyanakkor röviden szeretnék majd szólni egy-két más kérdéstről is vele kapcsolatban.

A századforduló táján nagy krízis alakult ki a katolikus egyházon belül, ezt nevezük modernizmusnak, ami nagyon összetett probléma, tulajdonképpen szoros és történelmi értelemben a gondolkodás krízisét jelentette a katolicizmuson belül a 19. század végén, a 20. század elején.<sup>3</sup> Nem volt ez egységes rendszer, legfeljebb az elítélése által lett egységessé, amikor 1907-ben a *Lamentabili sane exitu* kezdetű dekrétummal és ugyancsak 1907-ben a *Pascendi dominici gregis* kezdetű enciklikával X. Pius elítélte. Mégis bizonyos közös vonásokat lehetett találni a modernista

<sup>1</sup> Gergely Jenő: *Prohászka Ottokár – A „napbaöltözött ember”*, Budapest, Gondolat, 1994, 7.

<sup>2</sup> Uo. 9.

<sup>3</sup> \* A modernizmussal kapcsolatban főleg Szabó Ferenc tanulmányait használtam fel. (P. L.)

szerzőknél. Végül is ez egy törekvés volt arra, hogy kiszabaduljanak abból a teológiából, amelyet úgy írnak most le, hogy „szklerózis” teológia, s amely a skolasztikus fogalmakat ismételte, miközben a történelem, a természettudomány, a bibliatudomány fejlődött, ám mintha ezt nem is vették volna észre e teológia hívei, csak ismételték tovább a skolasztikus gondolatokat.

Törekvés volt ez továbbá arra, hogy újrafogalmazzák a hitet, amelyet a modern ember számára is elfogadhatóan kívántak megfogalmazni, és hogy igazolják a kereszténység alapjait, de most már egy történetkritikai háttérben és azzal összefüggésben. A modernizmus tehát kísérlet, egyházon belüli kísérlet volt arra, hogy az exegézisbe, a történelembe, a teológiába valami újat hozzanak, azonban, ha szabad így mondani, mindez egy olyan gondolkodási mederben jött létre, amely gyanakvóvá vált minden dogmatizmussal szemben, és támogatta a szövegmagyarázatokat és az új módszereiket, arra törekedett, hogy feltöltse az egyházi tudomány, tudományosság hiánygödreit. Németországban egyébként a 19. század végén az egyetemeken egész sor katolikus, liberális irányzat létezett, és létrejött egy katolikus reformgondolat is, de azért nem lehet mondani, hogy ez valamiféle kapcsolatban volt a szigorúan értelmezett modernizmussal.

Angliában a modernizmussal kapcsolatban Tyrrellt kell megemlíteni, aki 1909-ben halt meg. Itáliában a modernizmus főleg a szociális akció és a valláskultúra területén jelent meg R. Murrival, valamint S. Minocchivel és E. Buonaiutival. Ez utóbbival a későbbi XXIII. János pápa is kapcsolatban volt, és amikor pápa lett, előkereste a róla szóló följegyzéseket és följelentéseket, és odaírta melléjük tintával, hogy „Soha életemben nem voltam modernista. XXIII. János.” A modernizmus igazában akkor robbant, amikor 1902-ben, Párizsban megjelent Alfred Loisynek a híres piros kis könyve, a *L'Évangile et l'Église*, tehát *Az evangélium és az egyház*, amely valójában egy történelmi apológia volt. De nem a római szisztémának, tehát a hagyományos skolasztikus teológiának, hanem a „felvilágosult katolicizmusnak” az apológiája, amely tulajdonképpen nem volt más, mint Adolf Harnack egyik könyvére való válasz. Harnack e könyve, a *Das Wesen des Christentums* valójában a liberális protestantizmus történelmi apológiája volt. Loisynek a művét – s még inkább a hozzáfűzött magyarázatait, amelyek az *Autour d'un petit livre* című munkájában jelentek meg 1903-ban – úgy ítélték meg, mint ami veszélyes a hitre. Publikációinak a száma, az érdeklődés, amelyet kiváltott, valamint az exegézis és a teológia területén megfogalmazott állásfoglalásai miatt őt tekintették a „par excellence” modernistának.

Természetesen nem soroljuk a modernisták közé azokat, akik bár újítók voltak, de megőrizték a távolságot a modernizmus tanbeli irányjaival szemben. Ilyen például Maurice Blondel, aki a katolikus apologetikának az egyik megújítója volt, Laberthonnière vagy J. M. Lagrange OP, a neves biblikus. Nem szabad a modernizmust illetően elhamarkodottan szellemi szülőséget tulajdonítani Kantnak, Schle-

iermachernak, Renannak vagy Newmannak. Loisy tézisei főleg a fundamentális teológiát érintették, mivel a modernista vállalkozásnak a központjában mindig a kinyilatkoztatás teológiája és annak az egyházban való a fejlődése volt. Loisy a „Nagy Kinyilatkoztató” címet adta Krisztusnak. Egyébként, hogyha valaki figyelmesen olvassa Hans Küngnek a *Christ sein* című könyvét, akkor ott is valami hasonlót talál. Nem is annyira a személye, személye misztériuma miatt adta neki a „Nagy Kinyilatkoztató” címet, hanem mert szerinte Krisztus az, aki a legvilágosabban és legerősebben fogta fel a kapcsolatot Isten és ember között. Ez a percepció, ez a felfogás a központjában van tanításának, mivel Krisztus szerepe az, mondja ő, hogy leleplezze azt, ami minden ember lelke mélyén létezik, hogy jobban megértesse önmagában azt, amit Loisy úgy nevezett, hogy „*révélation primitive*”, tehát egy elsődleges kinyilatkoztatás, egy „*révélation inexplicée*”, tehát még nem magyarázott kinyilatkoztatás, amelyet az ember hordoz, amely szintén bele van írva az ösztöneibe, a vallásos öntudat mélyére, és ezt kell aztán kibontani.

Szerinte tehát személyében, életében, tanításában Jézus nyilvánvalóvá tette azt, amit az ember úgy homályosan mindig megértett. Idézek tőle: „Isten kinyilatkoztatja magát az embernek az emberben, és az emberiség belép Istennel egy isteni közösségbe.”<sup>4</sup> G. Tyrrell, az angol modernista szerző szintén a kinyilatkoztatás témájával foglalkozott, és azt mondta, hogy a kinyilatkoztatásban nincs igazságközlés, mivel ez egy aktusa Istennek, akivel a hívő misztikus kapcsolatba lép. Tehát egy bizonyos meg nem fogalmazott, nem fogalmi kapcsolat jön létre az Isten és a hívő között, és aztán ezt később valamiféle profétai ismeretben kifejtik azok, akik erre hivatottak, s ennek elemeit a korából meríti a proféta, aki befogadja a kinyilatkoztatást. Nyilván, hogyha a mai modern bibliikumot tanulmányozza valaki, akkor látja, hogy mennyi megoldatlan probléma merült fel akkoriban, amelyekre próbálták keresni a választ, és nagyon sok zseniális meglátás is volt benne, még ha egy bizonyos ponton szélsőségek is megjelentek. A vallásos tapasztalat minden kinyilatkoztatás szíve, ajándék, amelyet Isten minden embernek megadhat. De a „típus-tapasztalat”, mondja Tyrrell, amely normaszerepet tölt be a hívőknél, az Jézus tapasztalata, és a vele közvetlen kapcsolatban álló apostoloké. Szerinte a hit kifejezéseinek nincs semmiféle realitásértékük. Tiszta szimbólumok, amelyeket a kor kulturális helyzete kondicionál, de mégis hasznosak számunkra, mert kiváltják bennünk a kinyilatkoztatás és a hit tapasztalatát.

Nos, amikor Prohászka hazajött Rómából, és itt kezdett tanítani, olvasni, írni, akkor ő is ismerte és használta Eduard Le Roy híres *Dogme et critique* című könyvét (1906), amelyben a szerző a dogmaértelmezésről gyűjtötte össze a vitairait. Mikor *Az intellektualizmus túlhajtásai* című akadémiai székfoglaló disszertációját, aztán *A modern katolicizmus* című füzetét és egy karácsonyi cikkét írta, amely

<sup>4</sup> *Dictionnaire de Théologie Fondamentale*, Paris, Cerf, 1992, 268.

„Több békességet” címmel jelent meg, ezt is használta.<sup>5</sup> Szabó Ferenc jezsuita atya mondta, hogy könyvtárában megvolt Le Roynak a könyve, és Prohászka személyes jegyzetei is ott voltak a lapok szélén.<sup>6</sup> Jó, hogy csak az ismeretelméleti résszel foglalkozott, mert még nagyobb baja is lehetett volna, ha a többit is kezdi ismertetni, hiszen így is ezt a három kis írását 1911-ben indexre tették. Ennek ellenére, bár modern volt, nem számít modernistának, és az írásaiban megtaláljuk azokat az alapvető pontokat, amelyekben Le Roy könyvének pozitív oldalait fölhasználja, a negatív oldalait pedig el tudja kerülni.

Nézzük meg most Prohászkanak a véleményét egy-két olyan témában, amely később a zsinaton is előkerült!

A *Soliloquiában* írta 1919-ben: „Mi a lényeg az Egyházban? Az, ami a kereszténységben az égből jött, s mint isteni erő lépett a világba, szellem és lélek és élet volt, s történelmi csak akkor kezdett lenni, amikor emberi viszonyok közé lépve azokban elhelyezkedett. Sok alakja volt azon kezdve, mikor az Egyházat így jellemzi: »*Credientium autem erat cor unum et anima una*«<sup>7</sup>, azaz: »a hívők sokaságának egy volt a szíve-lelke«. A »*ius canonicum*«, egyházi szervezet, tekintély megvolt lényegében, de a kapcsolatot a »*cor unum et anima una*« jellemezte a gyakorlatban. Sok-sok alakot öltött azóta is végig a történelmen, másokat keleten, másokat nyugaton és ugyancsak különbözőket a klasszikus középkori, újkori Egyházban. Ezeket a történeti formákat az államok, az uralkodó nézetek, a társadalmi fejlődés, a gazdasági élet határozták meg. Ezek jönnek, mennek, maguk is változnak, s változásukkal az egyházi formák reformját magukkal hozzák. Így lehet valami bizonyos időben egyházi s egyházas, ami előbb nem volt, az és megfordítva: lehetséges, hogy valami megszűnt egyházasnak lenni, ami előbb az volt. Annak megítélése aztán, hogy mikor kell valamit, s hogyan behozni, hogy mi jó és korszerű, mi felel meg az igényeknek úgy, hogy a lelki életet fejleszti, nagy nézeteltérést, s különféle állásfoglalást tűr meg, és főleg két irányban osztja el a szellemeket: haladó és maradi irányban, aszerint, amint némelyek inkább a múltnak megszentelt hagyományait akarják fönntartani, még akkor is, ha azok nem szolgálják a lelki életet, és azokat ősi garnitúráképpen a szeszélyes idők forgandóságának feláldozni nem akarják; míg ellenben mások, nem kisebb szeretetből az Egyház iránt, de talán nagyobb megértésével az új idők igényeinek, az új formákat sürgetik. Ez utóbbiak szeretetének bátornak is kell lennie, mely nemcsak küzdeni kész a konzervatív elemek nehézkességével, de a rossz értelemben vett modernizmus vádját is nagylelkűen el tudja viselni, s a gyanúsítást szívére nem veszi. Így volt ez mindig,

<sup>5</sup> Prohászka Ottokár: *Élő kereszténység – Prohászka indexre került művei*, Budapest, Kairosz, 1998.

<sup>6</sup> Szabó Ferenc: „Keresztények a századfordulón”, *Távlatok* 2001, 346.

<sup>7</sup> ApCsel 4,32.



sokféle félreértés, ragaszkodás és féltés, hatalmi vágy, egyéni érzések, rokon- és ellenszenvok és szenvedélyek járnak az egyháztörténetben is. Miért is ne? Hiszen emberi története ez az isteni erőnek!”<sup>8</sup>

Prohászka nagyon lényeges dolognak tartotta azt, hogy az Egyház a maga tanításával beleálljon a kornak a kultúrájába, műveltségébe, tudományába. És akkor rengeteg érdekes dolgot lehet látni, amiken az ember meglepődik, ezeket milyen régen írta, és mennyire modernnek tűnnek még ma is. Például a hit- és természettudománnyal kapcsolatban csak egy-két idézet. „Értsük tehát a helyzetet, és állítsuk bele a kereszténységet a kultúrvilágba, megfelelő belátást teremtve a régi igazságokba és érvényesítvén azokat a modern érzésben. Kössük össze a természetet a természetfölötti világgal, a szabadságot a tekintéllyel, földi célokat az örök céllal. Ne rögzítsük az örvényeket, hanem építsünk rajta hidakat. Ne hegyezzük ki az ellentéteket az Egyház s kultúra közt, s ne azonosítsuk a kultúra művét a hitetlenséggel, hanem tartsunk feléje, segítsük a profán kultúrában ki nem elégített lelkeket igaz, mély pünkösdi hitünk őseréjével és melegével.”<sup>9</sup>

Bár tudja, hogy lehetnek összeütközések, mégis kijelenti: „Teljesen keresztény alapon állni a hit és erkölcs dolgában, de a XX. század kultúrvilágában élni.”<sup>10</sup> A *Diadalmas világnézet* című könyvét pedig így kezdi: „Lehet-e a keresztény világnézetet beleállítani a mai kultúrvilágba? Ez az én problémám”<sup>11</sup> (PRO DOMO, III.). „A kultúra sok új gondolatot vet föl, e gondolatokat le kell foglalnunk, s e világoosság mellett egyre arra az égi fényre kell utalnunk, mely fény, s nem vívmány, s melyet nem lehet kimagyarázni sem természetrajzi evolúcióval, sem történeti fejlődésből. Így tettek a Gergelyek, Vazulok, Ágostonok az antik kultúrával, s így Szent Tamás az arab, zsidó világnézettel, s mit teszünk mi? Kövessük őket.”<sup>12</sup> Vagyis az új kultúrának a lehetőségeit megkeresztelni. Csak úgy érdekességként írtam ki egy-két dolgot, hogy miként nézte ő a századfordulón, például a fejlődélmélet kérdését. Elkerülte a konkordizmust, vagyis a geológia, paleontológia napi állása és a bibliai teremtéstörténet egyeztetését, amely eleve téves út és megközelítés. A Galilei-ügy kapcsán II. János Pál pápa is idézte Baronius szavait: „A Szentlélek nem azt adta tudtunkra, hogy hogyan forog az ég, hanem, hogy hogyan jutunk az égbe.” Vagyis a Biblia nem természettudományos ismereteket akar közölni, hanem a korabeli emberek világgképét, kultúráját felhasználva, vallási, üdvösségünkre vonatkozó igazságokat.<sup>13</sup>

<sup>8</sup> Prohászka Ottokár: *Naplójegyzetek III.*, Székesfehérvár, Agapé, 1977, 26–29.

<sup>9</sup> Prohászka Ottokár: *Modern katolicizmus – Válogatás Prohászka műveiből*, Budapest, Szent István Társulat, 1990, 135–136.

<sup>10</sup> Uo. 136.

<sup>11</sup> Prohászka Ottokár: *A diadalmas világnézet*, Székesfehérvár, Vörösmarty Nyomda, 1925.

<sup>12</sup> Uo. VII.

<sup>13</sup> Lásd Szabó: „Keresztények a századfordulón”, i. m. 337.

A *Föld és ég* című kötetében azt írja: „A darvinistákkal szemben az igazi álláspont az, hogy hangoztassuk, hogy az ember nem állat, hogy van ember és állat között lényeges lénytani különbség, mely az emberben az értelem, az erkölcs, a vallás világát teremti meg. Ezen kívül ne állítsunk semmit. Ne mondjuk, hogy az anatómiai különbségek oly nagyok, hogy az evolúció elő nem teremthette az embernek testét. Hátha előteremtette? Hátha az emberi szervezet tényleg nem közvetlenül teremtett az Istentől, hanem kifejlett az evolúció skáláján?! A mi tézisünk nem az, hogy az embernek van a majomtól lényegileg különböző szervezete, hanem hogy van lényegileg különböző természete.”<sup>14</sup> „Az evolúciót illetően senkinek sem tanácsolom, hogy azt lehetetlennek tartsa; azt nem szabad állítani. Valamint sok a túlzás, s az émelygős filozofálás az evolucionisták táborában: így lehet túlzás köztünk is; és ha ők sok bakot lőttek idétlen állításaikkal, nekünk magának a gondolatnak a visszavetését nem szabad ezekre a túlzásokra alapítanunk.”<sup>15</sup> „A szentírási elbeszélés a világ természettudományos fölértésében nem állja utunkat. A Szentírásnak ide vonatkozó részeit úgy fogjuk fel, hogy Isten ki nyilatkoztatta Ádámnak önmagát és művét, a teremtést. Víziókban adta elő neki az Úr a teremtés történetét, oly alakban, amelyben azt az első ember s a nagy emberiség megérthette. E víziók célja az embert az ő viszonyáról Istenhez, a világhoz kioktatni; céljuk nem tudomány, hanem vallás.”<sup>16</sup> Másik megjegyzése még, hogy: „A legnaivabb részlete a Szentírásnak az asszony teremtése. Szerencsétlen túlzásnak tartjuk némely teológusnak a kísérletezését, hogy a bordával való keletkezésnek, ha nem is szó szerinti értelmét, de legalább azt a jelentését megmentsék, hogy az asszony tényleg a férfiből származott.”<sup>17</sup>

Szabó Ferenc írja: „Prohászka helyesen látja, hogy Isten a világfejlődést a teremtő okság révén lendíti előre, és nem nyúl bele állandóan »kívülről« a fejlődés folyamatába. Ezt fejezi ki a szenttamási elv az első és másodlagos okokról, ezt fogalmazta meg tömören Teilhard de Chardin, akinek eszméihez oly közel állnak Prohászka meglátásai: »Dieu fait se faire les choses«. Isten cselekvővé teszi a dolgokat (és az embereket), nem pedig helyettük cselekszik.”<sup>18</sup> Aztán a Szentírás értelmezésével kapcsolatban: „Természettudományos tartalmat keresve a Genézisben, a Szentírás tekintélyének is ártottak, s a természettudósok ellenszenvét is magukra háritották. Viszont természettudósok is hozzászórtak a gyűlölködéshez, és az

<sup>14</sup> Schütz Antal: *Prohászka Ottokár Összegyűjtött munkái, IV.*, Budapest, Szent István Társulat, 1929, 67.

<sup>15</sup> Uo. 69.

<sup>16</sup> Uo. 75.

<sup>17</sup> Uo. 76.

<sup>18</sup> Szabó: „Keresztények a századfordulón”, i. m. 337.

Írás-értelmezőknek hibája miatt magát az Írást akarták hitelétől megfosztani. Ez is, az is betegség.”<sup>19</sup>

Prohászka már 1907-ben ezt írta: „Lehetséges, hogy a Pentateuchusnak mostani formájában nem Mózes a szerkesztője, s sokkal későbbre, talán Sámuel idejébe, vagy még későbbi korba kell a compilációnak keltét tűznünk. Az Egyház tana a Szentírás sugalmazásáról érintetlen marad, jóllehet a nézet Mózes szerzőségéről elváltozik.”<sup>20</sup> Aztán a kultúra területét nem szűkítette le csak egyszerűen az Egyház és a teológia s természettudomány kapcsolatára, hanem számára ez kapcsolatban volt az életnek minden konkrét komoly kérdésével. Így például a szociális kérdéssel. 1916. április 25-én írja a naplójában: „Még azt sem jegyeztem föl, hogy elsütöttem a nagyágyút az OMGE gyűlésén és beadtam a földosztásról indítványomat. Röviden jeleztem s okoltam meg, hogy miért [...]. Máris megkezdődött a sajtóvélemények árama; a Világ is borzasztóan kifent, s kapok iratokat és telegramokat mindenfelől. Igazán nagy követ dobtam a »Velencei« magyar tóba, ebbe a széles sekély vízbe. Most kavarog, gyűrűzik. Lehet mindenféle kifogást emelni e javaslat ellen; de azt el kell ismerni, hogy a népet magyar keresztény irányban kell földdel megtámogatni, no, és a latifundiumok igazán megérttek a megosztásra már nálunk is.”<sup>21</sup>

Aztán egy másik idézet, amikor a forradalom alatt, tehát a 19-es forradalmak alatt gondolkodik a változásokon, és azt mondja: „Ne akarjunk restitúciót. Az sohase volt egészen, de szociális forradalmaknál teljesen lehetetlen. Ne vezessük tovább a rovatok kimutatását, hogy liberális vagy konzervatív, feudális vagy demokratikus. Még kevésbé fonjunk reakciós ostorokat a népnek a hátrára [...], ezt káplársorban álló katonalelkek szeretik [...]. Kultúrát nem lehet teremteni plakátokkal [...], – Új világot sem azzal, hogy kifordítjuk a régít. [...] Nézzünk szét: Megbízna-e azokban az elemekben, a vezetőkben, a politikai, gazdasági, kulturális törvényszéki új organizációban?”<sup>22</sup> Itt arra hívja fel a figyelmet, hogy ilyen nagy változások idején nem szabad soha restitúcióra gondolni. Aztán utána egy nagyon érdekes leírás van, amelyben leírja a 19-es első kommunizmussal kapcsolatban tapasztalatát az egész akkori társadalomról. Beszél itt a tisztikarról, beszél a népről, beszél a kereszténységről, a papságról, szerzetesekről. Azt mondja, hogy: „A nép eszményi célokra nem kapható. A vallást pszichikai igénynek nézi, de csak a falusi templomtoronyról nyíló látóhatárban. A kultúra, a kereszténység hősiesség kitarásra s vértanúságra nem számíthat nála. A blázirt és tyúkeszű intelligenciánál ez még inkább az eset. Annak szerepe a meghunyászkodás, s a kenyérkaraj melletti meg-

<sup>19</sup> Schütz: *Prohászka Ottokár Összegyűjtött munkái, IV.*, i. m. 162.

<sup>20</sup> Prohászka: *Modern katolicizmus*, i. m. 149.

<sup>21</sup> Prohászka Ottokár: *Naplójegyzetek I.*, Székesfehérvár, Agapé, 1991, 402.

<sup>22</sup> Prohászka Ottokár: *Naplójegyzetek II.*, Székesfehérvár, Agapé, 1997, 223.

vonulás. Panem... panem! Más probléma nincs. Az erkölcsi eszmény s a kenyér ütközésében az előbbi inponderabile lévén, quantité négligeable [elhanyagolható mennyiség]. No és a papság? Az általános bejedésben s bugyogó töltésben a szerzetesek vezettek; becsületes kivételt a zirciek, bencék, no meg az igazi rendek tettek, s aláírták a hittagadást. Nem vártam tőlük sokat, [...] Mindezek után pedig szemnyitogatás kell, látni kell. Vakok vagytok, kik vezettek? Kik lopták el meggyőzésünket, kik húzták ki gerincünket, oltották ki eszményünket, kik vetettek zizániát?”<sup>23</sup> Ugyanakkor természetesen előre is lát és az események mögött meglátja a történelem Urának cselekvését is. Amikor a tapasztalata az volt, hogy a saját házából kiűzték, ott a forradalmi vezetők berendezkedtek, végighányták a lépcsőházat, folyosót, Krisztus-szoborra rálóttek részegen, és így tovább, ő mégsem azt mondta, hogy itt a világ vége, hanem a következőt: „A nagy történelmet az Isten csinálja; hiszem, hogy kigöngyölyíti az idők vásznát, s ráveti zseniális alkotással tervrajzait. Emberek az ő napszámossai; ott szerepelnek lelkükkel, szenvedélyeikkel; [...] Hát bizalom a világalakításba: jó erős kézben van; bizalom, ha a szociális állam körvonalai bontakoznak, ha mindenkinek hoz; az Isten megcsinálja. Most csak a mocskos fickókat látni öklükkel, s hallani, s szagolni mosdatlan szájuk köpködését; de azért az új világ közeledtét érezzük, a sorsa fordulását, a világtörténelmi dráma új felvonását!”<sup>24</sup>

Amikor aztán megtörtént a kommün bukása, akkor a következőt írta: „Ne akarjon itt letörni senki munkást, senki szegényt és proletárt! Én vagyok az első, s remélem, velem tart e részben minden a kor szükségletit s a haladás irányát meglátó ember, aki minden reakciót, mely elnyomást, megtorlást, jogfosztást jelent, elítélek és a pokol fenekére, ahová való kívánok. Ellenkezőleg, azt hiszem és vallom, hogy [...] ha égő, s vágyó szemmel tartunk szemlét a magyarság jövőjének valamit ígérő tényezői fölött, akkor ezeket elsősorban a munkásrétegekben, az ipari munkás, a földműves osztályokban reméljük föltalálhatni. Uralkodó osztályokból nem kérünk, azoknak végük van, legyen is, de vezető osztályokat ezentúl is tisztelünk és igénylünk.”<sup>25</sup>

Mindezek után szeretnék visszatérni a modernizmus vádjára, s Prohászka akadémiai székfoglalójára: „Az intellektualizmus túlhajtásai”-ra. Tulajdonképpen megtévesztő a cím, mert ő nem az intellektualizmusról, hanem a racionalizmusról beszélt, és közben így is használta a szót az írásaiban. Eredeti kéziratát jóval bővebb, mint a kinyomtatott szöveg, pontosan megjelöli a forrásait, így Edouard Le Roy *Dogme et critique* című könyvét is. Edouard Le Roy közvetítette számára Bergson és Blondel gondolatait is. Prohászka nem vallotta a modernizmus elveit, de rokon-

<sup>23</sup> Uo. 224–225.

<sup>24</sup> Prohászka Ottokár: *Naplójegyzetek III.*, Székesfehérvár, Agapé, 1997, 31–32.

<sup>25</sup> Sik Sándor: *Gárdonyi, Ady, Prohászka*, Budapest, Pallas, 1928, 343.

szenvezett Le Roy, Bergson és Blondel bizonyos nézeteivel, főleg az intuíció és a cselekvés döntő szerepére vonatkozó ismeretelméleti meglátásaikkal.

Prohászka úttörő megfogalmazásaival kapcsolatban – melyekben évtizedekkel megelőzte korát – alkalmazni kell az alapelvet: „Ami a katolikus Egyházban hangzik el, azt katolikusán kell értelmezni.” Összefoglalva elmondhatjuk: Prohászka nem modernista volt, hanem modern.

Rómában, az „ad limina” látogatáson felvettem a Szenttéavatási Kongregáció bíboros prefektusa előtt Prohászka kanonizálásnak kérdését. Megemlítettem Felici bíborosnak, hogy ennek Prohászka indexre tétele már nem lehet az akadály, hiszen egyrészt II. János Pál pápa a Germanicum jubileumán nagy dicsérettel emlegette nevét, másrészt maga II. János Pál pápa kezdeményezte a neves dominikánus biblikus, M. J. Lagrange OP boldoggá avatási eljárását, akit a modernista viták idején ugyancsak cenzúráztak.

Felici bíboros jegyezte meg humorosan: „Ha szent akar lenni, ne írjon sokat!” Majd 1999. február 18-án levélben megírta, hogy végignévezve a kongregáció iratárát, ott hivatalosan a boldoggá avatási eljárást soha nem indították el.

Prohászka esetleges boldoggá avatásával kapcsolatban főleg két problémára szokták felhívni a figyelmet. Az egyiket már említettem Felici bíboros tréfás megjegyzése kapcsán: „Ha szent akar lenni, ne írjon sokat!” Prohászka sokat írt, és annak ismeretéhez-megítéléséhez teljesen otthon kell lenni a 19. század végének, 20. század elejének minden szellemi mozgásában, Európában és hazánkban is. Műveinek egyetlen világnyelvre való lefordítása sem problémamentes. Írásai egy részét naplójába írta, amelyben nyomon követhetjük gondolkodását, fejlődését, problémafelvetéseit. Ezek nagy részét nem is kiadásra szánta.

Indexre tételével összefüggésben egyre több irat kerül elő. Az világos, hogy modern – de nem modernista – nézetei, s főleg a társadalmi reformjai, sokakat megijesztettek. Így aztán elindult ellene a belső áskálódás. Írásaiban minden bizonnal lehetett félreérthető teológiai megfogalmazásokat találni, főleg ha azokat a környezetükből kiragadva idézték. Sajnos, nem vették figyelembe a katolikus alapelvet: „Ami a katolikus Egyházban hangzik el, azt katolikusán kell értelmezni.” Ma már – hála Isten – az indexre tétel ténye nem akadály a boldoggá avatásnak.

A másik probléma lenne Prohászka valós vagy vélt antiszemitizmusa. Ennek megközelítéséhez a tényekből kell kiindulni. Az első ilyen tény, hogy Prohászka püspök 1927-ben halt meg. Ekkor az antiszemitizmusnak a hitleri holokausztban tetőződő folyamatáról még nem lehetett tudni. Sok megjegyzését – főleg a nem nyilvánosságnak szánt naplójában – nyilván másként fogalmazta volna 1945 után. Írásait, megjegyzéseit is „szituálni” kell, vagyis el kell helyezni a kor publicisztikájában. S ha valaki beleolvassza a kortárs szocialista, kommunista vagy polgári radikális újságok egyházzal kapcsolatos cikkeibe, akkor megjegyzéseit még nagyon visszafogottnak fogja érezni.

A túlhaladott feudális struktúrákat és a korabeli vadkapitalizmust elítélő Prohászka reakcióit segít megérteni, ha figyelembe vesszük, hogy mind a tőkés-kapitalista vonalon, mind a baloldali, radikális, szocdem irányzatokban jelentős volt a zsidók szerepe. Gergely Jenő írja: „A történelmi irodalom, beleértve az egykor magát marxistának valló is, meggyőzően bizonyította a magyarországi, sőt a közép-kelet-európai polgári fejlődés jellemző vonásaként az igen dinamikus zsidó etnikum ebben játszott kiemelkedő, esetenként és helyenként meghatározó szerepet. Ennek elsorolása nélkül is kézenfekvő, hogy a bárhonnan jövő kapitalizmus-kritika szembetalálta magát ezzel a ténnyel.

A nem valláserkölcső indíttatásúak ezt általában azzal hidalták át, merő materiális és ökonomikus argumentációval, hogy a tőke, a kapitalizmus nemcsak nemzetközi, hanem etikailag is indifferens, további sikeres vagy sikertelen működése ezektől független.”<sup>26</sup>

Ha mindezekhez hozzávesszük Prohászka személyes emlékeit a 19-es kommunőről, annak vezetőiről, sok minden érthetőbbé válik írásából.

Ugyanakkor Prohászka nem azonosult azokkal a jobboldali radikális kapitalista kritikákkal, amelyek minden baj forrásának, mintegy cinkosuknak a hazai zsidóságot tették meg.

Gergely szerint: „A problémát némileg leegyszerűsítve úgy is fogalmazhatjuk: nem az a választóvonal, hogy ki volt istenhívő keresztény vagy istenhívő zsidó, hanem az, hogy ki helyezkedett a valláserkölcsőt elvető radikális liberális vagy szocialista platformra – ami részint együtt járt egyfajta nemzeti közömbösséggel is – és ki nem.”<sup>27</sup>

Prohászka szerint van jó zsidó és rossz zsidó, ahogy van jó keresztény és rossz keresztény, van magyar hazafi, s van, aki méltatlan erre a névre.

1920. június 30-án írta naplójába: „»Keresztény kurzus« kereszténység, keresztények nélkül! Ez a baj, hogy e hordónak nincs fekeke; e pártnak nincs alap, szirt a lába alatt.”<sup>28</sup> Gergely Jenő szerint: „A fő cezúrák, a törésvonalak tehát az ő társadalomfelfogásában a társadalmi igazságosság és igazságtalanság, a hit és a nemhit, a hazafiság és a hazátlanság mezsgyéjén húzódnak.”<sup>29</sup>

A forradalom után elfogadott ún. „*numerus clausus*” törvény, amelyet Prohászka is támogatott, egyértelműen ellenkezik az emberi jogokkal és a jogállami normákkal. S ezt ki kell mondani. Mi, mai katolikusok nyugodtan kimondhatjuk, hogy a II. vatikáni zsinat *Dignitatis humanae* kezdetű nyilatkozata után, ha lehető-

<sup>26</sup> Gergely Jenő: Prohászka Ottokár hitéleti működése, in Szabó Ferenc (szerk.): *Prohászka ébredése*, Budapest, Távlatok, 1996, 200.

<sup>27</sup> Uo. 201,

<sup>28</sup> Prohászka: *Naplójegyzetek III.*, i. m. 151.

<sup>29</sup> Gergely: Prohászka Ottokár közéleti működése, i. m. 201.

ségünk lenne, akkor sem támogathatnánk semmiféle „numerus clausust”. De természetesen, semmi erkölcsi, jogi alapjuk nincs ennek támadására azoknak, akik 1989-ig támogatták és megvalósították a hívő keresztények, másként gondolkodók elleni „numerus clausust”, csak nem 6%-ban, mint 1920-ban, hanem 0%-ban!

Gergely Jenő írja: „Prohászka – szerintünk – világosan látta, hogy a törvényjavaslat nem faji törvény, hanem társadalmi kérdésekben foglal állást. Ugyanis a »numerus clausus« elsősorban az erkölcsi feddhetetlenséget és a nemzethűség szempontjából való politikai megbízhatóságot állította döntő kritériumként a felvételt kérőkkel szemben. Függetlenül attól, hogy keresztény vagy zsidó volt-e az illető; csak ezután következett az a kitétel, hogy az izraelita vallású felveendőek az országos arányszámuknak megfelelő 6%-ot tehetnek ki. [...] A numerus clausus reakció [...] aktus volt, [...] s ez az egyenlőség elvét sértette. Csupán azért foglalkoztunk ennyit e kérdéssel, mert a törvényt – s a körül Prohászka személyét – nem tartjuk az 1938-tól induló zsidótörvények közvetlen előzményének, netán az első zsidótörvénynek.”<sup>30</sup>

Egyik utolsó írásában, melynek címe: „Zsidó testvéreimhez”, olyan gondolatokat fogalmaz meg Prohászka, amelyekkel szintén több mint 50 évvel megelőzte korát. Nemcsak a II. vatikáni Zsinat *Nostra Aetate* című nyilatkozatához közelít, hanem világosan kifejti a kereszténység zsidó eredetét, és „zsidó testvéreit” így szólítja meg: „Tartsátok azt, amit a próféták a jövőre nézve mondtak, s akkor nem fogjátok megvetni azt, amit Krisztus hozott. – Ne mondjátok, hogy nem veszitek el, mert ti zsidók vagytok. Krisztus is az volt, sokkal inkább, mint ti. Sőt, éppen mert zsidók vagytok, jövendölések alapján álltok, s nem szabad a régihez mereven ragaszkodnotok, hanem lélek szerint abba a jobb jövendőbe kell átlépnetek: Krisztusiakká kell lennetek! Nem a faj végett él az ember, nem azért, hogy a fajban, amennyiben az csak múlt, elmerüljön; hanem azért él, hogy benne, hitében s szeretetében az egész nem lelkisége magasabbra emelkedjék.”<sup>31</sup>

Prohászka szavaival zárom előadásomat: „Ó Krisztus arc! Homályban állunk; a sötétség végtelen perspektívái nyílnak körülöttünk, mit nézzünk ki belőlük? [...] Ez éjben légy te a mi vízióink, dicsőséges és szép Krisztus! Halljuk a zűrzavarnak éjében a küzdő, törtető géniuszok harci kiáltását, mely azt üvölti: keressük a jobbat! De mi azt feleljük: éljen a legjobb, s leborulunk előtted s imádunk téged!”<sup>32</sup>

Így fejezte be *A diadalmas világnézet* című könyvét az a Prohászka, akit Gárdonyi szép kifejezésével így nevezünk: „A napbaöltözött ember”.

<sup>30</sup> Gergely: *Prohászka Ottokár – „A napbaöltözött ember”*, i. m. 196–197.

<sup>31</sup> Schütz Antal: *Prohászka Ottokár Összegyűjtött munkái, XXII*, Budapest, Szent István Társulat, 1929, 346.

<sup>32</sup> Prohászka: *A diadalmas világnézet*, i. m. 141.





---

TUDOMÁNYUNK  
TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

---



# REJTETT GALÉRIÁK: AZ ÜLDÖZÖTT VALLÁSOSÁG KÉPEI A TITKOSSZOLGÁLATI LEVÉLTÁRAKBAN

POVEDÁK KINGA

A valláskutatás hosszú ideje létező problémája, hogy a diktatórikus rendszerek vallási kultúrájáról csak korlátozott ismeretanyaggal rendelkezünk. Kutatható és kutatják is a hivatalos valláspolitikai szintjét, az egyház–állam kapcsolatokat, a vallási üldöztetést, ám objektív okok folytán a hétköznapi vallási kultúra folyamatairól, arról, ami a mindennapok részét képezte, alig rendelkezünk ismeretekkel. Diktatórikus rendszerek – pláne, ha olyan szinten vallásellenesek, mint a kommunizmus – sosem preferálták a saját jelenkoruk kutatását, hiszen abból olyan folyamatok, helyzetek kerülhettek volna fényre, amit az adott rendszer igyekezett elkenőzni. Ennek következtében tisztában vagyunk például azzal, hogy a totalitárius kommunista rezsimok hogyan és mikor számolták fel a civil szférát, szüntették be a vallási egyesületeket, zárták be a szerzetesrendeket, egyházi iskolákat, vagy törték meg koncepciós kirakatperekben az egyházakat, ám arról, hogy milyen módon éltek tovább korábbi korok vallási gyakorlatai a privát szférába száműzött vallási kultúrában, milyen megújulási mozgalmak és újabb vallási mozgalmak jelentek meg; vagy arról, hogy a hatóságok szeme elől elrejtőzni kénytelen házi gyülekezetek, csoportok, rítusok milyen módon, milyen mintára épültek fel, az ilyen közösségek milyen struktúrába rendeződtek, ha rendeződtek, honnan szerezték be „tudásuk”, már nem rendelkezünk ismeretekkel. Ebből a szempontból számít izgalmas és rengeteg új eredményt ígérő kezdeményezésnek az Európai Kutatási Tanács (ERC) által támogatott *Creative Agency and Religious Minorities: 'Hidden Galleries' in the Secret Police Archives in Central and Eastern Europe* kutatási projekt, melynek házigazdája a University College Cork (Írország) Vallástudományi Tanszéke. A kutatócsoport vezetője, James Kapaló irányítása alatt közép- és kelet-európai kutatókból álló team jött létre (Iuliana Cindrea, Anca Sincan, Gabriela Nicolescu, Dumitru Lisnic és Tatiana Vagramenko), melyben Magyarországról Hesz Ágnes, a PTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai tanszékének munkatársa és Povedák Kinga, az MTA–SZTE 'Convivence' Vallási Pluralizmus Kutatócsoport munkatársa vesz részt.

A Hidden Galleries projekt kutatói négy ország – Magyarország, Románia, Ukrajna és a Moldovai Köztársaság – titkosrendőrségi levéltárainak anyagai alap-

ján a totalitárius uralom alatt létező vallási csoportok kreatív túlélési gyakorlatait vizsgálják. A kutatás újszerű megközelítésének alapja, hogy olyan fényképek és szövegek gazdag gyűjteményét is felhasználják az elemzések során, melyeket épp a titkosrendőrség ügynökei koboztak el azért, hogy a vallási csoportok tagjait gyanúba keverhessék. Emellett természetesen elemzik a titkosrendőrségek dokumentációját is, a beépített ügynökök jelentéseit, a megfigyelési akciók közben készített fotókat, amiket az adott közösségek megfigyelésére, ellenőrzésére vagy akár likvidálására használtak fel.

A projekt azonban nem horgonyoz le a történelmi olvasatoknál, hanem fontos célkitűzése, hogy a kutatók vallási csoportokat felkeresse, és a forrásokban szereplő túlélő személyekkel, illetve hozzátartozóikkal interjúkat készítsenek, hogy teret adjanak az egykor üldözött vallási közösségek hangjának. A kutatási folyamat során hangsúlyos szereppel bír a titkosrendőrségi anyagok megismertetése az adatközlőkkel, hogy a levéltári forrásokból kirajzolódó eseményeket egy személyesebb olvasattal egészítsék ki. Illetve azért is, hogy a múlt lenyomatait, saját vallási kultúrájuk általuk nem ismert – ám paradox módon épp a titkosrendőrség által megőrzött – örökségét, emlékeit eljuttassák hozzájuk.

Az ilyen jellegű, korábban alig vagy más szemszögből vizsgált források és etnografikus módszerek segítségével az eddigi elképzeléseknél árnyaltabb és gazdagabb kép nyerhető a diktatúra alatti megélt vallásosságról. A projekt külön érdekessége, hogy mindezek mellett elsősorban a vallási kisebbségekre és a kevésbé kutatók lokális szintű karizmatikus vallási szervező egyénekre és vallási közösségekre koncentrál, felszínre hozva olyan vallási folyamatokat, mentalitásokat, jellegzetességeket, melyekről eddig a vallástudományi kutatás nem vagy alig rendelkezett információkkal.

A Hidden Galleries projekt működésének négy éve alatt az általuk megszerzett tudást több formában juttatja vissza a társadalom felé. A szaktudományos publikációk, tanulmánykötetek,<sup>1</sup> konferenciák mellett kiemelkedő jelentőségű a kutatócsoport digitális adatbázisa (<http://hiddengalleries.eu/digital-database/>), melyen keresztül mindenki számára elérhetővé válnak és megismerhetők a már feldolgozott anyagok. Mindezek mellett a projekt jelentős eredménye egy négyrészes kiállításorozat, ami a projekt munkálatai során kutató országok mindegyikében, az adott titkosszolgálati forrásokkal aktualizáltan kerül kialakításra. Magyarországon a *Hit – Bízalom – Titok* című kiállítás 2020. február 28-án nyílt meg az OSA Blinken Archívum Centrális Galériájában, majd a pandémia következtében az online

<sup>1</sup> Már megjelent James Kapaló and Tatiana Vagramenko (eds.): *Hidden Galleries. Material Religion in the Secret Police Archives in Central and Eastern Europe*, LIT Verlag, Zürich, 2020. Jelenleg szerkesztés alatt áll James Kapaló, Kinga Povedák (eds.): *The Secret Police and the Religious Underground in Communist and Post-Communist Eastern Europe*, Routledge, 2021.

térbe költözött, és a mai napig is elérhető az alábbi felületen: <https://www.osaarchivum.org/node/1473>.

A kiállítás nem véletlenül viseli ezt a nevet. A hit és a bizalom fontos alapkövei a vallási közösségeknek, de – mint jól tudjuk – a vallások és a vallási csoportok közös jellemzője a titokzatosság is. Mindezek mellett a titkosrendőrség működése során is fontos szereppel bírt a hit (akár a hívek esetében, akár az ügynökök „politikai vallásánál”); a titok és a titoktartás különböző – valódi vagy megjátszott – gyakorlati; valamint a bizalom, hiszen leplezett tevékenységének elemi része volt, hogy a megfigyelni és behálózni kívánt közösségek bizalmát elnyerje. A valláskutatóknak pedig – ma és a kommunizmus ideje alatt egyaránt – szintén bizalmi kapcsolatot kell kiépíteniük az általuk vizsgált közösségekkel. De ha jobban belegondolunk, érzékeny esetekben, etikai okokból a kutatók is különböző titkosítási technikákat alkalmaznak adatközlőik személyazonosságának védelmében.

A kiállítás ezt, a titkosrendőrség, a vallási csoportok és az őket tanulmányozni kívánó kutatók közötti összetett viszonyrendszert jeleníti meg. A bemutatott képeken, történetekben és vallomásokban a hit, a bizalom (akár adott, akár elveszett) és a titok egymásba fonódnak.

A projekt sok erénye mellett sajnos egy negatívumról is szólnunk kell. Mivel a Hidden Galleries kutatást az ERC támogatta, ennek következtében 2020 őszén véget ért. Ezért mindenféleképpen kár, kutatni való még lenne bőven, és valószínűleg érdeklődés is.



---

# HÍREK

---





# BESZÁMOLÓ AZ 5. MAGYAR HEBRAISZTIKAI KONFERENCIÁRÓL

Budapest, 2020. február 5.

BOZÓ RÉKA

A *Schweitzer-lectures*, prof. dr. Schweitzer József (1922–2015) egykori országos fő-rabbi, az Országos Rabbiképző Intézet volt igazgatójának és a Magyar Hebraisztikai Társaság alapítójának emléke előtt tisztelgő annuális konferencia idén, jubileumi alkalomból, az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem társszervezésével került megrendezésre. Radnóti Zoltán főrabbi és Zsengellér József, az MHT elnöke, Schweitzer portréja alatt nyitotta meg ünnepélyesen a rendezvényt, és ugyancsak itt került átadásra a Schweitzer-emlékdíj, melyet ebben az évben Kövér Andrásnak ítéltek oda Löw Imánuel drágakövekkel foglalkozó posztumusz tanulmányainak (*Mineralien der Juden*) magyarra fordításáért.

A *Schweitzer-lectures* célja nem csak a visszaemlékezés, hanem a jövőbe tekintés, a zsidó tudományosság továbbvitele is. A rendezvényt sorozat évről évre egyre nagyobb érdeklődésre tart számot, ennek köszönhetően idén huszonegy előadás szerepelt a programban, melyek a hebraisztika és judaisztika területén a biblikumtól egészen a legújabb korig öleltek fel témákat, angol és magyar nyelven egyaránt. A kutatások hat szekcióba osztvá, párhuzamosan futottak egymással, emiatt a beszámolóban az előadások feléről szerepel csak összefoglaló.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> A beszámolóból kimaradt előadások: *Orthodoxy, Bible Criticism and religious thought* (Balázs Gábor, OR-ZSE); *Is there a theology of revelation in Rashi's commentary on the Song of Songs?* (Radvánszki Péter, OR-ZSE); *The Anatomy of Separation: Priestly Dichotomies and their Development in the Hebrew Bible* (Marossy Attila, ELTE); *The Chronology of John the Baptist: A New Approach* (Visi Tamás, Palacky University); *A Frankfurt am Main-i carmenek (1626) bemutatása, különös tekintettel Nicolao Archino תרל"ח című héber nyelvű üdvözlőversére* (Koltai Kornélia, ELTE); *Paródia a polémia szolgálatában* (Dobos Károly Dániel, OR-ZSE és PPKE); *Egy unortodox ortodox rabbi, aki szerette Jézust: Eliyahu Soloveitchik Jézus-értelmezése* (Kiss András, OR-ZSE); *Párhuzamos legendák és vágyódások – Jehuda Halevi és Jaufre Rudel költészete és a vágyódás pszichológiája* (Peremiczky Szilvia, OR-ZSE); *Kölcsey Ferenc Himmusz c. verse dr. Józseffy Vilmos és Reich Ignác, valamint Bacher Simon héber nyelvű fordításában és részletek azok összehasonlító elemzési kísérleteiből* (Tuna Rita, OR-ZSE); *Akiben vulkányszerű lánggal égett a vallás iránti buzgóság: Güns Áron (1860–1929), pécsi rabbi-helyettes pályafutása* (Schweitzer Gábor, MTA).

Az eseményt Zev Farber, a *TheTorah.com* oldal létrehozójának plenáris előadása nyitotta meg, mely keretében az előadó arról mesélt, mik ösztönözték őt a projekt létrehozásában. Farber a helyes oktatás, a kritikus gondolkodás, illetve a hit és hagyomány megőrzésének fontosságát hangsúlyozta. A *TheTorah.com* netes adatbázis célja a bibliakritikai munkák elérhetővé és érthetővé tétele nemcsak akadémikusok, hanem a nagyközönség számára is. A három fő kategóriába sorolt (erkölcsi problémák, hitbéli kérdések és oktatási módszerek) és közzétett kutatások nem arra keresik a választ, hogy kik és mikor írhatták a Biblia könyveit, hanem sokkal fontosabb kérdésekre: hogy milyen üzenetet hordoz számunkra a több ezer éves szent szöveg, mit ad nekünk, mivel teszi többé az életünket? A bibliakutatás lényege nem objektív tények állítása, hanem annak megfogalmazása, nekünk milyen viszonyunk van a vallással.

Az első szekció a Héber Bibliára összpontosított. Kelenhegyi Andor (Milestone Institute) *Lojalitásdilemmák – Ákís és Dávid párbeszéde* című előadásában azt vizsgálta, milyen többretegű értelmezéseket lehet kiolvasni Ákís és Dávid párbeszédében az 1Sám 28:1-2 és 29:1-10 szakaszokban. A történelmi narratíva szorult helyzetben találja Dávidot, aki a filiszteusok és izraeliták kiújuló összetűzésében a két oldal közé ragad, miközben hűségeskü köti Ákishoz, a filiszteusok királyához, és Saulhoz is. A bibliai elbeszélésből nem derül ki, hogyan tervezte Dávid feloldani ezt a konfliktust – Izrael ellen fordult volna, vagy hátba szúrta volna Ákist –, ugyanis külső okok miatt nem kell végül választania, a döntést kiveszik a kezéből. Számtalan tanulmány foglalkozik azzal a kérdéssel, ki mellett tört volna lándzsát Dávid, ám Kelenhegyi további spekulációk helyett inkább a 1Sám 28–29 párbeszédeit vette górcső alá.

Dávid, habár minden király morális példaképeként él tovább a zsidó kultúrában, a Sámuel és Bírak könyveiben nem egy feddhetetlen erkölcsű karakterként jelenik meg, sokkal inkább egy vérbeli politikusként, egy kópéként és intrikusként, aki társadalmi és etnikai korlátokat átlépve minden szituációból győztesen kerül ki. Az Ákissal folytatott párbeszédének minden mondata ambivalens, a dörsölt diplomáciai dialógusoknak megfelelően mögöttes üzenetekkel rendelkezik. Például az 1Sám 28:2 vers szavai olvashatók pozitívan: „(Bízhatsz bennem, hiszen) tudod mit tesz majd a te szolgád!” – mondja Dávid a hadba hívásra, mire Ákís válasza: „(M megbízom benned), kinevezlek testőrparancsnokommá!” Értelmezhető azonban ez a szakasz fenyegetőbben is: „(Ha arra kényszerítesz, hogy izraeliták ellen harcoljak), majd meglátod, mit tesz a te szolgád!” – zsarolja Dávid a másik ki-

rályt, mire Ákis hasonló hangnemben reagál: „Akkor inkább (szem előtt tartalak, és) kinevezlek testőrparancsnokommá!” Dávid és Ákis viszonya tehát nem olyan őszinte, mint első olvasásra tűnhet.

Kustár Zoltán (DRHE) *„Ha elenyészik is testem és szívem...”* A 73. zsoltár hozzájárulása a theodicea ószövetségi kérdésköréhez című előadása a második Templom időszakában íródott panaszének többrétegű mondanivalóját és ellentmondó érveleseit kísérelte meg kibogozni. Isten igazságosságának kérdése, vagyis a jutalmas életet ígérő hit és a tapasztalati valóság közötti konfliktus állandó témája volt az Ószövetség íróinak. A 73. zsoltár egy kegyes ember saját hitének és válságának leírása, mely ötvözi magában a hálaének, bölcselkedő tanének és panaszének műfaji elemeit, sőt túl is megy azokon, sajátos, új választ adva a theodicea problémájára. Az ószövetségi időkben forradalminak számított az a gondolat, hogy a betegség nem az Úr eltasztásának jele, melyet a kultuszból való kitagadással kéne büntetni. A zsoltárban nyomon követhetők a szellemi fejlődés állomásai, ahogy megjelenik a túlvilági igazságszolgáltatás képzete, mely felülírta azt a korai koncepciót, miszerint az isteni igazságszolgáltatás a földi életre korlátozódna. A mű írója nem kér hosszabb életet, nem könyörög többért, beéri azzal, ami jutott, és nem fontos számára, hogy bizonyítsa az igazát. Mivel a zsoltár 22. és 27. versei formailag és tartalmilag is összeillenek, minden valószínűség szerint későbbi kiegészítésként illesztették közéjük emez új gondolatokat.

Papp György (PTI) *Napjaink számlálása, tanításmódszertan és a bölcsesség szíve: Megjegyzések a Zsolt 90,12 fordításának margójára* című előadásában részletes filológiai elemzésnek vette alá a 90. zsoltár egyik legnehezebben értelmezhető versét. A maszoréta és LXX források felhasználásával hat magyar fordítás szövegét hasonlította össze, majd javasolt egy saját változatot.

A *limanôt yāmênû* azaz „számolni a napokat” kifejezés ismert az ókori keleti irodalomban, mely mindig egy behatárolt időintervallum végének megismerésére utal. A zsoltárban inkább kvalitatív, mint kvantitatív értelemben jelenik meg, vagyis nem a napok számolását jelenti, hanem a napok értékelését, mérését.

Problémát okoz a *kēn*, mivel nem egyértelmű, melyik tagmondathoz tartozik, illetve a *wānābīc*, mely értelmezhető névszóként és igeként is. A *laḅab ḥākāmā(h)* azaz „bölcs szív” jelzős szerkezetnél sem világos, hogy a szív bölcs-e, vagy a bölcsesség központjáról van-e inkább szó? Papp végső konklúziója szerint a vers helyesen így olvasható: Napjaink mérésére (avagy annak érdekében, hogy napjainkat értékelhessük) helyesen taníts minket, és mi megszerezzük a bölcsesség szívét (azaz az Örökkévaló iránti teljes és helyes tiszteletet).

A következő nagyobb szekció a tavaly tragikusan elhunyt Xeravits Géza, a MHT alelnöke és a Schweitzer-emlékdíj korábbi kitüntetettje előtt tisztelgett. Elsőként Németh Áron (DRHE) *A Dán 1–6\* antropológiai aspektusai* című előadásában az ideális és bestiális ember archetípusait mutatta be Dániel és Na-

bukadneccar példájával. Dániel könyvének két főszereplője tipizált irodalmi alakokként vannak megjelenítve a műben, nem pedig a történelmi személyek hiteles ábrázolásaként.

Nabukadneccar az ókori királyideát testesíti meg, istenképúsége és minden élőlény feletti hatalma (Dán 2:37–38) echója a Gen 1 uralkodásra teremtett emberének (Gen 1:27–28). Önteltsége miatt azonban a babiloni király száműztetik a trónjáról, letaszítódik az állatok szintjére (Dán 4:30), ezáltal elvesztve istenképúségét, avagy emberségét. A későbbi kommentárok orvosi magyarázatot adtak Nabukadneccar állatiasodására, ám figyelembe véve az egész könyvön végighúzódó toposzát az idealizált embernek, inkább teológiai és antropológiai oka állhat a narratíva hátterében.

Dániel ugyancsak az ember primer állapotát szimbolizálja, mely szintén egy állat–ember kapcsolatban kerül bemutatásra. A vadállatok a teremtéskor nem voltak riválisai az embernek, mert fűvel táplálkoztak; ez az eszkatologikus békéje a ragadozó és növényevő állatoknak jelenik meg Ézsaiás látomásában is (Ézs 11). Mikor Dániel az oroszlánok vermébe kerül (Dán 6:20–24), az oroszlánok az ideális emberrel kerülnek szembe, melynek köszönhetően meg tud valósulni az ősellapot – vagyis ahogy Isten eredetileg elképzelte a világot –, így végül sem ember, sem állat nem sérül meg.

Tamási Balázs (OR-ZSE) *Dualisztikus eszmék metszéspontjai Qumránban* című előadásának fókuszában a kozmikus jó és gonosz erők perszonalifikálásának folyamata állt. A dualizmus a hellenisztikus korban szivárog be a zsidó vallásba, az általánosan elfogadott teória szerint perzsa hatásra, ám vannak, akik szerint függetlenül, belső folyamatok során alakult ki. A judaizmus mindenesetre eltér a klasszikus dualista vallási rendszerektől, ahol két egyenlő és ellentétes kauzális erő ütközik össze; helyette a dualizmus itt pusztán relatív, alárendelődik a mono-teizmusnak. Négy szintje figyelhető meg a dualizmusnak a zsidóságban: kozmikus (emberek és angyalok), erkölcsi (igaz és bűnös lélek), pszichológiai (jó és rossz ösztön) és eszkatologikus (jelen és jövő).

A qumráni közösség iratainak állandó szereplői a kozmikus dualizmus megszemélyesített ellentétpárjai, mint az Igazság és Gonoszság lelke vagy a Fény Hercege és a Sötétség Angyala. Egy-egy eszme perszonalifikálása, a köznévvé tulajdonnévvé válása tipikus jelenség volt a hellenisztikus korban, és nem egy példát találunk rá a Kr. e. 2. század után készült holt-tengeri tekercsekben. A legfontosabb források közé tartozik a parabiblikus Ámrám látomása (4Q543–544), mely megalapozza a sötétség felett uralkodó Melkirése és a fény felett uralkodó Melkicedek hagyományát; a Jubileumok könyve, mely bemutatja a Virrasztók és a gonosz Masztéma alakját; a Közösség szabályzata (1QS), mely tartalmazza a két lélekről szóló tanítást (III.13–IV.26); illetve a Háborús szabályzat (1QM). A Damaszkuszi irat az Exodus parafrázisa, mely Mózes történetét bővíti ki két egymásnak feszülő kozmikus

erő jelenlétével, a 4Q225 pedig Izsák feláldozásának háttérébe a szent angyalok és Masztéma angyalainak szembenállását helyezi.

Hodossy-Takács Előd (DRHE) *Qumránon túl: vízhasználat a Holt-tenger környékén* című előadásában azt vizsgálta, mennyire is volt elszigetelt település Qumrán. Az esszéus hipotézis egyik fő érve a közösség izoláltságára épít, ám e térség pusztán a jelenlegi politikai határok fényében tűnik szeparáltnak, ha a földrajzi adottságokat nézzük, már teljesen más képet kapunk. A Holt-tenger vízszintje az ókorban jóval magasabb volt, mint most, és a térség – dacára a kevés csapadéknak és kopár növényzetnek – kellő édesvízellátást kapott a keleti hegység forrásaiból és a Jordán éves áradásaiból. Qumrán fekvését tekintve pár kilométerre áll egy királyi palotától, illetve pár órányi járásra a legnagyobb római helyőrségtől.

A Holt-tenger környékének arculatát a kora római korban a heródesi építészet határozta meg. A jerikói palota és a maszadai erőd is mérnöki remekművek, ahol központi szerepet kapott a víz, pontosabban a tisztálkodás, ahogy azt a huszonhét különálló fürdő és ötvenezer köbméteres ciszternák is bizonyítják. Qumrán teljesen más építészeti jegyeket visel, de amíg szkriptóriumból egy darabot tártak fel, addig az összes létesítmény tizenhárom százalékáa a vízművekhez kötődik, mint például medencék, csatornák és víznyelők. Ennyi persze nem oldja meg a mai napig fennálló dilemmáját annak, hogy milyen település is lehetett pontosan Qumrán, de azt bizonyítja, hogy nem egy izolált közösség lakhelye volt.

Az utolsó, ókori bibliafordításokkal foglalkozó szekcióban Grüll Tiborné (Szent Pál Akadémia) *Harmonizációs fordítástechnika a Septuagintában* című előadása a Genézis görög szövegverziójában fellelhető fordítási sajátosságokra fókuszált.

Harmonizációnak azt nevezzük, mikor két egymástól eltérő szövegszakasz ugyanazt az elemet (szókapcsolat, tagmondat) tartalmazza. Fajtái szerint lehet egyszerű (Gen 29:12 és Gen 24:28), kereszt irányú (Gen 24:15 és Gen 24:47) vagy akár pontatlan (Gen 24:13 és Gen 24:42). A harmonizációs minták sokszor nagy szövegtávolságban is fellelhetők, ami arra utal, hogy a fordító rendkívül jól ismerte a forrásművet, bár az sem elvethető ok, hogy mindez nem a fordító munkájának, hanem a forrásként használt héber szövegváltozatnak köszönhető.

A fordítás az ókorban diktálás után készült, ezt bizonyítja, hogy hétszavas egységek mutathatók ki a szövegben, illetve olyan hibák, melyek félrehallásra vagy félreolvasásra utalnak. Pontatlanság oka lehet még az aktualizáló szóértelmezés, mikor a fordító saját kora és kultúrája szerint írja át a szöveget. Néha úgy tűnik, „beragadt” egy szó az íronál, egymás után többször használja ugyanazt a kifejezést, ám ennek az ellentétére is találunk példát. Fordítási hibákból számtalanfélét találunk a Szentírás szövegváltozataiban. Sok esetben ezekre máig nincs jobb magyarázatunk, mint hogy a fordítónak is lehettek rossz napjai.

Hack Márta (Szent Pál Akadémia) *A „gonosz Armilosz” és a „veszedelem fia”* című előadásában a targumi eszkatologikus alak, Armilosz eredetét kutatta. Az

Ézs 11 látomás 4. verse azzal az ígérettel zárul, hogy a Messiás megöli a gonoszt (*rāšā'*) – a Pszeudo-Jonatán Targumban azonban ugyanitt a „gonosz Armilosz” (*ʿarmilōš rašīcā*) kifejezés szerepel. A szövegrész qumráni kommentára (4Q285) alapján Dávid sarjának végső ellenfele Róma utolsó uralkodója lesz. Erre rezonál Armilosz egyik lehetséges etimológiája, mely szerint Romulusz eltorzított névalakjával állunk szemben, vagyis Armilosz kódnév Rómára.

Egy másik magyarázat szerint Armilosz a görög Erémolaosz szóból ered, mely Bálám nevének lefordított formája, és szó szerint azt jelenti, hogy „a nép elpusztítója”. Ebben az értelmezésben az ézsaiási szöveg párhuzamot kíván vonni a Messiás és Anti-Messiás, illetve Mózes és Bálám szembenállása között.

A tragum hatása az Újszövetségben is felfedezhető. A „törvénytelenység embe-  
re”, illetve a „veszedelem fia”, fogalmak, melyeket Pál használ (2Thessz) Armilosz megfelelői. A két tipologikus értelmezés, vagyis a nép ellensége és az utolsó császár, egyesülnek egy gonosz személyben, a szembeszegülőben, aki minden szent és Isten tiszteletére rendelt dolog ellen lép fel. Armilosz alakja a nyugati, szefárdi és askenázi hagyományban élt tovább.

A Tóra szent nyelve – melyet a hagyomány szerint Isten a hatodik napon teremtett, elkülönítve a többi, a bábeli zűrzavarban keletkezett nyelvtől – kétezer éve csaknem változatlanul maradt fent. Megismerni egyenlő megszeretni: így állunk mi is a héberrel. Schweitzer József annak szentelte életét, hogy megőrizze, gondozza és továbbadja Mózes, Dávid király és a Misna nyelvét; ezt az örökséget szeretné a *Schweitzer-lectures* is fenntartani, és ennek szellemében várja a Magyar Hebraisztikai Társaság jövőre is az érdeklődőket a következő konferenciára!

# BESZÁMOLÓ A X. „KÖZEL, S TÁVOL” ORIENTALISZTIKAI KONFERENCIÁRÓL

Budapest, 2020. március 5–7.

SZÜCS BERNADETT

A X. „Közel, s Távol” Orientalisztika Konferencia március 5–7. között Budapesten, az Eötvös József Collegium Orientalisztika Műhelyének szervezésében rendezték meg. A „Közel, s Távol” egy hiánypótló rendezvénye a magyar orientalisztikának, mivel ez az egyetlen platform, amely lehetőséget biztosít az e területtel foglalkozó alap-, mester- és doktori képzésben részt vevő hallgatóknak arra, hogy kutatásait egy tematikus konferencián mutathassák be. Bár a rendezvény 2019-ben ünnepelte volna 10. születésnapját, a főszervezők, Takó Ferenc és Doma Petra egy évvel későbbre halasztották megszervezését annak érdekében, hogy a jubileumra való tekintettel nemzetközivé tehesék az eddig országos szinten megvalósuló konferenciát. Ennek szellemében magyar és angol nyelvű előadásokkal is részt lehetett venni a rendezvényen. Az esemény az Eötvös József Collegium épületében kapott helyet, ahol a három nap alatt ötvenhét előadó kutatásának összefoglalóját lehetett meghallgatni, mindennap két párhuzamos szekcióban. Az eseményt március 5-én Horváth László, az Eötvös József Collegium igazgatója nyitotta meg.

A konferencia színvonalát tovább emelte, hogy az orientalisztikai szakirányok és az ókortudomány elismert kutatói vezették a szekciókat, akik az egyes prezentációk után elhangzott kérdéseikkel és megjegyzéseikkel segítették a hallgatókat tudományos kutatómunkájuk továbbgondolásában. A szekciók vezetését tehát olyan neves oktatók és kutatók vállalták, mint Birtalan Ágnes (ELTE), Csibra Zsuzsanna (ELTE), Dezső Tamás (ELTE), Lázár Mariann (KRE), Máté Zoltán (KRE), Mecsi Beatrix (ELTE), Négyesi Mária (ELTE), Péri Benedek (ELTE), Salát Gergely (PPKE), Szabó Balázs (ELTE), Szathmári Botond (TKBF), Szombathy Zoltán (ELTE), Vér Ádám (ELTE), Zentai Judit (ELTE). A felsorolt oktatók közül többen az Eötvös József Collegium Orientalisztika Műhely tagjainak tehetséggondozásában is aktív szerepet vállalnak.

Az előadók az idei évben Magyarországról a Budapesti Corvinus Egyetemről, az Eötvös Loránd Tudományegyetemről, a Károli Gáspár Református Egyetemről, a Nemzeti Közszerződési Egyetemről, a Pázmány Péter Katolikus Egyetemről, a Pécsi Tudományegyetemről, a Szegedi Tudományegyetemről, a Színház- és Filmművészeti Egyetemről, valamint a Tan Kapuja Buddhista Főiskoláról érkeztek. Mind-

ezek mellett a távol-keleti felsőoktatási intézményekből is szép számmal érkeztek hallgatók, többek közt a japán Meiji Egyetemről, a szöuli Nemzeti Egyetemről, valamint a Pekingi Egyetemről.

A korábbi évektől eltérően idén a szervezők nem határoztak meg semmilyen témát, így a konferencia rendkívül sokszínű és változatos volt. Az előadások tudományterületileg az arabisztikához, az assziriológiához, az egyiptológiához, az iranisztikához, a néprajzhoz, az indológiához, a japanológiához, a koreanisztikához, mongolisztikához és a sinológiához tartoztak, ezen belül pedig nyelvtudományi, történettudományi, keleti filozófiai, kultúra- és irodalomtudományi, valamint vallástudományi témájú prezentációkat is meghallgathatott a közönség. Jelen cikkben csak utóbbiak ismertetésével foglalkozom.

Március 5-én, csütörtökön az első vallástudományhoz köthető előadást Nagy Benedek (ELTE) mutatta be, aki *Shariah and modern law – Islamisation in Pakistan* címmel tartotta meg prezentációját. Ebben az iszlamizáció jogalkotáásra gyakorolt hatását vizsgálta a posztkoloniális időkben, amikor a nyugati típusú jogrendet egyre inkább kiszorította a tradicionalisták által képviselt, a *saria* és a *fiqh* alkalmazásán alapuló törvénykezés növekvő befolyása, ahogyan az Pakisztán esetében is történt. A jelenlegi pakisztáni alkotmányban a *saria* alkalmazása a bírósági döntésekben jogszerűnek minősül, ugyanakkor az előadó hangsúlyozta, hogy nemcsak a nevezett ország esetében érdemes vizsgálni az iszlamizáció törvénykezésre gyakorolt hatását, valamint annak modern jogi környezetben történő megvalósítását, hanem más muszlim államoknál is releváns az ez irányban történő kutatást elvégezni.

A következő témába vágó előadást Pataki-Tóth Angelika (ELTE) tartotta meg *Inkulturációs zsenialitás vagy szörnyű melléfogás? – Halotti kultusz a japán kereszténységben* címmel, amely a keresztény hit japán kultúrába történő beépítésének nehézségeit mutatta be. A kereszténység üzenetének terjesztése komoly akadályokba ütközik a szigetországban, mivel egy kulcsfontosságú tényezőre nem nyújt kielégítő választ: ez az ősök, az elhunyt felmenők tisztelete, mivel számukra nem kínál megváltási lehetőséget a kereszténység. Kialakultak azonban olyan japán keresztény mozgalmak és gyülekezetek, amelyek vallásgyakorlatukba beépítették az ősök tiszteletét, sőt mi több, számos halotti kultusszal kapcsolatos rítust is megőriztek a megelőző hagyományból. Ezekkel az irányzatokkal kapcsolatban azonban felmerül a kérdés, hogy eredményezik-e és amennyiben igen, milyen mértékben a kereszténység bizonyos tanításainak torzulását.

Vadász Fruzsina (PPKE) egy rendkívül megindító témájú előadással vett részt a konferencián, amelynek címe *Origami Daru, Senbazuru-kultúra, Hiroshima és Nagasaki: A szerencse és a remény szimbólum-változása a II. világháborút követően – Sasaki Sadako története*. Az előadó arra a kérdésre kereste a választ, hogy mi volt az oka annak, hogy a daruhajtogatás vallásos-szimbolikus jelentése kiegészült



egy további jelentéstartalommal a második világháborút követően. A japán kultúrában a darumadár a béke jelképe és az egyik taoista legenda szerint, aki ezer darut papírból meghajtogat, annak a hajtogatás alatt megfogalmazott kívánsága teljesül. Azt, hogy ennek a hagyománynak a jelentéstartalma kiegészüljön, egy Sasaki Sadako nevű kislány története tette lehetővé, aki tizenkét éves korában halt meg leukémiában, amely betegség kialakulását az 1945-ös hirosimai atomtámadás idézte elő. Sasaki halála előtt tudomást szerzett az ezer origami-daru legendájáról, ám hajtogatásukat már nem tudta befejezni, története azonban inspirálóan hatott: személye, valamint egy általa hajtogatott origami-daru vált az atomtámadás következtében elhunyt gyermekek emlékezetének és tiszteletének jelképévé.

Keller Mirella (ELTE) *A XVII. századi Cantong chan kolostor története* című előadása átvezetett a sinológia tudományterületére. Vizsgálatának középpontjában egy Yikui Chaochen női mester alakjának bemutatása, valamint feljegyzéseinek, *A Cantong kolostor felirata* című írásának fordítása és elemzése állt. Kutatása azért is rendkívül fontos, mivel mind a mai napig egyetlen nyelven sem jelent meg fordítás Yikui műveiből. A 17. századi mester, a 6. században alakult, Kínában a *ma-hájána* buddhizmus részeként létrejött, meditáción alapuló *chan*, azaz zen irányzat képviselője volt. A vizsgált forrásszöveg az irányzat 16–17. századi megújulását tükrözi. Yikui feljegyzéseiből személyes információk is kiderülnek, mint például a szerzetesi élet mellett való elköteleződésének okai, valamint részletes leírást nyújtanak arról is, hogy miként működtetek egy korabeli női *chan* kolostort.

Március 6-án a közel-keleti és ókortudományi előadások kerültek előtérbe. Pintér Anna Krisztina (ELTE) assziriológiai témájú előadással készült a konferenciára, amelynek címe *Parodia sacra and humorous texts in Sumerian literature* volt. Kutatásában a sumér irodalom azon alkotásainak részleteit mutatta be, amelyek az egyes istenalakokat kifejezetten komikus szituációkban jelenítik meg, illetve olyan szövegeket is vizsgált, amelyek szándékosan parodizálnak politikai/diplomáciai eseményeket, iskolákat vagy műfajokat. Az előadó olyan kérdésekre kereste a választ, hogy egy adott vallási rendszerben miért tűnhetnek fel ilyen színben az istenalakok, illetve hogy mi segíthette magának a paródia műfajának a kialakulását és fejlődését ebben az ókori környezetben?

A következő assziriológiai témájú előadás megtartása Rashad Khattabb (ELTE) nevéhez fűződik, és a *Representation of the griffin from the earliest times until the first half of the first millennium B.C. in the ancient Middle East* címet kapta. Az előadó áttekintette a Közel-Kelet különböző régióira jellemző griffbrázolásokat, és összegyűjtötte azokat a tárgyi forráscsoportokat (domborművek, csontfaragványok, pecséthengerek, ékszerek), amelyekeken megjelenik ez a mitologikus keverék-lény. Khattabb mindezek mellett a griffnek a mitológiában és a vallási hagyományban betöltött szerepét is elemezte, és megállapította, hogy ezek a lények leginkább *profilaktikus*, azaz bajelhárító-védelmező aspektusban tűntek fel.

Szűcs Bernadett (KRE) *Egy keresztény apokrif szöveg óegyiptomi motívumai: Józsefnek, az ácsnak a története* címmel tartotta meg előadását, amely irat keletkezése az i. sz. 5–6. századra tehető, és Egyiptom területén jött létre. Az irat rögzíti Mária és Jézus életének egyes eseményeit, valamint József halálának körülményét. A szöveg nagy hangsúlyt fektet arra, hogy mi történik (majd) lelkével és földi porhüvelével, amely megegyezik az óegyiptomi halotti kultusz két kulcskérdésével is. Mindezek leírásához az irat számos óegyiptomi eredetű, ám sokszor a keresztény elképzelésnek megfelelően átalakított motívumot vonultat fel. Többek közt ilyenek a Két Út Könyvéből vagy a Halottak Könyvéből ismerős kapuórzó démonok alakjai, a szívérlegelés jelene, valamint a halotti kultuszhoz tartozó mumifikációs eljárás leírása. Ezek a tartalmi elemek bizonyítják a megelőző hagyományok ismeretét és (átértelmezett) továbbélését a korabeli keresztények körében.

Varga Dániel (ELTE) *Montu gyermekei: Horparé és Hórusz-Su a Ptolemaiosz-kori és császárkori Thébában* című előadása a késő kori Egyiptom vallásának egyik fontos szegmensébe, az egyiptológia egyik kevésbé kutatott területébe, a gyermekistenek kultuszába engedett bepillantást. A gyermekistenek tisztelete az egyiptomi történelem korábbi korszakaiban is jelen volt, igazán dominánssá azonban az előadó által vizsgált korokban vált. Ezt az úgynevezett *mammiszik*, azaz születési házak létesítése is alátámasztja, amelyekben az adott templomkörzet főtemplomában tisztelt istentriász legfiatalabb tagjának kultusza valósult meg. E gyermekistenek fő funkciói közé alapvetően a ciklikus újjászületés, következésképpen a termékenység, valamint a legitim trónutódlás biztosítása tartozott. Az előadó a felső-egyiptomi Théba városának egyik ősi, sólyomfejű hadi istenségének, Montunak a személyéhez kötődő két gyermekisten, Horparé és Hórusz-Su a késő kori Egyiptom teológiájában betöltött szerepével és ezek összehasonlításával, valamint kultuszuk jelentőségével foglalkozott, amelyek feltérképezéséhez több, újonnan azonosított tárgyi és szöveges forrást is felhasznált.

A következő, Hudák Viktória (TKBF) által tartott – *Kobrák és Nágák: Az indiai kígyókultusz kialakulása és hatása a modern társadalomra* című – előadás a kígyók indiai vallásokban, elsősorban a hinduizmusban és a buddhizmusban betöltött széles spektrumú szerepével foglalkozott. A prezentációból kiderült, hogy a kígyó mind a hinduizmusban, mind pedig a buddhizmusban kettős megítélés alá esik: egyszerre számít gonosz, félelmetes, halált hozó, az életet veszélyeztető, valamint védelmező, a világot a hátán tartó, a megújulást és az újjászületést (a vedlési ciklusának következtében) szimbolizáló jótékony lénynek. Kettős aspektusa miatt gyakran fordul elő a hinduizmus Síva ábrázolásain. A buddhizmusban leginkább bajelhárító lényként jelenik meg, amelyet azok a Buddha-ábrázolások is tanúsítanak, ahol a meditáló, és éppen ezért védelemre szoruló Buddha feje fölött jelenik meg.

A X. „Közel, s Távol” Orientalisztika Konferenciáról összességében elmondható, hogy a korábbi évekhez hasonlóan, idén is színvonalas és sokszínű előadásokat vonultatott fel. A rendezvény továbbá az orientalisztikával elhivatottan foglalkozó hallgatók tehetséggondozásában is aktív szerepet vállal. Mindezek mellett a megfelelő szaklektori háttér biztosításával lehetőséget nyújt a hallgatóknak arra, hogy bemutatott kutatási témáik írásos verzióit a konferencia saját kötet sorozatában megjelentethessék.



---

# RECENZIÓK

---



Ernst Troeltsch:

*A protestáns paradigma*

*A protestantizmus jelentősége a modern világ kialakulásában*

BUDAPEST, MAGYAR VALLÁSTUDOMÁNYI TÁRSASÁG, 2017

Ernst Troeltsch (1865–1923) protestáns teológus, vallásszociológus műve a Magyar Vallástudományi Társaság kiadásában jelent meg 2017-ben. A mű német nyelven íródott, melynek címe *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, amelyet magyarra Németh Attila fordított le.

Troeltsch azt vizsgálta, hogy milyen szerepe volt a protestantizmusnak a modern világ kialakulásában. Troeltsch nagy vonalakban ismerteti, hogy milyen folyamatokat és változásokat indított el a protestantizmus, és hogy annak milyen hatásai voltak a társadalomra. A 106 oldalas könyv két részből áll. Az első 30 oldalon Máté-Tóth András bevezető írását olvashatjuk, amely segítséget nyújt a könyv további részeinek olvasásához. A bevezetőben hangsúlyosan jelenik meg az a megállapítás, hogy Troeltsch munkássága háttérbe szorult Weberéhez képest, annak ellenére, hogy Weber igen nagyra tartotta barátja munkásságát. Ennek okáról így ír a szerkesztő:

„A teológiai recepcióban Karl Barth elsöprő hatásának következtében a liberális protestáns teológus Troeltsch, más ebbe a kategóriába sorolható szerzőkkel együtt, az érdeklődés peremére szorult, s csak a legutóbbi időkben, főképpen Friedrich Wilhelm Graf művei révén lopózik vissza, és kínálja megfontolásra belátásait a protestáns önreflexió és a modern világ vallásteológiai dimenzióinak elemzésére” (7).

Máté-Tóth András bemutatja Troeltsch vallásszociológiai jelentőségét, majd ezt követően *A protestáns paradigma* alapvonalait ismerteti, és egy lényegre törő összefoglalót ad, mely segíti a könyv olvasását, és a lényegre irányítja az olvasó figyelmét.

*A protestáns paradigma* öt részből áll, melyekből a 2–4. részek eredetileg egy előadás során hangzottak el, azonban a gondolatmenet teljességét az öt rész együtt adja. Az első rész a modern világ és a modern kultúra fogalmát tisztázza. Bemutatja a modern világ korábbi korszaktól (pontosabban az egyházi kultúra korszakától) való eltéréseit, ezzel ismertetve a modern kultúra lényegét, milyenségét.

A vallási kultúra alapja a hit, melynek tárgya az abszolút isteni kinyilatkoztatás, és annak szervezete, az egyház. Már itt bevezeti azt a gondolatot, hogy a protestantizmus jelentős hatással volt a modern világ kialakulásában, a vizsgálandó kérdés éppen az, hogy mik ennek a részletei. A második és harmadik részben a protestantizmus fogalmával foglalkozik, és megkülönbözteti egymástól az ó- és az új-protestantizmust (mely utóbbinak olyan jellemzői is vannak, amelyekkel szemben az óprotestantizmus határozottan küzdött). Majd kitér a következőre is: „A kálvinizmus jelentősége kérdésfelvetésünk szempontjából teljesen más, mint a lutheranizmusé, és igen kifinomult pszichológiai részletelemzésekre van szükség ahhoz, hogy minden egyes esetben kitapinthatassuk a sajátos összefüggéseket” (47). Ennek következtében a későbbi részekben külön is tárgyalja a kálvinizmus és lutheranizmus jellemzőit, hatásait a társadalomra. Szintén ezen fejezetekben ismerteti a protestantizmus jellemzőit és jelentőségét. Itt foglalkozik többek között az askézis kérdésével, a hívő ember világhoz való viszonyulásával a kálvinizmus és lutheranizmus szemszögéből, bemutatja, hogy ez az askézis miben tér el a katolicizmus asketikus felfogásától, illetve hogy ezt hogyan élték meg az emberek a mindennapok során. Troeltsch már itt hangsúlyozza, hogy „a protestantizmus nem jelentheti közvetlenül a modern világ létrejöttét” (58). A negyedik részben azt vizsgálja, hogy milyen (közvetett) hatással volt a protestantizmus a modern kultúra alábbi területeire: család, jog, államforma és alkotmány, gazdaság, társadalmi rétegződés, tudomány, oktatás, művészet. Itt is hangsúlyt kap az a fent említett megállapítása, hogy a protestantizmus nem megteremtője a modern világnak, azonban jelentős hatással volt rá, „nagyobb fejlődési szabadságot adva” a számára (88). Az ötödik és egyben utolsó részben azt a kérdést vizsgálja, hogy mi a kapcsolat a protestantizmus vallási alapeszméje és a modern szellem vallási lényege között. Erről a következőképpen ír:

„A protestantizmus hatásának jelentősége a modern világ kialakulására nem azonos a modern kultúrára gyakorolt hatásának a jelentőségével. Hiszen a kultúra nem azonos a benne kibontakozó vallási élettel. Utolsó kérdésünk tehát a protestáns vallásosságnak a modern valláshoz fűződő viszonyára irányul, amely összefügg ugyan a modern kulturális világgal, de nem merül ki benne” (90).

A fenti kérdést vizsgálva végezetül megállapítja, hogy „A súlypont teljesen áthelyeződött az érzelmi hitbizonyosságra, a belső vonzásra és igyekezetre, magának az Istenről szóló gondolatnak bensőleg szükségszerű létrehozására” (97). Troeltsch hangsúlyozza a legszemélyesebb, belső meggyőződés szükségességét Isten létéről. Végezetül kiemeli, hogy a protestantizmus egy vallási-metafizikai alapot adott a modern kultúra legmélyebb tartalmának: a nagy intenzitással megjelenő szabadság- és személyiség gondolatnak.



Troeltsch gondolatmenetének íve jól követhető – bár nem könnyed olvasmány. A stílusáról így ír Máté-Tóth András: „Nem kímélte meg hallgatóságát a nehéz gondolati ívektől, a többszörösen összetett mondatoktól, a szakirodalmi utalásoktól, de legkevésbé attól az ihletett felelősségtől, amelyet a kor tudományos, politikai és vallási kríziséhez illőnek vélt” (15). És valóban, bár nem könnyed olvasmány, mégis érdemes lehet egy lélegzetvételre elolvasni éppen azért, hogy a felvett gondolatmenet íve ne szakadjon meg. Azt is érdemes megjegyezni, hogy a műben több dolog csak említés, illetve utalás szintjén jelenik meg. Noha kifejti a gondolatmenetét, mégis leginkább az összefüggésekre, a kapcsolópontokra mutat rá, és így a folyamatok, az ok-okozati viszonyok új megvilágításba kerülnek. Mindezek megértéséhez azonban szükséges, hogy az olvasó rendelkezzen a megfelelő háttérismeretekkel, többek között a kálvinizmusra, lutheranizmusra, a katolicizmusra, illetve a korszak történelmére, társadalmára vonatkozóan. A könyvet jó szívvel ajánlom mindenkinek, mert világos rálátást ad arra, milyen hatása volt a protestantizmusnak a modern világ kialakulására. Érdekes összefüggésekre mutat rá, melyeket érdemes továbbgondolni.

*Andrási Márta Dóra*

Magnus Nyman:

*A vesztesek története*

BUDAPEST, KAIROSZ, 2019

A reformációról – annak történeti-társadalmi és kulturális vonatkozásairól, valamint hatásairól – talán rendelkeznek némi ismeretekkel a hazai közgondolkodásban, gyakorta a reformáció–ellenreformáció egyoldalú, ezáltal egyszerűsítő kifejezést említve. Ami máris szóhasználati kérdést vet fel, ugyanis a katolikus egyház az 1517 után következő időszakot katolikus megújulásnak tekinti, már csak abból is kiindulva, hogy a reformátorok eredeti szándéka megújítás volt, nem pedig szakadás előidézése. A reformációt, annak történéseit elsősorban Németországhoz kötik, jó esetben Svájcot és Franciaországot is említve, a hazai történelemben pedig Erdély históriájában kerül elő markánsabban. Aligha gondolnak olyan távoli vidékekre, mint Skandinávia, ahol még az úgynevezett legújabb korban is államegyházi rendszer működött.

A protestantizmus inkább északon, mint a Mediterráneum térségében terjedt. Egyháztörténeti szempontból Európa északi vidéke mégis mintha fehér folt lenne. Ezért is fontos mű e közelmúltban Kőrösiné Merkl Hilda fordításában megjelent, történelmi esszének vagy kultúrantropológiai műnek tekinthető munka. A fordító igényes munkáját dicséri, hogy a sok esetben felvetődő, nem könnyű terminológiai kérdésekben jól, a magyar nyelvben elfogadott szóhasználatnak megfelelően igazítja el az olvasót.

Az 1948-ban született *Magnus Nyman* korábban evangélikus lelkipásztorként szolgált, azzal a meggyőződéssel, hogy a protestáns és a katolikus egyház újra egyesülhet Svédországban. Miután belátta, hogy ennek aligha lehet esélye reális időn belül, felmentését kérte szolgálata alól, s feleségével és négy gyermekével katolikus hitre tért. Majd pedig, a második évezred elején, II. János Pál pápa – Joseph Ratzinger bíboros jóváhagyásával – házas volta ellenére engedélyezte pappá szentelését.

A szerző életrajzának rövid ismertetése azért fontos, hogy kellő spirituális kontextusban tudjuk értelmezni Nyman munkáját, amelyet egyébként Svédországban méltán övez elismerés, annak ellenére, hogy nemcsak a 16–17. századi eseményeket, a katolikus életet lehetőségeit – vagy éppen ellehetetlenülését – mutatja be gazdag történeti forrásokra hivatkozva, hanem a katolikus kisebbség, a „vesztesek”

máig ható kirekesztésére is utal. Olyan meglepő állításokat tesz, mint például azt, hogy a katolikus vallásukat gyakorlók még a 20. században is „gyakran érezték magukat megvetett peremfiguráknak a svéd társadalomban”. Néhány évtizeddel ezelőtt a svéd tanárképző főiskolák nem vettek fel katolikus hallgatókat, és „a klostorokra vonatkozó tiltások egészen 1952-ig érvényben voltak”.

A katolicitás lényegéhez tartozik – írja Nyman –, hogy „minden néptől és kultúrától befogadjon impulzusokat. Ebben a tekintetben az a kora modern kori egyházszakadás az egyház egyetemességének csökkenését eredményezte”. A megállapítás ellenkezője is igaz: a kereszténység minden népnek és kultúrájának gazdagító vonásokat kölcsönzött. A svéd és a finn társadalom (amely a tárgyalt időszakban politikai unióban élt) hosszú évszázadok óta nélkülözi vagy csekély mértékben élvezi ezt a gazdagító hatást.

A szerző a két *sui generis* valóság – az állam és az egyház – mindenkori viszonyára vonatkozóan megállapítja: „Ha a vallás monopóliummá és egyszerűen kötelező erejű nemzeti összetartozássá válik, paradox módon relatívvá válik maga az igazság, amelyet az egyénnek szabad akaratából kell keresnie, nem pedig az állam, a felekezet vagy a konvenciók kényszere miatt. Ha a vallás és az állam között megszűnik a kölcsönösség, akkor mind az állam, mind az egyház vesztes lesz.”

Munkája megírásában az a szempont is vezette a szerzőt – mint írja –, hogy a magát multikulturálisnak tekintő Svédországot túl sokáig jellemezte az „egységesség”, valamint az „alattvalói konformizmus”, és „hallgattatta el az eltérő véleményeket”. Az önmagát felvilágosult, liberális toleranciáról híres országnak beállító északi állam talán meglepő képét rajzolják meg Nyman szavai. Az pedig általános – megszívlelendő – érvényű megállapítása: „Ha nem vesszük figyelembe a veszteseket és argumentumaikat, a történetírás csupán illúzió marad...” Fontos mondat, hiszen milyen gyakran találkozunk a közbeszédből is ismert megállapítás – a múlt történetét a győztesek írják – beszivárgásával egynémely, magát tudományosnak nevező munkákban is. „A történelem a győztesek történetévé válik, gyakran unalmas és kiigazított történelemmé, árnyalatok, gyötrelmek és élet nélkül.”

Nyman történetfilozófiai távlatú megállapításai kiemelik munkáját a *Vasa* dinasztia (1472–1689) idejére szorítkozó társadalomtörténeti és egyháztörténeti keretből. Annál inkább, mert a protestantizmus térhódításának mások által alaposan feldolgozott skandináviai történetét a „vesztesek”, a katolikusok történetével teszi valóban hitelessé és árnyalttá.

A szerző – gazdag tényanyaggal alátámasztva – megállapítja: a reformáció elsősorban nem vallási igényből fakadt, térhódításában gazdasági, valamint hatalmi-politikai szempontok játszottak szerepet, s ez a folyamat felülről irányított volt. A történelem folyamán gyakran találkozunk ezzel a jelenséggel, s éppen ezért nem szabad megfedkezünk a katolikus teológia megállapításáról, amely látható és láthatatlan egyházzal beszél. A látható egyház a történelmi valóságban jelenik

meg, annak ellentmondásaival és konfliktusaival, ugyanakkor működik benne a Lélek, a Krisztus alapította egyház Lelke. A kettő olyan módon fonódik össze és egzisztál, mint ahogyan – ezzel a hasonlattal élve – az ember is egyszerre biológiai-szellemi-lelki valóság. Ezért pusztán a történelmi folyamatok vizsgálata önmagában nem adhat hiteles hitbéli képet. Nyman jól tudja ezt, s ha nem is közvetlen módon – vizsgálati módszerének kereteit ugyanis szétfeszítené ez –, de újra és újra, mintegy a sorok között utal rá.

A mű három, jól körülhatárolható részre tagolódik. Felvázolja azokat a 16. századi skandináv és tágabb európai folyamatokat, amelyek a katolikus vallás marginalizálódásához vezettek a kezdetben politikai uniót alkotó Svédországban és Finnországban. A második részben azokat a jelenségeket vizsgálja, amelyek rávilágítanak a korszellemre, a harmadik, befejező részben pedig 17. századi, valamilyen szempontból kiemelkedő katolikusok vallási és cselekvési életterét mutatja be. Személyes sorsukkal az általánosan megrajzolt folyamatok közelképét nyújtja, ezzel is segítve az olvasót a régmúlt (ám máig ható) események empatikus befogadásában. Különösen, amikor szembesülünk a ténnyel: 1617-től halálbüntetés terhe mellett tilos volt a svédeknek a katolikus vallásgyakorlás. Ugyanakkor – és ezt fontos megjegyezni – Nyman könyve, amely a reformáció ötszázadik évfordulójának idején jelent meg, semmiképpen nem szeretné az ünnepet mintegy ellenpontozni, hanem a közös múlt – bármilyen volt is – árnyaltabb, a mai ökumené szellemében való tárgyalását segíti elő.

Ha szabad egy tudományos igénnyel megírt műről így nyilatkozni, Magnus Nyman műve izgalmas olvasmány, s miközben gondolatainkat a múltra irányítja, óhatatlanul hasonlóságokat vélhetünk felfedezni a skandináv társadalom egyes mai politikai-társadalmi mozgásaival, s szembesítenek azzal: a vallási élet külső, materiális tényezők és azokat igazolni kívánó ideológiák hatására bekövetkező hanyatlása vagy tévútja mennyire szoros abroncsot von a totalitásra, istenképiségre hivatott ember életére.

*Elmer István*

Povedák Kinga:

*Gitáros apostolok. A keresztény könnyűzene  
vallástudományi vizsgálata*

SZEGED, MTA – SZTE VALLÁSI KULTÚRAKUTATÓ CSOPORT, 2019

Közismertek a viták és opponensi kötekedések, szakmai kritikák és „elhajló” vélekedések, midőn egy alapos mű valahol a választott tudásterület távoli tartományában, avagy itt is, ott is helyet keres magának, s amíg nincs „interdiszciplináris” tanúsítványa, addig csakis megbocsátható vétségként illő kezelni. A sokkalta egyszerűbb és mostanság egyre népszerűbb verzió azonban közlésképesen kivallja már a bevezetőben: bizony, a multi- vagy interdiszciplinaritás nemcsak csábította, de át is hatotta a kutatót, mikor ilyféle rétegekbe merészkedett. S az alább szemügyre vett mű éppen ilyen, miközben hiteles és mégis meghökkentő ismeretként segít olvasóinak abba belelátni, amit a többszempontú és kevert módszertanú kutatás lehetővé tett. Több színtér, több metódus, több korszak és tudományközi aspektusok dominálják Povedák Kinga monográfiáját, a *Gitáros apostolok. A keresztény könnyűzene vallástudományi vizsgálata* című kötetet, mely alaphangon mintha nem valami doktori értekezés, hanem hangzatos újságcikk lenne egy ismeretközlő portálon. Ezenközben épp egy megvédett doktori disszertáció publikált változatáról van szó, mely a Szegedi Tudományegyetemen készült, s az akadémiai és egyetemi kutatóprogramhoz kapcsolódó kiadványsorozatban, melynek *A vallási kultúrakutatás könyvei* 46. opuszaként megjelent kötete nem egyszerűen a Vallási Kultúrakutató Csoport egyik újabb produktuma, de érdemi büszkesége lehet az SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék sorozatainak is. Mint Povedák Kinga műve is mutatja, nem ritka vállalás, hogy a vallásnéprajz valamely jelenségét a lehető legaprólékosabban körüljárják a szerzők – de itt a speciálisan nem csupán zenei anyagokra épülő kutatási élmény-háttér a néprajz, a kulturális antropológia, a liturgia, „a fiatalos, nyitott kereszténység képét sugárzó” életvilág bemutatása révén kap interdiszciplináris keretet. A „vallási, politikai, kulturális, emocionális, vagy művészeti” világképek felvonultatása mellett valójában nem egyetlen „tablót” formál a szerző, hanem a hétköznapi élet terepein, az átélt valóság egy speciális dimenziójában kalauzolja olvasóit, sőt nyilvánosan szemlélőde értelmezési kísérleteket végez el az egyes elemek összefüggései, rendszere, „kompozíciója” kapcsán. Ugyanakkor jelzi is: „nem az a célja, hogy egy-egy szegmensre összpontosítson csupán, hanem az, hogy mélyfúrásokat végezzen, és az így

kapott eredményekből, mint egymás mellé illesztett puzzle-darabkákból megértse a töredezett részekben áthúzódó mintákat, amelyek megalkotják a teljes képet. Úgy összpontosítunk a részletekre, hogy közben az egészet szeretnénk megérteni. Úgy vizsgáljuk a keresztény könnyűzenét, hogy közben szeretnénk megérteni azt a valóságot [...] – melynek keretein belül értelmezhetővé válik maga a zene. Meg kell ragadnunk a zene társadalmi kontextusát ahhoz, hogy benne a zenét is megértsük és ne csak meghalljuk...” – írja műve bevezetőjében.

Ámde, a cím láttán mégiscsak alapkérdés: mennyiben lehet megélhető szakrális tematika a gitárkíséretes pasztoralizáció, a világi hatásoktól sem mentes hitéleti közösségformálás (lásd az újvallásosság megannyi jelenségét, melyekre egyébiránt Povedák is kellő figyelmet fordított eredeti disszertációjában (2016) is, kérdései pedig azóta is gyarapodtak, módosultak, árnyaltabbak lettek, részproblémák felé kitekintőbbek, más hangsúlyúak, több empirikus és közvetlen, helyi és analóg példával is kiegészültek. Vagyis leginkább talán maga az „apostolkodás” maradt állandó – a keresztény könnyűzene összefüggéseiben és „akusztikai” környezetében a témakörök csak sokasodtak, az árnyalatok át- meg átmosódnak, a kölcsönhatások egyre látványosabbakká válnak. S mint a legtöbb publikált értekezésnél, a textus belső árnyalatai, az azóta is tovább folytatott empirikus adatgyűjtés és forráselemzés vagy kommunikációs felületeken lehetséges elemzés szintűgy gyarapodott, már nem kérdés, hogy a vallási kultúrákutatók műhelyében az „apostolok” evidens jelenléte miként kap erősítést a „keresztény könnyűzene” újabb változataitól vagy kortárs piacától. Ezek között a kapcsolat több mint szerves, korszakokon átívelő is, s mégis megállapítható, hogy a tárgykör, melyet a kötet szemügyre vesz, ilyesféle komplex feldolgozásnak eddig sosem volt része. Az értekezés módszertani fejezetéből idézve: „Munkám alapvető értelmezési keretét a vallástudományból méritem. Nem a teológián, az egyháztörténeten keresztül közelítek a keresztény zenéhez, hanem az azt befogadó egyének és közösségek megélt vallási valóságára összpontosítva. Korszakoktól, politikai berendezkedésektől függetlenül minden fejezetet – úgy a szocializmus éveinek sajátosságait, a kibontakozó vitákat, a vallási zene különféle funkcióit, a terjedés sajátosságait vagy a kortárs tendenciákat bemutatókat – alapvetően a vernakuláris vallásosság (megélt, megtapasztalt, mindennapi, személyes vallásosság) keretei között lehet értelmezni. Erre a jelenségre a vallástudományi kutatás az utóbbi két évtizedben növekvő figyelmet fordít, igaz, az egyes irányzatok más és más néven nevezik. Ezek közül dolgozatomban az amerikai folklorista, Leonard Normann Primiano vernakuláris vallásosság fogalmát használom. A szocializmus alatti fő folyamatokat, a kibontakozó keresztény könnyűzenei mozgalom szereplőit (elsősorban Szilas Imre, Sillye Jenő), a hozzájuk kötődő tömeges rituális alkalmakat (nagygyarosi találkozók) vizsgálta Kamarás István már említett munkáiban. Vallástudományi kutatásait szintén nem tudjuk egyetlen tudományág sajátosságaival leírni. Az oral history mellett sajtóelemzést

végzett, miközben a felszínre kerülő eredményeket tágabb vallási folyamatokban is elhelyezte és értelmezte. A keresztény könnyűzenét ugyanis nem lehetséges úgy elemezni, hogy nem vesszük figyelembe a szocializmus éveinek körülményeit, valamint a rendszerváltozás után bekövetkező vallási tendenciákat, amikről a legfontosabb alapozó munkákat Tomka Miklós, Kamarás István és Máté-Tóth András tették le. Főleg utóbbi kettő, valamint Morel Gyula és András Imre munkáiból kerültek felszínre azok a korabeli útkeresések, amelyek az akkori kor új generációit megszólító új vallási nyelv megalkotását célozták” (26–27).

A szerzői felvezetés a vallástudományi előzmények és a saját motiváció regisztrálása mellett a témakör lehetséges megközelítését is az érintett kutató, a részt vevő megfigyelő aspektusában fogalmazza meg. Rejtelmes és bizalmas, meghökkenítő és mégis hiteles annak beláttatása, hogyan készül egy olyan tudományos mű, melyben tudósnak és témájának, hőseinek és tapasztalatának, kinek-kinek élete vagy múltja, egyben jövője is részben benne formálódik valami teljesebb cél révén. S közben az esendőség vallomása, a belátások terének nyílása a szemhatáron, a megértés mélységei a tapasztalatban... – mind-mind irigylendően közeliek és elvontak is. Hozzászoktunk alkotóművészek személyes vallomásaihoz, olykor mások elzárkózásához, tartózkodásához, a küzdés megmutatásától a fölerősített megszállottság-jelekig, vagy a kutatói elemzések bizalmas közléseihez az utókor nézőpontjából... – de ritka, hogy a társadalom kutatója is láttatni engedje, hagyja nyomon követni a felfedezés, a megismerés eshetőségeit, az indulás és a beérkezés eseménypontjait, a tanulságok megoszthatóságát a szereplők és témakörök meg legfőképpen maga a kutató „bevonódása” kérdéskörében is. A szerző jelenléte itt nem annyira egy templombelsőben gitárral és dallal szereplés, de a kutatás során gyűjtött tapasztalatok között ennek több változata is hitelesítően került a kötetbe. A témakör relatíve teljes átlátásáról szívesen megidézném a szerző kutatástörténeti fejezetét záró mondatait: „Kutatásaimat nem tekintem lezártnak, hiszen a keresztény könnyűzenei mozgalomnak csupán egy szeletét tudtam elemezni, ám számos kapcsolódó téma kisebb vagy nagyobb részben feltáratlan maradt, amelyek további vizsgálatokat igényelnek. Így többek között nem érintettem a keresztény könnyűzene szimbolikus antropológiai elemzését, aminek segítségével a rítusok felől lehet megközelíteni a jelenséget és olyan momentumokra lehetne kitérni, mint maga a zenei jelentéstér, az akusztikai elemek, gesztusok, mimika, vagy akár a keresztény könnyűzenét használó rítusok felépítése. Ezekhez kötődően lehetne elemezni magát a vallási-zenei élményt, a zene segítségével létrejövő vallási kommunikációt, a karizmatikus vallási élményt, ám ezekhez már a jelenlegitől eltérő, hangsúlyosabban befogadó-központú emic megközelítésmódra lenne szükség. Mindezek remélhetőleg majd egy későbbi írásomban látnak napvilágot. Reményeim szerint ezek elmaradása jelen munkából azonban nem könyvem hiányos, hanem továbbgondolásra inspiráló jellegét erősíti...” (39).

Az „émikus” közelítés, vagyis a felszíni-formális jelenségek mögé látó, belső rendjüket magukból a történésekből megérteni igyekvő szemléletmód „remélhető” jövő időbe röptetése azonban itt erős túlzás, mondhatni a vallásantropológus és a zenei világ kutatójának valamely „végső összhang” iránti örök sejtelme, egyben fokozott szerénysége. A kötetben ugyanis éppen elég rész kérdés kerül elő ahhoz, hogy ne is lehessen mindegyiket „belülről is” látni, időbeli folyamataikban is szemlélni, mindvégig követni, egymásra rakódó értelmezéseiket is még lefejtetni, hisz akkor sosem érne (és érnénk) a könyv végére, no meg az időközben szükségképpen változó helyzetek, események, szereplők és részletkérdések magát a lassan előregedő kérdést is egyre érvénytelenebbé tennék: mi volt, mi van, s hogyan viszonyulhatunk ezek összességéhez. De éppen a sokféle forráshoz eljutás, a gyűjtés metódusai, az elemző értelmezés szempontjai, az egyre több és több tudásterületre kiterjedő narratív elemzés mutatja, mennyiféle határok között és fölött jár, miközben munkája lehetséges teljességét tartja szem előtt.

Az alternatív valóságok egyik kínálózó, megnevezhető útján épp a zene bővületében találkozunk liturgikus hagyomány és koncertképes muzsika világával – ennek nyomán sokasodik a keresztény egyházak új nyelvét a tradicionális hitéleti szölamkészlet részeként feltételező megannyi történés és ezek szükséges áttekintése is: fesztiválok, zenei rendezvények, online mise, zenei portálok gyarapodása, műfaji lehetőségek kommunikációs térbe szökellése, „rendkívül összetett, bonyolult, ambivalenciákkal terhelt jelenség-halmaz” bomlik ki immár abból is, amit e meghallgató attitűd a keresztény könnyűzene régmúltjából vagy jelenéből közzétesz. A keresztény könnyűzene vallástudományi vizsgálata tehát a hétköznapi élet terepein, saját életút állomásain át visz az ellentmondások mélyvilágába: a „beat misék”, templomi énekek, gitárkíséretes szertartások, intim közösségek, egyházi zenei hatások, nemzetközi példák, afrikai előzmények, amerikai tereptapasztalatok, hazai kutatási helyszínek és megannyi közösségi történés vezet bennünket a zenei „frontvonalakra”, lényegében kutatástörténeti utakon, a megismerés építőköveinek keresgélése és szinte emlékezeti régészet jegyében, a folton-folt kép összeállítására révén. A kötet tartalomfelosztása ugyan másféle, de érzékelésem szerint három nagyobb egységre oszlik: a bevezető körvonalakra (*Mi igen és mi nem a keresztény könnyűzene? Hogyan kutassuk és hogyan ne...?*, 1–45), amelyekkel a katolicizmus és a modernizáció útvonalaán jut céljához (46–50), s egyúttal beavat abba is, miként közelít a részt vevő megfigyelő klasszikus technikájával, s mit tesz „keresztény magánemberként, de *nemkeresztény kutatóként*”, kinek céljai is „*nemkeresztény kutatói célok*”? A második nagyobb egység *A spirituálétől az elektromos gitárig. A keresztény könnyűzene kialakulása*, megítélése és a „zenei állóháborúk” (51–113) sokmenetes játszmaít ismertette írja le mindama lehetséges és megvalósult törekvést, célt, lelkeségi autonómiát és „intézményesülést”, melyben a korosztályi és mentalitásbeli másságok a „hierarchia-elvű értékrenddel való szem-



befordulást” láttatják: egy földézett értelmezésben „a rock hangsúlyozott szerepe folytán a felnövekvő generációk számára sosem csak zene, hanem mindig is életforma, életérzés, a lázadás, a különállás, vagy az elkülönülés egyik kifejezési, megszólalási formája is volt egyben: hitvallás, magatartásforma, életstílus, világnézet”<sup>2</sup> – „A lázadás és a szembefordulás azonban nem ateizmust eredményezett, hanem spirituális ébredést, a liberalizmus szellemiségében ébredező nyitást az addig ismeretlen, és ezáltal vonzó, egzotikus keleti filozófiák és vallások irányába. A hippie mozgalomban kvázi-vallásos új ideológiaként / életformaként hódított a Rousseau-i »vissza a természetbe« koncepció, terjedtek az utópisztikus, egyenlőségen alapuló kommunák, és jellemzője volt a fogyasztói civilizáció elutasítása is. Megjelentek a keleti vallások, kultuszok, amiket számos esetben maguk a zenészek népszerűsítettek” (62).

Talán egy más értelmezésben megformált és elnagyolt szerkezeti kép engedné úgy látni, hogy a harmadik nagyobb egység fókuszál a roppant izgalmas magyar világra (*A keresztény könnyűzene Magyarországon*), ezen belül is a „generátorok”, a helyi papság jelentősége, Szeged és környéke szerepe a világnézeti másság formálásában, „alternatív” gondolkodás- és érzületminták terjedésében, a budapesti szcénában és számos vidéki kezdeményezésben, a műfaj ellenében és a híveiként elkötelezettek vitáiban, „belbiztonsági” megítélésében is a jelentős konfliktusok „oltárán” zajló útkeresésekben látható fejleményekig (114–168), a szent és profán, a „bővülködés teológiájaként” megindult karizmatikus mozgalmisság újabb irányzatain át a kortárs tendenciáig, az erősödő felekezeti köziségig, a posztmodern töredezettségig és a keresztény metáltól a dobgitáros meditációig terjedő széles jelentéskör átfogásával (179–207).

Epilógusában még érzékenyítő tónusban jelzi, hogy esélyesen jönnek vissza a rejtett párhuzamok, térnek vissza a megváltozott, de tendenciáikat tekintve rokon folyamatok: „A keresztény könnyűzene állami támogatása ugyanakkor mindenképpen említésre érdemes, hiszen radikális változást mutat a hatalom és egyház-zene kapcsolatában. Míg a szocializmus idején a politikai rezsim – a már jól ismert okok folytán – tartott tőle, szerette volna eltüntetni, de legalább is láthatatlanná tenni, addig ma a helyzet pont az ellentettjére váltott. Nagy kérdés, hogy a keresztény-konzervatív Orbán-rendszerrel ideológiai harmóniában működő katolikus egyház is »felül-e« a változó trendre, vagy e téren változás nem várható és minden a helyi plébánosokon múlik majd. Mindenesetre figyelmeztető jel lehet, hogy a keresztény könnyűzene fiatalok közötti népszerűsége és a katolikus fiatalok száma, mintha párban járna. A diktatúra éveiben tapasztalt vallási kontroll ellenére a zene segítségével (is) maradtak vallásosak az ateista kultúrpolitikában felnövő fiatalok tömegei, a keresztény könnyűzene meg nem újulása a rendszerváltás után párban

<sup>2</sup> Sebők János: *Rock a vasfüggöny mögött*. Budapest, GM és Társai Kiadó, 2002.

járt az ifjúsági vallásosság csökkenésével és gyanítom, hogy ha az állami támogatás ellenére érdektelen maradna a keresztény könnyűzene, az is e tendencia markere lesz majd. Persze, ha érdektelen marad. Az is lehet, hogy nem. Csodák e téren is előfordulhatnak. Bízunk benne” (207).

S ebben nemcsak a fenyegetett múlt akut jelenné válása izgalmas, nemcsak a „politikai” tónus és a hitelvi üzletiesség kiegyezésképességének tapasztalata tanulmányos, vagy a primeren biznisszé fajult lelkeségi folyamatok észrevételezése kap kiemelkedő fontosságot. Hanem az is, ahogyan ezt mint kutatási kérdést, tematikát, sok évtizedes folyamat leírható tapasztalatát a tendenciák erővonalai mellett és ellen is mintegy „betetőzi” a „lehet” tónusával, a csodákkal s a bizalommal. Mert bizony az is lehet, hogy e bizodalom nélkül még a tudományos csodák is csak üzletszerű megoldások maradnak. E kötet azonban nem az, sőt. Vallási folklórkutatás, egyháztudományi háttéranyag, társadalmi mozgalmi árnyalatok, zeneantropológiai környezetismeret terén nemcsak első és alapozó, de példájával immár kötelező opusz, melyet leginkább folytatni lehet, kérdéseire részválaszokat fogalmazni, tudástapasztalatát pedig megbecsülni. S ha ezek is az „érdektelen” tendenciák ellenzerei lehetnek, akkor a posztmodern töredezettség is új összefüggésrendbe kerül, mely újabb kutatások tárgyává lehet.

*A. Gergely András*

# A VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE CÍMŰ FOLYÓIRAT JELLEGÉRŐL ÉS CÉLJAIRÓL

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

2. Annak ellenére, hogy a folyóirat egy intézmény égisze alatt jelenik meg, kezdetől szélesebb alakra helyezkedve értelmezi önmagát. Sokak véleménye szerint világos ugyanis, hogy egy felekezetszemleges vallástudományi folyóirat fontos hiánypótló a magyar folyóiratok palettáján. Eddig a vallástudomány különböző területei jobbra 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*

# 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.
- Károli Könyvműhely  
1085 Budapest, Horánszky u. 26.
- Gondolat Kiadó  
[www.gondolatkiado.hu](http://www.gondolatkiado.hu)

