

# TEOLÓGIA

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

---

## A tartalomból:

**BUDAHÁZY GÁBOR**

A keresztény bölcselet kezdeteinek  
filozófia háttere: a középplatonizmus

**DIÓSI DÁVID**

Az esszéus „keresztség” Qumránban

**KRÁNITZ MIHÁLY**

Az új ökumenikus Charta

**ROKAY ZOLTÁN**

Tekintély és ész

**RÓZSA HUBA**

A pátriárkák történetisége  
a modern biblikus kutatás tükrében II.

**VANYÓ LÁSZLÓ**

Az ókeresztény ikonográfia eredete

**XXXV. évf. 2001. 3-4. szám**

# TEOLÓGIA

Hittudományi folyóirat

XXXV. évfolyam  
2001. 3-4. szám

Laptulajdonos  
Pázmány Péter Katolikus Egyetem  
Hittudományi Kara

Főszerkesztő  
Vanyó László

Felelős szerkesztő  
Tarjányi Béla

Szerkesztőségi titkár  
Kránitz Mihály

Szerkesztőbizottság

Bolberitz Pál  
Erdő Péter  
Kránitz Mihály  
Lenhardt Vilmos  
Puskás Attila  
Rokay Zoltán  
Rózsa Huba  
Tarjányi Béla  
Tarjányi Zoltán  
Torday Attila  
Török József  
Vanyó László

Felelős kiadó  
Török József

Szerkesztőség  
1053 Bp. Veres Pálné u. 24.  
Telefon: 318-13-32  
(munkanapokon: 9-13 óráig)

HU ISSN 0133-1779

Kiadja a Hittudományi Kar  
megbízásából a JEL Könyvkiadó.  
Előfizetés a JEL Könyvkiadón keresztül:  
OTP XI. ker. Irinyi J. u. körzeti fiók  
11711041-20901848 sz.  
csekkszámlára.

Egy szám ára:  
390 Ft

Előfizetés egy évre:  
720 Ft

Felelős vezető  
Györfly Andrea

Nyomás  
Naszályprint Nyomda, Vác

## Tartalom

BUDAHÁZY GÁBOR

A keresztény bölcelet kezdeteinek filozófia háttere:  
a középlatonizmus ..... 1

DIÓSI DÁVID

Az esszénus „keresztység” Qumránban ..... 15

FEJÉRDY MÁRTA

Szent Péter apostol alakja Nagy Szent Gergely pápa  
Evangéliumi Homiliái-ban ..... 29

KRÁNITZ MIHÁLY

Az új ökumenikus Charta ..... 39

ROKAY ZOLTÁN

Tekintély és ész ..... 45

RÓZSA HUBA

A pátriárkák történetisége  
a modern biblikus kutatás tükrében II. .... 57

VANYÓ LÁSZLÓ

Az ókeresztény ikonográfia eredete ..... 75

KÖNYVSZEMLE ..... 87



BUDAHÁZY GÁBOR

## A keresztény bölcselet kezdeteinek filozófia háttere: a középplatonizmus

Ennek a cikknek célja áttekintő képet nyújtani arról a bölcseleti kontextusról, melytől övezve az Egyház a Kr. u. II. században az első lépéseket a filozófia terén megtette. A kérdéses tárgy jelentőségét aligha kell bizonygatni, hiszen a kellő háttér ismerete nélkül nem érthetjük meg teljesen az olyan nagy fontosságú egyházi írók és gondolkodók írásait, mint Szent Jusztyosz, Alexandriai Kelemen, vagy akár Órigenész; nélkülük pedig bizonytalanul fogunk tájékozódni a patrisztika aranykorának egyházatyái között.

A platonizmus ezen korai szakasza, annak ellenére, hogy bölcselettörténeti szempontból semmiképp sem tekinthető elsődlegesnek, számunkra éppen a fentiek miatt lényeges. Ismeretes ugyanis – és erre a megfelelő helyeken igyekszem is ráirányítani a figyelmet –, hogy a fent említett korai szerzők, közülük is talán a legközvetlenebb módon a vértanú filozófus, Jusztyosz, igen szoros kapcsolatban állt a középplatonikus iskolával, sőt, megalapozottan élhetünk azzal a gyanúval, hogy ő, tanulmányai során, éppen az iskolát előttünk immár szinte megtestesítő Alkinoosz-féle *Didaszkalikosz* (vagy egy ahhoz nagyon hasonló) tankönyv kalauzolásával ismerkedett meg a platóni tanokkal.

Munkám kizárólag a filozófiai háttér bemutatására összpontosít, ez magyarázza azt a tényt, hogy a keresztény szerzők munkássága nem nyer e helyt még vázlatos kifejtést sem – az ismeretek ez utóbbi téren a teológia művelői között amúgy is feltételezendők, míg a középplatonizmussal jobbra csak a filozófiatörténészek, patrológusok foglalkoznak.

### A KÖZÉPPLATONIZMUS KIALAKULÁSÁNAK TÖRTÉNETE

A középplatonizmus fogalma – ahogyan a neve is utal rá – Platón iskolájához kapcsolódott, mert a platóni hagyaték már közvetlenül a mester halálát követő időkben is jelentős átalakuláson ment keresztül. Közvetlen utódainak: *Szpeuszipposznak*, *Xenokratésznak*, *Polemónnak* és *Kratésznak* munkája először is a hagyaték rendezése volt, azaz a kissé kusza megjegyzések, elszórt kijelentések egységes tanná rendezése. Meg kell azonban jegeznii, hogy az iskola létrejöttét követő első két évszázadban a platonizmus nem volt igazán jelentős, meglehetősen beárnyékolták a görög filozófia újabb vívmányai<sup>1</sup>, ellen-

<sup>1</sup> Itt elsősorban a sztoára, epikureizmusra, neopüthagoreizmusra gondolok; mindezek az eszmerendszerek a középplatonizmus esetében is nagy szerepet játszanak, de jelen keretek között nincs rá mód, hogy akár csak egy futólagos áttekintés erejéig is kitérjek rá. Részletesebb tanulmányozásukhoz lásd pl.: LONG, A. A., *Hellenistic Philosophy*, Oxford, 1974.

ben a Kr. e. I. században erősen divatba jött. Ez részben talán maguknak a platóni dialógusoknak kiváló irodalmiságával, de még inkább a vallásosság, jobb és rendezettebb világ iránti újból feléledt korabeli vágyakozással magyarázható.

Úgy tűnik, hogy Kratész utóda, *Arkeszilaosz* volt az, aki a Kr. e. IV.-III. század fordulóján a hagyaték jellegét erősen megváltoztatta egyfajta nem dogmatikus alapú, sztoikus ízü tanítással, és ez a folyamat tovább folytatódott egészen a Kr. e. I. századig<sup>2</sup>. Ez az orientáció nagyon valószínű módon annak köszönhető, hogy az Akadémia tagjai közt egyre inkább elterjedt a kétség a dialógusok eredeti, biztos tanításának megismerhetőségét illetően, s a szkepticizmus végül is oda vezetett, hogy *Karneadész* szerint már általában véve is képtelenség biztos tudásra szert tenni<sup>3</sup>.

A dogmatizmushoz való – immáron végleges – visszatérés<sup>4</sup> *Aszkaloni Antiókhosznak* köszönhető (időszámításunk kezdetén), akinek *Karneadész* nézeteit támadó cáfolatai ugyan nem voltak minden szempontból kielégítőek, de végül is új irányba terelte a hagyaték útját. Antiókhosz igazából már meglehetősen eklektikus gondolkodó volt, aki egyaránt merített a platonizmus mellett mind a sztóából, mind a peripatetikusoktól<sup>5</sup>, méghozzá azon az alapon, hogy ezek az irányzatok – bizonyos kisebb változtatások mellett – mind Platón szellemi örököseinek tekinthetők<sup>6</sup>; és ez a vélemény számos későbbi tudóstársa gondolkodását is meghatározta, egészen a neoplatonikusok idejéig.

Ez azonban nem jelentette egyúttal azt is, hogy Antiókhosz minden tekintetben visszatért volna az Akadémia valamennyi tanításához. Tagadta például az értelem és az érzékek közti gyökeres különbséget, az ideákról alkotott felfogásában befolyásolták a sztoikus nézetek is, egyúttal pedig kísérletet tett a platóni transzcendens, és arisztotelészi immanens ideák kibékítésére – talán ide, őhözza megy vissza az az *Alkinoosz* és más késő-platonikus szerzők esetében tapasztalt helyzet, hogy ők már minden tétovázás nélkül öt, és nem négy okot tartanak számon<sup>7</sup>. Nem kizárt, hogy tőle ered az ideák isten gondolataiként való leegyszerűsítő felfogása is<sup>8</sup>. Antropológiája – szemben mind a korábbi, mind a későbbi platonikusokéval – egyenlő szintre helyezi a testet és a lelket<sup>9</sup>; erre épít etikája is, melynek lényege, az ember saját embermivoltának megőrzése, egyaránt magában foglalja a test és a lélek megőrzését is, a természetet alapul véve, továbbá mind egyéni, mind pedig társadalmi szempontokat maga előtt tartva<sup>10</sup>.

Antiókhosz ifjabb kortársa, *Alexandriai Eudórosz* volt az, aki ezeket a nézeteket komplex egységgé tette, és innentől kezdve ez az együttes az, amit ma visszatekintve *középpla-*

<sup>2</sup> Elsősorban *Karneadésznek* és *Larisszai Philónnak* köszönhetően.

<sup>3</sup> Ez a fajta szkepszis egyébként a későbbi platonizmusra igen kevés valódi befolyással volt már.

<sup>4</sup> Leszámítva talán *Alexandriai Philónt*.

<sup>5</sup> Vélekedése értelmében *Arisztotelész* – legalábbis működése bizonyos szakaszában – platonikus volt, és a *Peripatosz*, annak ellenére, hogy néhány területen (főleg az etikában) módosította a *Mester* nézeteit, tulajdonképpen az Akadémiával azonos felfogást vallott. Eme meggyőződés talaján vette át több tanításukat is.

<sup>6</sup> *Cic. Acad. post.* 1. 17; 22; *De Leg.* 1, 28; *De Fin.* 5, 7; 14; 21; 4,5.

<sup>7</sup> Megjegyzem, hogy egy egyedülálló esetben (*Fiz.* 2, 3, 144b23) a platóni ideatan kritikája során maga *Arisztotelész* is hozzátesz a négy ok mellé egy ötödik, paradigma-okot is!

<sup>8</sup> Erre is *Cicero* közvetítésével következtethetünk: *Ep.* 65, 7; *Or.* 7.

<sup>9</sup> *De Fin.* 5, 34-75.

<sup>10</sup> Ezek a nézetek már aligha lehettek rokonszenvesek a neoplatonikus szerzők (*Plotinosz*, *Porphüriosz*) számára, így náluk *Antiókhosz* etikájának nem sok nyomát leljük.



tonizmusnak nevezünk. Eudórosz esetében egyébként igen jól megfigyelhető az eklektikus<sup>11</sup> és az orthodox platonikus tendenciák<sup>12</sup> némileg ellentmondó együttes jelenléte.

Az Antiókhoszt követő iskolavezetőkről, *Arisztoszról* és *Theomnétoszról* nevükön kívül semmit sem tudunk.

Az utánuk jövő *Alexandriai Ammónioszról*<sup>13</sup> viszont már vannak bizonyos ismereteink, elsősorban is azt tudjuk róla, hogy az ő tanítványa volt Khairóneiai Plutarkhosz. Ammóniosz osztotta az Óakadémia Kelet, azon belül is főként Egyiptom iránt megnyilvánuló rokonszenvét<sup>14</sup>, a különféle mítoszokban és kultuszokban ugyanis felfedezni vélte a filozófia igazságait. És habár írásai nem maradtak fenn, joggal feltételezzük, hogy híres tanítványa gondolatainak hátterében gyakorta ő áll.

*Khairóneiai Plutarkhosz*, az iskola talán legkiemelkedőbb alakja azon kevés középplatonikus szerzők közé tartozik – még Alkinoosz és Apuleius mellett –, akitől teljes művek maradtak ránk; két legfontosabb az *Íziszről és Ozíriszről* című, valamint a görög és latin államférfiakról írott *Párhuzamos Életrajzok* c. műve<sup>15</sup>. Nézeteiről címszavakban a következőket lehet mondani: Platón tanai mellett Arisztotelészt is kiválóan ismerte, emellett pedig becsülte is<sup>16</sup>, sőt, egy-egy esetben a mesterral szemben egyértelműen az ő oldalára is állt<sup>17</sup>, ennek ellenére őt mégis kivételnek tekinthetjük a középplatonizmusra leginkább jellemző eklekticizmus jelensége alól, hiszen kritikával illette mind a sztoikusokat, mind az epikureusokat, és pontosan tisztában volt a Platón és Arisztotelész nézetei között feszülő ellentéteknek is<sup>18</sup>. Egészében véve azonban a két nagy filozófus tanítását meglehetősen szabadon alkalmazta, és nem igazán törekedett egységes rendszerben kibékíteni őket<sup>19</sup>. Teológiájában nagyjából a platóni vonalat követte, bár néhány szakaszban<sup>20</sup> kissé mintha a sztoikusok panteizmusának befolyása alá került volna. A daimónok létezésével és szerepével kapcsolatban Xenokratészhez igazodik. Általában magáévá tette a platóni két ellentétes princípiumra épülő elméletet, de ezt sokszor inkább püthagoreus, és nem platonikus formában fejtette ki<sup>21</sup>. Ismeri a platonikus alkotó

11 Az eklekticizmus Eudórosz esetében legfőképpen a neopüthagoreizmus hatásában nyilvánult meg.

12 Ide sorolhatjuk például Arisztotelész kategória-tanának cáfolatát.

13 Aki nem keverendő össze az ugyancsak Alexandriában működő, de később élő Ammóniosz Szakaszszal, Órigenész titokzatos tanítójával.

14 Ez bizonyára hatással volt Plutarkhoszra, elég itt csak utóbbinak *de Iside et Osiride* c. művére utalást tennünk.

15 Plutarkhosz emellett egyébként magas állami és vallási hivatalokat is betöltött Traianus tanácsadójaként, szülővárosa rangos tanácsnokaként, sőt még a Delphoi-beli jósa-szentély papjaként is.

16 Ez jól látható többek között abból is, hogy elfogadta például az éther létezését Arisztotelész esetében mind az ezoterikus, mind az exoterikus tanítások tekintetében jól tájékozott volt.

17 Lásd például a világ időbeli keletkezett voltára vonatkozó nézeteit, ami akkortájt egyébként igen heves vitákat gerjesztett (számára ennek elsősorban istennek a világgal szembeni prioritását alátámasztandó volt jelentősége), vagy a semleges anyagra vonatkozó elképzeléseit.

18 Tisztánlátását mutatja a platóni ideatan Arisztotelész-féle kritikájával kapcsolatos utalása, miszerint Arisztotelész előbb elfogadta ezt a felfogást, csak később fordított annak hátat (*De Virt. Mor.* 7, 448a; 3, 442b).

19 Ez a „konkordista” beállítottság majd igazából Plótinoszra lesz jellemző, aki ennek ellenére azért már jóval több kifogásolnivalót is talál majd Arisztotelészben.

20 *Plat. Qu.* 2. 1. 2, 1001a-c

21 Azaz hogy az alapelvek nem annyira az ideák, mint inkább a számok.

(δημιουργῶ) – ideák (ιδέαι) – anyag<sup>22</sup> hármas terminológiát is<sup>23</sup>. Élesen elkülöníti az értelmet a lélektől<sup>24</sup>, elfogadja a reinkarnációt, ám optimista felhanggal<sup>25</sup>. Meglátása szerint a bölcselet végső célja a teológia, melyet hirtelen megvilágosodással lehet elérni<sup>26</sup>. Nézetei közül több mély hatással volt a neoplatonikus gondolkodókra, elsősorban is Plotinoszra, de keresztény szerzőknél is fellelhető a nyoma, például Órigenésznél az isteni gondviselésről vallott felfogása esetében.

Plutarkhoszéhoz hasonló anti-eklektikus tendencia figyelhető meg tanítványa és barátja, *Calvenus Taurus* esetében is, aki a nagy rivális iskolák kritikája mellett ellenezte a Platón és Arisztotelész tanai közti harmonizációt megcélzó lépéseket<sup>27</sup>. Emellett azonban mesterével sem értett minden téren egyet, elég csak az időbeli teremtés és az éther tanára említést tennem, vagy akár arra, hogy ő inkább a (kevésbé?) derülátó értelmezést osztotta a lélek inkarnációjával kapcsolatosan.

Taurus tanítványa, és utóda az Akadémia igazgatói székében *Atticus* volt, akinek töredékeit legnagyobb számban Kaiszareiai Euszébiosz *Praeparatio Evangelica*-ja őrizte meg számunkra<sup>28</sup>. Ebből tudjuk meg, hogy Atticus elődeinek megfelelően szintén elutasította az arisztotelészi tanok felhasználhatóságát a platonizmus tanítása kapcsán; sőt, Arisztotelésszel szemben annyira elutasító volt, hogy a később általánossá vált azon meggyőződést sem fogadta el, miszerint a Filozófus egyfajta bevezető gyanánt szolgálna Platónhoz; egyszerűen tévtannak minősítette nézeteit. Véleménye szerint Platón filozófiájának a pszichológia szolgál középpontjával; erre építette etikáját és episztemológiáját. Hevesen kifogásolta Arisztotelész teológiáját is<sup>29</sup>, minthogy ellentmondást látott abban, hogy egy olyan isten, akinek bizonyos módon igenis köze van a világhoz, egyáltalán nem törődik vele. Hiányolta nála továbbá az isteni gondviselés, valamint a lélek halhatatlanságának tanát is. Elutasítja az arisztotelészi nézeteket a fizika területén is, az étherrel, égitestekkel, a világ időbeli teremtésével kapcsolatosan<sup>30</sup>.

A II. század folyamán az Akadémián kívül is találunk platonikusokat, mégpedig nem is akármilyen jelentőséggel: *Alkinooszt* és *Madaurai Apuleiust*. Alkinooszt illetően itt csak annyit bocsátok előre, hogy talán ő az, akinek tanait illetően – művének, a *Didaszkalikosz*-nak köszönhetően – leginkább tájékozottak vagyunk, így alább az ő nézeteire alapozva fogom a szisztematikus áttekintést előadni<sup>31</sup>.

<sup>22</sup> Terminológiájában az anyagot nem az arisztotelészi ύλη, hanem a platóni ύποδοχή/ τιθήνη kifejezésekkel jelöli, ebben pedig már Alkinooszt elővételezi (ld. *Did.* 8. fejezet).

<sup>23</sup> *Qu. conv.* 8. 2. 4, 720b

<sup>24</sup> *De Facie* 28, 942e

<sup>25</sup> *De Sera* 32, 567e

<sup>26</sup> *de Is. et Os.* 77, 382d-e

<sup>27</sup> Lásd tanítványának, Gelliusnak *Attikai éjszakák* c. művét (9. 5, 8; 12. 5, 5).

<sup>28</sup> *Praep. Ev.* 11. 1-2. Másik fontos forrás Atticusra vonatkozóan Proklosz *Timaiosz-kommentárja*, amely megerősíti, és néhány ponton ki is egészíti az Euszébiosztól megtudottakat.

<sup>29</sup> Ezt a teológiát jellemző módon még az általa nem sokra becsült epikuroszti istentannál is alább sorolta.

<sup>30</sup> Utóbbi nézetet – szemben platonista filozófustársaival –, eredeti platóni tételnek tekintette.

<sup>31</sup> A *Didaszkalikosz* teljes fordítása – ezen cikk témájának részletesebb kifejtésével együtt – megtalálható Baccalaurea dolgozat formájában a Hittudományi Kar könyvtárában: BUDAHÁZY G., *A kereszténybölcselet kezdeteinek filozófiai háttere Alkinoosz Didaszkalikosz című műve alapján*, Budapest 2001.



A *Didaskalikosz*hoz igen hasonló összefoglalót köszönhetünk Apuleiusnak *de Platone et eius dogmate* című munkája révén. Apuleius tehát elfogadja az elgondolható és érzékelhető „világok” közötti felosztást, előbbit pedig tovább osztja a már korábról ismert isten – idea – anyag hármásra, de kortársaihoz hasonlóan az ideákat isten gondolataiként tartotta nyilván. Elfogadja a világ időbeli kezdetét, örökkévalóságát, és a gondviselést is elfogadni látszik azon kijelentése alapján, miszerint a világ nem pusztul el, mert isten nem engedi elpusztulni<sup>32</sup>. A peripatetikus nézetel ellentétben nem tételezte fel a külső testi javak szükségességét a boldogsághoz, hanem az erényt ehhez önmagában elegendőnek tekintette. Mindezekben a kérdésekben igen sok vita, nézetkülönbség volt azonban a platonikusok közt, és látni fogjuk, hogy több ponton Alkinoosz véleménye is eltérő lesz majd. Teológiájának daimónokkal kapcsolatos részét az exoterikus arisztotelészi nézetek alapján adja elő, Xenokratészéhez igen hasonló módon; az istenek abszolút transzcendenciáját vallotta. Egészében tekintve egyébként talán Alkinoosznál kevésbé bizonyult válogató hajlamúnak.

Minden valószínűség szerint a Kr. u. II. századi szerzők közé tartozik *Szeverosz*, aki aritmetikai-geometriai megközelítése révén érdekes: annak az irányvonalnak képviselője, amely a lelket is matematikai formának tekintette. A *Timaios*-beli láthatót és láthatatlant is úgy értelmezte, mint a mértani pontot illetve kiterjedést. Különös a világ időbeli kezdetéről vallott ama felfogása, hogy a világ periodikusan keletkezik és elpusztul<sup>33</sup>. A *Timaios* kijelentéseivel ellentétben elvetette azt a nézetet, miszerint a lélek egy romlandó és romolhatatlan részre oszlana – a szemében ez ellentmond ugyanis a lélek halhatatlansága tételének. Saját külön kategóriarendszere volt, melynek legfőbb osztálya a „valami” volt, alatta a „léttel” és a „létesüléssel”<sup>34</sup>.

Az ugyancsak ez idő tájt élő *Szmürnai Theón* ugyan elsősorban matematikus volt, de olyan bölcséleti nézeteket is találunk nála, mint a felsőbb és alsóbb *Egy* megkülönböztetése, illetve utóbbi megjelölésére olvashatjuk nála a monad kifejezést is; igazolásul a *Philéosz* 15a-ra hivatkozik.

A II. században élő *Kelsosz* platonizmusa teljes egészében keresztény- és zsidóellenes polémiaja szolgálatában állt; ő az első platonista, aki élesen szembeszáll ezekkel a vallásokkal, és az ő útját követi majd itt a neoplatonikus Plotinosz és Porphüriosz. Istenről alkotott fogalma erősen hasonlít Alkinoosz nézeteihez, de nála talán még tisztábban kiemeli felsőbbségét, még az intellektussal szemben is – ami már egyértelműen Plotinosz elővételezése. Az anyagi világtól végtelen távolságban elhelyezkedő isten, és a világ közti szakadék áthidalása véget fogadta el a daimónok, hősök, és különféle szellemi lények<sup>35</sup> létének tételét. Nem tartja gonosznak az anyagot, démonológiájában pedig „nemzeti” daimónok létével számol. Nézete szerint az isteni gondviselés tárgya az egész kozmosz, nem pedig elsősorban az ember – ez nyilván a keresztény antrópopocentrizmus ellentétele.

<sup>32</sup> Ezt a látszólagos ellentmondást azzal magyarázza, hogy a világ olyan alapelemekből áll össze, melyek maguk nem örökkévalóak.

<sup>33</sup> *Ad Proklosz: in Tim. 1. 289. 7;* ezzel a tanítással alighanem a platóni és arisztotelészi nézeteket kísérelte meg összebékíteni.

<sup>34</sup> *Ad Proklosz in Tim. 1. 227. 15.*

<sup>35</sup> Ma mi ezeket a lényeket „angyaloknak” neveznénk.

Türoszi Maximosz sem annyira filozófus, mint inkább szónok volt, és ez azért érdekes számunkra, mert jól megmutatkozik, hogy milyen bölceleti elemek szűrődtek át időközben a hétköznapi felfogásba. Fennmaradt egy szónoklata *Isten Platón szerint* címmel, amiben azonban meglepő módon mind terminológiai, mind doktrinális tekintetben inkább Arisztotelészre ismerünk rá.

A második század végén létező különféle platonikus – vagy helyesebben szólva platonikusnak nevezett – iskolák áttekintésekor tehát a következő irányzatok létét figyelhetjük tehát meg:

1. Az Arisztotelész és az Óakadémia által képviselt irányzat, melyet később Alexandriai Eudórosz tartott fenn. Kiemelte a két ellentétes alapelv, és a lét hármasságának (ideák – lélek – fizikai dolgok) tanait. A dualizmust a legfőbb Egy kihangsúlyozásával próbálták elkerülni, mely alatt egy másodlagos Egy-et feltételeztek.
2. Az Antiókhosz-féle szinkretista rendszer, amely Arisztotelésztől és a sztoákból származó nézetekkel elegyítette a dialógusokból kifejtett platóni tanítást (utóbbinak egyébként elég kevés köze volt az 1. pont alatt ismertetett rendszerhez).
3. Az Alkinoosz és Apuleius által képviselt szinkretista tan, amely a dialógusokon alapult, és átvett elemeket az exoterikus Arisztotelésztől, elsősorban is annak logikájából.
4. A kizárólag a dialógusokra hagyatkozó, szinkretizmustól mentes rendszer, amit Attikosz, és bizonyos értelemben Plutarkhosz neve fémjelez. A szinkretizmusmentesség ez esetben valójában csupán annyit jelent, hogy szerzőink nem kívántak Arisztotelésszel vagy a sztoáival közösködni, nem pedig hogy ettől ténylegesen tartózkodtak is.

Amint láttuk tehát, a középplatonizmus legjellemzőbb sajátossága az eklekticizmus. A Jusztinosz idejében élő platonikusok továbbá már nem rendelkeztek a platóni életmű átfogó ismeretével sem, pusztán a népszerűbb dialógusokat, illetve ezeknek is népszerűbb passzusait ismerték, utóbbiakat is általában sokadkézből – ez pedig nem nyújtotta számukra egy olyan koherens doktrína, norma vagy „kánon” alakját, amely önmagában elégséges iránymutatásul szolgálhatott volna<sup>36</sup>. Ezért aztán más iskolák hagyatékait is magukénak érezték. A logikát például a peripatetikusoktól vették át, tekintve, hogy ez alaposabban ki volt dolgozva, mint bárhol a dialógusok során. Az élénk vallásos érdeklődés és az isteni transzcendenciához való ragaszkodás aztán a neopüthagoreusoktól eredt, együtt a köztes létszintek elméletével. Így tehát a középplatonizmus nem egy egységes tanrendszer, hanem egy különféle irányzatokat magában foglaló amalgám, melyek közül azonban még így is az „orthodox” platóni elemek voltak a meghatározóak, bár a legtöbb területen nincsen meghatározott mércéje ennek az orthodoxiának<sup>37</sup>. Amit látunk, a választható elképzelések skálája igen szélesnek bizonyult, de a filozófus ezenközben még mindig a tradíciót követők táborába tartozott. A tanok sokféleségének

<sup>36</sup> Egy ilyesfajta kánon kialakítása a dialógusok alapján már csak azért sem volt lehetséges, mert Platón eleve nem ilyen ezoterikus, kimerítő szándékkal írta meg őket, hiszen az igazi „misztériumokat” szóban közölte a beavatottakkal – ahogyan erre a párbeszédnek néhány helye utal is, lásd: *Prótagorasz* 342a-e.

<sup>37</sup> Különösen igaznak tartom ezt a megjegyzést az etika vonatkozásában.



dacára mégis megfigyelhetjük a tanítás törzsének egyfajta konkretizálódását<sup>38</sup>, és azt a tényt, hogy még ilyen mérvű válogatás, sőt bizonyos ellentmondások ellenére is az iskola tagjai Platón személyét tekintették mérvadónak<sup>39</sup>, az ő nézeteit próbálták rekonstruálni, így egy olyan tendencia alakult ki, mely kihangsúlyozta a különbségeket a platonizmus – vagy az általuk „platonizmusnak” tartott nézetek –, és minden más iskola között, valamint különféle művek születtek, melyek fő célja kimondottan a peripatetikus, sztoikus és egyéb nézetek cáfolata volt<sup>40</sup>. A tényleges eklekticizmus és a szándékolt orthodoxia közti feszültség akadályozta meg, hogy a különféle elemek igazában vett egységbe szerveződhessenek. Valódi szintézis majd csak később, a neoplatonizmus beköszöntével alakul ki, de erre a szintre a középplatonizmus előkészítő fázisa nélkül aligha lehetett volna eljutni, mely utóbbinak így tehát bizonyos filozófiatörténeti jelentősége is van; de számunkra elsősorban mégis inkább a kereszténybölcselet kezdeteinek szellemtörténeti háttereként érdekes<sup>41</sup>.

Ebben az örökségben, minthogy a hagyománynak ezen szakaszából oly sok minden elveszett, Alkinoosz *Didaszkalikosz* című kis kézikönyve a mi számunkra egy igen értékes részt képvisel, tekintet nélkül arra, mit is jelenthetett ez a mű igazából a kortársak számára – feltételezéseim szerint egy közepszerű tankönyvnél mindenestre aligha többet.

## A KÖZÉPPLATONIZMUS ÉS ALKINOOSZ TANÍTÁSÁNAK ÖSSZEFOGLALÓ ÁTTEKINTÉSE

### 1. Logika

Logika terén a legfontosabb eredmény az arisztotelészi logikához való közelítés, a Theophrasztoz- és Eudémosz-féle további fejlesztések figyelembe vételével. Utóbbi két tudós fejlesztette ki a feltételes szillogizmusok egyfajta rendszerét<sup>42</sup> azzal, hogy megkülönböztették a „tiszta” és a „kevert” feltételeket, melyek közül utóbbi lett az, amit a sztoikusok is átvettek. A platonisták ennek későbbi kölcsönvételét azzal látták igazolva, hogy ennek előzetes formáját megtalálni vélték már Theophrasztozsnál is. Ez a szintézis Alkinoosznál a *Didaszkalikosz* 6. fejezetében mutatkozik meg, ahol mind a kategorikus, mind a feltételes szillogizmusokat felismeri a platóni dialógusokban, különösen a *Parmenidész*-ben. Egyébként azt is gondolták, hogy Platón ismerte a tíz kategória tanát,

<sup>38</sup> Ennek az egységnek a bimbózdó kialakulása teszi lehetővé, hogy a platóni örökség átjusson elsőként Plotinosz és követői, majd az ő közvetítésükkel a későbbi korok és tudósok (mint Szent Ágoston) birtokába.

<sup>39</sup> Ennek alapján nevezhetjük tulajdonképpen közép-„platonizmusnak” az irányzatot.

<sup>40</sup> Ilyen szándékot Alkinoosz esetében is gyakran felfedezünk.

<sup>41</sup> Véleményem szerint a középplatonizmus önmagában vett bölcselettörténeti jelentőségének józan megítélése nem vezethet ahhoz a felületes nagyvonalúsághoz, melynek eredményeképp erről a szakasról egyáltalán nem veszünk tudomást – ahogyan például több tudományos összefoglaló munka, vagy könyvtár teszi, ahol a „középplatonizmus” címszó elő sem fordul.

<sup>42</sup> Ezt a csoportot különben Arisztotelész többé-kevésbé figyelmen kívül hagyta.

amit Alkinoosz a *Parmeniész*-ben vél felfedezni, Plutarkhosz pedig a *Timaios*-ban<sup>43</sup>. A szintézisnek ez a folyamata – ámbár az Arisztotelész- és Theophrasztosz-féle logikát már az új akadémiában elfogadták – valószínűleg Aszkaloni Antiókhosz nevéhez fűződik. Mindenesetre az Óakadémia fontos különbségtétele a két alapvető (abszolút-relatív) kategória között ebben az időben már elfeledetté vált. És tudatosítani kell, hogy az ókoriak előtt az Arisztotelész-féle fogalmi logika és a sztoikusok propozíciós logikája közti különbség nem volt igazán tudatos és számottevő, de még ha valamiféle kölcsönös kizárólagosságot fel is állítottak közöttük, az más, jóval triviálisabb alapokon nyugodott.

Összességében nem állíthatjuk, hogy a középplatonizmus lényegesen sokat tett volna hozzá a logika tudományához; Plutarkhosz elveszett munkáinak fennmaradt címjegyzéke ugyan számos logikai tárgyú művet foglal magában, de azok alapján, amik tőle ténylegesen fennmaradtak, aligha tarthatnának számot különösebb érdeklődésre.

## 2. Fizika

Eme tudományágnak tárgyköre az ókorban tágabb volt annál, mint amit ma értünk rajta: ide tartoztak a természettudományos kérdések, és mindaz, amit a legfőbb létezővel („istennel”) kapcsolatban el lehetett mondani. A későbbi platonisták megőrizték az Óakadémia tézisént a monad (más néven *Egy*) és a düad szembenállásáról, bár sokféle és eltérő módon értelmezték a kettő közti kapcsolatot. Aszkaloni Antiókhosz azonban egyszerűen csak átvette a sztoikus aktív-passzív princípium-pár elképzelést, és még az is kérdéses, hogy ő egyáltalán feltételezett-e valamiféle transzcendens, anyagtalan princípiumot a világban. Egy generációval később, Alexandriai Eudórosz már újra megalapozta az Óakadémiában és a püthagoreusoknál vallott monad és düad mint transzcendens princípiumok elvét, de egyúttal mindkettő fölé helyezte a legfőbb *Egy*-et<sup>44</sup>. Az I. század végén Plutarkhosz már az alapvető dualitáshoz jutott vissza, ám ő, és követője, Atticus jóval nagyobb függetlenséggel képzeltek el a két düadikus elemet, mintsem azt az orthodox platonizmus elfogadhatta volna. Plutarkhosz több helyen is<sup>45</sup> olyan fokú dualizációt tanúsít, mely – kijelentései ellenére – nem igazán platóni, és talán bizonyos zoroasztrikus befolyással is rendelkezik. Alkinoosz szemében épp ellenkezőleg: Isten az uralkodó, és az anyag merőben passzív. Sem a 10. fejezetbeli metafizikus vázlatban, sem máshol a műben nem találunk említést semmiféle meghatározatlan düádra, vagy bármiféle pozitíve gonosz princípiumra. Túl ezeken az elsődleges princípiumokon, mintegy köztes és közvetítő létező, ott áll a világlélek; ez alapvetően azzal a létezővel egyezik meg, amelynek létrehozását Platónnál *Timaios* 35a-tól kezdve olvashatjuk, de amely emellett egy olyan figura, amely ha kifejezetten nem is gonosz, de felelős a sokféleségért és a teremtésért<sup>46</sup>. Philónnál ez a figura mint a Bölcsesség jelenik meg<sup>47</sup>, Plu-

<sup>43</sup> *Timaios* 37a-b

<sup>44</sup> Ehhez talán a *Philéosz* 26e-30e rész alapján érzett némi indíttatást.

<sup>45</sup> A legfontosabb szóban forgó helyek: *de Defectu Oraculorum* 428f-429a, *de Iside et Osiride* 369e-370e, *de Animae Procreatione in Timaeo* 1027a.

<sup>46</sup> Ez a jelenség különösen Alexandriai Philón, és Plutarkhosz esetében figyelhető meg, gyaníthatóan bizonyos, a szpeuszippói Óakadémiától érkező hatással együtt.

<sup>47</sup> *Fug.* 109; *Quod De.* 116-118.



tarkhosznál pedig<sup>48</sup> Ízisszel látszik azonosulni. Más helyeken<sup>49</sup> viszont úgy van lefestve, mint irracionális létező, melynek feladata a démiurgosz „felébresztésére” szorítkozik. A figura helyzetében való habozás oka úgy tűnik, a középplatonizmus újabb jellegzetes eredményéből következik, amely azonban nem az Óakadémiából származik, hanem inkább a sztóából: ez pedig az első és a második isten közti különbségtétel, különböztetés a tökéletesen transzcendens, önmagát elgondoló lény, és a démiurgikus alak között.

A késő platonikusok – Antiókhosztól kezdve – átvették saját rendszerükbe a sztoikus logoszt, mint istennek a világban tevékeny aspektusát, majd amikor újra alkalmazni kezdték a transzcendens-anyagtalan első princípiumot<sup>50</sup>, akkor két valósághoz jutottak: alapvetően a *Timaios*-beli démiurgoszhoz, és az *Állam*-beli Jóval meg a *Parmenidész*-beli *Egy*-el azonosíthatóhoz. A platonikusok közül Philón a különbségtételt inkább mint Isten és Logosza közti különbséget állítja fel<sup>51</sup>, de a későbbi platonikusok: Apuleius<sup>52</sup>, Numéniosz<sup>53</sup> és Alkinoosz már két megkülönböztetett istent tételez fel, melyek természetesen mindkettő szellemiek, ám közülük egyik teljes nyugalomban van és önmaga felé fordul, míg a másik mozgásban van, és kifelé irányul, felfelé és lefelé egyaránt tekintve. Némely neopüthagoreusok<sup>54</sup> tovább mennek, és isteneknek vagy „egyek”-nek egyfajta triádját tételezik fel csökkenő sorrendben, talán a második platóni levél különös szakaszából, a 312e-ből merítve az inspirációt, valamint minden valószínűség szerint *Parmenidész* második részében található első három hipotézis metafizikai értelmezéséből. Bármely esetet tekintjük is, a triás harmadik tagja mint a világlélek jelenik meg, úgyhogy az alapvető metafizikai elgondolás érintetlen marad.

Az alapvető létezők mellett a platonikus kozmosz telve van alárendelt közvetítő lényekkel, daimónok fajaival, melyeket Alkinoosz röviden a 15. fejezetben vázol fel. A daimónok természetére vonatkozóan nagyjából két elmélet létezik: az egyiket statikusnak nevezhetnénk, a másikat dinamikusnak, és a középplatonizmusban mindkettőnek voltak képviselői. Alkinoosz úgy tűnik, inkább az előző csoporthoz tartozik.

Xenokratész már a régi akadémiában kidolgozta a daimónok közvetítő természetének tanát Platón alapján<sup>55</sup>, azt geometriai kifejezésekkel kifejezve. Itt a daimónok mintegy a világmindenség állandó (statikus) tartozékai, ám viszonyuk a testükből kiszabadult lelkekkel – a rendelkezésre álló anyag alapján – tisztázatlan. A másik alternatívát Plutarkhosz és Apuleius képviseli<sup>56</sup>, mely szerint a daimónok valójában lelkek, vagy mint amelyek a lét hierarchiáján lefelé vagy felfelé igyekeznek, vagy mint amelyek a napban való teljes megtisztulás és megistenülés felé tartanak, vagy a földi meg-

48 Főleg a *de Iside et Osiride* előszavában, és ugyanezen munka 372e részében.

49 Például *de Is. et Os.* 369 kk szakaszban, némileg ellentétbe kerülve az előszóban említettekkel. Alkinoossal való összehasonlításhoz vö. a *Didaszkalikosz* 10. fejezetét.

50 Ez a tendencia Alexandriai Eudórosztól és a későbbi gondolkodóktól kezdve jelenik meg.

51 Philón erős monoteizmusa miatt érzi erre indítva magát.

52 *De Plat* 1. 6. 193.

53 Fr. 12; 16.

54 Itt főként Gádeszi Moderatusra és Numénioszra kell gondolni.

55 *Lakoma* 202e-203e.

56 Utóbbi főleg a *de Deo Socratis*-ben.

testesülés felé<sup>57</sup>. Az elmélet igazolására Plutarkhosz Empedoklész tekintélyére hivatkozhatott<sup>58</sup>.

Az elmélet azonban Plutarkhosznál nem teljesen egységes: a statikus elgondolás elemei is megjelennek, Xenokratészhöz hasonlóan például gonosz daimónokat is felismereni vél. Ezeket – úgy látszik – úgy fogta fel, mint az univerzum állandó elemeit, másrészt pedig a testi formában elkövetett vétkeikért büntetést elszenvedő lelkeket. A szorosan vett gonosz daimónok, melyek Istennel szemben álló bosszúálló hatalmak lennének, nem igazán platonikus koncepció, hanem – amennyiben előfordulnak – ezt inkább a közfelfogás számára tett engedmény vagy a perzsa dualizmus hatásának kell tekinteni. „Bosszúálló” daimónokat lehet ugyan találni<sup>59</sup>, de ők Istennek alá vannak vetve, tevékenységük pedig végső soron áldásos.

A daimónok mellett említés történik hérószokról és angyalokról<sup>60</sup>. A hérószok a daimónoknál tiszteletre méltóbbak, ámbar különbségük a középplatonizmusban nem egészen tisztázott<sup>61</sup>. Egyfajta felosztási alap az lehetne, hogy a hérószok régebben testbe került lelkek voltak, ám ez az elmélet előfeltételezné a testbe nem került lelkek osztályának statikus elképzelését. De bármi legyen is a különbség részleteiben a platonisták közös meggyőződése, hogy isten és az ember között köztes seregeknek kell lenniük, hogy isten be ne szennyeződjék, és ne háboríthassák az anyag túlságos közelsége révén.

A vizsgált időszakban a platóni ideatan számos átalakuláson ment át, és a tisztánlátást zavarja az a körülmény is, hogy nehéz megállapítani, az ideatannak vajon melyik állomása nyúlik vissza magának Platónnak az elképzelésére. Azonban valószínű, hogy élete vége felé az ideák már Platón számára is amolyan számszerű létezők voltak, ámbar kifejezetten különbözve a matematikai számoktól azáltal, hogy maguk nemében egyedülállóak voltak. Sem Szpeuszipposz, sem Xenokratész nem kedvelte a különbségtételt az ideák és a „matematikai elemek” között, és mindegyik más-más módon kényyszerült idáig: Szpeuszipposz azzal, hogy visszautasította az „ideaszámokat”<sup>62</sup>, Xenokratész pedig azzal, hogy kijelentette: az ideák számok, de nem „matematikai elemek”<sup>63</sup>. Az a végleges platonikus tan, amit a „mik is az ideák” kérdésben a *Didaszkalikosz* 9. fejezetében olvashatunk, sokat köszönhet különben Xenokratésznek. Midőn az ideatan újra felszínre bukkan Aszkaloni Antiókhosznál, nagy jelentőségűnek látszik, ámbar az ő elméjében az ideák a sztoikus κοινῶ ἔννοιαι-al asszimilálódnak, ami megfosztja őket transzcendentális aspektusuktól. Később azonban az ideák mint isten értelmében lévő gondolatok jelennek meg. Azzal, hogy a platóni démiurgoszt és a sztoikus logoszt egybeolvasztották<sup>64</sup>, az ideáknak Isten értelmébe való helyezése többé-kevésbé elkerülhe-

<sup>57</sup> *Def. Or.* 415b.

<sup>58</sup> *De Is. et Os.* 361c.

<sup>59</sup> Érdekes módon még a monoteista Filónnál is, lásd: *de Gig.* 6-9; *Somn.* 1, 134-135.

<sup>60</sup> Utóbbiak léte feltételezhetően nem hellenista elgondolás, de üdvözölték őket a neophüthagoreus és platonikus kozmoszban.

<sup>61</sup> A sztoikus Poszeidóniosz írt különben egy művet kifejezetten ebben a témában, ám ez nem maradt ránk.

<sup>62</sup> Bár ő láthatóan feltételezett más valósággrétegeket.

<sup>63</sup> *Fr.* 34.

<sup>64</sup> Sőt, esetleg némi arisztotelészi hatással is számolhatunk.



tetlen lett. Amikor pedig bekövetkezett a különböztetés az első és a második isten között, akkor az ideák a második démiurgikus isten elméjébe kerültek át, és azt is megfigyelhetjük, hogy egyfajta másodlagos, kiterjesztett értelemben mint a világléleekben lévő gondolatok is előfordulnak; legalábbis Plutarkhosznál<sup>65</sup> és a késői püthagoreusoknál<sup>66</sup> megtalálhatjuk a léleknek a platonikus „matematikai elemekkel” való egyenlővé tételét, a középplatonizmus összefüggésben, amely megegyezik valami köztes dologgal a szabályos ideák és az érzékelhető tárgyak között. Ám még ha volt is számottevő elgondolás a középplatonizmusban az ideatan vonatkozásában, ennek semmi jele nem maradt meg. Alkinoosz a *Didaszkalikosz* 9. fejezetében az elfogadott középplatonikus tanokat foglalja össze arról, hogy mik az ideák, milyen a kapcsolatuk más létezőkhöz: istenhez, a fizikai világhoz, de komoly témák irányában (az ideák természete, fontosságuk a tudományelmélet tekintetében) meglehetősen szűkszavú. Plutarkhosztól ugyan fennmaradt egy műcím: „Honnan származnak az ideák”<sup>67</sup>, de bizonyára ez a munka sem lehetett áttörő jelentőségű a tárgyban. Ezt tekintetbe véve, a késő-platonikusok elégedettsége az ideatannal meglehetősen meglepő<sup>68</sup>. Egyedül csak az *Enneádok* 6. 7 első részét tekinthetjük olybá, mint az e témában végzett számottevő kutatást.

Egy másik téma, ami komoly figyelmet érdemelt volna, de úgy tűnik, hogy nem kapta meg, az az ideák viszonya az anyaghoz, és a fizikai világnak az elemi háromszögekből való megalkotásának ezzel összefüggő kérdése. Nem igazán lehet észrevenni az erre vonatkozó filozófiai kérdésfeltevés nyomát Alkinoosznak a platóni elgondolást a *Didaszkalikosz* 12-13. fejezeteiben való összefoglalása mögött, amely valószínűleg a kérdés II. századbeli állapotát tükrözi. Ugyan Antiókhosz számára az anyagtalannak az anyaghoz való viszonya fel sem merült<sup>69</sup>, az ember mégis azt gondolná, hogy az azt követő idők platonikusai számára ez roppant fontos téma volt. Plutarkhosz műveinek címlistájában találunk ide vonatkozó címet is<sup>70</sup>, de sajnos nincs tényleges értesülésünk arra nézve, hogy ez vajon mit is tartalmazhatott magában. Ami Alkinooszt illeti, ő egyszerűen összefoglalja, ami a *Timaios*-ban található, és ezzel elintéztnek tekinti a témát.

Az egyetlen kérdés, amivel adataink szerint ebben az időszakban sokat vitáztak<sup>71</sup>, hogy vajon négy vagy öt alapelemből áll-e a világ, attól függően, hogy visszautasítjuk vagy elfogadjuk az Arisztotelész-féle elgondolást az étherről, mint a mennyei világ sajátos alapeleméről. De úgy látszott, hogy még ez a vita is megfogalmazásokkal kapcsolatos vitákká változik. Sok platonikus azonosította Arisztotelész étherét a sztoikus tiszta tűzzel, a sztoikusok pedig felismerték, hogy a mennyei világ tüze felsőbbrendű fajtája annak, amit mi itt a világban tapasztalunk. Megfigyelhetjük, hogy sokan<sup>72</sup> ebben a te-

<sup>65</sup> *De An. Proc.* 1013d; 1023b

<sup>66</sup> Többek között Gádeszi Moderatus, Gerazai Nikomakhosz esetében.

<sup>67</sup> Maga a mű elveszett.

<sup>68</sup> Tígyelembé véve azokat az erős ellenérveket is, melyekkel korábban ezt az elgondolást Arisztotelész támadta.

<sup>69</sup> Nyilvánvalóan azért, mert Antiókhosz erősen magáévá tette a sztoikus materializmust.

<sup>70</sup> „Az anyag ideákból való részeseződésének módjáról”.

<sup>71</sup> A különféle álláspontokra az egyes szerzőknél a történeti összefoglalóban helyenként utaltam is. Egyébként ez a véleménykülönbség bizonyára részben bizonytalanságnak is tekinthető.

<sup>72</sup> Konkrétan többek között Philón (*Heres.* 283; *de Plant.* 1-8), Plutarkhosz (*de Fac* 930e, 943d-e), és Apuleius (*de Deo Socr.* 8).

kintetben még ugyanazon a traktátuson belül is hol az egyik, hol a másik oldalhoz húznak, ami arra enged következtetni, hogy a két elgondolást egymással kiegyeztethetőnek látták – talán azzal, hogy az arisztotelészi éthert azonosították a sztoikus  $\pi\upsilon\rho$   $\tau\epsilon\chi\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$ -nal. Ugyanígy bizonytalanok Alkinoosz is a *Didaszkalikosz* 13-15. fejezeteiben. Azonban egy kérdésben mindnyájan egyetértettek, mégpedig hogy a mennyei világ minőségileg különbözik a miénktől: a kettő között helyezkedik el a szublunáris és a szellemi világ, amely változhatatlan „isteni valóságok” lakhelye, amik tökéletesen szabályos pályán haladnak. Ha pedig egyszer ebben a kérdésben egyetértenek, az, hogy négy vagy öt alapelem van-e, voltaképpen már másodlagos.

Amennyiben úgy látszik, hogy a középplatonizmus érdektelenséget tanúsít az iránt, amit ma fizikának mondunk, ennek oka azon kor tudománytalan közegének tudható be, amelyben éltek. Az alexandriai tudományos spekulációk aktív korszaka után a civilizált világ egy olyannyira kísérletezést ellenző korszakban süllyedt vissza, amelyben egy olyan kutató, mint Plutarkhosz, amennyiben valamely gyakorlati kérdést kívánt megválaszolni, inkább a pseudo-arisztotelészi *Problémák* c. irathoz fordult segítségért, mintsem hogy saját maga kívánta volna azt megválaszolni. Kedélyes kérdések (*Quaestiones Conviviales*) c. művében egész sor meddő fejtegetés található ebben a tárgyban, és a vita során tanult vitatkozók kölcsönösen régi tekintélyeket idézgetnek olyan gyakorlati kérdésekben, melyeket pedig csak kísérletezés útján lehetett volna megoldani. Csak az orvostudomány (Galénosz) és bizonyos fokig a csillagászat (Ptolemaiosz) területén találhatunk frissítő módon első kézből származó megfigyeléseket – és Galénosz, valamint Ptolemaiosz bizonyára nem voltak elszigetelt tudósok saját területükön. Inkább azt feltételezhetjük, hogy a filozófusok vesztették el érdeklődésüket a tudományos kérdések iránt, és nem a tudósok a kísérletezés iránt.

### 3. Etika

Az etika minden lényegesebb témája megjelent már az Óakadémián, de a középplatonizmusban újabb elágazások következtek. Az első téma természetesen az élet célja, vagy ahogyan nevezték, a „javak vége” ( $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omega}\nu$ ), vagy más elnevezéssel a boldogság meghatározása, ámbar Alkinoosz ezekkel külön fejezetekben foglalkozik<sup>73</sup>. Boldogsághatározást a régi akadémia minden vezetőjének tulajdonítottak. Szpeuszipposz úgy definiálta, mint „a tökéletesség állapotát természetes gondolatokban”<sup>74</sup>, Xenokratész: „a nekünk megfelelő erények és az ennek alárendelt erők erénye”<sup>75</sup>, Polemón: „autarkeia minden, vagy legalábbis a legtöbb és legnagyobb javak tekintetében”<sup>76</sup>. Szpeuszipposz számára a  $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$  tulajdonképpen a „mindenféle nyugtalanágtól való mentességet” jelentette ( $\acute{\alpha}\omicron\chi\lambda\epsilon\acute{\iota}\alpha$ )<sup>77</sup>, Xenokratész szerint „az életben fellelhető összes nyugtalanóság kiküszöbölése”<sup>78</sup>, Polemón szerint pedig „az erényes élet élése, miközben élvezzük azokat az elsődleges javakat, melyeket a természet fel-

<sup>73</sup> *Didaszkalikosz* 27. és 28. fejezetek.

<sup>74</sup> Fr. 77.

<sup>75</sup> Fr. 77.

<sup>76</sup> *Ap Clem. Strom.* 7. 32.

<sup>77</sup> Fr. 77.

<sup>78</sup> Fr. 4.



ajánl az embernek". Ez a Polemón-féle – némileg evilági – meghatározás például a sztoikus felfogással is egyezik, valamint Antiókhosz is átvette. Amikor azonban a későbbi platonizmus felé fordulunk, konkrétan Eudórosz személye felé, akkor megfigyelhetjük, hogy a sztoikus definíció, amit annak idején Antiókhosz is magáévá tett (τέλος = természet szerinti élet), ekkorra már kiveszett, és átadta helyét egy jóval spirituálisabb, és valószínűleg jóval platonibb tézisnek, az „istenhez való hasonulásnak” (ὁμοίωσις θεῷ), ami a *Theaitétosz* híres szakaszából származik<sup>79</sup>, és ez a formula maradt a jellegzetes platóni meghatározása a telos-nak a későbbiekben is<sup>80</sup>.

A második központi téma: vajon az erény elegendő-e a boldogsághoz. Antiókhosz idejére e kérdésben a határvonal élesen kirajzolódott a sztóa és a peripatosz között, a platonisták azonban nem tették le határozottan voksukat egyik oldal mellett sem, lévén hogy voltak igazoló szövegek mindkét oldal mellett. Maga Antiókhosz – ámbátor minden más kérdésben sztoikus volt – e tekintetben a peripatosz és a régi akadémia mellett állt ki, kijelentve, hogy a teljes boldogsághoz szükséges megfelelő mértékben valamennyi mindhárom féle jóból: a testi, külső javakból éppúgy, mint az erényekből<sup>81</sup>. Itt ellene mondott Eudórosznak, aki szerint a két alsóbbrendű jó nem képezheti szerves részét a τέλος-nak, és így ő a sztóa mellett foglalt helyet<sup>82</sup>. Azonban a kérdést nem döntötték el, a középplatonikus korszakon végighúzódott a vita, és mindkét oldalnak voltak képviselői<sup>83</sup>. Alkinoosz a 27. fejezetben határozottan a sztoikus nézetet fogadja el.

Az a kérdés, amelynek figyelemre méltó fontossága volt – ámbár bizonyos értelemben a fizika tárgykörébe is tartozhatna –, a szabad akarat és a szükségszerűség kérdése. A sztóa, és különösen Khrüszipposz előtt a kérdésnek nem volt igazán jelentősége, lévén hogy a determinizmus problémája még meglehetősen kidolgozatlan volt. Platón a kérdést inkább költői szinten kezelte az *Állam*- és a *Phaidrosz*-beli mítoszokban, valamint a *Törvények* 10-ben, de ezzel inkább több kérdést vetett fel, mint amennyit megoldott, mégis – ahogy Arisztotelész megfogalmazta – fenntartotta a személyes döntési szabadságot. Arisztotelész úgy vélte<sup>84</sup>, a szabad akarat a szofista paradoxon értelmében nem létezik. Az Óakadémián Xenokratész írt a témában egy értekezést *De Fato* címmel, melynek tartalmát ugyan nem ismerjük, de aligha feltételezhető, hogy komolyan foglalkozott benne a determinizmus problémájával. A középplatonizmus számára azonban a szabad akarat és a determinizmus kérdése, melyet isten gondviselésének témájához kötöttek, nem volt ilyen könnyen túlléphető, csakhogy nem találtak megfelelő segítséget sem Platónnál, sem Arisztotelésznél, annak ellenére, hogy mindkettőnél szorgosan kutattak a megoldás után<sup>85</sup>. Nem tudunk e téren biztosat mondani Antiókhosz, illetve Eudórosz nézetére vonatkozóan sem. Philón az első, aki bizonyítékot ad nekünk a platóni álláspontról<sup>86</sup>, és ebben kiáll a szabad akarat valamint az isteni gondviselés való-

<sup>79</sup> *Timaios* 176b.

<sup>80</sup> Ahogy például a *Didaskalikosz* 28. fejezetében is olvashatjuk.

<sup>81</sup> *Acad. Post.* 22-23.

<sup>82</sup> *Ap Stob. Anth.* 2. 55. 22 kk.

<sup>83</sup> Plutarkhosz és Calvenus Taurus a peripatosz véleménye mellett foglalt állást, Atticus pedig a sztóához húzott.

<sup>84</sup> *Nikomakhoszi Ethika.* 3. könyv.

<sup>85</sup> Főleg az *Állam* 617d-e részben.

<sup>86</sup> *De Prov.* 1. és *Deus* 47-48.

sága mellett, szemben a sztoikus végzet-tannal (εἰσμημένη), bár inkább rétorikus, mintsem logikai érvekkel dolgozik. Plutarkhosz is újra meg újra érinti a témát, de legfontosabb idevágó munkái is elvesztek. A neve alatt fennmaradt, de nem tőle származó *De Fato* c. mű mégis nagyon érdekes, lévén a legkidolgozottabb munka a sors témájában ebből a korszakból, és rá vonatkozó reflexiók találhatóak Apuleiusnál<sup>87</sup>, valamint Calpurniusnál<sup>88</sup>, ámbár már nincsenek reflexiók Alkinoosznál, aki láthatólag a platóni álláspont fő vonalát összegzi.

Mindent összevéve tehát, ámbár a középplatonizmus sok finom tudományos formulát kidolgozott, mégsem oldotta meg a problémát, hanem hátrahagyta minden nehézségével együtt Plotinoszra, aki összeállított egy nagyszerű, de nem túl jelentős utóhatással rendelkező értekezést a témában<sup>89</sup>.

---

<sup>87</sup> *De Plat.* 1. 12.

<sup>88</sup> *Comm. on Tim.* 142-190.

<sup>89</sup> *Enn.* 3. 2-3.



## DIÓSI DÁVID

## Az esszénus „keresztség” Qumránban

## A LITURGIATÖRTÉNET MARGÓJÁRA

## I. A tisztátalanság

A qumrániak életvitelének példaképe, Istennek a népével kötött szövetsége a Sínai-hegynél.<sup>1</sup> Amint egykoron Izrael népe Egyiptomot elhagyta, és bevonult a Sínai pusztába, ott pedig letáborozva várta Isten megjelenését (Kiv. 19,1–2), ugyanúgy tettek a qumráni esszénusok is, elhagyva a zajos, étellel teli kultúrvilágot, kimentek a pusztába azzal a céllal, hogy az eljövendő Istennek az ösvényt egyengessék.<sup>2</sup> Isten így szólt Mózeshez a szövetség megkötése előtt: „Ma és holnap készüljenek elő, mossák ki ruhájukat, és harmadnapra legyenek készen. Holnapután az Úr az egész nép szemeláttára leszáll a Sínai hegyre... Ne közeledjete asszonyhoz” (Kiv 19,10–11.15. Eszerint az Isten-váráshoz hozzátartozott a szexuális önmegtartóztatás is. Ő ugyanis az abszolút Szentség, Aki nem tűr el semmilyen tisztátalanságot, márpedig a nemi aktus kultikus tisztátalanságot<sup>3</sup> vont maga után (vö. 1Sám 21,5–7), ami lehetetlenné tett minden szakrális dologgal való érintkezést. Istennek ezen szavai azt akarják kifejezésre juttatni, hogy a szentet el kell választani a profántól. A qumrániak állandó virrasztó Isten-várákozásban éltek, akiről nem lehetett előre tudni, mikor érkezik meg a világot megítélni. Tehát mindig készen, tisztának kellett lenni az Ő eljövetelére.

A tisztaságra való törekvésüket fejezi ki a ruházatuk is. Josephus Flavius<sup>4</sup> szerint az esszénusok állandóan fehér öltözéket viseltek.<sup>5</sup> Természetesen a novíciusok ruhája eltért a közösség teljes jogú tagjaitól.<sup>6</sup> Mindkettőjük öltözéke jöllehet fehér<sup>7</sup> színű<sup>8</sup> volt, az

<sup>1</sup> O. BETZ/R. REISNER: *Jesus, Quamran und der Vatikan*, 157.

<sup>2</sup> IQS VIII, 10–16.

<sup>3</sup> Ez a gondolat megtalálható JOSEPHUS FLAVIUS-nál is (*Contra Apionem*: II,24). Ugyanígy érthető a CD XII,1–2 előírása is.

<sup>4</sup> BJ: II,8,7,137.

<sup>5</sup> PHILO (*Quod omnis probus* 86) csupán azonos ruhaviseletről értesít bennünket.

<sup>6</sup> G. KLINZIG: *Die Umdeutung des Kultus in der Quamrangemeinde und im NT*, 111.

<sup>7</sup> A fehér ruhaviseletet nem a pitagóreusoktól vették át, akik szintén ilyen színűt viseltek (O. MICHEL: *Anmerkung Nr. 58 zu Buch: J. Fl: BJ II; Bd. I,434.*), hanem a ruhaszín inkább összefüggésben van az ószövetségi papi viselettel.

<sup>8</sup> Nézetem szerint ez összefüggésben van azzal, hogy itt a fehér szín nem a tisztaság állapotát, hanem az erre az állapotra való törekvést szimbolizálja.

anyaguk azonban eltérő, a tagoknak ugyanis talán vászonból<sup>9</sup> („...öltözzenek vászonruhába,<sup>10</sup> s gyapjút ne legyenek rajtuk...”<sup>11</sup> [Ez 44,17]) lehetett a ruhájuk.

A tisztátalanság egy állapot, amelynek két formáját különböztetjük meg:

1. Kultikus tisztátalanság, amikor az ember nem jelenhet meg az Isten szolgálatára a kultikus cselekményen és az áldozaton (Lev 7,20kk; Szám 9,9–11; Iz 35,8; 52,1).
2. A bűn általi tisztátalanság, amely akadályt jelent az Istennel való bensőségebb kapcsolatteremtésre (vö. Zsolt 51,4kk; Iz 6,5; Ez 36,25–28).

A mi szempontunkból főleg a kultikus tisztátalanság a fontos. Ez nem azonos a bűnnel, ugyanis a bűnt nem lehet külsőleg egy másikra átruházni, másrészt viszont pedig a bűntől csak az áldozat, és nem a tisztálkodási szertartás által lehet megszabadulni. Egy bizonyos rokonság azonban kimutatható kettőjük között, hiszen mind a kettő által egy akadály, egy választófal jön létre Isten és az ember között.<sup>12</sup> Éppen amiatt, hogy a tisztátalanság *ragályos* volt, az emberek tulajdonképpeni privát, intim szférájához tartozó dolgok (pl.: menstruáció, magömlés) a nyilvános érdeklődés középpontjába kerültek. A tisztátalanság állapotának időtartalma különböző. Okai a következők lehetnek:

1. Tisztátalan állatok húsának fogyasztása<sup>13</sup> (Lev 11,5; MTörv 14,3kk).<sup>14</sup>
2. A lepra (Lev 13; 2Kir 15,5)
3. Az emberi testet elhagyó anyagok: magömlés (Lev 15,16–18) és magfolyás (betegség – Lev 15,1–5; Szám 5,2) a férfi, havi vérzés (Lev 15,19–24) és vérfolyás (betegség – Lev 15,25–27) a nő esetében, stb.
4. A nő a szülés által (Lev 12).
5. Egy döglött állatnak (Lev 11,39kk; 22,8) vagy egy halott embernek (Szám 19,11) testével való érintkezés.

<sup>9</sup> E. SCHÜRER: *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Bd. II, 664: in: G. Klinzig: i. m. 111.

<sup>10</sup> HERODOTOS (Kr. e. 490–425) görög történetíró leírása szerint (*Istorai* II,37) a papok Egyiptomban is vászonruhát viseltek (vö. még: LUCIAN: *De dea Syria* 42.).

<sup>11</sup> A vászonruha (vö. Kiv 28,39–41) könnyebb, mint a gyapjút, ezért nem lehet benne annyira izzadni, a papok ugyanis nem viselhetek olyan ruhát, amelyben izzadtak. Az az elmélet, miszerint az izzadság a többi testet elhagyó anyagokhoz hasonlóan tisztátalan lenne (amennyiben az izzadság szó nem egy másik, számunkra ismeretlen értelmet takar [Neue Jerusalem Bibel, 1253.]), nem állítható teljes bizonyossággal (W. ZIMMERLI: *Ezechiel*, Bd II, 1134.).

<sup>12</sup> M. WISE/M. ABEGG/E. COOK: *Die Schriftrollen von Qumran*, 297.

<sup>13</sup> Amint tudjuk, a qumrániak egyik fő feladatuknak a Mózesnek adott Tórában való elmélyülést és az eszerinti cselekvést tartották. Az étkezésben is az itt leírt előírásokat tartották irányadónak. Az ásatások során a Gyülekezet Terme mellett elhelyezkedő, edények raktározására szolgáló helyiségben és még számos más helyen 53 edényben főtt vagy sült állati csontmaradékokra találtak. Valószínűleg olyan ételmaradékokról van szó, amelyek fölött a lakoma fogyasztása előtt a pap áldást mondott. Ezen visszamaradt, megáldott ételt már nem lehetett egyszerűen eldobni, hanem azt elásták egy megfelelő helyen. Ez összefüggésbe hozható a más zsidó közösségekben lévő gyakorlattal, amely szerint a Tanach szent voltát, valamint a liturgikus használatát tekintve elkoptatása után egy raktárban (geniza) összegyűjtve őrizték, majd pedig ünnepélyes keretek között elásták a földbe. Olykor előfordult, hogy egy jelentős személlyel együtt a sírba eltemették. A qumráni temetőben azonban sehol sem találtak ilyen módon elásott kéziratokat.

<sup>14</sup> Ezen állatokat Istennek sem volt szabad feláldozni (Ter 8,20; Lev 27,27; Szám 18,15–17).



## II. A qumráni és az őskeresztény keresztség<sup>15</sup> közötti különbség:

A) Hogy Jézus maga keresztelt-e vagy sem, a Szentírás alapján nem lehet eldönteni, ugyanis Jánosnál egymásnak ellentmondó állítást olvashatunk erre vonatkozólag: „Amikor Jézus megtudta, hogy a farizeusok értesültek, hogy ő több tanítványt szerez és keresztel, mint János – noha Jézus maga nem keresztelt, csak tanítványai –, elhagyta Júdeát” (Jn 4,1–3).<sup>16</sup> A tradíció szerint Jézus maga nem keresztelt, ami teológiailag tökéletesen megfelel Isten-voltának, ő ugyanis saját maga rendelkezett a bűnbocsánat hatalmával. Számára nincs szükség egy tisztulási rítusra.<sup>17</sup> Az ő bűnbocsátó hatalma szoros kapcsolatban van csodatevő hatalmával (vö. Mk 2,1–12). Ő az, akiről Keresztelő János vallja: „Én csak vízzel kereszteltem..., de aki nyomomba lép, az hatalmasabb nálam. Arra sem vagyok méltó, hogy saruját hordozzam. Ő Szentlélekkel<sup>18</sup> és tűzzel fog benneteket megkeresztelni” (Mt 3,11).<sup>19</sup>

Jézus egyetlenegy szava tisztává teszi az embert (vö. Mk 2,5), az ő szava ugyanis, „lélek és élet” (Jn 6,63). Jézus tanítványai kereszteltek, ez azonban már a keresztény keresztség, amely értékben fölötte áll a János-keresztségnek. János csak az előfutár, Jézus azonban maga a Messiás, Isten Fia, akire „leszáll a Lélek, s rajta is marad”<sup>20</sup> (Jn 1,33; vö. még Iz 11,2; 42,1). Jézus keresztsége meghozza a bűnök bocsánatát és a Szentlélek kegyelmének kiadását a hívő lelkekben. Összefoglalva a keresztény keresztség:<sup>21</sup>

1. lemossa a bűnöket (vö. ApCsel 22,16),
2. elvezet a halál és a bűn állapotából az élet, az igazság és a szentség állapotába (vö. Róm 6,1–14; 1Kor 6,11; Ef 5,26 kk.),
3. Isten gyermekeivé tesz, ugyanis a megkeresztelt Krisztust ölti magára, s ezáltal eléri a nagykorúságot (vö. Gal 3,27),
4. az ember újjászületik Krisztusban a Szentlélek által (vö. Jn 3,5; Tit. 3,5). Mindezen fogalmak azonban idegenek a qumráni esszénusok számára.

B) A kereszténységben megkeresztelték a férfiakat és nőket egyaránt (vö. ApCsel 8,12), legyen az együtt vagy külön-külön, vagy éppen az egész házanépével együtt (vö.

<sup>15</sup> A görög βαπτω (transzitiv) ige jelentései: 1. *belemártani* (Lk 16,24; Jn 13,26; Homeros: Odyssee 9,392) 2. *„vértől ázott”, festeni* (Jel 19 13; Josephus Flavius: Bello Jud. IV,563; Ant. III,102). Az intenzivum βαπτίζω igeformának több értelme van: a) *elmerülni, elsüllyedni* (βαπτίζειν το σκαφος – a hajó süllyed; Josephus Flavius: Bello Jud. II,368) b) *passzívum: hajótörést szenvedni* (Josephus Flavius: Bello Jud. III,368) c) *átvitt értelem: egy várost a romlásba taszítani* (βαπτίζειν την πολιν; Josephus Flavius: Bello Jud. N, 137) d) *fürödni, mosdani* (csak ritkán fordul elő). Az Újszövetségben csak kultikus értelemben (keresztelni) szerepel (A. OEPKE: Art. βαπτω, in: G. Friedrich [Hrsg.]: Theologisches Wörterbuch zum NT, Bd I,527.).

<sup>16</sup> Jn 3,22.26 szerint viszont Jézus keresztelt. A szinoptikusoknál ennek semmilyen nyoma sem található.

<sup>17</sup> K. BERGER: *Theologiegeschichte des Urchristentums*, 110.

<sup>18</sup> Ez tulajdonképpen a Messiás fő feladata.

<sup>19</sup> Vö. még Mk 1,8; Lk 3,16; Jn 1,33; ApCsel 1,5; 11,16.

<sup>20</sup> Ez a teofánia jelenti Jézus Messiásként való ünnepélyes beiktatását.

<sup>21</sup> A keresztelés alámerülés formájában történt. Erre lehet következtetni a szentírási szó használatából, a páli szimbolikából (Róm 6.3 kk; Kol. 2,12), valamint a λουτρον kifejezésből (Ef. 5,26; Tit. 3,5). Természetesen felvetődik a kérdés, hogy mi lehetett az eljárás tömeges megtérés esetében (ApCsel 2,41; 5,14) vagy körülményes helyzetekben, mint pl. börtönben (ApCsel 16,33).

ApCsel 16,15; 1Kor 1,16). Sőt Joachim Jeremias azt is kimutatta főleg a „háza népe”<sup>22</sup> (οικος-forma) kifejezésre támaszkodva, hogy a megtért zsidó vagy pogány szülőkkel a gyerekeket<sup>23</sup> is megkeresztelték (60–70 után általánossá vált),<sup>24</sup> ugyanis a háza népe kifejezés magába foglalta mindazokat, akik a házban laktak: az apát, az anyát és a gyerekeket, függetlenül koruktól<sup>25</sup> (a napszamosok nem tartoztak a házhoz, mert ők nem laktak benne<sup>26</sup>). A keresztségi szertartás nem ismer különbséget a két nem esetében.<sup>27</sup> Mindnyájan, akik megkeresztelkedtek, legyen az férfi vagy nő, ugyanazon Szentlelket kapták, és ugyanazon Jézus misztikus testéhez tartoztak (vö. Gal 3,28). Ilyen értelemben a keresztség egy különösen erős szimbóluma az egységnek, az együvé tartozásnak, a különbségnélküliségnek.

A qumráni nőknek, jóllehet megengedett volt a keresztség, sőt a menstruáció, valamint a szülés után kötelező volt, hogy továbbra is szexuális kapcsolatot folytathassanak férjükkel, mégsem jelentette ez, úgy, amint a keresztények esetében, a közösséghez való teljes jogú tartozást. Az esszénus nő sohasem lehetett a közösség teljes jogú tagja, ahhoz pedig, hogy a tisztulási szertartáson részt vehessen, valószínűleg, úgy mint a férfiak esetében, egy egész év noviciátusra volt szükségük.<sup>28</sup>

A húsz éves ifjú csak akkor vehette a még fiatal lányt, aki 12 éves, vagy talán valamivel több volt, házastársul, ha annak a menstruációja háromszor egymás után mindig szabályos időpontban következett be. Az erős vérzést a nagy termékenység jeleként tekintették.<sup>29</sup> „Amikor a nőnek vérzése van, és ez a havi vérzés, maradjon hét napig tisztátalanságban. Aki megérinti estig tisztátalan... Ha a férfi vele hál, osztózik tisztátalanságában, s ő is tisztátalan lesz hét napig, s az ágy is tisztátalan, amelyben alszik” (Lev 15,19.24). Az a

<sup>22</sup> ApCsel 11,14: „σωθησῃ συ καὶ πᾶς ὁ οἶκος σου”; ApCsel 16,15: „εβαπτισθη καὶ ὁ οἶκος αὐτῆς”; ApCsel 18,8: „Κριστος... ἐπιστευσεν τῷ κυρίῳ συν ὅλω οἴκῳ αὐτοῦ”; 1Kor 1,16 „εβαπτισα δε καὶ τοὺς Στεφᾶνα οἶκον”

<sup>23</sup> Egyes szentírásmagyarázók (O. Cullmann, W. Grundmann, T. Jeremias) a Mk 10,13-16-os perikópa Jézusnak (a hozzá menő gyerekeket megakadályozni akaró) tanítványaihoz intézett szavaiban a gyerekkeresztségre való célzást látják („μη κωλυετε αυτα” „ne akadályozzátok őket”). Ezen ige (κωλυω) más helyen is (ApCsel 8,36; 10,47; 11,17) a keresztséggel összefüggésben fordul elő, és szerintük Jézus a Mk 10,14-ben elhangzó kijelentéssel mintegy jóváhagyja a gyerekkeresztséget. Nézetem szerint nem valószínű, hogy Jézusnak ezen szavai erre vonatkoznak, főleg ha az ApCsel 9,39-et tartjuk szem előtt, ahol ugyanez az ige a keresztségtől egy teljesen idegen összefüggésben található (a Jézus nevében ördögöt űző embernek a tanítványok megtiltják a tevékenységét), másrészt viszont szerintem a kontextussal sem a legtalálhatóbb. Mindenképpen önmagában a szó nyitott egy ilyen szimbolikus értelemre is (J. ERNST: *Das Ev. nach Mk.*, 292.). Calvin maga is felhasználta ezt a perikópát argumentumként a gyerekkeresztség mellett (J. GNILKA: *Das Ev. nach Mk.*, 82.).

<sup>24</sup> Minél jobban hangsúlyozzuk a keresztelendő személyes hitét, annál nehezebb a gyermekkeresztséget elfogadnunk. Másrészt viszont, minél jobban az isteni kegyelemet helyezzük előtérbe, annál inkább elfogadhatóbbá válik (J. D. G. DUNN: *Art. Taufe, Kindertaufe*, in: *Das Grosse Bibellexikon*, Bd. III. 1531.).

<sup>25</sup> Az oikosz-forma az ószövetségi szóhasználatból (vö. Ter 17,12.23; Ter 45,18; 1Sám 1,21; 1Sám 22,16) lett átvéve és az őskeresztény keresztségi gyakorlatra alkalmazva. Természetesen ez nem jelenti, hogy minden esetben, ahol a háza népe kifejezés megjelenik, szükségszerűen gyerekek is voltak a családban, azonban az biztos, hogy sem Pál, sem pedig Lukács nem használta volna e kifejezőmódot, ha a keresztség csak a felnőtteket érintette volna (J. JEREMIÁS: *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*. 26.).

<sup>26</sup> J. JEREMIAS: *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, 24.

<sup>27</sup> E. W. STEGEMANN/W. STEGEMANN: *Urchristliche Sozialgeschichte* 335.

<sup>28</sup> 1QS VI,16-17.

<sup>29</sup> J. SIMON: *Die hebraische Medizin bis zum Mittelalter*, in: R. Toellner (Hrsg.): *Illustrierte Geschichte der Medizin*, Bd II, 813.



vézés, amelyet az uterus, illetve a vagina megsérülése okozott nem tette tisztátalanná a nőt.<sup>30</sup> Ha a nő fogant és gyereket várt, minden további szexuális kapcsolat tilos volt, sőt még a szülés után fiú esetében 7+33, leány esetében 14+66 napig (vö. Lev 12,1–7). Ahhoz, hogy a Jeruzsálemben lakó<sup>31</sup> esszésus házastársak nemi kapcsolatot folytathassanak, el kellett hagyniuk a város területét, és azon kívül valahol szállást keresniük, nehogy szexuális tisztátalanságukkal beszenyezzék a várost.<sup>32</sup> A menstruációt, a magömlést (mivel élet pusztul el), a szülést úgy tekintették, mint az életerő részleges elvesztését, és mivel Isten maga a Teremtő, az élet ajándékozója, vissza kellett állítani a vele való, hozzá méltó kapcsolatot. A menstruáció és a magömlés tisztulási szertartás végzésének módját megtaláljuk a qumráni iratokban is.<sup>33</sup> Azon gondolat, miszerint a szexuális együttlét kultikus tisztátalanságot von maga után, megtalálható más népeknél is.<sup>34</sup> A görögöknél a közösülést tisztátalanná tevő aktusnak tekintették amely után tilos volt megelőző tisztálkodás nélkül a szentélyt látogatni.<sup>35</sup> A római férfiaknak és nőknek is az együttválás után meg kellett tisztálkodniuk. Ezt egy eufemisztikus kifejezéssel *aquam sumere*-nek nevezték A babilóniaiaknál és az araboknál a házastársak pedig tömjént gyűjtöttek meg.<sup>36</sup> Egyiptomban a király halála után 72 nap szexuális önmegtartóztatás volt előírva az egész lakosság részére.<sup>37</sup> A későbbiekben Mohamed is vízzel való tisztálkodást követel (ha nincs akkor homokkal) híveitől minden egyes nővel való kapcsolat után, főleg ima előtt.<sup>38</sup> Hasonló gondolatok bebocsátást találtak a keresztény egyházba is. Nagy Szent Gergely pápa írja: „Ha a férfi feleségével hál és nem tisztálkodik meg vízzel, tilos beépnie a templomba.”<sup>39</sup>

C) A keresztények „Jézus nevére „keresztelkedtek (vö. ApCsel 2,38; 8,16; 10,48; 19,5; Róm 6,3; Gal 3,27}. Qumránban ezzel szemben a kereszttség nincs összekötve egy személy (pl. Igazságosság Tanítója) nevével sem.<sup>40</sup>

### III. Keresztelő János qumráni esszésus volt?

Noha Keresztelő János<sup>41</sup> (jelentése: Jahwe kegyelmes, héberül: Jochanan) nincs egyetlen egy qumráni iratban sem megemlítve, Qumránnal való kapcsolata körül az idők fo-

<sup>30</sup> Uo.

<sup>31</sup> Talán lehetséges volna (magából a szövegből azonban nem lehet kihámozni) az is, hogy ezen előírás csak a Jeruzsálembé zarándokolókra értendő, vagyis maga a város lakói kivételt képeznének alóla (vö. G. KLINZING: *Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im NT*, 26. ).

<sup>32</sup> CD XII,1-2.

<sup>33</sup> 4Q 276; 4Q 278.

<sup>34</sup> J. DÖLLER: *Die Reinheits-und Speisegesetze des AT in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, in: J. Nikel (Hrsg.): *Alttestamentliche Abhandlungen*, 48-51, 68-73.

<sup>35</sup> PORPHYRIOS: *De abstinentia* IV,20.

<sup>36</sup> HERODOTOS: *Istorai* I,198.

<sup>37</sup> DIODOR: *Bibliotheca historica* I,72.

<sup>38</sup> Koran IV,46; V,9.

<sup>39</sup> *Epistolarum lib. XI; Indic. IV, Epist. LXIV.*

<sup>40</sup> R. MAYER/J. REUSS: *Die Qumran-Funde und die Bibel*, 155.

<sup>41</sup> Lk 1,36 szerint Keresztelő Szent János születése kb. fél évvel esik előbbre Jézusénál és eszerint kb. Kr. e. 7-re tehető. Születési helye a régi keresztény hagyomány értelmében a Jeruzsálemtől nyugatra, kb. 6 km távolságra eső: *Ain Karim* (ma: *En Kerem*) lehet (vö. Lk 1,39). Erről már Theodosius diakónus is említést tesz (520-530). A János nevet, amint szokásos (vö. Lk 2,21; leány esetében a névadás általában a születés utáni első szombatban történik [A. H. BAUMANN, Hrsg.: *Was jeder vom Judentum wissen muß*, 87. ]), a körülmetéléskor (héb: berit mila; gr. ; lat. circumcisio; vö. Ter 17,10; Lev 12,3) kapja (vö. Lk 1,59-63). A zsidóknál (l. iszlám és kopt-keresztények esetében is) csak a fiúkat metélték körül (körülmetéletleneknek számítottak az egyiptomiak, edomiták, ammoniták, moábiták és az arabok [vö. Jer 9,24-25], a filiszteusok azonban nem [vö. Bír 14,3; 15,18; 1Sám 14,6; 17,26; 31,4; 2Sám 1,20; 1Krn 10,4]), más kultúra

lyamán rengeteg hipotézis látott napvilágot. A Szentírásban a következő áll: „Az Úr szótát intézett Jánoshoz Zakariás fiához a pusztában. S ő bejárta a Jordán egész környékét, hirdette a bűnbánat kereszttségét a bűnök bocsánatára” (Lk 3,2–3). Lássunk néhány pontot, amelyekről Keresztelő János qumráni tartózkodásával kapcsolatosan legtöbbször említés történik:

A) Keresztelő Jánost<sup>42</sup> az Isten szava „a pusztában” szólította meg, ezért egyesek kapcsolatát látnak János és a qumráni szektások között. Ha az eredeti szövegben a pusztá magyar szó héber (*midbár*<sup>43</sup>) és görög (ερημος) megfelelőit etimológiailag elemezzük, kiderül, hogy Keresztelő János tartózkodási helye nem kizárólag Qumrán sivatagos tájára vonatkozhat. A fent említett két szó ha nem is elsősorban, mégis bizonyos értelemben jelenthet pusztát is. Tény azonban az, hogyha még pusztát is jelentene, akkor sem feltétlenül szükségszerű Keresztelő Jánost a qumrániakkal összefüggésbe hozni, hiszen a pusztában éltek mások is. Josephus Flavius<sup>44</sup> hírt ad egy bizonyos Bannus<sup>45</sup> nevű remetéről a pusztából. Miután ugyanis ő három szektát közelebből is megismert, de a náluk lelt ismeret nem tudta kielégíteni, három évig Bannus tanítványa lesz.

Felvetődik a kérdés, miért is tartózkodott Keresztelő János a pusztában? Milyen jelentőséggel bír a pusztá tevékenységére vonatkozólag? Két dolgot már előre leszögezhetünk a félreértés elkerülése végett:

1. Keresztelő János nem kereste a magánosságot, az elszigeteltséget, mint azt a qumrániak vagy Bannus tette.
2. Nem volt számára menedékhely vagy búvóhely, mint Dávid (vö. 1Sám 22,1; 23,14) vagy Illés (vö. 1Kir 19,4) esetében. A pusztá szóval kapcsolatosan a következő asszociációkat emelhetjük ki a Szentírás alapján<sup>46</sup> a) az Istennel való találkozás helye (vö. MTörv 32,10), b) Isten megjelenésének és a próféták megbízatásának helye (vö. Kiv 3,1–15; MTörv 34,10; 1Kir 19,15–17 Ez 3,22–27;), c) helye Isten csodálatos tetteinek az eszkatológikus időkben (Iz 32,15–20; 43,19–21; Jo 2,22), d) emlékeztet Istennek népe iránti oltalmára (Jer 31,2–4; Oz 13,5; Ám 2,10–11), e) itt várják az

---

esetében (pl. az arab országokban, Ausztráliában stb.) azonban ismerős a lányok körülmetélése, ami a kloritoris vagy a labia minora eltávolítása által történik. (A rendkívül fájdalmas és veszélyes beavatkozást [a házasságban később elképzelhetetlen egy fájdalom nélküli közösülés, a szülés is nagyon körülményes], amelybe sokan bele is halnak, általában 6-7 éves korban végzik el. Az eleven, nyílt sebet bevarrják [csak a nászéjszakán távolítják el a varrást, ez a garancia a nő szüzességére], esupán egy kis nyílást hagynak, hogy a vizelet valamint a havivérzés el tudja hagyni a testet, sok esetben azonban a menstruáció nem tudja elhagyni a testet és így ez meddőséghez vezethet) is, legyen az vallási okból vagy egyszerűen csak törzsi szokásból.

<sup>43</sup> Barát vagy ellenség egyaránt keresztelő-nek (gr. ο βαπτιστης) nevezte (Jézus: Mt 11,7-19; Jézus tanítványai: Mt 16,14; Mt 17,13; Heródes: Mt 14,2; Heródes lánya: Mt 14,8;). A nem keresztény irodalom is e néven szólítja („επικαλουμενου βαπτιστου” – [Josephus Flavius: Ant. XVIII,117.]). Lehetséges, hogy e megnevezés egy keresztény forrásból származik, de az sincs kizárva, hogy maga Josephus Flavius, függetlenül a keresztényektől, saját maga nevezte így Jánost, hiszen leírásából ítélve meglehetősen jól ismerhette János tevékenységét (CH. K. BARRET/C. J. THORTON [Hrsg.]: *Texte zur Umwelt des NT*, 314.).

<sup>44</sup> Az Ószövetségben 271-szer (csak egyes számban) fordul elő.

<sup>45</sup> Vita 11.

<sup>46</sup> Bannus egy aszkéta volt (nem esszénus!), akinek életvitele és öltözködése hasonló ugyan (vö. Mt 3,4) Keresztelő Jánoséhoz, de a különbségek (Bannus csak saját magát keresztelte többször nappal és éjszaka, és nem a megtérteket) sem hallgathatók el (CH. K. BARRET/C. J. THORTON [Hrsg.]: *Texte zur Umwelt des NT*, 308.).

<sup>46</sup> M. TILLY: *Was seid ihr hinausgegangen in die Wüste zu sehen?*, in: *Religionsunterricht an höheren Schulen*, 277-280.



Úr dicsőséges eljövételét (Iz 40,3–5), f) a termékeny föld, amely Isten kertjéhez hasonlít, az isteni ítélet által olyan pusztá lesz, mint az kezdetben volt, még mielőtt az Isten ajándékozó *fiat* szava elhangzott (Jer 4,26–28; Ez 6,14). „A pusztá és a Jordán az ő természetes szimbólumuk miatt mintegy saját magukat ajánlották Keresztelő János fellépésének helyéül.”<sup>47</sup> A hely szimbolikus értelméről a János-kereszttség alkalmával még részletesebben szó esik.

B) Josephus Flavius írja a *Vita* című művében (2; 10–20), hogy ő maga is egy bizonyos időt eltöltött az esszénusoknál, mivel az ő életmódjukat megszerette volna ismerni. Éppen ezért lehetséges volna Keresztelő János esetében is, szülei idős voltát tekintve (Lk 1,7.57), ez a lehetőség. Nyitva marad azonban a kérdés: ha Keresztelő János valóban ott volt, miért nem említi meg Josephus Flavius részletes leírásában (Ant. XVIII, 5,2), jóllehet említést tesz másik négy esszénusról.

C) Ugyancsak Josephus Flavius említést tesz az esszénusokkal kapcsolatban, hogy idegen, nevelésre hajlamos gyerekeket vesznek fel körükbe (adoptáció), s az ő szokásukhoz megfelelően felnevelik.<sup>48</sup> Ezt szem előtt tartva lehetséges lehetne, hogy Keresztelő Jánost is szülei halála után (vö. Lk 1,7.57) az esszénusok örökbe fogadták.

János egy papi családból származott. Apja, Zakariás<sup>49</sup> (jelentése: Jahwe megemlékezett), az anyja, Erzsébet (jelentése: megesküdött az Isten, Isten a tökéletesség) papi törzsből származtak.<sup>50</sup> Zakariásról azt is tudjuk, hogy ő illatáldozatot<sup>51</sup> mutatott be a jeruzsálemi templomban. (Lk 1,8–11).<sup>52</sup> Qumránban is élnek papok, ezek azonban nem fogadták el a jeruzsálemi kultuszt, amelynek fő oka az általuk használt kalendáriumkülönbségben rejlett.<sup>53</sup> Éppen ezt az egymástól való lényeges eltérést tekintve nehezen hihető el, hogy Jánost, akinek apja az általuk megvetett jeruzsálemi templomban szolgál-

<sup>47</sup> J. ERNST: *Johannes der Täufer*, Berlin=New York, 1989, in: M. TILLY: i. m. 279.

<sup>48</sup> BJ II,8,2,120-121.

<sup>49</sup> Abija (1Krn 24,10) osztályából való (Lk 1,5). A hagyomány Zakariást vértanúnak tekinti (a II. századtól), főként a Protoevangelium Jacobi alapján (innen tudjuk Szűz Mária szüleinek nevét is: Joakim és Anna).

<sup>50</sup> A papság 24 osztályra osztható.

<sup>51</sup> A tömjénhez balzsamot, galbanumot, masztixot, egyesek szerint még zsidó tömjént (storax) is adtak hozzá, hogy pedig még jobban égjen, sót is keverték hozzá. Profán célokra használni halálbüntetés terhe alatt tilos volt. Az illatáldozat (vö. 1Mak 1,21; 4,49; 1Krn 28,18; 2Krn 26,16-20), amely csak egyszer fordulhatott elő a papi életben, egyike volt a legmegtisztelőbb feladatoknak. Ünneplés voltát az is kiemelte, hogy végzésénél legalább öt papnak kellett jelen lennie. A Szentírásban a tömjén szimbóluma az Istenhez szálló imának (Zsolt 141,2; Jel 5,8; 8,3kk). Az üldözött kereszténység eleinte tartózkodott a tömjénezéstől, ugyanis a császárkultusz által az Istentől való elpártolás jele lett. *Turificanti*-nak (tömjénezők) nevezték a császár pogány vallásához pártolókat.

<sup>52</sup> Mivel csak egyetlenegy templom volt, és a papok száma ehhez viszonyítva óriási volt (kb. 5000; J. Jeremiás számításai szerint Jézus idejében kb. 7200 pap volt, levitákál együtt pedig számuk elérte kb. 18.000-et [J. JEREMIAS: *Jerusalem zur Zeit Jesu*, 224-232.]) ezért osztályok szerint teljesítették a szolgálatait, az osztályokon belül pedig sorsvetés határozta meg a szolgálatteljesítőt.

<sup>53</sup> A qumrániak a templomban érvényben lévő holdkalendáriummal szemben (12 hónap, felváltva 30 és 29 napra beosztva; 1 év = 354 nap) az ún. napkalendáriumot (12 hónap, mindegyik 30 nappól állt, az év végén ehhez még 5 ünnepnap csatlakozott; 1 év=365 nap) használtak, és ezt a régi teremtésrendnek tekintették. Szerintük Izraelnek az ettől való eltérése a fő oka annak, hogy Isten bünteti népét. Mivel pedig politikai hatalmuk hiányzott ahhoz, hogy ezt a többiekkel is elfogadtassák, elzárkóztak a templomi kultusztól és a végítéletre várakozva, amikor majd a helyes kalendáriumhoz való visszatérés bekövetkezik, a többi zsidóktól elszakadva mutatták be áldozatukat. A jeruzsálemi templomban használt kalendárium szerint bemutatott áldozat ugyanis szerintük nem volt érvényes.

latot teljesít, körükbe fogadják és felneveljék.<sup>54</sup> A Szentírásban ugyanis egyetlen egy helyen sincs megemlítve, hogy a templomi kultusz ellen beszélt volna, de az se, hogy azon részt vett volna.

D) Meglepő módon mind a négy evangélium (Mt 3,3; Mk 1,3; Lk 3,4–6; Jn 1,23), mint a Közösség rendje (1Q5 VIII, 12–16), ugyanazt az Izajás-perikópát idézve (Iz 40,3)<sup>55</sup> magyarázza a pusztaban való tartozkodásukat.<sup>56</sup> Lehet ez csupán véletlen. Joseph A. Fitzmayer<sup>57</sup> szerint azonban ez is egy érv amellet, hogy Keresztelő János Qumránban tartózkodott. Ha azonban közelebről szemügyre vesszük a fent említetteket, hamarosan kiderül, hogy habár egy és ugyanazon perikópára is támaszkodnak, két egymástól eltérő dolgot akarnak ezzel előtérbe helyezni, hangsúlyozni. Keresztelő János az Úr útjának, ösvényének készítése illetve egyengetése alatt az eddigi bűnös útról való letérés és bűnbánatot ért, míg ezzel szemben a qumráni iratban a Mózes által adott Tóra kutatását és az eszerinti életmódot, életvitelt értik.

Különben is semmiképpen sem szabad elfelejtenünk, hogy a pusztá az istenközelség, az imádság helye,<sup>58</sup> és ilyen értelemben világos, hogy mind Keresztelő János, mind a qumráni esszénusok itt tartózkodtak, másrészt viszont azt sem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy a zsidó hagyomány szerint a messiás-prófétának a pusztaban kellett fellépnie.

E) János keresztségének helye meglehetősen Qumrán közelébe esik.<sup>59</sup> Éppen ezért sokan lehetetlennek tartják, hogy Keresztelő János semmilyen kapcsolatban sem állt volna a qumráni szektával, amely éppen abban az időben virágkorát élte. Valójában azonban csupán geográfiai közelségről van szó. Keresztelő János „a Jordánon túl” (Jn 1,28; 10,40), vagyis a Jordán keleti oldalán, egy a qumránitól teljesen idegen világban tevékenykedett, keresztelt.<sup>60</sup> Természetesen felvetődik a kérdés: honnan olyan biztos, hogy a Jordán folyó keleti és nem a nyugati oldalán keresztelt?

Heródes (Kr. e. 37–4), akit a zsidók nagyon gyűöltek,<sup>61</sup> végrendeletében három fia között (Archelaos, Heródes Antipás és Fülöp) osztotta föl országát. Heródes halála után Augusztus császár (Kr. e. 27 – Kr. u. 14) teljesítette ezen óhaját. A Jordán éppen a természetes választóvonal volt a keleten fekvő Perea – ahol Heródes Antipás uralkodott – és a nyugaton elhelyezkedő Júdea között, azaz két különböző fejedelem területe között. Éppen azért, mert János a Jordán keleti oldalán, vagyis Pereában keresztelt, fogathatta el oly könnyen, verethette bilincsbe és vetethette börtönbe Heródes Antipás (Mt 14,1–12; Mk 6,14–29; Lk 3,19–20; 9,7–9), mivel hatalma csak az általa kormányzott területre terjedt ki. Az evangéliumokon kívül Josephus Flavius is említést tesz, hogy

54 Vö. J. A. FRITZMYER: *Qumran*, Die Antwort, 168.

55 Deutero-Izajás idézet a Septuaginta szerint.

56 K. BERGER: *Qumran und Jesus*, 72.

57 *Qumran* 167. old.

58 R. SCHNACKENBURG: *Matthäusevangelium* 1/1, 31. old.

59 Gyalog néhány órányi járásra van.

60 A keresztelés időpontja 27 őszére tehető. 27 végén – 28 elején kezdődhetett Jézus nyilvános működése.

61 Josephus Flavius: Ant. XIV,15,2, 403; XV,1,2,9–10.



Heródes<sup>62</sup> Jánost bilincsbbe verette, és a Machaerus<sup>63</sup> erődítménybe küldve lefejeztette,<sup>64</sup> habár János<sup>65</sup> igaz ember volt.<sup>66</sup>

János kereszteselési munkája a Jordán keleti oldalán semmiképpen sem véletlenszerű, de sem gyakorlati, sem pedig sikerbeli okok nem készítették e hely kiválasztására. Ha gyakorlati előnyöket tartott volna szem előtt, mint pl. elegendő víz a keresztséghez, akkor természetesen kereszteselhetett volna a Genezáreti tó partján is, vagy éppen egy közeli fürdőben is. Ha pedig a nagyobb hallgatóság lehetőségét kereste volna akkor édes mindegy lett volna, hogy a Jordán<sup>67</sup> nyugati, vagy a keleti oldalán keresztesel,<sup>68</sup> hisz azt a helyet<sup>69</sup> éppen egy kereskedelmi út szelte át.<sup>70</sup> Sőt, ha a nyugati oldalon kereszteselt volna, biztonságban lehetett volna Heródes haragjától is. A kereszteselési hely kiválasztásának sokkal mélyebb, szimbolikus oka van. Úgy, miképpen egykor József, Mózes utódja (Szám 27,15–25; MTörv 31,14.23), átvezette Izrael népét a Jordánon, keletről nyugatra, hogy eljusson az Ígéret földjére, éppen úgy kellett a megkereszteseknek is átkelnie szimbolikus értelemben, vagyis a bűnbánat és a keresztség által a lelki életnek egy új dimenziójába.<sup>71</sup>

F) Egy felfogásbeli különbség is kimutatható Keresztelő János és az esszénusok között.<sup>72</sup> János ezt mondta a megkereszteskedni jövő farizeusoknak és szadduceusoknak: „*Viperák fajzata! ... ne gondoljátok, hogy arra hivatkozhattok: Ábrahám az atyánk! Mondom nektek: ezekből a kövekből is tud Isten Ábrahámnak fiait támasztani*” (Mt 3,7–9; vö. még Lk 3,7 kk.). János hangos szóval hirdeti, tanítja, hogy a kiválasztott néphez való testi hozzátartozás, vagyis az Ábrahám-tól való leszármazás önmagában véve nem elegendő az

<sup>62</sup> Jézus rókának nevezi Heródest (vö. Lk 13,32, Lukács sajátja). A nép pedig, habár csak negyedes fejedelem (tetrarcha) volt, királynak nevezte (vö. Mk 6,14).

<sup>63</sup> Strabo szerint (Geographia XVI,2,40) Kr. e. 64-ben Pompeius rombolta le. Plinius azonban (Nat. Hist. V,72) Jeruzsálem mellett a legfontosabb várként említi, de itt már a Heródes által újjáépített várról van szó. Az első zsidó felkeléskor hosszú ostromlás után lerombolják (Jos. Flav.: BJ VII,6,4,190 kk.). Az evangéliumokban nincs megnevezve a hely, ahol Jánost lefejezték, ezért csupán Jos. Flav. tollából tudjuk (Antiq. XVIII,116-119) a hely nevét, habár nehezen lehet elképzelni, hogy a születésnapj ütmepséget egy ennyire sötét várpalotában tartották volna meg. Josephus Flavius szerint azonban Heródes ezen a mogorva váron belül egy gyönyörű, pompás palotát is építtetett (BJ VII,6,2,175). A Machaerus fölött végzett ásások során rátaláltak két étkezőteremre, amely alátámasztja az eEvangeliumban lejegyzeteket (pl. Mk 6,22-25), miszerint a zsidó szokásnak megfelelően a férfiak és a nők két külön helyiségben ünnepelték a király születésnapját (H. BURKHARDT [Hrsg.], *Das große Bibellexikon*, 905.).

<sup>64</sup> Időpontja Kr. u 29-re tehető.

<sup>65</sup> Mk 6,20 szerint Heródes tisztelte Jánost, de „*ha beszélgetett vele, nagyon zavarba jött*”.

<sup>66</sup> Ant. XVIII,116-119a

<sup>67</sup> A Jordán nem volt hajózható, ezért kereskedelmi szempontból csak a szárazföldi utak jöhettek számításba. A Genezáreti tó jóllehet hajózható volt, de ez az áruszállításra nézve kis jelentőségű volt, ugyanis csak kis távolságok leküzdésére volt alkalmas (J. HABBE: *Palestina zur Zeit Jesu*, 48.).

<sup>68</sup> A IV. században a Jordán keleti oldalán a rabló beduinok egyre nagyobb veszélyt jelentettek a Keresztelő Szent János kereszteselési helyéhez sereglő zarándokok számára. Ekkor helyezték át a zarándoklás célpontját a túloldalon fekvő nyugati oldalra (H. STEGEMANN: *Die Essener, Qumran... 294.*)

<sup>69</sup> H. STEGEMANN: *Die Essener, Qumran... 295.*

<sup>70</sup> Jn 1,28 szerint Keresztelő János Betániában kereszteselt. E hely egészen pontos meghatározása ma már lehetetlen. De a név héber jelentéséből ítélve (forrás rejtek, forrást rejtő ház, hajónak vagy csónaknak a háza) a Jordánnak ezen oldalán egy rév lehetett, ahol az embereket átszállították a folyón. Ez talán éppen az intenzív kereskedelemmel volt összefüggésben.

<sup>71</sup> Vö. H. STEGEMANN: *Die Essener, Qumran... 296.*

<sup>72</sup> J. MAIER/K. SCHUBERT: *Die Qumran-Essener*, 113.

üdvözüléshez. Ez a tanítás radikálisan különbözik az esszénusokétól, akik a nem zsidókat egyszerűen *massa damnata*-nak tekintették.

Természetesen a fent felsorakoztatott hat pont semmiképpen sem bizonyítja azt, hogy Keresztelő János nem tartózkodhatott, ill. nem tartózkodott Qumránban, hanem csupán azt, hogy a Qumránban való tartózkodás nem bizonyítható.

#### IV. Qumránból származik-e a János-kereszttség?

A qumráni írásból és Josephus Flavius feljegyzéséből tudjuk, hogy Qumránban is gyakorlatban volt egyfajta kereszttség, tisztulási szertartás. Josephus. Flavius<sup>73</sup> írja, hogy az esszénusok, mielőtt részt vettek a közös lakomán,<sup>74</sup> hideg vízben alámerültek.<sup>75</sup> A Damaszkuszi irat<sup>76</sup> előírja, hogy a víznek nem szabad mocskosnak és kevesebbnek lennie, mint amennyi egy embert teljes egészében elfed.<sup>77</sup> A Qumránban végzett ásatások valóban feltártak azon terem előtt, amelyben a lakomát végezték, egy vízmedencét. Ez oly módon volt megépítve, hogy a terembe menők alá kellett merülniük benne, mielőtt átlépték küszöbét.

Josephus Flavius leírja az esszénusok étkezési módját. A munka bevégzése után<sup>78</sup> étkezni indultak, ami előtt megmosták testüket hideg vízzel. Csendben helyet foglaltak, majd a pék rangsor szerint<sup>79</sup> kiosztotta a kenyeret, a szakács pedig mindenki elé letett egy edényt. Az étkezés egy fogásból állt, amelynek fogyasztása közben oly csendben<sup>80</sup> voltak, hogy a kinttartózkodók részére az egész egy nagy misztériumnak tűnt.<sup>81</sup>

Tehát biztos, hogy Qumránban létezett egy tisztulási szertartás, egy bizonyos kereszttség. A kérdés azonban a következő: Ha Qumránban létezett kereszttség és Keresztelő János is keresztelt, lehet-e azt állítani, hogy a két kereszttség identikus? Vagy másképp kérdezve: Lehet-e azt állítani, hogy a Keresztelő János által végzett kereszttség már eredeti formában Qumránban megtalálható volt, ahonnan János *változás nélkül* átvette és alkalmazta? Vagy: Keresztelő János kereszttsége *eredeti formájában* egyáltalán Qumránból származik-e? Semmiképpen sem!!! A kettőt vizsgálva ugyanis a következő különbségekre derül fény:

<sup>73</sup> BJ II., 8,5,129.

<sup>74</sup> A egyiptomiaknál a fő étkezés a nap folyamán az ebéd volt (vö. Ter 43,16). A zsidó munkások a munkaszünetben ettek (vö. Rut 20,26). Az ebédetől való megtartóztatás böjtot jelentett (vö. Bir 20,26; 1Sám 14,24). A vendégek rangsor (életkor) szerint foglalták el helyüket (vö. Ter 43,33; 1Sám 9,22; Mk 12,39; Lk 14,8), és általában egy-egy porciót kaptak (vö. Ter 43,34; 1Sám 1,4-5; 2Sám 6,19; 1Krón 16,3). Jelentősebb vendégeknek a többi asztalnál ülőknél nagyobb (vö. Ter 43,34) vagy ízletesebb (vö. 1Sám 9,24) részt osztottak. Az étkezés előtt áldást (vö. 1Sám 9,13), majd befejezésénél a MTörv 8,10-nek megfelelően egy hálaimát mondtak.

<sup>75</sup> Ugyanezt tették, miután elvégezték fiziológiai szükségleteiket (BJ II.,6,2,89), vagy pedig akkor, ha idősebb tagok egy fiatal által érintve voltak (BJ II.,8.,10,150).

<sup>76</sup> CD X,11.

<sup>77</sup> Vö. még 1QS; 4Q 414.

<sup>78</sup> Az esszénusok munkaleírása megtalálható: Philo: Quod omnis probus 76; Apologia 8kk. Ők elsősorban kézművesek és földművesek voltak, de emellett állattenyésztéssel és méhészettel is foglalkoztak.

<sup>79</sup> Létezett egy bizonyos hierarchikus felosztás, amelyet évente újra meghatároztak (vö. IQS VI,22; II,21-23; V, 23-25).

<sup>80</sup> A mély csend a lakoma szent voltát jelzi.

<sup>81</sup> Vö. 1Qs VI,6: 1QsA II,18.



1. Mindazok számára, akik megkeresztelkedtek, a *János-kereszttség* maga egy egyszeri aktus volt életükben. Ezzel szemben a qumrániak ezt többször, naponta is megtették.
2. Qumránban minden megtisztulni óhajtó egyén saját maga végezi el a tisztulási szertartást, *nincs egy keresztelő személy*, mint a János-kereszttség esetében.<sup>82</sup>
3. A Qumránban élők is várták az Isten országának eljövetelét, beteljesedését,<sup>83</sup> valamint Áron és Izrael messiásait.<sup>84</sup> Maga a közösség szabályzata (IQS) is erre a célra akarja felkészíteni a várakozókat. Keresztelő János is hirdeti Isten országának közelségét, azonban a qumrániakkal ellentétben ő nem gyűjti maga köré a megkereszteltek, sőt még csak nem is bízta a megkeresztelkedni jövőket, hogy a pusztába térve egy sajátos közösségbe vonuljanak be.<sup>85</sup> Az emberek mindenhol özönlenek hozzá, Jeruzsálem, Júdea s a Jordán egész vidékéről (Mt 3,5; Mk 1,5), de a kereszttség után mindenki hazatér.<sup>86</sup> Kissé profánul kifejezve, hiányzik mindenféle reklám a qumráni közösség irányába. János, akárcsak Jézus, csupán néhány tanítványt gyűjt maga köré a megkereszteltek közül.<sup>87</sup>
4. Keresztelő János csak egy bizonyos helyen, a Jordán keleti oldalán keresztel.<sup>88</sup> Az esszénusok ellenben mindenhol, ahol laktak, legyen az Qumrán, vagy azon kívül bárhol. Esszénusok ugyanis éltek Qumránon kívül is, sőt Josephus Flavius szerint Palesztina minden városában.<sup>89</sup> Az átutazó esszénusok mindig meg voltak hívva az esti közös lakomára.<sup>90</sup> Philo Judaeus (Kr. e. 25?-Kr. u. 41?) ellenben arról tudósít, hogy az esszénusok a városokat kerülték, és falvakban tartózkodtak.<sup>91</sup>
5. Qumránban a tisztulási szertartásnak egy pontosan meghatározott, előírt rítusa volt. Ez a János-keresztsegről nem mondható el.<sup>92</sup>
6. Keresztelő János nem követelt meg a megkeresztelkedni jövőktől egy felkészülési időt, amint ezt a qumrániak tették,<sup>93</sup> hanem minden hozzájövőt ott nyomban megkeresztelt.
7. János keresztségének sokkal mélyebb értelme van, ugyanis ő a megtérés jegyében keresztelt (*μετανοια*). Csatlakozott a próféták felhívó szavához. Már az Ószövetségben találunk olyan prófétai szövegeket, amelyekben a vízben való fürdés egyben belső megtisztulást is jelképez (Iz 1,16; Ez 36,25; Zak 13,1; Zsolt 51,9). János keresztsege össze van kötve az ember bűnös voltának nyilvános beismerésével, de

<sup>82</sup> K. BERGER: *Qumran und Jesu*, 73.; K. BERGER: *Theologiegeschichte des Urchristentums*, 106; H. STEGEMANN: *Die Essener, Qumran...* 306.; stb.

<sup>83</sup> CD III, 10-15.

<sup>84</sup> IQS IX,9b-11; IQFlor 4Qp1s a.

<sup>85</sup> W. KIRSCHLÄGER: *Qumran und die früheren Christen*, in: J. B. Bauer (Hrsg.): *Qumran*, 176.

<sup>86</sup> J. MAIER/K. SCHUBERT: *Die Qumran-Essener*, 112.

<sup>87</sup> Ezeket Lk 11,1 szerint megtanítja imádkozni.

<sup>88</sup> Ez összefüggésben van a hely szimbolikus értelmezésével (l. előbb).

<sup>89</sup> BJ II,8,4,124; vö. még I,3,5,78-80; II,7,3,113; II,20,4,567.

<sup>90</sup> Uo. II,8,5,129.132.

<sup>91</sup> Apologie 1; Quod omnis probus 76.

<sup>92</sup> W. KIRSCHLÄGER: *Qumran und die früheren Christen*, in: J. B. Bauer (Hrsg.): *Qumran, Ein Symposium*, 177.

<sup>93</sup> IQS VI,16-17 szerint egy egész évet kellett várniuk.

ugyanakkor ettől a státusból való megszabadulással is.<sup>94</sup> Keresztelő János maga nem old fel senkit a bűne alól,<sup>95</sup> hisz ezt csak egyedül Isten teheti (vö. Mk 2,7). János keresztsége csak „a bűnök bocsánatára” (Mk 1,4) történik, vagyis mintegy garancia arra, hogy Isten maga a megkeresztelkedésig elkövetett bűnöket nem fogja beszámítani az eljövendő végítéletkor. Ilyen értelemben mintegy *szentségi karakterről* beszélhetünk, de csak óvatosan, hiszen a János-keresztés maga még nem szentség, csupán jelképe a bűnbocsánatnak. Ezzel szemben a qumráni keresztés esetében a bűnbocsánat fogalma teljesen idegen.<sup>96</sup>

### Bibliográfia:

OTTO BETZ/RAINER RIESNER: Jesus, Qumran und der Vatikan, Klarstellungen, Herder, Freiburg, 1995.

HARTMUT STEGEMANN: Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus, Ein Sachbuch, Herder, Freiburg, 1996.

MICHAEL KRUPP: Qumran-Texte zum Streit um Jesus und das Urchristentum, Gütersloher Verlagshaus, Güterloh, 1993.

JOHANN MAIER/KURT SCHUBERT: Die Qumran-Essener, Teste der Schriftrollen und Lebensbild der Gemeinde, Ernst Reinhardt Verlag München/Basel, 1982.

JOHANN MAIER: Die Qumran-Essener, Die Texte vom Toten Meer, Band I–II–III. Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel, 1995/1996.

KARL ERICH GRÖZINGER (Hrsg): Qumran, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1981.

KARL HERMANN SCHELKE: Die Gemeinde von Qumran und die Kirche des NT, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1965.

MICHAEL BAIGENT/RICHARD LEIGH: Verschlussache Jesus, Droemer Knaur, München 1991.

ROBERT EISENMAN/MICHAEL WISE: Jesus und die Urchristen, C. Bertelsmann, München, 1993.

M. WISE/M. ABEGG, JR./E. COOK: Die Schriftrollen von Qumran, Pattloch Verlag, Augsburg, 1997.

RUDOLF SCHNACKENBURG: Matthäusevangelium, band 1/1 u. 1/2, Echter Verlag, Würzburg, 1987.

JOHANNES B. BAUER (Hrsg): Qumran, Ein Symposion, RM-Druck-u. Verlages m. b. H., Graz, 1993.

JOSEPH A. FITZMAYER: Qumran, Die Antwort, Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart, 1993.

KLAUS BERGER: Qumran und Jesus, Wahrheit unter Verschluss? Quell verlag, Stuttgart, 1993.

J. NIKEL (Hrsg): Alttestamentliche Abhandlungen, Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1922.

---

<sup>94</sup> K. BERGER: *Theologiegeschichte des Urchristentums*, 109.

<sup>95</sup> Ezt Josephus Flavius is hangsúlyozza (Ant. XVIII,117).

<sup>96</sup> H. STEGEMANN: *Die Essener, Qumran...* 307.



- E. W. STEGEMANN/W. STEGEMANN: Urchristliche Socialgeschichte, Verlag W. Kohlhammer, 1995.
- WERNER DOMMERSHAUSEN: Die Umwelt Jesu, Herder, Freiburg, 1987.
- KLAUS BERGER: Theologiegeschichte des Urchristentums, Francke Verlag, Tübingen/Basel, 1994.
- JOSEF ZMIJEWSKI: Die Apostelgeschichte, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1994.
- GÜNTER S. WEGENER: 6000 Jahre und ein Buch, Oncken Verlag, Wuppertal/Kassel, 1997.
- LUDGER SCHENKE: Die Urgemeinde, Geschichtliche u. theol. Entwicklung, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1990.
- KURT SCHUBERT: Die Geimeinde vom Toten Meer, Ihre Entstehung und ihre Lehre, Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel, 1958.
- PETER KETTER: Christus und die Frauen, Verbandsverlag weiblicher Vereine, Düsseldorf, 1933.
- GEORG KLINZING: Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im NT, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1971.
- ROLAND DE VAUX: Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, Band I-II, Herder, Freiburg, 1962
- GERHARD DAUTZENBERG, HELMUT MERKLEIN, KARLHEINZ MÜLLER (Hrsg.): Die Frau im Urchristentum, Herder, Freiburg, 1983.
- JOACHIM JEREMIAS: Jerusalem zur Zeit Jesu, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1958.
- Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1958.
- JOACHIM HABBE: Palästina zur Zeit Jesu, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 1996.
- S. PH. DE VRIES MZN.: Jüdische Riten und Symbole, Fourier Verlag, Wiesbaden, 1982.
- FRIEDHELM WINKELMANN: Geschichte des frühen Christentums, Verlag C. H. Beck, München, 1996.
- HANS BERNHARD MEYER SJ: Eucharistie, (Geschichte, Theologie, Pastoral), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1989.
- RUDOLF MAYER/JOSEPH REUSS: Die Qumran-Funde und die Bibel, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1959.
- CHARLES KINGSLEY BARRET/CLAUR-JÜRGEN THORTON (Hrsg.): Texte zur Umwelt des NT, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1991.
- OTTO MICHEL/OTTO BAUERNFEIND (Hrsg.): Josephus Flavius: De Bello Judaico, Griechisch und Deutsch, Bd. I-IV, Kösel-Verlag, München, 1982.
- WALTER ZIMMERLI: Ezechiel, Bd. I/II, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1969.
- WOLFGANG STEGEMANN: Qumran, Jesus und das Urchristentum, in: Theologische Literaturzeitung Jahrgang 119/1994 Nr. 5, 388.
- HARTMUT STEGEMANN: Qumran und das Judentum zur Zeit Jesu, in: Theologie und Glaube, Jahrgang 84/1994. Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn.
- Ein neues Bild des Judentums zur Zeit Jesu, Zu gegenwärtigen Stand der Qumran- und Essener Forschung, in: Religionsunterricht an höheren Schulen Jahrgang 35/1992 Nr 5, Patmos Verlag, Düsseldorf.

- HERBERT HAAG: Bibliai lexikon, Szent István Társulat, Bp. 1989.  
Neue Jerusalem Bibel, Herder, Freiburg, 1995.  
J. D. DOUGLAS (szerk.): Dictionar biblic, Editura Carter Crestina, Oradea, 1995  
HELMUT BURKHARDT: Das grosse Bibellexikon, Band: I-II-III., R, Brockhaus Verlag, Wuppertal, 1990.  
XAVIER LEON-DUFOUR (szerk.): Biblikus Teológiai szótár, Szent István Társulat, Bp., 1986.  
R. TOELLNER (Hrsg.) Illustrierte Geschichte der Medizin, Bd. II, Andreas Verlag, Erlangen, 1992.

**Rövidítések:**

- BJ = De Bello Judaico  
Ant. = Antiquitates  
IQS = a Közösség rendje (Regula communitates)  
IQSa = Gyülekezet szabálya, azaz a Közösség rendjének függeléke (Regula congregationis)  
4Q 276  
4Q 277 Tekercsek a 4. barlangból  
4Q 278  
CD = Damaszkuszi irat (Cairo Document)

## Folia theologica

Megjelenik évente. Tudományos tanulmányokat közöl neves külföldi és hazai szerzőktől, kizárólag nagy nyugati nyelveken (angol, francia, német, olasz, spanyol), a Hittudományi Kar keretében művelt szakterületekről. A tanulmányok után minden kötetben könyvismertetések és hírek találhatók a Fakultás életéből. Szerkesztő: Erdő Péter

Megrendelhető:

**Márton Áron Kiadó**

H-1035 Budapest, Kórház u. 37.

Tel.: (36-1) 168-9527, Fax: (36-1) 168-9869

Előfizetési díj külföldről: 16 USD/év.

Magyarországról: 400 Ft/év



FEJÉRDY MÁRTA

## Szent Péter apostol alakja Nagy Szent Gergely pápa Evangéliumi Homiliái-ban

Az Evangéliumi homiliák Péter-képe a Moráliák és az Ezekiel-homiliákban megrajzolt kép között kiegészíti a Regula Pastoralis kissé visszafogott rajzát. Megemlíti Péter apostol életének leglényegesebb motívumait és röviden kommentálja. Az előzőkhöz képest új kép a versenyfutás a sírhoz János és Péter között, amelynek a jelentőségét is újszerűen magyarázza. Visszafogott a Péter elsőségére való utalás is. A szövegmagyarázatban a pasztorális szempontok állnak előtérben, így az Isten népéért való felelősség, a Pásztor-Péter személyiségének értékelése. A Péteri-hivatallal szemben elsőbbsége van a Péteri-szolgálatnak. A pápa erkölcsi kánont érvényesített.

Elgondolkodtató Gergely leplezetlen ténymegállapító és igazságközlő magatartása, amely nem törődik a hallgatósággal és, hogy milyen magas eszményt állít a lelkipásztorok elé. Amit elvár tőlük, az ezen a ponton találkozik a Regula pastoralis megfogalmazásaival. A két írás metszőpontja minden esetben a humilitas fogalma.

A homiliák tengelyét a népnevelő pasztorális gondolatok alkotják, amelyet Nagy Szent Gergely retorikai fogalmazása csak aláhúz. A teológiai alapsík ebben az írásában is, mint Nagy Szent Gergely minden művében, lényegileg Szent Ágostonra megy vissza és kiemeli az evangélium hirdetésének kötelességét.

### A KELETKEZÉS KÖRÜLMÉNYEI

Röviddel a Regula pastoralis utánra tehető a 40 Evangéliumi homilia keletkezése. A homiliákat az egyházi év evangéliumi perikópáihoz mondta el a pápa, nevezetesen az advent első vasárnapja és a harmadik pünködsdi vasárnap közötti időszakban.

Gergely Secundinushoz, Taormina püspökéhez írt ajánlóleveléből megtudhatjuk a homiliagyűjtemény lényeges keletkezési körülményeit.

Az első 20 homiliát jegyzőjének diktálta le, aki a nép jelenlétében olvasta fel.<sup>1</sup> Gergely egészsége már akkoriban nagyon gyöngye volt. A második 20 homiliát Gergely valószínűleg szabadon adta elő és beszéd közben gyorsírással jegyezték le a szöveget.<sup>2</sup>

1 Ep. ad Secundinum Tauromenitanum Episcopum: ...sancti Evangelii quadraginta lectiones exposui Et quatumdam quidem dictata expositio assistente plebe est per notarium recitata (Hurter 1).

2 Ep. ad Secundinum: quarumdam vero explanationem coram populo ipse locutus sum: atque ita ut loquebar, excepta est.

A stacionalis-templomokban tartott homiliák, amelyeket Gergely az ünnepekre mondott, a hívek részéről nagyon jó fogadtatásban részesültek,<sup>3</sup> annyira, hogy amikor köztudottá vált, hogy a pápa közre akarja bocsátani a szöveget, még mielőtt a titkárával leíratta és átnézte volna, már közkézen forogtak azok a szövegek, melyeket a papok és a szerzetesek lejegyezték. Természeteszerűleg ez nem tetszett a pápának,<sup>4</sup> mert szándékában volt az egyes részeket átnézni, finomítani vagy módosítani. Így végül az evangéliumi homiliáknak legalább kétféle kiadása forgott párhuzamosan közkézen: az első könyv, amelyik (az 1–20 homiliákat tartalmazta) ez a jegyző által felolvasott és előre megszerkesztett szöveg volt, amelyet Gergely átnézett és a felolvasás után még egyszer korrigált.<sup>5</sup> Ezt a kéziratot a pápai levéltárban helyezték letétbe és ma is megtekinthető.<sup>6</sup>

A homiliák keletkezési ideje 590/91: a pontos datálás és az egyes homiliák elmondási sorrendjére G. Pfeilschifter, a probléma kifejtésére vonatkozóan hosszú tanulmányt szentelt. Összegzésben ezt írja: „A húsvéti prédikációk 21–26-ig és a 30 pünkösti homilia 591-re datálható. Ez előtt a húsvétvasárnap előtt az 591. április 15., de mindenképpen 590 szeptember 3-a utánra tehető az a 20 homilia, amelyeket csupán felolvastak. Ezek közé tartozik minden bizonnyal az 1. és a 19. és valószínűleg a 3. 5. 10. 11. 13. és 16. valamint a 6. 7. és 20. A húsvét ünnepe után 591-ben tartott és szabadon elmondott homiliák csoportjába tartozik a 21–26. a 29. 30. 33. 34. 38. és 39. Hogy a fennmaradó további 16 homilia hogyan oszlik meg, az a rendelkezésünkre álló eszközökkel nem határozható meg. Feltehető, hogy közülük 8, még az 591 húsvét előtti időre eshetett. Ami a második homiliacsoportot illeti, az sem lehetett nagyon sokkal a 34. homilia elmondása után, talán 591 szeptember körül. A szövegkutatások mai állása szerint ezek a homiliák egyetlen egyházi év ciklusának a prédikációi lehettek”.<sup>7</sup> Az ajánlólevélben Gergely megjegyzi, hogy a homiliák sorrendje nem felel meg a perikópák vagy az evangéliumi szövegsorrendnek, mert különböző időpontokban hangzottak el és a kivonatolók kötötték őket egy könyvbe.<sup>8</sup>

A gyűjtemény elejére került a Trouis-i Gergely révén áthagyományozott homilia (Hist. Franc. X,1), melyet Gergely a nagy pestis befejeződése alkalmával mondott el 590-ben *Oratio ad plebem de mortalitate* címen. Ez a 7 stációs templomban megtartott és Ger-

<sup>3</sup> P. STOCKMEIER, *Gregors des Grossen Homilie zu Mt 10,5–10 in der römischen Kirche* S. Stefano Rotondo, St. Ottilien, 1988, 378.

<sup>4</sup> Ep. ad Secundium: Sed quidam fratres, sacri verbi studio ferventes, antequam ad propositum modum ea quae dixeram, subtili emendatione perducerem, transtulerunt. Quos recte ego quasi quibusdam farmelicis similes dixerim, qui pritis escas edere appetunt, quam plenius excoquantur.

<sup>5</sup> Ep. ad Secundinum (Hurter 2): Easdem quoque homilias, eo quo dictae sunt ordine, in duobus condicibus ponere curavi: ut et priores viginti, quae dictatae sunt, et posteriores totidem, quae sub oculis dictae, in singulis essent distinctae corporibus.

<sup>6</sup> Ep. ad Secundinum: Editae autem in scrinio sanctae ecclesiae nostrae retinentur: ut si qui forte a tua fraternitate longe sunt, hic inveniant, unde in his emendatae sunt, certiores fiant.

<sup>7</sup> G. PFEILSCHIFTER, *Die authentische Ausgabe der 40 Evangelienhomilien Gregors des Grossen*, München 1900, p. 79.

<sup>8</sup> Ep. ad Secundinum: Quod vero quaedam antepositae sunt, quae in Evangelio post legantur, quaedam vero postpositae, quae ante per Evangelistam scriptae sunt, inveniuntur: nequaquam movere tuam fraternitatem debet: quia sicut a me diversis temporibus dictae sunt, ita quoque sunt ab exceptoribus in codicibus affixae.



gely által bevezetett könyörgő litániák sorozatához kapcsolódik, letánia septiformis címen szerepel, amelyet az evangéliumi homiliákhoz csatoltak.

Mint Gergely minden más munkája, az evangéliumi homiliák is nagy népszerűségnek örvendtek a későbbi időkben, gyakran olvasták őket,<sup>9</sup> mert szerették egyszerű nyelvezete, tartalmi mélysége és szép kifejezőmódja miatt.<sup>10</sup>

## AZ EVANGÉLIUMI HOMILIÁK TEOLÓGIAI TARTALMA ÉS ÉRTÉKELÉSE

Péter elsősége a homiliákban többször kifejezésre jut. Először a 24. homiliában amit a Jn 21,1–14 szöveggel kapcsolatban, melyet Gergely a Falakon kívüli Szent Lőrinc templomban mond el. Miután olyan nagy halakat fogtak. Péter kiment a szárazföldre és kihúzta oda a hálót (Jn 21,11).

Úgy vélem, a hallgatóság érti, hogy mit akar Jézus mondani azzal, hogy Péter a szárazföldre húzta a hálót. Az Egyházat kifejezetten rábízta és egyértelműen neki mondta: *Simon Péter, szeretsz engem? Legeltesd bárányaimat* (Jn 2,17). A prédikátor az Egyházat elválasztja az evilág hullámveréseitől, azért szükséges, hogy Péter a halakkal teli hálót a szárazföldre húzza.<sup>11</sup> Péter prototípusa a halásznak, és őrá bízta az Egyház vezetését. Gergely hangsúlyozza, hogy Péterre és nem másra akarja bízni Egyházát és neki adja át a Pásztor megbízatását.

Sok hal van a hálóban. A háló itt az allegorikusan bemutatott Egyház, amely jókat és gonoszokat fog meg egyidejűleg, s mert nem tudja szétválasztani, ezért mindet a szárazföldre húzza a hálóban.<sup>12</sup> Gergely ecclesiológiájának állandóan ismétlődő eleme a gondolat, hogy az Egyházban együtt vannak a jók és a gonoszok. Újra feltűnik a gondolat a 38. homília 7. és 8. fejezetében. Így szól: Ne ijesszen meg benneteket az a tény, hogy az Egyházban sok a gonosz és kevés a jó, mert a bárka, mely a hullámok között az Egyházat jelenti, alul széles és fölül pedig keskeny...<sup>13</sup>

A második hely, amelyik egyértelműen Péter elsőségére vonatkozik a 31. homiliában található. Ez a homília a Lk 13,6–13. szövegre vonatkozik, amikor a vincellérről van szó. Ki másra gondolhatna-e mint az Egyház vezetőre, amikor azt mondja: „Amíg az Egyházzal gondoskodnak, az Úr szőlőjéért fáradoznak. Ebben a szőlőben az első munkás

<sup>9</sup> PFEILSCHIFTER, p. 105–110.

<sup>10</sup> U. MORICCA, *Storia della letteratura latina cristiana* 3,2. Torino 1934, 1654.

<sup>11</sup> (Ev 24,4:) Captis autem tam magnis piscibus, ascendit Simon Petrus, et traxit rete in terram. Jam credo quod vestra caritas advertat, quid est quod Petrus rete ad terram trahit. Ipsi quippe sancta Ecclesia est commissa, ipsi specialiter dicitur: Simon Ioannis, amas me? Pasce oves meas (Joh 21,17)... Quia ergo praedicator Ecclesiae nos a mundi huius separat, nimirum necesse est, ut rete plenum piscibus Petrus ad terram ducat. (Hjurtet 174f).

<sup>12</sup> Ev 24,3: Illa ergo piscatio, in qua specialiter in quam partem mitti rete debeat non iubetur, praesentem Ecclesiam designat, quae bonos simul ac malos colligit, nec eligit quos trahat, quia et quos eligere possit ignorat (Hurter 174).

<sup>13</sup> 38,8: Terrere autem vos non debet, quod in Ecclesia et multi mali et pauci sunt boni: auia arca in undis diluvii, quae huius Ecclesiae tyrum gessit, et ampla in inferioribus et angusta in superioribus fuit...

Péter apostol, mi méltatlanok csak ő utána következünk.<sup>14</sup> Péter az első vincellér, és a szőlőhegyen minden más vincellér őt követi. Jelentős utalási hely, mely Péter elsőségére vonatkozik. Gergely maga is, a saját elmélete értelmében az apostol utódlásában Péter méltatlan utódja. A harmadik hely, amelyik Péter elsőségére vonatkozik, egyidejűleg erős tónussal csendíti meg az intelem és óvás hangját, amikor Péter tagadására utal. Menjetek és mondjátok meg a tanítványoknak, elsősorban Péternek, hogy előttetek megyek Galileába (Mk 16,7). Feltehetjük a kérdést, hogy miért beszél összefoglalóan a tanítványokról és miért nevezi nevén Pétert? De ha az angyal nem nevezné nevén őt, aki megtagadta Mesterét, Péter bizonyára nem merészelne a tanítványokkal együtt menni. Nevén szólítja tehát, hogy egyértelmű legyen számára, hogy tagadása ellenére sem kétkedik benne.

Ebben az esetben el kell gondolkodnunk, hogy a Mindenható Isten, aki előre tudta Péter elsőségét az Egyházban, miért engedte meg, hogy egy szolgáló szavaitól megrettenjen és megtagadja Őt? Megérthetjük, hogy a kegyelem arányos elosztásáról van szó, hogy az Egyház jövődő főpásztora a saját hibájából tanulja meg, hogy majd együtt érzőnek kell lennie a bűnösökkel. Fontos volt ahhoz, hogy először saját maga előtt legyen világos az erkölcsi helyzet, aztán az is fontos volt, hogy a többiek lássák és így elismerje előttük gyengeségét, hogy tudja milyen nagy irgalommal és együttérzéssel kell más elesését nézni.<sup>15</sup>

Ebben a második leghosszabb Péter-fejezetben az evangéliumi homiliák között Péter elsőségére vonatkozó megbízatása kifejezésre jut: *quem cunctae ecclesiae praeferre disposuerat*, és: *is qui futurus erat pastor Ecclesiae* és mindkettő szorososan kapcsolódik a tagadás eseményéhez. Ez a fájdalmas és Péter számára megszégyenítő emlékeztetés szükséges volt, hogy amikor majd átveszi a felsőbb vezetési megbízatást, a saját testén megtapasztalt tudással élje meg, hogy milyen megértéssel és együtt érző készséggel kell a többiek felé fordulnia, hiszen ő maga is rászorult erre.<sup>16</sup>

Ez a gondolat Gergelynél másutt is megtalálható. Érdemes felfigyelnünk a *coram publico* kifejezésre, amelyet más műveiben nem használt, mert inkább papok és szerzetesek zárt köre számára írt. Gergely Péter hivatalával kapcsolatban ezt a jellegzetességet annyira fontosnak tartja, hogy nincs tekintettel arra, kik vannak a hallgatóságban.

Péter csódjére utal egy további evangéliumi hely, amelyről Gergely az evangéliumi homiliák 25,9-ben szól: „*An non in ore Petrum tenuit, cum negavit: An non in ore David te-*

<sup>14</sup> Quid vero per cultorem vineae, nisi praepositorum ordo exprimitur? Qui durn praesunt ecclesiae, nimirum dominicae vineae curam gerunt. Huius enim vineae primus cultor Petrus apostolus exstitit. Hume nos indigni sequimur... (Hurter 247).

<sup>15</sup> Ev 21,4/5: Sed ite, dicite discipulis eius et Petro, quia praecedet vos in Galileam. Quaerendum nobis est eur nominatis discipulis, Petrus designatur ex nomine. Sed si hunc angelus nominatum non exprimeret, qui magistrum negaverat, venire inter discipulos non auderet. Vocatur ergo ex nomine, ne desperet ex negatione (Parallelismus). Qua in re considerandum nobis est cur omnipotens Deus eum, quem cunctae Ecclesiae praeferre disposuerat, ancillae vocem pertimescere et seipsum negare permittit. Quod nimirum magnae actum esse pietatis dispensatione cognoscimus: ut is qui futurus erat pastor Ecclesiae, in sua culpa disceret qualiter aliis misereri debuisset. Prius itaque sum estendit sibi, et tunc praeposuit ceteris, ut ex sua infirmate cognosceret, quam misericorditer aliena infirma toleraret (Hurter 152–53).

<sup>16</sup> Hurter 153.



*nuít, cum in tantum se luxuriae voraginem mersit?*” Jellemző Péter és Dávid párhuzamba állítása. Hasonló jellegű mondat van a Moráliában.<sup>17</sup>

Péter – így mondja Gergely – az első tanítványok meghívása idején még nem rendelkezett a szükséges emberi érettséggel ahhoz, hogy az Úrnak jó munkatársa legyen, ezért kellett az önismeret fárasztó útját megjárni, hogy önmagát korigálva legyen tökéletesebb. Ezt a negatív jellegű értékelést Gergely egyértelműen elmagyarázza a hívők serege előtt.

A belső fejlődés világos képét elsősorban a Moralia adja és a belső érés a Szentlélek eljövetelel teljeseedik ki. A Szent Péter bazilikában tartott pünkösdi prédikációban a Jn 14,23–31 perikópáról, természetyszerűleg a Szentlélek működése áll előtérben. Itt már Péter megváltozott magatartásáról beszél. Utal rá, hogy a Szentlélek eljövetele előtt milyenek voltak a tanítók és hogy milyen erőt és öntudatot adott nekik a Lélek. Ezt mondja: Kétségtelenül tudjuk, hogy az Egyháznak ez a Pásztora, akinek teste itt nyugszik, már a szolgáló egyetlen kérdésére megrettent. Félt a szenvedéstől és a haláltól, megtagadta az életet, míg a lator a kereszten megvallotta.

Halljátok csak, ez a félelemmel teli ember a Szentlélek eljövetele után hogyan lép fel! A magistratus megverette őket és megtiltotta, hogy Jézus nevében beszéljenek. Péter azonban mély meggyőződéssel mondta: inkább kell Istennek engedelmeskedni, mint az embernek (ApCsel 5,29). Elmennek a főtanácstól és boldog, hogy szenvedhet és meghalázzák. Péter örül az verésnek, ő aki korábban már a szolgáló kérdéséről is megrettent. A Szentlélek eljövetele alapvetően megváltoztatta.<sup>18</sup>

A Szentlélek működése tisztítja meg és teszi sziklaszilárdá Pétert. A Péteri öntudat erős, de a legerősebb ott Szent Péter sírja fölött. Gergely több Péter-homiliát mond a Szent Péter bazilikában. A legerősebb ennek a tudatnak a kifejezése a levelezésben. Van még egy igen mély benyomást adó gondolata Péterről Gergelynek. Ezt a homiliát a Laterani Bazilikában mondta a Jn 20,1–9-hez. És azok előrefutottak, akik különösen szerették Jézust, nevezetesen Péter és János. Együtt futottak a sírhoz, de a fiatalabb tanítvány János, gyorsabb volt és elsőnek ért oda, nem mert azonban belépni. Később megérkezett Péter és belépett a sírba.

---

<sup>17</sup> Mo 33,12,11. A 21,4-en kívül ez az egyetlen hely, ahol megemlíti Péter tagadását az evangéliumi homiliákban.

<sup>18</sup> Ev 30,8,8: Quales namque doctores sanctae Ecclesiae ante adventum buius spiritus fuerint scimus, et post adventum illius, culus fortitudinis facti sint, eonspicimus.

Certe ipse pastor Ecclesiae, ad cuius sacratissimum corpus sedemus, quanta debilitatis quantaque formidinis ante adventum Spiritus fuerit, ancilla osciaria requisita dicat. Una enim mulieribus voce percussus, dum mori timuit, vitam negavit. Et tunc Petrus negavit in terra, cum Iatro confiteretur in cruce. Sed vir iste tantae formidinis, qualis post adventum Spiritus existat, audiamus. Fit conventus magistratus atque seniorum caesis denuntiatur apostolis, ne in nomine Jesu loqui debeant: Petrus magna auctoritate respondit: Oboedire oportet Deo quam hominibus (APG 5,29). Et rursus: Si iustum est in conspectu Dei vos potius audire quam Deum, iudicate. Non enim possumus quae vidimus et audivimus, non loqui. Et illi quidem ibant gaudentes a conspectu concilii quoniam digni habitus sunt pro nomine Jesu contumelias pati (APG 5,41). Ecce gaudet Petrus in verberibus, qui ante in verbis tunc erat. Et qui prius ancillae voce requisitus timuit, post adventum sancti Spiritus vires principium caesus premit... Ecce apertis elsdem oculis fidei David, Amos, Daniele, Petrum, Paulum, Matthaum intueor, et sanctus iste Spiritus qualis sit artifex, considerare volo, sed in ipsa mea consideratione deficio (Hurter 241).

Testvérek, mit jelent ez a futás? Ne gondoljuk, hogy az evangélista finom leírásának nincs mély értelme. János nem állt volna meg remegve a sírnál, ha nem állítja meg a misztérium jelenléte, amiben hitt. János alatt a zsinagógát kell értenünk és Péter személynében az Egyházat. Nem csodálatos, hogy a fiatalabb a zsinagóga és az idősebb az Egyház jelképe, még akkor sem, ha a zsinagóga az isteni kultusznak részese volt még mielőtt a pogány keresztények léteztek volna. Szent Pál ezt így mondja: „nem első a lélek, hanem az érzék, azután a lélek” (1Kor 15,46).

Az idősebb Péter jelenti a pogányok egyházát és János, a fiatalabb, a zsidók zsinagógáját. A kettő egyszerre futott, mert a pogányság a zsinagógával egyszerre indult a közös úton, mégsem azonos indítékkal.

A zsinagóga érkezett elsőnek a sírhoz, azonban nem ment be, mert úgy találta, hogy az előírások tiltják a belépést. Hallotta a próféciákat a megtestesülésről és az Úr szenvedéséről, de nem akart hinni a meghaltban.

Akit korábban már régtől hirdetett, azt bár szeme előtt látta, mégsem fogadta el, megvetette az emberséget Istenben, és nem akart hinni az emberré lett halandó lényben. Mit mond az, hogy bár gyorsabb volt, mégis értetlenül állt a sír előtt? Követte azonban Pétert és bement a sírba (Jn 20,6). Felismerte Jézust, aki közvetítő Isten és ember között és hitt a halottban is élő Istenben.<sup>19</sup> Péter alakjának ez az új allegorikus értelmezése nem számol a rangelsőséggel. János, aki elsőnek érkezett, bár míg a fontosabb tanítvány, Péter megérkezik és engedi belépni. Gergely azt emeli ki, hogy Péter az Egyház szimbóluma és ebben a helyzetben János az ószövetségé. A zsinagóga jelentősége nem csekély, de tartózkodó, és az Egyház áll hittel a jelenség előtt. Ez a már régi idők óta meglévő teológiai ellentét a zsidóság és kereszténység között Gergelynél visszatérő gondolat.<sup>20</sup>

Ugyanebben a homiliában (22,4) az Egyház egységének gondolata mint fontos téma vetődött fel. Ez az egység az Egyházban Isten jelenléte,<sup>21</sup> ami Gergely pápasága alatt mindig visszatérő motívum.

<sup>19</sup> Ev 22,2: Currebant autem duo simul, sed Ioannes praecurrit citius Petro, et venit prior ad monumentum, sed ingredi non praesumpsit. Venit vero posterior Petrus, et intravit. Quid fratres, quid cursus iste significat? Numquid haec tam subtilis evangelistae descriptio a mysteriis vocare credenda est? Minime. Neque enim se Ioannes et praesisset et non intrasse diceret, si in ipsa sua trepidatione mysterium defuisse credidisset. Quid ergo synagoga, per seniore vero Ecclesia signari perhibetur: quia etsi ad Dei cultum prior est synagoga quam Ecclesia gentium, ad usum tamen seculi prior est multitudo gentium, quam synagoga, Paulo attestante qui ait: Quia non prius quod spiritale est, sed quod animale (1Kor 15,46). Per seniore ergo Petrum significatur Ecclesia gentium: per iuniorem vero Ioannem synagoga Iudaeorum. Cucurrerunt ambo simul: quia ab ortu sui tempore usque ad occasum, pari et communi via, etsi non pari et communi sensu, gentilitas cum synagoga currit. Venit synagoga prior ad monumentum, sed minime intravit: quia Legis quidem mandata percepit, prophetias de incarnatione ac passione dominica audivit, sed credere in mortuum noluit... Quem diu longeque prophetavit, praesentem vidit, et renuit: hominem esse despexit, Deum carne mortalem factum credere noluit. Quid ergo est, nisi quia et citius cucurrit, et tamen ante monumentum vacua stetit: Venit autem Simon Petrus sequens eum, et introivit in monumentum: quia secuta posterior Ecclesia gentium, Mediatorem Dei et hominum Jesum Christum et cognovit carne mortuum, et viventem, credidit Deum (Hurter 158–159).

<sup>20</sup> A zsidó és keresztény ellentétek irodalma nagyon nagy. Ebből megnevezhető pl.: B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430–1096*, Paris, 1960 (Uétudes Juives 2) etc...

<sup>21</sup> P. CATRY, *Amour de dieu*, 158–159.



Péter példaként áll előttünk, hogy a bűnbánatot tartó bűnös bocsánatot nyer, és az isteni Irgalom mindig kegyelmet ad. Mint példát sorolja fel Gergely Mária Magdolna esetét, hogy a feltámadás első tanúja ő volt. Csüggött az élőn, gyászolta a holtat. Az élő találta meg, amikor a holtat kereste. Ilyen nagy kegyelmet kapott: ő hirdethette meg az apostoloknak is a feltámadás hírét.

Testvéreim, ebben a tényben a Teremtő mérhetetlen irgalmat kell látnunk. Példákat állít elénk a bűnbánókban, hogy emlékezetünkbe vésse: a bűnbánók igaz bűnbánata milyen gyümölcsöt terem.<sup>22</sup>

Ez a gondolat is többször visszatér Gergely írásaiban vannak külön tisztelettel kiemelt bűnbánók, mint Dávid, Mária Magdolna, Zakkeus, a Jobb Labor.

A Mt 16,19-et, a 39,8 homiliában Péterrel kapcsolatban idézi, de ebben az esetben csupán kiemeli Pétert, de az apostoli elsőbbségre nem vonatkozik ez a hely,<sup>23</sup> meg rögtön megemlíti Pál és János nevét is. A 6. homiliában ellenben (6,3) – mint a Gergely-i írásokban gyakran – az 1 Péter levelet (1Pét, 3,3) az Egyház Pásztorja megnevezéssel vezeti be. Végül Pétert és bátyját Andrást azért dicséri, mert ők az első tanítványok és kése-delem nélkül, az első szóra követték Jézust.<sup>24</sup>

Gergely eszkatológikus szemlélete mindig megmutatkozik írásaiban, a legjobban a 17. homiliában. Ennek a homiliának nevezetessége, hogy a püspökökhöz idézi szavait a pápa, nem az Isten népéhez. A homilia alapszövege a Lk 10,1–9, ahol a perikópa a 72 tanítvány szétküldéséről szól. A homilia most a jelenlévő püspökök munkájára és magatartására vonatkoztatva hangzik el. Gergely önmagát sem vonja ki a beszéd érvénye alól, önkritikusan vizsgálja meg cselekedeteit, hogy az megfelel-e az ideális lelkipásztor követelményeinek és ezért használja a többes szám első személyt.<sup>25</sup>

A 17. homiliában konkrétan is korhol, amikor (17,14) ezt mondja: „van még más is, ami a pásztorok életvitelében engem mélyen érint, azonban senki se gondolja, hogy igazságtalan vagyok, azért először magamat vádolom, még akkor is, ha egy barbár korszak körülményei kényszerítették rá. Ellenemre volt, hogy evilági ügyekbe bonyolódjam, de voltak, amiket részben megtiszteltetésnek vettünk, és azért vállaltuk magunkra, részben pedig kötelességből jártunk el. A hithirdetés kötelességét elhanyagoltuk, és

---

22 Ev 25,10: *Viventi adhaeserat, mortuum quaerebat. Viventem repperit, quem mortuum quaesivit. Tantumque apud eum locum gratiae invenit, ut hunc ipsis queque apostolis, eius videlicet numciis, ipsa nunciaret. Quid itaque fratres, quid in hac re debemus aspicere nisi immensam misericordiam conditoris nostri?... Perpendo enim Petrum, considero latronem, aspicio Zacheum, intueor Mariam, et nihil in his aliud video, nisi ante oculos nostros posita spei et paenitentiae exempla. Fortasse enim in fide lapsus est aliquis: aspiciat Petrum, qui amare flevit, quod timide negaverat... aspiciat latronem, qui et in ipso mortis articulo ad vitae praemia poenitendo pervenit* (Hurter 192).

23 Ev 39,8: *Hoc de se contra mundi principem nec Petrus dicere praesumpsit, qui audire meruit. Quaecumque ligaveris super terram (Mt 16,19)* (Hurter 361).

24 Ev 5,1,2: *Audistis fratres carissimi, quia ad unius iussionis vocem Petrus et Andreas relictis retibus secuti sunt Redemptorem. Nulla vero hunc facere adhuc miracula viderent ... et tamen ad unum Domini praeceptum, hoc quod possidere videbantur, oblitii sunt... Multum ergo Petrus et Andreas dimisit, quando uterque etiam desideria habendi dereliquit.* (Hurter 27–28.)

25 PARONETTO, *Connotazione del pastor*, 355–357.

mintegy hanyagságunk büntetéseként lettünk püspökké. Ezt a címet megtiszteltetésből, de nem érdemeink révén viseljük. Akiket miránk bíztak, azok elhagyták Istent és mi hallgattunk...”

Hogyan tudnánk mások életvitelét megjavítani, ha a magunkét elhanyagoljuk? Kedves Testvérek, azt gondolom, tőlünk, papjaitól Isten leginkább azt várja, hogy példát adjunk a ránkbízottaknak.<sup>26</sup> Csodálatra méltó nyíltsággal és egyenességgel nevezi meg a főpapság feladatait és hibáit és megtérésre szólít fel. Mindezt pedig teszi eszkatológikus szemléletben és utal a hibák végzetes következményeire.<sup>27</sup> Az utolsó ítélet senkit sem fog kímélni, aki bűnbánat nélkül ált, tekintet nélkül a felszenteltségre.<sup>28</sup> Ismert Gergely-i téma a feszültség kiemelése az akció és kontempláció között. Ennek feladatával Gergely mindvégig küzd, amire a levelezése a legjobb példa. Ezek szerint az akció nélkülözhetetlen kötelesség, mert apokaliptikus időket élünk.<sup>29</sup> Ez a világvége hangulat megfelel a történelmi idő gazdasági és politikai körülményeinek, elsősorban a longobárd támadásoknak. Gergely azonban sokkal kevésbé a longobárd helyzetet teszi meg a bajok felelősének, mint a lelkipásztorok erkölcsi hiányosságát. A papságnak morális támaszt kell nyújtani minden külső veszélyhelyzetben. Végül pedig átfogó eszkatológikus vízióval fejezi be a gondolatsort.<sup>30</sup> Minden püspök mintaképe az apostolok, mint Péter, Pál, András, Já-

---

<sup>26</sup> Ev 17,14: Est et aliud, fratres carissimi, quod me de vita pastorum vehementer affligit: sed ne cui hoe iniuriosum videatur fortasse quod assero, me quoque pariter aecuso, quamvis barbarici temporis necessitate compulsus, valde in his jaceo invitus. Ad exteriora enim negotia delapsi sumus, et aliud ex honore suscepimus atque aliud officio actionis exhibemus. Ministerium praedicationis relinquimus, et ad poenam, ut video, episcopi vocamur, qui honoris nomen, non virtutem tenemus. Relinquant namque Deum hi, qui nobis commissi sunt, et tacemus... Sed quando nos vitam corrigere valeamus alienum, qui negligimus nostram? Curis enim saecularibus intenti, tanto insensibiliores intus efficimur, quanto ad ea, quae foris sunt, studiosiores videmur... Nullum puto, fratres carissimi, ab aliis maius praeiudicium, quam a sacerdotibus tolerat. Deus, quando eos ad aliorum correctionem posuit, dfare de se exempla pravitatis cernit: quando ipsi peccamus, qui comprehescere peccata debuimus. Plerumque, quod est gravius, sacerdotis qui propria dare debuerant, etiam aliena diripiunt. Plerumque, si quos humiliter, si quos continenter vivere conspiciunt, irrident. Considerate ergo quid de gregibus agatur, quando pastores lupi fiunt (Hurter 110–111).

<sup>27</sup> Ev 17,13: Veniet, veniet profecto ille dies, nec longe est, in quo pastorum pastor appareat, et uniuscuiusque facta in publicum deducit: et qui modo subditorum culpas per praepositos ulciseitur, tunc propositorum mala per sernetipsum saeviens damat (Hurter 110).

<sup>28</sup> Ev 17,15: Nos ergo fratres carissimi, nos sumus lapides sdanctuarii, qui apparere semper debemus in secreto Dei: ques numquam necesse est foris conspici, id est nunquam in extraneis actionibus videri. Sed dispersi sunt lapides sanctuarii in capite omnium platearum, quia hi qui per vitam et orationem intus semper esse debuerant, per vitam reprobam foris vacant. Ecce iam pene nulla est seculi actio, quam non sacerdoter administrent (Hurter 112–113).

<sup>29</sup> Ev 17,16: Ecce depopulatae urbes eversa castra, ecclesiae ac monasteria destructa, in solitudinem agri redacta sunt. Sed nos pereunti populo auctores mortis existimus qui esse debuimus duces ad vitam. Ex nostro etenim populi turba prostata est: quia nostra faciente negligentia, ad vitam erudita non est.

<sup>30</sup> Ev 17,17: Ecce in maiestate terribili inter angelorum atque archangelorum choros videbitur. In illo tanto examine electorum omnium et reproborum multitudo deducetur, et umusquisque quid sit operatus ostendetur. Ibi Petrus cum Judaea conversa, quam post se traxit, apparebit. Ibi Paulus conversum, ut ita dixerim, mundum ducens. Ibi Andreas post se Achaiam, ibi Joannes Asiam, Thomas Indiam, in conspectum sui regis conversam ducet. Ibi omnes dominici gregis arietis cum animarum lucris apparebunt qui sanctis suis praedicationibus Deo post se subditum gregem trahunt. Cum igitur tot pastores cum gregibus suis ante aeterni Pastoris oculos venerint, nos miseri, quid dicturi sumus, qui ad Dominum nostrum post negotium vacui redimus, qui pastorum nomen habuimus, et oves quas ex nutri-



nos, Tamás, akik alapkövei lettek a keresztény hitnek mindenütt. Ha a lelkipásztorok kis mértékben is közelítenek az apostolok példájához, már nem lépnek üres kézzel az utolsó ítélet színe elé. Nem kíméli a papokat, meginti őket, amikor a keresztség példát hozza fel. A bűnös a keresztségben a keresztség által megtisztul, a víz amivel megkeresztelik azonban lefolyik a csatornába a keresztkúttól. Így történik majd a méltatlan papokkal is, mert a bűnösöknek kiszolgáltatják a keresztséget és azok eljutnak az üdvösségre, de a méltatlan papok maguk ennek nem lesznek részesei.<sup>31</sup>

A hasonlat szokatlan és megrendítő, amit a hűtlen pásztorokra vonatkoztat. A pásztor bevezeti a keresztelendőket az Egyház közösségébe, ő maga azonban kívül marad. A lelkipásztornak mindig ügyelnie kell arra, hogy élete példamutató legyen.<sup>32</sup>

Ez a homília a hivatallal együtt járó felelősséget és kötelességet állítja a püspökök elé. Gergely tehát nem a hatalomról beszél, amit a püspökök kaptak, hanem a felelősségről. Ezt, a Jó Pásztorra vonatkozó témát a 14. homíliában (Jn 10,11–16), amelyet a hagyomány szerint a húsvét harmadik vasárnapján a Szent Péter Bazilikában mondott, és kifejezetten hangsúlyozott, hogy vannak némelyek, akik jobban szeretik az anyagi javakat, mint bárányaikat. Ezek elveszítik a pásztor megnevezést és nem pásztorok többé, hanem béresek.<sup>33</sup> A papok és püspökök felé megnyilvánuló igényesség és megterhelés a legnagyobb, mert az Egyházban különleges feladatokat és kiemelt felelősséget töltenek be.<sup>34</sup> Ha ők nem felelnek meg az eszmények elvárásának, akkor meggondolható, hogy milyen elvárásokkal fordulhatnak a hívek felé. Erre már utalt Gergely a 38,7,8. homíliában is, mondván, hogy az Egyházban mindig egymás mellett lesznek a jók és a rosszak. Ez alapgondolata a Gergely-i egyházfogalomnak.

A 19. homíliában, amelyet 591 február 11-én mondott a falakon kívüli Szent Lőrinc bazilikában a Mt 20,1–16 perikópához a szőlőmunkások egyenlőtlen bérezése témában is utal Gergely az Egyház egyetemességére.<sup>35</sup> Ettől kezdve minduntalan visszatér a gon-

---

mento nostro debeamus ostendere, non habemus? Hie pastores vocati sumus, et ibi gregem non ducimus (Hurter 113–14).

<sup>31</sup> Ev 17,18: Ingređiuntur electi, sacerdotum manibus expiati, caelestem patriam: et sacerdotes ipsi per vitam reprobam ad inferni supplicia festinant. Cui ergo rei, cui similes dixerim sacerdotes malos, nisi aquae baptismatis, quae peccata baptizorum diluens ad regnum caeleste mittit, et ipsa postea cloacas descendit (Hurter 117).

<sup>32</sup> Ev 17,18: Cum clericum videmus, admonendus est quatenus sic vivat, ut exemplum vitae saecularibus praebeat: ne si quid illo iuste reprehenditur, ex eius vitio ipsa religionis nostrae aestimatio gravetur (Hurter 118).

<sup>33</sup> Ev 14,1: Et sunt nonnulli, qui dum plus terrenam substantiam quam oves diligunt, merito nomen pastoris perdunt... Non pastor, sed mercenarius vocatur, qui non pro amore intimo oves dominicas, sed ad temporales mercedes pascit (Hurter 82).

<sup>34</sup> Ev 26,5: Horum profecto nume in Ecclesia episcopi locum tenent. Ligandi atque solvendi auctoritatem suscipiunt, qui gradum regiminis sortiuntur. Grandis honor, sed grave pondus istius est honoris. Durum quippe est, ut qui nescit tenere moderamina vitae suae, iudex vitae fit alienae. Et plerumque contingit, ut hie iudicii locorum teneat, cui ad locum vita minime concordat. Ac saepe agitur, ut vel damnet immeritos, vel alio ipse ligatus solvat (v. ö. Ev 14,12: Quid enim aliud designant bases in templo, nisi sacerdotis in Ecclesia? Quid dum sollicitudinem regiminis tolerant, quasi more basium superimpositum onus portant (Hurter 198).

<sup>35</sup> Ev 19,1: Quis ergo patris familias similitudinem rectius tenet quam Conditor noster, qui regit quos condidit et electos suos sic in hoc mundo possidet, quasi subiectos dominus in domo: Qui habet vineam, universalem scilicet ecclesiam, quae ab Abel iusto usque ad ultimum electum, qui in fine mundi nasciturus est, quot sanctos protulit, quasi tot palmites misit (Hurter 124).

dolat, hogy a földi Egyház már előre megtestesíti Isten országát.<sup>36</sup> Az egyházfogalom a homiliák szövegösszefüggésében kiemeli az alázatot, mint kulcsfogalmat az Evangélium hirdetésének terén.<sup>37</sup> Az alázatosságra törekvés példajellegű Keresztelő János alakjával kezdve,<sup>38</sup> aki csak előkészítette a Megváltó útját. Krisztus egész emberi életében megélte az alázatosságot és erre adott példát.<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> Ev 38,2: *Sepe autem iuam me dixisse meminisse quod plenimque in sancto Evangelio regnum caelorum praesens Ecclesia nominatur. Congregatio quippe justorum regnum caelorum dicitur* (Hurter 334–335).

<sup>37</sup> Ev 29,9: *A Szent Péter bazilikában, Krisztus mennybemenetele ünnepén / Quia nascente Domino videbatur divinitas humiliata: ascendente vero Domino est humanitas exaltata* (Parallelismus, Hurter 229).

<sup>38</sup> Háromszor az Ev 20,4-hez: *Ecce cum pro mira operatione virtutum talis esset, ut Christus esse oredetur, non solum Christum non esse se respondit, sed etiam corrigiam calceamenti eius solvere, id est incarnationis eius mysterium perscrutari non se digm esse perhibuit* (Hurter 136).

<sup>39</sup> Ev 36,5: *Sed peccatores superbi respuuntur, ut peccatores humiles eligantur* (Hurter 313).



KRÁNITZ MIHÁLY

## Az új ökumenikus Charta

Irányelvek az európai egyházak bővülő együttműködéséhez

### ELŐZMÉNYEK

2001. április 22-én Strasbourgban az Európai Egyházak Konferenciája (KEK)<sup>1</sup> és az Európai Püspöki Konferenciák Tanácsa (CCEE)<sup>2</sup> jelentős dokumentumot adott ki, amely képviseli azt az irányt melyet a II. Vatikáni Zsinat *Unitatis redintegratio* kezdetű, az ökumenizmusról szóló határozata (1964), a Keresztény Egységet Előmozdító Pápai Tanács *Ökumenikus direktórumai* (1967, 1970, 1993), II. János Pál *Ut unum sint* kezdetű enciklikája az ökumenikus törekvésekről (1995), a Limai BEM-dokumentum (1982), továbbá a két Európai Ökumenikus Nagygyűlés (Bázel 1989, Graz 1997), és az evangélikus-római katolikus *Közös Nyilatkozat a megigazulásról* (Augsburg 1999) évtizedek kitaró munkája révén kijelölt.

A *Charta Oecumenica*, melyet a két elnök, Jeremiás metropolita és Miloslav Vlk bíboros<sup>3</sup> látott el kézjeggyével, négy évvel a grazi ökumenikus találkozó után látott napvilágot mert a gondolat maga is 1997-ben éppen Grazban született meg. Ahhoz, hogy az új évezredben is biztosítva legyen a párbeszéd és az eddig kialakult együttműködés ökumenikus kultúrája, olyan minden európai keresztény egyház számára kötelező normákat kell meghatározni, melyek elfogadása illetve vállalása mintegy rögzíti az elért eredményeket és lehetővé teszi azt az egységes gondolkodást, amely szükséges a krisztusi kérés teljesítéséhez: „legyenek mindnyájan egy” (Jn 17,21).

Hosszú utat járt be az ökumenikus törekvés, míg a Katolikus Egyház felismerte a mozgalom fontosságát. Korábbi magatartását meghatározta az a történelmi helyzet,

<sup>1</sup> Az Európai Egyházak Konferenciája (*Konferenz europäischer Kirchen*) 1959 januárjában anglikán, ókatolikus, ortodox és protestáns egyházakból jött létre a dániai Nyborg Strand városában. Egyike annak a nyolc nagy ökumenikus szervezetnek, amely tevékenységével lefedi az egész világot. Célja az egyházak közötti kiengesztelődés szolgálata. A 124 egyházat és 25 társult szervezetet tömörítő konferencia központja Genfben található. Elnöke Jérémie Caligiorgis metropolita, titkára pedig Keith Clements.

<sup>2</sup> Az Európai Katolikus Püspöki Konferenciák Tanácsa (*Consilium Conferentiarum Episcopaliū Europae*) a II. Vatikáni Zsinat közös munkájának folytatására 1971 márciusában alakult meg Rómában. Titkársága a svájci Sankt Gallenben van, összesen 34 Püspöki Konferenciát foglal magában. Céljai között szerepel a püspöki kollégialitás, az ökumené, valamint a társadalmi tanúságtétel előmozdítása. Elnöke Amadée Grab churi püspök, alelnökei Cromac Murphy-O'Connor westminsteri bíboros érsek és Josip Bosanic zágrábi érsek. A Tanács titkára P Aldo Giordano.

<sup>3</sup> Az aláírás idején a CCEE elnöke Vlk, prágai bíboros érsek, egyik alelnöke pedig Seregély István egri érsek volt.

amely nem kedvezett az újító törekvéseknek és inkább védekező álláspontot képviselt.<sup>4</sup> Az elmúlt negyven év alatt azonban rendkívül széles tevékenységet fejtett ki a keresztény egység területén.<sup>5</sup>

## AZ CHARTA OECUMENICA LÉTREJÖTTE

Az 1997-es grazi találkozói ajánlásai között szerepelt az európai egyházak felé az a kérés (2.1), hogy szerkesszék meg az alapvető ökumenikus jogok és kötelességek közös chartáját és egyezzenek meg az előírások, szabályok és kritériumok megállapításában, hogy ezek segítsék az egyházakat, azok felelős vezetőit és tagjait, hogy különbséget tudjanak tenni prozelitizmus és keresztény tanúságtétel, fundamentalizmus és a hithez való igazi hűség között, s hogy a nagy és kis egyházak közötti kapcsolatoknak oly formát adjanak, amely megfelel az ökumenikus szellemnek.<sup>6</sup>

Az 1998 februári római találkozón a KEK/CCEE Vegyes Bizottsága megkezdte a tervezet kidolgozását. Ezt követően a KEK és a CCEE részéről kinevezettek a Genf melletti Cartigny-ban találkoztak, és megszerkesztették az ún. előzetes tervezetet. 1999 áprilisában egy 40 főből álló, az európai hitvallásokat és területeket képviselő csoport Grazban találkozott, ahol alapos vizsgálatnak vetették alá az előzetes tervezetet. A tanácskozás után módosításokat hajtottak végre a szövegen, és 1999. július 22-én ezt küldték meg az érdekelt egyházaknak azzal a kéréssel, hogy észrevételeiket 2000. szeptember 1-ig tegyék meg.<sup>7</sup>

A KEK és a CCEE 2000. szeptember 5-én elhatározta, hogy rendszeres összejövetelleik egyikét az új évezred kezdetének hangsúlyozására rendezik meg, amely Franciaországban lesz, Strasbourg-ban, 2001. április 17-22 között.<sup>8</sup> A kijelölt időpont a húsvét utáni hét, mely ünnep ekkor Keleten és Nyugaton egybeesik. Ezeket az ökumenikus találkozókat 1978-ban éppen Franciaországban kezdték el Chantilly-ban, és a strasbourg-i sorrendben a hatodik. Az összejövetelre nemcsak a KEK és a CCEE hivatalos delegátu-

<sup>4</sup> *Novo millennio ineunte*, II. János Pál apostoli levele az új évezred kezdetén, SZIT, Budapest, 2001. „Még igen hosszú utat kell megtennünk... A megosztottság valósága a történelem talaján születik, az Egyház gyermekei közötti kapcsolatban, az emberi törekvésesség következményeként.” (54. old.)

<sup>5</sup> A vatikáni csúcscsoport az ökumenikus párbeszédben az 1960-ban XXIII. János pápa által megalakított *Egységalkotás utóda – 1988-tól – A Keresztények Egységét Előmozdító Pápai Tanács*.

<sup>6</sup> *Reconciliation. Gift of God and Source of new Life*, Documents from the Second European Ecumenical Assembly in Graz, Styria, Graz, 1998, 49.

<sup>7</sup> Az összesen húsz nyelvre lefordított és elküldött dokumentumra tizennégy hónap alatt 150 válasz érkezett, melyek mindegyike fontosnak tartja a tervezetet a jelenlegi európai ökumenikus helyzetben, mert ez új lendületet adhat a kiengesztelődési folyamatnak, valamint az egyházak közötti kölcsönös elismerésnek és bizalomnak.

<sup>8</sup> Az Előkészítő Bizottság úgy szerette volna, ha az ökumenikus találkozóra Görögországban kerül sor, ám kívül álló körülmények miatt ennek megvalósítása nem volt lehetséges. Ezért a KEK francia tag-egyházaival és a CCEE, a Francia Püspöki Konferenciával felvette a kapcsolatot. A strasbourg-i római katolikus egyházmege már elfogadta a hivatalos meghívást. Strasbourg városát történelmi szálak fűzik a különböző egyházakhoz és hagyományokhoz. Mint határ város, számos háborút és konfliktust élt át, de a kiengesztelődést is megtapasztalta. Mivel ez a város az Európa Tanács székhelye és az Európai Parlament tanácskozó helye, ezért ideális az ökumenikus találkozásra, a párbeszédre, valamint egész Európa és a keresztény hit jövője számára.



sait és Európa kiemelkedő egyházi személyeit hívták meg, hanem 100-100, harminc év-nél fiatalabb képviselőt is a KEK és a CCEE egyházainak részéről. Ezzel a valódi találko-zást, a hiteles osztozást és az igazi párbeszédet akarták előmozdítani, nemcsak a hitval-lások, hanem a nemzedékek között is. A találkozó hivatása, hogy üzenetet adjon át egy megosztott Európának, és új lendületet ébresszen az ökumenikus mozgalomban.

Strasbourg ezen túlmenően jelentős állomás is lesz a grazi 1997-es II. Európai Öku-menikus Találkozó elkötelezettségének megvalósítására. Döntő, hogy ezen a fiatalok is részt vegyenek, mert a jövő számára át kell adni az ökumenikus látásmódot.<sup>9</sup> A két szer-vezet elnökei bátorították az egyházak és Európa ökumenikus szervezeteit, hogy a ta-lálkozával egy időben rendezzenek más hasonló összefüggésű helyi szinten, kifejezve a strasbourgi központi eseménnyel való szolidaritást.

2000. február 6-án a prágai Betlehem kápolnában tartott ökumenikus liturgián mint-egy 100 KEK/CCEE képviselő vett részt a Vegyes Bizottság éves ülésén. Itt elhatározták, hogy a 2001. áprilisi Európai Ökumenikus Találkozó 200 résztvevővel zajlik, és egyben kinevezték a két moderátort, Virgil Bercea és Ruth Rohrandt személyében. Együttal fel-hívták a helyi egyházakat és a Püspöki Konferenciákat arra, hogy szervezzenek tanul-mányi napokat e téma körül.

## A VÉGSŐ VÁLTOZAT ELKÉSZÍTÉSE

A KEK/CCEE Előkészítő Bizottsága 2000. szeptember 30-a és október 3-a között Genfben újra átnézte a szöveget egy második tervezet előkészítése szándékával. Erre azért volt szükség, mert bár sokak számára a szöveg elfogadható volt, de mások kritikát is megfogalmaztak, sokkal több konkrét ajánlást, realizmust és jobb érthetőséget kérve.

Egyeseknek túl erőltetett volt a szöveg, míg mások arra voltak kíváncsiak, hogy mi-ként lehet majd ellenőrizni a gyakorlati végrehajtást azon egyházak részéről, akik azt aláírták. Az angliai egyházak egy függelékkel javasolták a törzsszöveghez, azon sajátos problémák listájával, melyek egy-egy adott vidékre jellemzőek.

A legnehezebb megoldást az jelentette, hogy milyen felfogásuk van önmagukról az egyházaknak. A tervezet nem tesz utalást a *Dominus Iesus* nyilatkozatra, pedig az már pontosan egy hónapja megjelent.

2001. január 26-29. között, a portugáliai Porto-ban tartott tanácskozásán a KEK/CCEE Vegyes Bizottsága elfogadta a Charta Oecumenica végleges szövegét. Az új szöveg az 1999. és 2000. év során, konzultációkat követően alakult ki, mely tartalmazza az alapve-tő ökumenikus felelősséget és elkötelezettséget. A dokumentum célja, hogy az egyházi élet minden szintjén a párbeszéd és az együttműködés ökumenikus kultúráját mozdít-sa elő, és közös megegyezéssel határozza meg az elfogadott kritériumokat ennek meg-valósítására. A Charta tekintélyét a CCEE Püspöki Konferenciáitól és a KEK tagegyhá-zaitól veszi, melyek felhívást kapnak, hogy ökumenikus partnereikkel, saját helyi szint-jükön következetesen alkalmazzák ezt az „alapszöveget”.

A 2001. április 17-22. közötti találkozón egyenlő arányban vesznek részt hivatalos képviselők és fiatalok, mind a CCEE, mind a KEK részéről. A résztvevők háromnapos

<sup>9</sup> A fiatalokkal való párbeszéd érdekében az Előkészítő Bizottság előzetes ülést tervezett 2001. április 17-18-ára, a hivatalos április 19-i kezdés előtt.

tanácskozást tartanak az ökumenizmus jövőjéről Európában. Ez az összejövetel az évezred első ökumenikus találkozója Európában az európai egyházak számára.<sup>10</sup>

A Vegyes Bizottság elismeri, hogy a *Dominus Iesus* vatikáni dokumentum számos keresztényt megsértett, de ugyanakkor figyelmeztet a szöveg figyelmes és differenciált olvasására.<sup>11</sup> Az egyházakon és ökumenikus szervezeteken belül érdekelteket pedig bátorítják, hogy új megközelítéssel forduljanak az „egy Egyház” és az „egyházak” kérdése felé.

## AZ ÖKUMENIKUS CHARTA ÜZENETE<sup>12</sup>

A rendkívül és pozitívan a jövő felé mutató dokumentum a bevezetőben elkötelezettségét fejezi ki a már és eddig létrejött kapcsolat folytatására és továbbépítésére a két aláíró szervezet, a KEK és a CCEE között. Az elmúlt negyven évben már kialakultak az ökumenikus együttműködés formái, de a mostani állapot mégsem kielégítő, mert még jelentős különbségek állnak fenn az egyházak között. A szöveg megfogalmazói azonban hálájukat fejezik ki a Szentháromságos Istennek, hogy Szent Lelke által megtapasztalhatták az ő irányítását, és Krisztusnak az egységre vonatkozó akaratát szolgálhatják. Ezt gyengeségük tudatában, megtérésre kész lelkülettel kívánják megvalósítani, legyőzve az egyházak között még meglévő akadályokat egy hiteles, az evangéliumról szóló közös tanúságtétel reményében.

A Charta három nagy fejezetből, és összesen tizenkét pontból áll. Egy újszerű és a cselekvés irányába mutató szöveg áll előttünk, mivel az egyes pontok után refrénszerűen visszatérő konkrét elkötelezettség áll, egy felhívás a kifejtett tartalom megvalósítására: „Ezért elkötelezzük magunkat arra, hogy...” A fejezeteket szentírási kijelentések alpozzák meg: az elsőnél az Efezusi levél szinte visszhangozza, hogy „egy a test, egy Lélek, egy a remény, egy az Úr, egy a hit, egy a keresztség, egy az Isten...” (Ef 4,3-6). A másodiknál a búcsúbeszéd a tanítványok egymás iránti szeretetét teszi meg mértékül (Jn 13,35), míg a harmadik fejezet esetében a nyolc boldogságból vett rész a békeesség előmozdítását emeli ki (Mt 5,9).

A dokumentum a fejezeteknek megfelelően három nagyobb feladatot mutat be: a közös hit, a közösség és a közös felelősség témakörét.

Ezeken belül szól arról, hogy mit kell tenni a keresztség, az eukarisztia, a tanúságtétel és a szolgálat területén (1.).

Az evangélium közös hirdetésének feltétele: elképzeléseink kicserélése, és az Egyházhoz való tartozás szabad megválasztásának biztosítása (2.).

Döntő a jövő szempontjából az egymással folytatott nyitott párbeszéd keresése (3.).

Az egység nélkülözhetetlen eleme a közös cselekvés kidolgozása (4.).

<sup>10</sup> A strasbourgi ökumenikus eseményre II. János Pál pápa, II. Alexij pátriárka és I. Bartolomeiosz pátriárka is üzenetet küldött. A találkozó lefolyásáról ld. Olivo Bolzon-Marisa Restello, *Strasburgo - Carta Ecumenica delle chiese d'Europa in Studi ecumenici*, XIX/2 (Aprile-Giugno 2001), 261-270.

<sup>11</sup> *Dominus Iesus*, Nyilatkozat Jézus Krisztus és az Egyház egyetlen és egyetemesen üdvözítő voltáról, SZIT, Budapest 2000.

<sup>12</sup> A dokumentum szövegét ld. *Charta Oecumenica-Ökumenikus Charta in Theológiai Szemle* 2001/3, 172-176.



Az ökumené lelke az imádság, ezért alapvető cél, hogy ebben fejlődjünk, mégpedig az eukarisztikus közösség irányába (5.).

Ki kell építeni a párbeszéd kultúráját, és el kell sajátítani a dialógus megfelelő módjait (6.).

Társadalmi és keresztény felelősségünk összefogásra szólít fel Európáért, melynek gyökere éppen a kereszténység (7.).

A keresztények egysége képes lesz előmozdítani a különböző népek és kultúrák kiengesztelődését (8.).

Különleges figyelmet kell a környezet védelmére szentelni, mert a teremtés ajándékait őrizni kell (9.).

A zsidósággal való kapcsolat lehetőségét tudatosan kell keresni és építeni (10.).

A keresztények sürgető feladata az iszlámmal való párbeszéd kialakítása (11.).

Az európai szellemi élet gyakran a keresztény elvektől eltérő módon fejlődik, mégis keresni kell a kapcsolatot, bemutatva a személyes Krisztus-hitet (12.).

Az Új ökumenikus dokumentum végül arra kéri a KEK és a CCEE felelőseit, hogy valósítsák meg ezt a nagy elhatározást, amely átfogó módon tükrözi az európai keresztények szándékát egy látható közösség megvalósítására.

## A COMMUNIO NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Nyolcadik éve jelenik meg magyarul, tájékoztatva a teológiát művelőket és az érdeklődőket a világegyház teológiai életéről, színvonalas, egyházhű tanulmányok fordításaival. Előfizethető egy évre 500,- Ft-ért a szerkesztőség címén, ahol az előző évfolyamok számai is megrendelhetők. Megvásárolható Budapesten a Márton Áron kiadó és az Ecclesia boltjában, Kecskeméten a Korda könyvkereskedésében, Nyíregyházán a Hittudományi Főiskola könyvesboltjában.

A *Communio* folyóirat **kapható számainak** tartalma:

Címünk: ***Communio Alapítvány***, 1053 Budapest, Papnövelde u. 7.

- |                                    |                                  |
|------------------------------------|----------------------------------|
| 1993. 3. Az ember hivatása         | 3. Tedd ide kezed                |
| 4. Isten neve                      | 4. Krisztus az idők teljessége   |
| 1994. 1. Hit a teremtésben         | 1998. 1. Szentlélek éve          |
| 2. Európa lelkiisége               | 2. Gál Ferenc emlékezete         |
| 3. Isten irgalmassága              | 3. Veni Sancte Spiritus          |
| 4. Isten örök Fia                  | 4. Vedd a Szentlelket            |
| 1995. 1. Isten és ember szenvedése | 1999. 1. Az Atya éve             |
| 2. Istenről beszélünk              | 2. Isten az Atya                 |
| 3. Hiszem a test feltámadását      | 3. Clementissime Pater...        |
| 4. Idő és öröklét Ura              | 4. Fides et ratio                |
| 1996. 1. Isten és császár          | 2000. 1. Kettős millennium       |
| 2. Egyház és fiatalság             | 2. Az erősség erénye             |
| 3. Isten és emberek műve           | 3. Az irgalmas Atya szentsége    |
| 4. Istennek adott válasz           | 4. Szentháromság és Eucharisztia |
| 1997. 1. Jézus csodái              | 2001. 1. Szentháromság és Egyház |
| 2. A remény nem csal meg           |                                  |

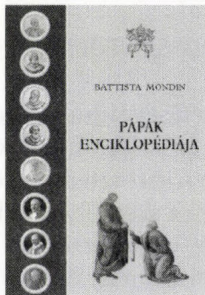


# A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT KÖNYVVAJÁNLTATA

1053 Budapest, Kossuth Lajos u. 1. Tel.: 318-6957 Fax: 317-0974

## Battista Mondin PÁPÁK ENCIKLOPÉDIÁJA

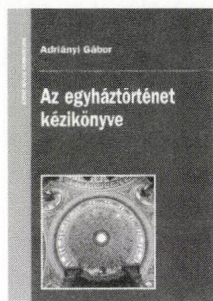
A pápaság története elválaszthatatlan a világtörténelemtől. Battista Mondin nem csekély feladatra vállalkozott: kétezer év 264 pápájának életútját ismerteti könyvében Szent Pétertől II. János Pálig. Az egyházföket és munkásságukat az európai történelemmel való összefüggésben, tanítói munkájukat pedig az Egyház tanításának és hittételei fejlődésének



fényében mutatja be. A jelentősebb pápákkal bővebben foglalkozik, s kiemeli az utolsó két évszázad pápáit, nagy lélektani rálátással rajzolva meg személyiségüket. A színes melléklet a pápák portréit és címereit mutatja be. 816 oldal + 16 oldal színes melléklet, keménynyitáblás, védőborítóval, 17x24 cm  
Ára: 5700 Ft

## Adriányi Gábor AZ EGYHÁZTÖRTÉNET KÉZIKÖNYVE

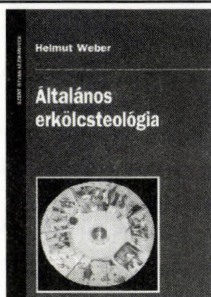
A Münchenben élő egyháztörténész professzor könyvét évtizedeken keresztül csak külföldi kiadásban vehette kézbe a magyar olvasó, a hazai megjelenést megátolta a kommunista rendszer történelem-értékelése. 438 oldal, keménynyitáblás, védőborítóval, 16x23 cm  
Ára: 3300 Ft



## Helmut Weber ÁLTALÁNOS ERKÖLCSTEOLÓGIA

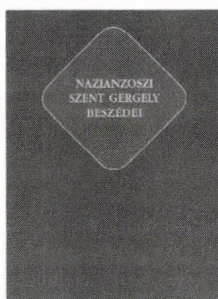
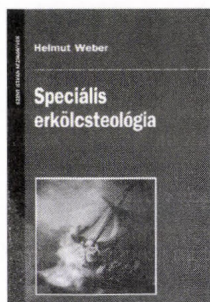
A szerző átfogó képet ad a keresztény erkölcs tan legfontosabb alapelveiről. Bár az erkölcsi értékek válsága miatt az emberek jelentős része komolyan érdeklődik a keresztény tanítás iránt, ugyanakkor

a kor liberális szellemi irányzatait követve sokan erősen támadják a kinyilatkoztatásra épülő, örök értékeket hirdető erkölcs tan. 392 oldal, keménynyitáblás, védőborítóval, 16x23 cm  
Ára: 3400 Ft



## Helmut Weber SPECIÁLIS ERKÖLCSTEOLÓGIA

A keresztény etika sohasem félt a konkrét kérdésektől és problémáktól, sőt, mindenekelőtt ezek érdekelték. Az első etikai eszmélkedések az ősegyházban arra irányultak, hogy mit kell az adott pillanatban tenni vagy éppen elhagyni. A válaszokat az Egyház vezetői a Biblia szelleméből kiindulva, praktikus és konkrét cselekvésre szólítva adták meg. 464 oldal, keménynyitáblás, védőborítóval, 16x23 cm  
Ára: 3500 Ft



## Ókeresztény Írók XVII. kötet NAZIANZOSZI SZENT GERGELY BESZÉDEI

Az Ókeresztény Írók sorozat jelen, előző, illetve következő kötete voltaképpen megígért folytatása a 4-5. században élt kappadokiai atyák műveit tartalmazó korábbi kötetnek. 416 oldal, műbőr kötésben, 12x18 cm  
Ára: 2600 Ft



ROKAY ZOLTÁN

## Tekintély és ész

(Teológiai – filozófiai kontroverzió  
a második évezred elején)

## BEVEZETÉS

II. János Pál pápa a *Fides et Ratio* enciklikában Az észről elszakított hit tragédiájáról beszél a késő középkor teológiájáról és filozófiájáról szólva (45. pont). Az ész és hit viszonya mindig is feszültségekkel teljes volt. A hit kérdésében a tekintély volt a döntő, az ész azonban ragaszkodik önállóságához. Vajon hitigazságok kérdésében mi kettőjük szerepe és hatásköre? A teológiában mindig is hosszú fejlődés eredményének kell tekintenünk egy elméletileg és gyakorlatilag is elfogadható, kiegyensúlyozott definíció megszületését, amelyet hosszú vajúdas, feszültség, viták, nézetek szembeállítására és egyeztetése előzött meg. Így volt ez az éppen lezárult évezred elején is. Az első évezred gondosan őrizte és tovább hagyományozta a tekintélyek mondásait, szentenciáit: a Szentírásnak (Nyugat-Európában) elsősorban különböző latin szövegeit, valamint az egyházatyák ebből kiinduló és erre támaszkodó magyarázatait, lelkipásztori intelmeit és mindazt, amit különböző florilégiumokban tőlük összegyűjtöttek. Ebben a tevékenységben segítséget nyújtottak a szabad művészetek, mindenekelőtt a trivium, ezen belül is a grammatika és a dialektika. A szövegek értelmezéséhez ez a két segédeszköz nélkülözhetetlen. Ám alkalmazásuk szülte az első nehézségeket, miután ugyanazt a szöveget, ugyanazt a szentenciát különbözőképpen lehet értelmezni. Ki lesz a döntőbíró az ilyen kérdésekben: az ész, vagy a tekintély? (*Auctoritas aut ratio?*) Az első ezredfordulóig (főleg a karoling reneszánsz idején)<sup>1</sup> az érvelés nagyjából a tekintélyektől idézett szövegek egymás mellé, vagy egymással szembeállításával történt. Corbiéi Ratramnus a császárhoz fordul mint döntőbíróhoz, hiszen mint uralkodónak nem lehet mindegy, ki mit vall az Úr Testéről és Vérééről<sup>2</sup>. Ugyanezt teszi Fleury-i Abbo egyházfegyelmi kérdésekben, valamint az Úr második eljövételéről terjesztett híresztelésekkel kapcsolatban<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Vö. ROKAY ZOLTÁN, *Az első évezred nyugat-európai keresztény filozófiája*. In: *Teológia* (XXXIV) 2000. 145. uő.: *A nyugat-európai keresztény „filozófia”* 11. In: *Európa és Magyarország Szent István korában* (Szerk. Kristó Gyula és Makk Ferenc), Szeged, 2000.

<sup>2</sup> „Subiectos patí non posse diversa sentire de Corpore Christi” (*De corpore et sanguine Domini*. Ed. Bakhuizen, Amsterdam, 1954. 33.)

<sup>3</sup> „Quod vestra industria concedat, quae non unanimes vult habere in domo sua” (*Liber apologeticus*, PL 139, 472)

A 11. században új alakot ölt a vita. Igaz, hogy most is konkrét teológiai kérdésekről van szó (elsősorban az eukarisztikus vita újult ki – ld. alább), ám a hangsúly egyre inkább áttevődik magára a tekintély és ész viszonyára, és a teológiai kérdésekben betöltendő szerepükre. Ezt a vitát nevezi a filozófia- és a teológiatörténet a dialektikusok és antidialektikusok vitájának, amelyből az alábbi néhány sor némi tájékoztató jellegű ízelítőt szeretne nyújtani.

## A VITA LEGISMERTEBB RÉSZTVEVŐI

A dialektikusok és antidialektikusok vitájának csak három szereplőjéről teszünk említést. Ezek: *Petrus Damiani*, *Tours-i Berengár* és *Paviai (Bec-i) Lanfrancus*.

*Petrus Damiani*<sup>4</sup> 1007 körül született Ravennában, ahol műveltségét szerezte, majd maga is alapított ugyanott egy iskolát. Remeteéletre adta magát, 1057-ben Ostia bíborospüspöke lett. Érdeklődése elsősorban a lelkiekre irányul. Innen érthető, hogy írásai elsősorban aszketikai-gyakorlati jellegűek: *De sancta simplicitate inflanti opponenda* (A szent egyszerűségről a felfúvzkodottsággal szemben), *De vera felicitate ac sapientia* (Az igazi boldogságról és bölcsességről), *De fide catholica* (A katolikus hitről). Nemcsak a klerikusok olykor kicsapongó életmódja aggasztotta az életszentség hírében álló művelt főpapot, hanem például a montecassinói látogatásakor szerzett tapasztalata a dialektikával való túlzott foglalkozásról is. Ez utóbbi ihlette a *De divina omnipotentia* című művét. 1063-ban pápai követként hosszabb utat tesz Franciaországban, ahol tájékozdik az eukarisztikus vita kapcsán 1062-ben tartott angersi zsinatról.

*Petrus Damiani* hozzászólt az időszerű Filioque-kérdéshez is: *Contra errorem graecorum de processione Spiritus Sancti*. 1072-ben halt meg. Szentként tisztelik.

*Tours-i Berengár*<sup>5</sup> 1000 körül született. Chartres-ban tanult a híres Fulbertusnál, akit növendékei „a mi Szókratészünk”-nek (*Socrates noster*) neveztek. A tours-i Szent Márton iskola vezetője és angersi archidiakónus. Ránk maradt „íráisai”: két római hitvallás (1059 és 1079) mellett a Lessing által Wolfenbüttelben felfedezett „*De Sacra Coena*”

4 Életéről: UEBERWEG, *Geschichte der Philosophie II*, Stuttgart - Basel, 1967. 187. köv. (további hivatkozás: Ueberweg II.); PETER SCHULTHESS und RUEDI IMBACH, *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter*. Zürich - Düsseldorf, 1966, 547. (Schulthess). Művei: PL 144-145. Irodalom: I. M. RESNICK, *Divine Power and Possibility in St. Peter Damian's De Divina Omnipotentia*. Leiden, 1992 (Resnick).

5 Életéről: UEBERWEG II, 186; Schulthess, 394. Művei: *De sacra coena adversus Lanfrancum* (Berengarius Turonensis, Rescriptum contra Lanfrannum. CSEL Continuatio Medievals LXXXIV, Turnholt, 1988. Ed. R.B.C. Huygens) (Bereng. I., II, III); *Confessiones*: DS 690 (1059); 700 (1079). Irodalom: JOSEPH RUPERT GEISELMANN, *Ein neuentdecktes Werk Berengars von Tours über das Abendmahl?* In: *Theologische Quartalschrift* (Tübingen), 1937 1 és 133. (Geiselmann); LUDWIG HÖDL, *Die confessio Berengarii von 1059*. (In: Scholastik, 1962. 370) (Hödl 1); JEAN DE MONTCLOS, *Lanfranc et Berengar. La Controverse eucharistique de XI<sup>e</sup> siècle*. Leuven, 1971 (Montclos 1); *Auctoritas und Ratio. Studien zu Berengar von Tours*. Benne: R. B. C. HUYGENS: *Einleitung* 3 (Huygens); MARGARET T. GIBSON: *Letters and Charters Relating to Berengar of Tours* 5. (Gibson 2); HENRY CHADWICK: *Symbol and Reality. Berengar and the appeal to the Fathers* 25. (Chadwick); GARY MACY: *Berengar's Legacy as Heresiarch* 47. (Macy); LUDWIG HÖDL: *Die theologische Auseinandersetzungen mit Berengar von Tours im früh-scholastischen - Eucharistietraktat: De corpore Domini* 69. (Hödl 2); ANDRÉ CANTIN: *Berengar, lecteur du De ordine de saint Augustin* 89. (Cantin 1); H. E. J. COWDREY: *The Papacy and the Berengarian Controversy* 109. (Cowdrey). További irodalom ld.: következő l. ábráján.



(vagy: De Coena Domini) – valójában három Rescriptum contra Lanfrannum – Lanfrancus ellen intézett írás. Több zsinaton igazolnia kellett álláspontját. 1050-ben ki-  
közösítették egy római zsinaton, és Vercelliben eretneknek nyilvánították. (Montclos 1,325: „excommunié”, „est déclaré hérétique” – Másként Hödl 2,70: „fortan als Häretiker  
galt, obgleich niemals als solcher verurteilt wurde” – „noha mindig eretneknek tartot-  
ták, mint olyant, soha nem ítélték el”). Aversai Guitmond (†1095 körül) véleménye sze-  
rint Berengár álláspontja és magatartása a Lanfrancus által vezetett konkurens bec-i is-  
kola iránt táplált féltékenység eredménye.

Lanfrancus<sup>6</sup> 1010 körül született Paviában. Bolognában jogot tanult, majd szülőváro-  
sában mint ügyvéd és a jogtudomány tanítója működött. Hamarosan a szabad művé-  
szetek tanulmányozásának szentelte magát. Egy franciaországi útján Avranches-ben is-  
kolát alapított számos hallgatóval. Majd belépett a normandiai Bec apátságba, ahol is-  
kolavezető lett. 1070-ben canterbury érsek lett, valószínűleg Hódító Vilmos kezdemé-  
nyezésére, aki az angliai egyházat normandiai mintára, és „normandiai” emberekkel  
akarta megszervezni.

Berengár ellen írt levele „Liber de corpore et sanguine Domini adversus Beren-  
garium Turonensem” mellett kommentárokat írt Szent Pál leveleihez, valamint Szent  
Agoston De civitate Dei és Nagy Szent Gergely Jóbról szóló fejtegetéseéhez. 1089-ben  
halt meg. Legkiválóbb tanítványa Canterbury Szent Anzelm volt, aki őt később az érse-  
ki székből is követte.

## A vita háttérére – „közege”

### Világtörténelmi háttér

Az Európa területén zajló események közül elsősorban a normannok erősödését és  
Anglia meghódítását kell említeni. Hódító Vilmos (1027-1087) 1066-ban Anglia uralko-  
dója lett, és mint már szó volt róla, az angliai hagyományok tiszteletben tartása mellett  
ugyan, a kontinensről „importálta” embereit, és az itteni mintára szervezte az egyházi  
életet<sup>7</sup>.

### Egyháztörténelmi háttér

A következő pápák uralkodása idején zajlik a dialektikusok és antidialektikusok vi-  
tája, valamint az eukarisztikus vita és Berengár „kalandos” története, akik számottevő  
szerepet játszanak a vitában: IX. (Szent) Leó 1049-1054; II. Miklós 1058-1061; VII. Ger-

<sup>6</sup> Életéről: UEBERWEG II, 191; Schulthess 510. Művei: PL 150, 9-640. Irodalom: MARGARET GIBSON: *Lanfranc of Bec*. Oxford, 1978 (Gibson 1). Italia Sacra 51. *Lanfranco di Pavia e l'Europa del secolo XI*, Roma, 1993. Benne: JEAN DE MONTCLOS, *Lanfranc et Berenger: Les origines de la doctrine de la Transsubstantiation*, 297 (Montclos 2); ANDRÉ CANTIN, *La position traitement des mysteres de la foi par les raisons dialectiques* 360. (Cantin 2); GILLIAN R. EWANS: „Solummodo sacramentum et non verum”. *Issues of Logic and Language in the Berengarian Controversy* 380; MARTA CRISTIANI, *Le „raggioni” di Berengario di Tours*. További irodalom az előző lábjegyzetben.

<sup>7</sup> LTHK. Art. Wilhelm der Eroberer-König v. England. JEDIN: *Handbuch der Kirchengeschichte* III/1. 417.

gely (1073-1085). Az 1054-es tours-i szinóduson Hildebrand, a későbbi VII. Gergely elnökölt, mint IX. Leó legátusa<sup>8</sup>.

Ez az investitúraharc kora, IV. Henrik császár uralkodásának ideje (1056-1106). A végleges keleti szakadásé (1054). A konstantinápolyi eseményekben<sup>9</sup>, a szimoniákus püspökök szentelése érvényességének vitájában<sup>10</sup>, ugyanaz a Humbertus da Silva Candida bíboros játszik döntő szerepet, aki az 1059-es Berengár-féle római hitvallás értelmi szerzője<sup>11</sup>.

### Dogmatörténeti háttér

A nyugati egyház eukarisztia-tana fokozatosan fogalmazódott meg. A 11. századi eukarisztikus vita<sup>12</sup> előzményének kell tekintenünk a két corbiei, Paschasius Radbertus és Ratramnus eukarisztikus traktátusát<sup>13</sup>. Mindketten a karoling műveltség emlíőin nevelkedtek<sup>14</sup>. Ám amíg az előbbi szélsőséges realista felfogást képvisel<sup>15</sup>, az utóbbi a szimbolizmus felé hajlik<sup>16</sup>. Ez utóbbi művét Scotus Eriugenának tulajdonították és a vercelli (1050) és római (1059) szinóduson elítélték<sup>17</sup>.

### A VITA RÉSZTVEVŐINEK ÁLLÁSPONTJA

Petrus Damiani nem vett részt személyesen az eukarisztikus vitában. Csak feltételezhetjük, hogy még Lanfrancus álláspontját sem tartotta kielégítőnek<sup>18</sup>. Eukarisztikus realizmusa mellett tanúskodnak a különböző csodák elbeszélései a De variis miraculis narrationibus<sup>19</sup> gyűjteményében. (A csodák és kuriózum iránti vonzalma a De divina omnipotentia-ban is megmutatkozik – ld. alább.) Ami őt az eukarisztikus vita közelébe hozza, az auctoritas és dialectica kérdése, amely viszont szóba kerül az eukarisztikus vita kapcsán. A dialektikával szemben elfoglalt álláspontját a De divina omnipotentia (Is-

<sup>8</sup> Montclos 2, 325.

<sup>9</sup> Vö. ANTON MICHAEL, *Humbert und Kerullarios*, Paderborn, 1924.

<sup>10</sup> JEDIN, *Handbuch der Kirchengeschichte* III/1. 407 köv.

<sup>11</sup> Hödl 2, 71; Montclos 1, 179 és köv.

<sup>12</sup> Vö. L. SCHWABE: *Studien zur Geschichte des Zweiten Abendmahlstreits*, Leipzig, 1887.; Ch. E. Sheedy: *The Eucharistic Controversy of the 11<sup>th</sup> Century*, Washington, 1948.

<sup>13</sup> Vö. PASCHASIUS RADBERTUS - RATRAMNUS: *Az Úr testéről és vérééről*. Ford. és bevezetés: Rokay Zoltán, Budapest, 2001.

<sup>14</sup> Vö. HEINRICH WEISWEILER: *Paschasius Radbertus als Vermittler des Gedankengutes der karolingischen Renaissance...* (In: *Scholastik* 35. 1960. 363.) – GIBSON 1, 76 „In effect the Carolingians had posed a new set of questions, that turned on the meaning of a sacrament.”

<sup>15</sup> Vö. MONTCLOS 2, 298 „Au symbolisme que Bérengar attribuait a ‘Jean Scot’ (Ratramne) Lanfranc opposait le réalisme de Pascase, moine, comme Ratramne, de l’abbaye de Corbie au IX<sup>e</sup> siècle.” – Gibson 1, 75.

<sup>16</sup> Ld. előző lábjegyzet.

<sup>17</sup> Vö. Schulthess 92.; Montclos 2, 298; Chadwick 36; Gibson 1, 79: „John the Scot was always suspect for his incomprehensible cleverness and his commitment to a greek scholarly tradition that was otherwise unknown in the west.”

<sup>18</sup> Montclos 1, 206. köv.

<sup>19</sup> PL 145, 573.



ten mindenhatóságáról) c. kis művében (opusculum) fejti ki<sup>20</sup>. Emlékezetébe idézi 1066-os montecassinói tartózkodása alkalmával az iskola rektorával folytatott beszélgetését. Az eszmecsere tárgyát Isten mindenhatósága kérdésének kapcsán egy Szent Jeromostól vett idézet képezte: Bátran állítom: noha Isten mindent megtehet, a szüzességet nem tudja visszaadni annak „összeomlása” után<sup>21</sup>. Az arisztotelészi logika (dialektika) alapszabályai értelmében, a megtörtént dolgok nem lehetnek meg nem történtek. Ebből az következik, hogy Isten a megtörtént dolgokat nem teheti meg nem történtekké – tehát nem mindenható! Így a felfuvalkodott dialektikusok kétségbe vonják Isten mindenhatóságát, hitünk alapigazságát!

Az idézett helyely kapcsolatban Damiani egy Jeremiás-idézetet hoz fel: „Tu autem fornicata es cum amatoribus multis; tamen revertere ad me dicit Dominus.” (Jer 3,1: „Te sok szeretővel paráználkodtál; mégis térj vissza hozzám, mondja az Úr.”)<sup>22</sup>. És vajon mi más az Úrhoz való visszatérés, mint a romlott javítása, a prostituált szüzességének visszaadása?<sup>23</sup> Ha valaki azt kérdezné: Amennyiben Isten mindenható, miért nem teszi meg ezt vagy azt, úgy erre is van Damianinak válasza: „Mi is sok mindent, amit megtehetnénk, nem teszünk meg.”<sup>24</sup> Isten nemcsak a szüzességet tudja visszaadni, hanem ami még nagyobb csoda, azt is megteheti, hogy a szűz szüljön<sup>25</sup>.

Elmondja, hogy Romulus, amikor felépítette palotáját, így kiáltott fel: „Biztos és rendíthetetlen igaz, hogy hacsak a szűz nem szül, ez a palota nem omlik össze.” És íme, a pogány ember ajkáról hangzott el a prófétai jövendölés, „Mert úgy beszélnek, azon az éjszakán, amelyen az Üdvözítő váltságunkra elhagyta a Szűz méhét, összeomlott a Palatinus.”<sup>26</sup> Ha Isten Mária szűzi szülésével megtehetette a legnagyobb csodát, hogyan tehetné meg, hogy visszaadja a szüzességet?<sup>27</sup> Az arisztotelészi Perihermeneiasz híres „holnap tengeri ütközettel” összefüggésben (amiről tudom, hogy vagy lesz, vagy nem lesz – „tehát” jövendőbeli dolgokat határozok meg), Damiani kijelenti, hogy „Isten számára nincs se tegnap, se holnap, csak örökké ma”<sup>28</sup>. Kitér az ún. „perfectum propheticumra” is: „Ezért van az, hogy amikor a Szentírás valamit prófétai lélekben mond, gyakran a múlt időt használja az eljövendőre, és ami sokkal később fog végbemenni, mint már megtörténtet beszél el”<sup>29</sup>. Jobb volna, ha a dialektikusok – vagy helyesebben eretne-

---

20 Uo. 595.

21 PL 22, 597 „Audenter loquor, cum omnia possit Deus: suscitare virginem non potest post ruinam.”

22 PL 145, 600.

23 Uo. Reversio plane ista ad Dominum quantum ad qualitatem meritorum pertinet de prostituta virginem reparari.”

24 Uo. 597 „Multa siquidem sunt quae nos non facimus, et tamen facere possumus.”

25 Uo. 611.

26 Uo. 614 „Certum est inquit, et immobiliter fixum, quia nisi virgo pepererit, domus ista non corruet... Nam nocte, qua Salvator noster ad redemptionem ex virginali alvo processit sicut dicitur, Palatium corruit.”

27 Vö. uo. 611.

28 Uo. 607. „Omnipotenti itaque Deo non est heri, vel cras, sed hodie sempiternum.”

29 Uo. „Hinc est enim quod in his quae prophético spiritu dicta sunt in Scripturis, saepe reperiuntur praeterita pro futuris poni, et longe post agenda velut jam transacta narrari.” – A perfectum propheticummal kapcsolatban Edward Lipinski megjegyzi: „Auch das sogenannte ‘prophetische Perfekt’ das Propheten und Psalmisten gebraucht haben sollen, um von der eschatologischen Zukunft zu sprechen, hat mit einer wissenschaftlichen Erforschung der hebräischen Sprache nicht viel zu tun.” (In: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, Herder, 1970, II, 400.)

kek<sup>30</sup> a Szentírás intelméhez tartanák magukat: „Ne kutasd, ami nagyobb, mint te, és ne fürkészd, ami meghalad”<sup>31</sup>. „Érveik sötétségének homályában elveszítik a világos hit alapját. Azt sem tudva, amit az iskolás gyermekek tanulnak, panaszaikat és rágalmaikat belekeverik az isteni titokba”<sup>32</sup>.

A rossz eredetével kapcsolatban Szent Ágostonra emlékeztet érvelése: „A rosszra inkább azt kell mondani, hogy semmi, mint valami. Ezért nem jelent előítéletet, ha azt mondjuk, hogy Isten számára minden lehetséges, noha minden rossz lehetetlen. Azt kell ugyanis tartanunk, hogy a rossz nem foglaltatik a mindenben, hanem sokkal inkább azon kívül áll. Innen van, hogy az isteni erő gyakran lerombolja a dialektikusok fegyveres szillogizmusait és furfangját”<sup>33</sup>.

Damiani a továbbiakban példákat sorakoztat fel, amelyek azt mutatják, mennyi kivétel van az ún. természeti törvények alól, és Isten szabadságát bizonyítják: a szalamandra, amely a tűzben él<sup>34</sup>, a mágnes, az azbeszt, amely nem ég el, a szodomai almák, amelyek hamuvá válnak, a szárnyasokat termő fa Indiában („ahogyan elbeszéli, akik állítják, hogy látták”)<sup>35</sup>. Ezeket a példákat feltehetőleg Szent Ágoston De civitate Dei-jéből meríti (XXI, 4,1 köv.). Hogy a dolognak nagyobb nyomatékot adjon, néhány történetet is elbeszél: (Amint egy diakónus elbeszéléséből hallotta) Bologna környékén élt két jó barát, akik vendégségben voltak egymásnál. Amikor föltálatk egy sült kakast, az egyik megjegyezte, hogy ezt a kakast nem hogy Szent Péter, hanem maga Krisztus sem támasztja föl. Erre a kakas föléledt, elkezdett szárnyaival csapkodni, és a mártást mind ráfröcskölte a két istenkáromlóra, amitől leprások lettek ők és leszármazottaik<sup>36</sup>, és arra kényszerültek, hogy a bolognai Szent Péter templomban szolgáljanak. Amikor Pármában tanult, valaki tudtára adta a következő esetet: Szent Gervasius és Protasius ünnepének előestéjén (ünnepük: július 19.), amikor a város egyik temploma titulusát ünnepli, egy gazda kihajtotta marhaját a legelőre. Az éj leple alatt feleségéhez belopózott szomszédja, és az asszonnyal, aki azt hitte, férje jött haza, házasságtörést követett el. Amikor az asszony rájött, hogy milyen gonoszul megtévesztették, jajgatva könyörgött másnap a templomban, és a többi hívő is megszánta. Kérték Istent, könyörüljön rajta, és leplezze le az álnok házasságtörőt. Erre berontott egy ember, őrjögve, üvöltve, önmagát ütlegelve, majd a mennyezetig ugorva a földre zuhant, és halálra zúzta magát<sup>37</sup>. Egy bizonyos Hubald nevű előkelő ember fia, aki együtt remetéskedett Damianival, elbeszéli, hogyan ment be éjnek idején zárt ajtókon át egy malomba, ahol az éjszakát töl-

<sup>30</sup> PL 145, 611. „Veniant dialectici, sive potius ut vocantur haeretici...”

<sup>31</sup> Vö. Sir 3,21 „Maiora te ne quesieris, et altiora te ne scrutatus fueris.” (PL 145, 601) – Megemlíti Talészt, aki mindig a magasba tekintett, és ezért beleesett az orra előtt lévő árokba. (Uo. 615)

<sup>32</sup> Uo. 603. „per obscuras argumentorum suorum caligines amittunt clarae fidei fundamentum; et ignorantibus adhuc, quod a pueris tractatur in scolis, querelae suae calumnias divinis ingerunt sacramentis.”

<sup>33</sup> Uo. 610. „Nam quod malum est potius debet dici nihil, quam aliquid, atque ideo nihil praeiudicat si dicamus Deum omnia posse, licet mala omnia non possit. Cum mala non intra omnia, sed extra omnia potius debeant supputari. Hinc est quod saepe divina virtus armatos dialecticorum syllogismos eorumque versutias destruit.”

<sup>34</sup> Uo. 612. Nagy Szent Albert ezt cáfolja: vö. De animalibus XXV, 35.

<sup>35</sup> PL 145, 614. „Sicut enim referunt, qui se vidisse testantur.”

<sup>36</sup> Vö. uo. 617.

<sup>37</sup> Uo. 621.



tötte, anélkül, hogy az apátságban észrevették volna, hogy hiányzik<sup>38</sup>. Mindezeket azért mondja el, hogy akik (dialektikusok) az ártatlan ifjakat át akarják játszani a gonosz lélek hatalmába, tisztában legyenek, milyen felelősség terheli őket<sup>39</sup>.

Tours-i Berengár kezdeményező szerepéről a 11. századi eukarisztikus vitában, és ezen belül a dialektikával kapcsolatos álláspontjával annak csírájában, nincsenek értesüléseink. Montclos föltételezi, hogy 1048 körül felfedezte Ratramnus traktátusát az Eukarisztiáról, amelyet tévesen Scotus Eriugenának tulajdonítottak. Ebből érvel Lanfrancus realista álláspontja ellen<sup>40</sup>. Ennek nem maradt ránk írásbeli nyoma. Írásbeli nyoma van „Berengár álláspontjának” a két hitvallásban, valamint a három „Rescriptumban”, amelyeket Lessing fedezett fel. Ez utóbbiak alapján rekonstruálhatjuk Berengár álláspontját, akit megviseltek a felelősségre vonások és védekezések. Ezek a nyilatkozatok is magukon viselik a kiprovokált válaszok és merev álláspontok visszautasításának jegyét. Annyit mégis kivehetünk belőlük, hogy visszautasítja azt a nézetet, miszerint az átváltoztatás után a kenyér és a bor megszűnne kenyér és bor lenni, vagy csak átvitt értelemben nevezhetnénk őket annak. („De pane et vino qua in altari ponuntur et non tropice sed proprie dicuntur panis et vinum.”)<sup>41</sup>. Ám ugyanakkor Krisztus valóságos Teste és Vére („etiam verum Christi corpus et sanguis”)<sup>42</sup>. Jézus Krisztus a Jn 6-ban világosan kenyérről beszél. Az Oltáriszentségben tehát a kenyér és a bor a Sacramentum, Krisztus Teste és Vére a res („dolog”). Jézus Krisztus visszatérve az Atya dicsőségébe, többé már nem szenvedhet. Márpedig a „fogakkal rágni” („dentibus atterri”) fájdalmat jelent az áldozat számára<sup>43</sup>. Így teszi neveltség tárgyává Humbertus de Silva Candida bíboros valóban kérdéses szélsőséges realizmusát, amely a második hitvallásból aztán valóban ki is maradt. Berengár szentségdefinícióját állítólag Szent Ágostontól veszi – ám inkább értelem, semmint szó szerint: „Sacramentum id est sacrum signum” – „Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma”<sup>44</sup>. A kenyér és bor átváltozásakor Krisztus nem megsemmisíti, eltávolítja, hanem fölveszi (magáévá teszi) a kenyeret és a bort: „non per absorptionem, sed per adsumptionem”<sup>45</sup>. Ha Lanfrancus eretneknek tartja Johannes (Scotus) álláspontját, amelyet Berengár képvisel, úgy eretneknek kell tekintenie Ambrust, Jeromost és Ágostont is. (Jellemző, hogy Berengár is a tekintélyekre hivatkozik.)<sup>46</sup> „Johannes” (Scotus) ellentéte Paschasius Radbertus, akinek realizmusát és főleg csodaelbeszéléseit Humbertus álláspontjával együtt őrültségnek („insania”) nevezi<sup>47</sup>. Ha nem

38 Uo. 622.

39 Vö. MONTCLOS 2, 324.köv.

40 Bereng I, 65.

41 Uo.

42 Uo.

43 Dentibus atteri: DS 690.

44 Id. MONTCLOS 1, 133 után

45 Bereng I, II, III: passim

46 „Si haeticum habes Johannem cuius sententias de eucharistia probamus, habendus tibi est haeticus Ambrosius, Hieronimus, Augustinus, ut de ceteris taceatur.” (Idézet Christiani 338 után).

47 „Ea est autem vulgi et Paschasi non sententia sed insania: in altari portiunculam carnis dominicae etiam nunc manibus frangi, etiam nunc hominis exterioribus dentibus atteri” (Purgatoria epistola. Id. Montclos I, 173.) – „Ineptus corbiensis monachus” (Bereng I, 62); „Tius Paschasius” (Uo. 74); „Ineptiae vulgi, Paschasi tuaeque” (Bereng II, 139); „Secundum errorem vulgi atque Paschasi...” (Uo. 134). –

tartana sokáig, Berengár ki tudná mutatni, hogy Paschasius nemcsak az igazsággal, hanem önmagával is ellentmondásba került. Ezt leginkább Plegidus (Peswil) papról szóló „minden katolikus fül számára méltatlan” történet bizonyítja<sup>48</sup>.

Lanfrancusnak azon megállapítása, hogy a tekintélyeket elhagyva a dialektikához menekül („ad dialecticam confugere”), Berengár Szent Ágostonra hivatkozva válaszol: „A szív legkiválóbb sajátossága, hogy a dialektikához folyamodjon, mert őhozzá folyamodni annyi, mint az észhez folyamodni, és aki nem folyamodik az észhez, mivel az ész révén teremtett Isten képére és hasonlatosságára, a saját méltóságát hagyja el, és nem újulhat meg egyre inkább Isten képére. Szent Ágoston olyan méltóságos definícióját adja a dialektikának, hogy így szól róla: a dialektika a művészetek művészete, a disciplinák disciplinája; tud tanulni, tud tanítani, nemcsak tudóssá akar tenni, hanem azzá is tesz.”<sup>49</sup> Mindmáig vitatott, honnan idéz itt és általában Szent Ágostont, miután több esetben florilégiumokból, a Pseudo – Augustinus-ból – és saját emlékezetéből idéz<sup>50</sup>.

Magát Lanfrancus-t lekezelő szellemeskedéssel fizeti ki, amikor a „tantum” értelmezéséről beszél az átváltoztatásnál. Egy iskolai életből vett példát tart erre legalkalmasabbnak (ugyanis arra, hogy a kenyér és a bor „csak” szentség, „sacramentum tantum”): Diákkorában az egyik tanuló késve érkezett a grammatika órára, ahol Donatus Ars minorját elemezték, különös tekintettel arra a kérdésre, milyen mondatrész a „tantum” adverbium. Amíg a tanulók a különböző megoldásokról vitakoztak, a késve érkezett diák elbizakodva vállalkozott rá, hogy a kérdést kapásból megoldja. A többiek örömet beleegyeztek az ajánlatba, és a helyes megoldásért még jutalmat is kítűztek. És mit tesz az elbizakodott tanuló? Felüti a tankönyvet a leckénél, amelyet aznap magyarázott a mester, ti. „Mi történik egy indulatszónál?” A válasz: **csak** megjelölés (significatio tantum). A „tantum” tehát nem más, mint indulatszó. Győzelemittasan hirdeti a tanuló társainak ezt a bölcsességet<sup>51</sup>.

Az 1079-es hitvallásból ugyan kimaradt az 1059-es hitvallásban szereplő, Paschasius realizmusára emlékeztető, és Humbertus rámenőss realizmusa által sugallt „manibus sacerdotum tractari et frangi, et fidelium dentibus atteri” (amit a papok kezükkel érin-

---

Heriger, lobbes-i apát (990-1007) „mérsékeltén dicséri” (moderato con elogio) Paschasius-t: „Sed iam Paschasium Radbertum sufficit excusatum... librumque eius plurimorum utilitati defensum, qui in hoc tantum peccavit, quia de sententia beati Ambrosii non verbum de verbo sed sensum de sensu expressit.” (Id. Christiani 334.)

48 Bereng I, 43 „Quantumque ineptierit de mensa dominica monachus ille Corbiensis sola poterat satisfacere quam inducit de Peswil presbitero fabula, omni catholico auditu ipso indignissima.” – (Mise közben az ostya kisgyermekké változott, majd visszaváltozott ostyává: PL 120, 1319. köv.) – „Quod Paschasius narrat contigisse Alamaniae: presbyterum Plegildum visibiliter speciem pueri in altare contractasse, et, post libata oscula in panis similitudinem conversum ecclesiastico more sumpsisse: quod arroganti cavillatione ferunt Berengarium carpere solitum, et dicere: Speciosa certe pax nebulo-nis ut cui oris prebuerat basium dentibus inferret exitium.” (Akit szájával pusztított, azt széttépi fogaival.) /Guillaume de Malmesbury, Gesta regum Anglorum, PL 179, 1259./

49 Bereng I, 85-86. „Maxime plane cordis est per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere, quia qui non confugit cum secundum rationem sit factus ad imaginem dei, suum honorem reliquit nec potest renovari de die in diem ad imaginem dei. Dialecticam beatus Augustinus tanta diffinitione dignatur, ut dicat: ‘dialectica ars est artium, disciplina disciplinarum, novit discere novit docere, scientes facere non solum vult, sed etiam facit’”.

50 Vö. Christiani 348.köv., valamint Cantin 93. köv

51 Vö. Bereng III, 191. köv.



tenek és megtörnek, a hívők pedig fogukkal megőrölnék)<sup>52</sup>, de ott találjuk a „substantialiter” és „in ... veritate substantiae”<sup>53</sup> fordulatot. Ezt a formulát feltehetőleg VII. Gergely fogalmazta meg, aki még mint „Hildebrand” pápai legátusként elnökölt az 1054-es tours-i szinóduson<sup>54</sup>.

Berengár Szent Jeromosra hivatkozik, aki a „mindennapi” kenyeret (ἐπιουσιον) (Mt 6,11) „supersubstantialis”-nak fordítja<sup>55</sup>. Berengár szerint kétféle szubsztancia van az emberben: az inferior (test) és a superior lélek. Az alsóbbrendűt a kenyér táplálja, mint „substanciális” étel; a felsőbbrendűt a „supersubstantialis” – Krisztus Teste<sup>56</sup>.

52 DS 690. Ego Berengarius /indignus diaconus ecclesiae Sancti Mauritii Andegavensis/ cognoscens veram et apostolicam fidem, anathematizo omnem haeresim, praecipue eam, de qua hactenus infamatus sum: quae adstruere conatur, panem et vinum, quae in altari ponuntur, post consecrationem solummodo sacramentum, et non verum corpus et sanguinem Domini nostri Iesu Christi esse, nec posse sensualiter, nisi in solo sacramento, manibus sacerdotum tractari vel frangi vel fidelium dentibus atteri. Consentio autem sanctae Romanae Ecclesiae et Apostolicae Sedi, et ore et corde profiteor de sacramento dominicae mensae eam fidem me tenere, quam dominus et venerabilis papa Nicolaus et haec sancta Synodus auctoritate evangelica et apostolica tenendam tradidit mihi: scilicet panem et vinum, quae in altari ponuntur, post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verum corpus et sanguinem Domini nostri Iesu Christi esse, et sensualiter, non solum sacramento, sed in veritate, manibus sacerdotum tractari et frangi et fidelium dentibus atteri, iurans per sanctam et homousion Trinitatem et per haec sacrosancta Christi evangelia. Eos vero, qui contra hanc fidem venerint, cum dogmatibus et sectatoribus suis, aeterno anathemate dignos esse pronuntio. /Én Berengarius, [az angers-i Szent Mauritius Egyház méltatlan diakónusa] megismerve az igaz és apostoli hitet, elítélek minden eretnokséget, főképpen azt, amellyel eddig vádoltak: ez megkísérli bizonyítani, hogy a kenyér és a bor, amelyeket az oltárra helyeznek, az átváltoztatás után csak szentségi jel, és nem a mi Urunk, Jézus Krisztus valódi Teste és Vére, és érzékelhető módon nem tudja a pap keze tapintani vagy megtörni vagy a hívők fogai elmorzsolni, hacsak nem mint szentséget. Ezzel szemben egyetérték a szent Római Egyházzal és az Apostoli Székkal, és szóval és szívből vallom, hogy én az Úr asztalának szentségéről azt a hitet tartom, amelyet a tiszteletreméltó Miklós pápa úr és ez a szent Zsinat evangéliumi és apostoli tekintéllyel elem adott, hogy megtartsam, és amelyet számomra megerősített: ti. a kenyér és a bor, amelyeket az oltárra helyeznek, az átváltoztatás után nemcsak szentségi jel, hanem a mi Urunk, Jézus Krisztus valódi Teste és Vére, és érzékelhető módon, nemcsak mint szentségi jelet, hanem valószínűleg a pap keze tapintja és megtöri, és a hívők fogai elmorzsolják; és esküszöm a szent és egylényegű Háromságra, és Krisztusnak a sérthetetlenül szent evangéliumára. Kijelentem, hogy azok, akik föllépnek ezen hit ellen, tételeikkel és követőikkel együtt örökös kiközösítésre méltók./

53 DS 700. Ego Berengarius corde credo et ore confiteor, panem et vinum, quae ponuntur in altari, per mysterium sacrae orationis et verba nostri Redemptoris substantialiter converti in veram et propriam ac vivificatricem carnem et sanguinem Iesu Christi Domini nostri et post consecrationem esse verum Christi corpus, quod natum est de Virgine et quod pro salute mundi oblatum in cruce pendit, et quod sedet ad dexteram Patris, et verum sanguinem Christi, qui de latere eius effusus est, non tantum per signum et virtutem sacramenti, sed in proprietate naturae et veritate substantiae. Sicut in hoc Brevi continetur et ego legi et vos intelligitis, sic credo, nec contra hanc fidem ulterius docebo. Sic me Deus adiuvet et haec sacra [sancta Dei] Evangelia. /Én, Berengár, szívből hiszem és számmal megvallom, hogy a kenyér és a bor, amelyet az oltárra tesznek, a szent imádság titka, és a mi Megváltónk szavai által szubsztanciálisan átalakulnak Jézus Krisztusnak, a mi Urunknak valódi, saját és életadó Testévé és Vérévé. Az átváltoztatás után már Krisztus azon igazi Teste lesz, amely a Szent Szűztől született, és a világ üdvösségéért följárnlva a kereszten függött, és most az Atya jobbján ül. De valódi vér Krisztus Vére is, amely oldalából kifolyt, és nem csupán a szentség jelével és erejével, hanem a természet tulajdonságaiban is, a szubsztancia igazságában is! Mint ez a breve tartalmazza, és én felolvastam, ti pedig értettétek, úgy hiszem mindezt, és nem fogok a jövőben, ezen hit ellenében tanítani. Úgy segítsen Isten és az ő szent Evangéliuma./

54 Vö. MONTCLOS 2, 325. – Uő. 1, 213.köv. (Grégoire et Berenger)

55 Péld 27,1: „Holnap”-val fordítja a Szent István Társulat kiadása.

56 Vö. BERENG 1, 98. köv.

Az 1079-es római nagybőjti szinódust megelőzte egy ugyancsak római szinódus, 1078 Mindenszentek napján. Berengár kész lett volna magát alávetni az istenítéletnek. Ez ugyan elmaradt (mint annak idején Gottschalké), azonban az ellenpárt (realisták) két kiváló képviselőjének, a pisai Landulf püspöknek 1079. október 25-én és a páduai Ulrik püspöknek 1080-ban, IV. Henrikhez való küldetéséből visszatértében bekövetkezett hirtelen halálát az „ellenséges propaganda” isteni beavatkozásnak tekintette<sup>57</sup>. Berengár véleménye szerint ez a két főpap jelentős befolyást gyakorolt VII. Gergelyre<sup>58</sup>.

Lanfrancus írásai közül a *De corpore et sanguine Domini* címet viselő érdekes a jelen összefüggésben. Ezzel a művével, amelyet levél formájában írt, Lanfrancus Berengár nézetével szemben foglal állást az Eukarisztiát illetőleg, ugyanakkor a dialektika és tekintély kérdésében is. Montclos az alábbi kronológiát tartja a legvalószínűbbnek<sup>59</sup>:

### Első időszak

1050. április	Római szinódus – IX. Leó elnököl; Berengárt kiközösítik.
1050. szeptember	Vercelli szinódus – IX. Leó elnököl; Berengárt eretnekké nyilvánítják.
1050. végén	Briónni szinódus.
1051.	Berengár pamfletje IX. Leó ellen; („pompifex”, „pulpifex” – „pompázó”, „zsírfőző”)
1051. október 16.	Párizsi szinódus.
1051-1052.	Tours-i szinódus.
1053.	Epistola purgatoria Berengarii contra Almannum.
1054.	Tours-i szinódus. Hildebrand elnököl, mint IX. Leó legátusa.
1059.	Római szinódus; Confessio Berengarii (DS 690): „sensualiter, non solum sacramento, sed in veritate.”

### Második időszak

1062.	Angers-i szinódus.
1059/1060.	Berengarius: <i>Scriptum contra Synodum</i> .
1066 körül	Lanfrancus: <i>De corpore et sanguine Domini</i> .
1066-1070 között	Berengár: <i>Rescriptum contra Lanfrannum</i> .
1078.	Nagybőjti szinódus Rómában.
1078. november 1.	Római szinódus – VII. Gergely elnököl.
1079.	Nagybőjti szinódus Rómában, VII. Gergely elnökletével. Confessio Berengarii (DS 700): „substantialiter”, „veritate substantiae”.

<sup>57</sup> Gottschalkról: ARNOLD ANGENENDT *Das Frühmittelalter* <sup>2</sup>1995, Stuttgart, 443.; – Berengár esküjét, amerre bőjttel és imádsággal készült, Montclos 2, 225. Trisztán és Izolda történetével hasonlítja össze. – A két püspök hirtelen haláláról: uo. 226. Vö. L. A. MURATORI: *Rerum Italicarum scriptores*, t. VI. Milano, 1725, col. 108.

<sup>58</sup> Vö. MONTCLOS 1, 226.

<sup>59</sup> Vö. MONTCLOS 2, 324. köv.



Lanfrancus először is notorikus esküszegőnek minősíti Berengárt: „Meggörnyedt testtel, de nem megalázkodó szívvel gyújtottad meg a tüzet a szent színódus kellős közepén és vetted tűzre a elferdített („perverz”) dogma könyveit (libros perversi dogmatis), de utána ezt az ígéretet szentségtörően megsértetted, és megírtad azt a művet, amelyre ebben a művecskében Krisztus irgalmában bízva válaszolni akarok.”<sup>60</sup>

A továbbiakban jellemzi Berengárt, aki önmagát földmagasztalja és sokra tartja, másokat megvet: önmagát Dávidnak, Humbertust Góliátnak nevezi Berengár, noha fordítva kellene<sup>61</sup>. „Johannes Scotust kiemeled, Paschasiust elítéled” – amint egy reimsi klerikus ezt hírül vitte Rómába (a quodam Remensi clerico perlatas), noha a Vercelli színóduson felolvasták Scotus könyvét és elítélték<sup>62</sup>. Berengaritus meghamisítja az atyákat, olyasmit állít, ami könyvekben nem található és elferdíti a Szentírást<sup>63</sup>. Szent Ambrus és Szent Ágoston (Lanfrancus szerint) azért nevezi ezt a kenyeret epiousionnak, vagyis supersubstantialisnak, mert Krisztus valóságos Teste és így minden substanciát meghalad<sup>64</sup>.

Berengár „elhagyva a szent tekintélyeket, a dialektikához menekül”<sup>65</sup>, ám azt is ügyetlenül teszi. Két partikuláris ítéletből (amennyiben a kenyér miután Krisztus teste, kenyér marad: is-is) semmilyen következtetés sem származhat<sup>66</sup>. A hit titkainak kérdésében – a köznéppel műveletlen és faragatlan katolikus, mint szívesebben hallgat a szent tekintélyekre, mint a dialektika érveire<sup>67</sup>. „Szívesebben leszek – mondja Lanfrancus – a köznéppel műveletlen és faragatlan katolikus, mint hogy veled művelt és kifinomult eretnek legyek”<sup>68</sup>, miután Berengár Lanfrancusra, Humbertusra (Burgundus) és Paschasiusra azt mondta, hogy nézeteik „vulgárisak”<sup>69</sup>.

## ÖSSZEZÉS

Mind az eukarisztikus vita, mind a dialektika (ész) és tekintélyek viszonyának kérdése eldöntetlen maradt a 11. századi kontroverziókban. Mindkét fél igénybe veszi a tekintélyeket, így azok kerülnek egymással szembe, és további bíróra várnak. Ez nyitotta

---

<sup>60</sup> PL 150,409 „Inclinato corpore sed non humiliato corde.” – Montclos I, 159 párhuzamot von az itt említett hamis eskü és az Anglia meghódítását bemutató Bayeux-i szőnyeg központi témája között.

<sup>61</sup> PL 150,412 „Tui moris est alios deprimere, te efferre, te iactare de te magna sentire. Te quidem David, Humbertum vero Goliath appellas. Et quidem rectius te nominasses Goliath, quia homo arrogantissimus es.”

<sup>62</sup> Uo. 413. „Johannis Scoti liber de eucharistia lectus est ac damnatus.”

<sup>63</sup> Uo. 419. „O mentem amentem! O hominem impudenter mentientem! O puniendam temeritatem! Ambrosium testem accire praesumis... tale aliquid ab Ambrosio dictum... nusquam reperire valebis.” – Uo. 420. „Apostolicas Scripturas ad suae causae commodum depreavit.”

<sup>64</sup> Uo. 419.

<sup>65</sup> Uo. 416. „relictis sacris auctoritatibus ad dialecticam confugium facis”.

<sup>66</sup> Uo. 418. „In nulla quippe syllogismorum figura, praecedentibus duabus particularibus consequenter infertur conclusio ulla.”

<sup>67</sup> Uo. 416. „Et quidem de mysterio fidei auditorus ac responsurus quae ad rem debeant pertinere, mallem audire ac respondere sacras auctoritates quam dialecticas rationes.”

<sup>68</sup> Uo. 414. „Mallem tamen cum vulgo esse rusticus et idiota catholicus, quam tecum existere curialis atque facetus hereticus.”

<sup>69</sup> Uo. „In sententia vulgi.”

meg az utat az elmúlt év során lezárult második évezred elején Abelardus Sic et nonja és Petrus Lombardus évszázadokon át használt szentenciái irányában. Az eukarisztikus kérdés kapcsán egyre nagyobb hangsúlyt kap a substantia, és a transsubstantiatio dogmája felé hajlik<sup>70</sup>. Az argumentumok mindig segítettek a szélsőséges realizmus és a katolikus tanítástól éppolyan idegen szimbolizmus között a helyes út keresésében és megtalálásában<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> Ratramnus is alkalmazza a substantia kifejezést Szent Ambrusra hivatkozva: „ille panis vitae aeternae, qui animae nostrae substantiam subministrat” (PL 121,134); „loquitur de pane videlicet corporis Christi, qui non ex eo quod vadit in corpus, sed ex eo quod panis sit vitae aeternae, animae nostrae substantiam fulsit.” (uo.) – Karácsonykor a pásztorok miséjének secrétája (super oblata) így szól: „Munera nostra quaesumus domine nativitatis hodiernae (sic!) mysteriis apta proveniant ut sicut homo genitus idem refulsit deus, sic nobis haec terrena substantia conferat quod divinum est.” – Amikor a pap a vizet a borhoz önti, a tridenti misében ezt mondja: „Deus qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti et mirabilis reformasti...” – A karácsonyi ünnepi mise könyörgése (collecta) mind a mai napig ezekkel a szavakkal kezdődik. A substantiának ezek szerint rendkívül árnyalt a jelentése és alkalmazása.

<sup>71</sup> Magyar vonatkozásban meg kell említeni, hogy Szent Gellért Petrus Damianihoz hasonlóan remete-életre adta magát a szabad művészetek studiuma után (Olaszország, Franciaország). Deliberatio... supra hymnum trium puerorumában így nyilatkozik: „Non dubites divinissimum Cephan Aristotele profundiore, non Paulum cunctis humanis oratoribus eloquentiore, Aristotele profundiore, non Johannem omni coelo altiore, non Jacobum tuo Plotio expeditiore.” (id. Ueberweg II, 187) Vö. SZEGFÜ LÁSZLÓ kiváló tanulmányát: *Gellért püspök filozófijára* 387. /In: Európa és Magyarország Szent István korában (Szerk. Kristó Gyula és Makk Ferenc), Szeged, 2000./ Így Magyarország sem maradt ki a dialektikusok és antidialektikusok vitájából, ha nagyon áttételes is a kapcsolat.



RÓZSA HUBA

# A pátriárkák történetisége a modern biblikus kutatás tükrében

(Érvek a történetiség mellett)

(II. rész)

## A PÁTRIÁRKÁK TÖRTÉNETISÉGÉNEK KÉRDÉSE

A tanulmány első részében, a kutatástörténet ismertetése során<sup>1</sup> bemutattuk azokat a pro és contra érveket, amelyek a pátriárkák történetiségével összefüggésben a kutatók körében a 19. század végétől egészen napjainkig felmerültek. Álláspontjuk napjainkban a szkepszis és a bizalom között ingadozik, többségükben azonban inkább tartózkodóknak mondhatók. Tény az is, hogy a történetiség cáfolatára felhozott érvek sok tudóst nem győztek meg, és nem is tekintik végérvényesen lezártnak a kérdést. A téma ismételt átgondolása mindenképpen szükségesnek látszik.

Értekezésünk második része kiértékelő jellegű. A kutatástörténet eredményeinek alapján mérlegeljük a pátriárkák történetiségének lehetőségét, amelyhez még az elmúlt évtizedben megjelent, és a történetiség irányába mutató két monográfia eredményeit is számításba vesszük a következő lépésekben: a pátriárkai hagyomány kora; a pátriárkák vallása; a Genézis elbeszélései és a kortörténet.

### A pátriárkai hagyomány kora

A pátriárkák történetiségének kérdése szorosan összefügg annak a hagyománynak korával, amely az atyák emlékét őrzi a Genézis könyvében. A pátriárkai hagyomány kora a Pentateuchus keletkezéstörténetével kapcsolatos tudományos kutatás függvénye. Értekezésünk azonban lényegében a Gen 12-50. fejezeteinek elbeszéléseire korlátozódik. A pátriárkai hagyomány korára vonatkozó álláspontokat napjainkban nagy vonalakban két csoportra oszthatjuk.

A vélemények egyik csoportjának álláspontja szerint a pátriárkai hagyomány *későn keletkezett, mégpedig a babiloni fogság korának összefüggésében, akár a késői királyság idején, a*

<sup>1</sup> RÓZSA H., *A pátriárkák történetisége a modern biblikus kutatás tükrében I.*, Teológia 2001. 1-2. szám, 61-82. old.

Kr. e. 7. és 6. században (a pátriárkai hagyomány egészével kapcsolatban általában M. Köckert<sup>2</sup>; a Jákob hagyománnyal kapcsolatban H. M. Wahl<sup>3</sup>) vagy egyenesen a babiloni fogság idején (a pátriárkai hagyománnyal általában J. Van Seters<sup>4</sup>; a Pentateuchus keletkezéstörténetével összefüggésben R. N. Whybray<sup>5</sup>). Ennek az álláspontnak képviselői kétségbe vonják azt is, hogy a Genézis 12-50 elbeszélései kialakulásának hátterében bármiféle igazolható szerepe lenne az ősi szájhagyománynak, vagy nem veszik számításba azt még akkor sem, ha erre adott esetben támpontok is lennének. Mindebből azt a következtetést vonják le, hogy a pátriárkai történetek kánoni formájából nem szerezhetünk historiatudományilag megbízható információkat az atyákról, vagy azok életkörülményeiről.

A vélemények másik csoportja a pátriárkai hagyomány kialakulásának hosszabb keletkezéstörténetével számol, amely a fogság előtti korban, a korakiráltság idején indult el, és a fogság után fejeződött be. A vélemények abban különböznek egymástól, hogy a keletkezéstörténet kiindulásában milyen messzire mennek vissza a kutatók Izrael történetében. A forma és hagyománytörténeti megközelítés szerint a pátriárkai hagyomány írásos formáját szájhagyomány előzi meg, és első írásba foglalását Dávid-Salamon korában határozza meg (a korai Jahvista). Ezért a pátriárkai elbeszélések legősibb rétege őrizhet szövegeket, motívumokat, amelyek elvezetnek az ún. pátriárkai korba, bár az egyes kutatók rendkívül óvatosan a konkrét történeti vonatkozások megjelölésében, mint ezt a kutatástörténet bemutatásánál A. Alt, M. Noth, G. van Rad vagy C. Westermann esetében láttuk.

Röviden kitérünk C. Westermann mértékadó nagy Genézis-kommentárjára (1980), mégha egyes megállapításait a kutatók közül többen nem fogadják el, vagy fenntartásokkal ítélik meg. C. Westermann szerint a pátriárkai hagyomány írott kánoni formája hosszú, több lépésben tartó folyamat során alakult ki, amelynek határkövei a szaknyelven okmányoknak nevezett irodalmi alkotások (Kr. e. 10., 8. vagy 6. század). Az első írásba foglalást (Jahvista Kr. e. 10. században) a „pátriárkai korig” visszamenő szájhagyomány fázisa előzi meg. Rendkívül óvatosan és körültekintően ítéli meg annak lehetőségét, hogy a Gen 12-50 fejezetek szövegében miként juthatunk el az pátriárkák idejébe visszanyúló legkorábbi állapotig. Tisztában van ugyanis azzal az adottsággal, hogy a Gen 12-50 elbeszélései a későbbi kor (politikailag-társadalmilag a történeti Izrael, vallásilag pedig a mózesi jahvizmus) visszatekintéséből mondják el az atyák korának eseményeit<sup>6</sup>. C. Westermann a pátriárkákat valóságosan élő személyeknek tekinti<sup>7</sup>, de a róluk szóló hagyomány nem tekinthető az általunk ismert és elfogadott historiográfiának. Kialakulását nem historiatudományi érdeklődés vezette, és az atyákról szóló elbeszélések a hagyományfolyamat során átalakultak és az ősi elbeszélésekhez újabbakat is hozzá-

2 KÖCKERT, M., *Vätergott und Väterverheissungen. Eine Auseinandersetzung mit Albert Alt, und seinen Erben*, (FRLANT 141), Göttingen, 1988, 164-299. old.

3 WAHL, H. M., *Die Erzelterne Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36*, (BZAW 222) Berlin-New York 1994, 288.300-311. old.

4 VAN SETERS, J., *Abraham in History and Tradition*, New Haven/London, 1975, 309-312. old.; *The Pentateuch. A Social-Science Commentary*, (TSSC 1), Sheffield, 1999, 126-139. old.

5 WHYBRAY, R. N., *The Making of the Pentateuch: A Methodological Study* (JSOT'S 53) Sheffield 1987, 221-242. old.

6 WESTERMANN, C., *Genesis Kapitel 12-36*, (BK/2), Neukirchen-Vluyn, 1981, 12-19. 19-51. old.

7 WESTERMANN, C., *Genesis 12-50*, 30-31. old.



fűztek, amelyek az atyákról szólnak, de a személyükhöz való kapcsolódásuk inkább közvetett. A pátriárkai hagyomány mint egység a Gen 12-50 fejezetekben összetett valóság.

C. Westermann ezért a pátriárkai elbeszélések ősbib és későbbi elemeinek meghatározására és szétválasztására kritériumokat állított fel<sup>8</sup>, amelyeket a jelenlegi kutatás sem hagyhat figyelmen kívül. Alkalmazásukkal van lehetőségünk arra, hogy kapcsolatba kerüljünk a pátriárkák korával. A kritériumokkal kapcsolatban azonban megjegyzi: *teljes biztonsággal sohasem leszünk képesek megállapítani, hogy a Gen 12-50 szövegeiből, melyek származhatnak a pátriárkák idejéből, vagy a később keletkezett szövegekben melyek a pátriárkai korba visszavezethető elemek. Ugyanakkor teljesen biztosak lehetünk annak vitathatatlan lehetőségében is, hogy a Gen 12-50-ból szövegek, elbeszélések és motívumok visszamennek a pátriárkák idejére*<sup>9</sup>.

Azok a kutatók, akik a pátriárkai hagyomány kialakulását a korakiráltság idejére vezetik vissza, C. Westermann álláspontjától a következőkben térnek el: a szájhagyománynak nem tulajdonítanak jelentőséget a hagyomány kialakulásában, vagy legalábbis nem keresik azt; – a korakiráltság idejében a hagyományképződés elindulását későbbi idő-

8 WESTERMANN C., a következő kritériumokat állította fel: a) A pátriárkai történetekben az önálló elbeszélés az elsődleges, az elbeszélések közti összefüggés másodlagos. A történetek kompozíciója a hagyományfolyamat végső állomása, már a Jahvistánál megtalálható. Az összefüggés nem historikus, és nem is biografikus, hanem hagyománytörténeti fokozat azon az úton, amelyen az önálló elbeszélések pátriárkai történeté mint egészé egybenőttek. Hozzá tartoznak az összefüggést megteremtő szövegelemek, mint bevezetés, átvezetés, záradék. – b) Mint a Papi-írás igazolja, a pátriárkai történetek átdolgozásának folyamata egészen a fogságig tartott, ami azt jelenti, hogy a Jahvistát (és az Elohistát) is további részletekkel bővíthették. – c) Biztosan a hagyományfolyamat késői szakaszához tartoznak a terjedelmesen felépített elbeszélések, pl. József története (Gen 37–50), Rebekka megkérése (Gen 24), Jákob és Ézsau (Gen 25,19–34; 27; 32–33), Jákob és Lábán (Gen 29–31) elbeszélések. Kérdés azonban, hogy az ezekben található önálló elbeszélések szintén a későbbi fokozathoz tartoznak-e. – d) Viszonylag későbbiek a kifejezett teológiai érdeklődést tanúsító elbeszélések, pl. a Gen 15,1–6. Szintén viszonylag késői állapothoz tartoznak az Izrael népére és az országra célzó ígéretek, pl. Gen 15,18–21. – e) Viszonylag korábbiak, de nem a pátriárkai kor szakaszához tartoznak azok a részletek, amelyek a törzsek életére vonatkoznak, és azok az elbeszélések, a letelepedettek intézményeiről vagy a Kánaánban lévő szentélyekről van szó. – f) Az ősi pátriárkai tradícióhoz tartoznak azok az elbeszélések, amelyekből hiányoznak a későbbi állapotra utaló elemek. Ezek eredete a pátriárkai kor. Csak azokat az elbeszéléseket eredeztethetjük ebből az időből, amelyekben a letelepedés, a politikai szervezethez, sőt még a törzsi szervezethez előtti életkörülmények tükröződnek. Továbbá azokat az elbeszéléseket, amelyek a félnomádok életmódját feltételezik, tisztán családi társadalmi struktúrát, amelynek középpontjában a családi események állnak, vagy amelyekben kis félnomád csoport életéről és megélhetéséről van szó. – g) Az ősi pátriárkai hagyományhoz tartozó elbeszélések esetében azt is figyelembe kell venni, hogy a hagyományfolyamat során ezeket átdolgozták, és a későbbi kor motívumait, vagy más szempontjait hozzáfűzték. Pl. a Gen 22. fejezetében Izsák feláldozása: az elbeszélés magva ősi, de későbbi átdolgozásban maradt fenn, vagy a pátriárkai korból eredő isteni ígéretek utólagos átdolgozása (Genesis Kapitel 12-36, (BK/2), Neukirchen-Vluyn, 1981,23-25 old.).

9 „Volle Sicherheit werden wir in der Frage, welche Texte in Gen 12-50 aus der Väterzeit stammen können, und welche Spuren in später entstandenen Texten bis in die Väterzeit zurückreichen können, nie erreichen.....Es kann aber völlig sicher gelten, dass die Möglichkeit des Hinaufreichens von Texten, Erzählungen, Motiven aus Gen 12-50 bis in die Väterzeit nicht bestritten werden kann.“ WESTERMANN, C., Genesis 12-50, (BK/2) 25 old.; „...Abraham eine Einzelperson war, die zu einer noch nicht sicher bestimmten Zeit vor der Landnahme der israelitischen Stämme, und vor dem Auszug aus Aegypten wirklich gelebt hat. Diese Person Abraham hat den Anstoß zum Entstehen einer Abrahamtradition gegeben“ (WESTERMANN, C., Genesis 12-50, (EdF 1975) Darmstadt, 1975, 35. old.

szakra (Kr. e. 8. század) helyezik mint C. Westermann (Kr. e. 10. század); – fenntartásokkal ítélik meg annak lehetőségét, hogy a Gen 12-50. fejezetek elbeszéléseinek szövegében megkülönböztethetők lennének a pátriárkai korra visszamenő elemek<sup>10</sup>.

E. Blum a pátriárkai elbeszélésekhez írt monográfiájában a hagyományképződés kezdetét a korakiráltság idejére helyezi<sup>11</sup>. Elfogadja ugyan, hogy egyes hagyományelemek az állam előtti időbe mennek vissza<sup>12</sup>, valamint azt is, hogy a Genesis elbeszéléseiben kifejezésre jut Izrael kezdeteire, a még nem letelepedett csoportokra való történeti emlékezés, de elutasítja, hogy a jelenlegi szövegből bármiféle módon eljuthatnánk Izrael történetének kezdeteihez<sup>13</sup>. Véleménye szerint nem mutatható ki a Genesis Izrael orientált elbeszélései mögött egy ősbib, préizraelita hagyományréteg létezése, vagyis nem számolhatunk a pátriárkai hagyomány Izrael előtti hagyománytörténetének lehetőségével, s ezért annak sincs lehetősége, hogy eljussunk az „atyák korába”. Ezzel kizárja A. Alt a pátriárkák vallásáról felállított tételét (a Genesis elbeszéléseinek van egy ősi rétege, amely a 2. évezred nomád nemzetségeinek vallását tükrözné), és C. Westermann családtörténetekre vonatkozó megállapítását (a Genesis elbeszéléseinek van egy ősi rétege, amely az Izrael előtti kor világát, a család kizárólagos távlatát, a pátriárkai kort képviselné)<sup>14</sup>.

I. Fischer monográfiája<sup>15</sup> nem tér ki a pátriárkák történetének hagyománytörténeti és redakciótörténeti, sem pedig historicitási kérdésére, csupán a monográfia végén foglalja össze az erről alkotott álláspontját<sup>16</sup>. Megállapítja, hogy az írásbeliség előtt egyes elbeszélések szájhagyományban éltek. Az elbeszélések első írásbeli megfogalmazását a korakiráltság idejére teszi, de mindenképpen az északi királyság összeomlása előtt (Kr. e. 722). A Gen 12-37 fejezetek mai formáját, kisebb későbbi kiegészítésektől eltekintve, a papi szerző (P) ill. papi redaktor (Rp) alakította ki a fogság után. *Ami a historicitást illeti, I. Fischer szerint a szövegek csak arra engednek következtetni, hogy az ókori Kelet kultúrkörében keletkeztek. Arra azonban nem, hogy a pátriárkák esetében történetileg megragadható személyekről és az ő személyes sorsukról van szó. A monográfiában tárgyalt személyeket, viszonyaikat, cselekedeteiket és sorsukat I. Fischer elsősorban az elbeszélések alakjainak tekinti, azt azonban hozzáteszi: nem zárható ki, hogy háttérükben történetileg megragadható személyek és események állnak. Profiljuk azonban, ha egyáltalán ez az egyes elbeszélésekben megmutatkozik, csak körvonalakban ismerhető fel<sup>17</sup>.*

<sup>10</sup> A pátriárkai hagyomány keletkezésével kapcsolatban érdemes megvizsgálni Ozeás könyvének 12,3-5. fejeztében a Jákob hagyományt (ebből a tekintetből feldolgozva lásd DE PURY. A., *Osée 12 et ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque: Le Pentateuque*, P. Haudebert szerk., *Lectio Divina* 151, Paris 1992, 175-207 old.), amelyeknek csak akkor van értelme, ha a hallgatók ismerték a pátriárkai hagyományt. Az Oz 12. fejezet mindenesetre azt igazolja, hogy Izrael a Kr. e. VIII. században nemcsak, hogy ismerte a Jákob hagyományt, de úgy tekintette, mint saját eredethagyományát.

<sup>11</sup> BLUM, E., *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen-Vluy, 1984, 27.202-203.505, 22.. lábjegyzet

<sup>12</sup> BLUM, E., *Die Komposition der Vätergeschichte*, 188. 198. köv. 483. köv. old.

<sup>13</sup> BLUM, E., *Die Komposition der Vätergeschichte*, 504. old.

<sup>14</sup> BLUM, E., *Die Komposition der Vätergeschichte*, 491-504. old.

<sup>15</sup> FISCHER, I., *Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36*, (BZAW 222) Berlin-New York, 1994.

<sup>16</sup> FISCHER, I., *Die Erzeltern Israels*, 338-374. old.

<sup>17</sup> FISCHER, I., *Die Erzeltern Israels*, 111-116. old.



H. Seebass az elmúlt években publikált Genézis kommentárjában<sup>18</sup> a Jahvista és Elohista (tehát a két klasszikus okmány) keletkezését két időpont között határozza meg, mégpedig Dávid után és Jozija előtt, pontosabban talán a nagy próféta-ságot megelőzően (kb. 750 előtt), vagy inkább a Kr. e. 8. század kezdetére kell gondolni<sup>19</sup>.

A különböző megállapításokat összegezve és értékelve elmondható, hogy a pátriárkai hagyomány szövegében tett megfigyelések alapján azt a tudományos álláspontot kell elfogadni, amely szerint a Gen 12-50 fejezetek kánoni formája hosszabb hagyományfolyamat eredményeként alakult ki. Míg C. Westermann a királyság kezdetére, a többi kutató viszont későbbre, a korakirályság idejére helyezi a pátriárkai hagyomány írásos formájának kezdetét, és ugyancsak C. Westermannal ellentétben elutasítja a pátriárkai hagyomány egy írásbeliséget megelőző szóbeli hagyománytörténetét. Ez lehetlenné teszi a pátriárkákra való bármiféle autentikus történeti emlékezés jelenlétét a Gen 12-50 elbeszéléseiben. Az érdekesség mégis az, hogy ennek ellenére elfogadják a szájhagyomány valamilyen módon való lehetőségét, sőt olyan hagyományelemek jelenlétét a Gen 12-50 fejezetekben, amelyekben a letelepedés előtti időre való emlékezés csapódik le. Mint a pátriárkák vallása kapcsán látni fogjuk, vannak olyan támpontok a pátriárkai hagyományban, amelyek jogossá teszik azt feltevést, hogy az atyák világa autentikus tanúinak tekintsük azokat. C. Westermann óvatos és megfontolt megközelítése ma sem veszítette el érvényét. Az a tény, hogy az elmúlt időszakban számos bizonytalanság merült fel a hagyomány korával, történetiségével, korábbi és későbbi rétegeinek megközelítésével stb. kapcsolatban, még nem teszi jogosulatlaná azt, hogy tovább kutassunk, és a bizonytalanságokra, főként, mert erre a szöveg maga is alapokat szolgáltat, ellenérveket keressünk.

## A pátriárkák vallása

A pátriárkák történetiségével kapcsolatban az áttörést A. Alt a kutatástörténetnél már részletesebben ismertetett tézise hozta meg<sup>20</sup>. Eszerint a Genézis elbeszéléseinek ősbib rétege az ókori Keletről ismert, és az „az atyák Istene”-ének nevezett vallástípust képviseli. Ennek a bibliai hagyományban őrzött s egyúttal a jahvizmustól különböző vallási formának hordozói a Kr. e. 2. évezredben még a törzsek megjelenése előtt élő (fél)nomád előizraelita csoportok voltak. A pátriárkák történetében hagyományozott „atyák Istene” kultusz tehát történelmi valóság, s egyben Izrael ősatyjai historicitásának biztosítója is. Ezzel a vallástípussal összefüggésben megállapítható ugyanis, hogy Ábrahám, Izsák és Jákob kultuszalapítók, tehát nem mitológikus hősök, vagy mesealakok, hanem történelmi személyek voltak. Létezésük közvetve a „atyák Istene” kultuszról igazolható.

A. Alt indítását később C. Westermann két szempontból vezette tovább. Egyrészt azzal, hogy a Genézis elbeszéléseinek legősibb rétegében a pátriárkák történetének szociológus

<sup>18</sup> SEEBASS, H., *Genesis I. Urgeschichte* (1,1-11,26) 1996; *II/1 Vätergeschichte* (11,27-22,24) 1997, *II/2 Vätergeschichte* (23,1-36,43), 1999; *III Josephsgeschichte* (37,1-50,26) Neukirchen-Vluyn, 2000.

<sup>19</sup> SEEBASS, H., *Genesis I. Urgeschichte*, 34. old.

<sup>20</sup> ALT, A., *Gott der Väter. Zur Vorgeschichte der israelitischen Religion*, BWANT 3, 12, 1929=Kleine Schriften I, München, 1963, 1-78. old.

giailag megkülönböztethető társadalmi háttérét keresi. A pátriárkák világa a félnomád nemzetség és család, és minden ennek keretében lejátszódó esemény, pl. a házasság, a születés, a halál és temetés az élet teljességeként jelenik meg. Az autark család világa az emberi együttélés teljessége, és azonos a nyilvánossággal, az egész világgal. Ezért C. Westermann az elbeszéléseknek azokra az elemekre összpontosítja figyelmét, amelyekben a család vagy a nemzetség nem egy nagyobb közösség része (nem érvényesülnek a politikai organizáció nyomai, nincs utalás sem a törzsi szervezetre, sem az állam intézményére), hanem független szociológiai egység (a pátriárkák családi életformáját bővebben lásd *A Genézis elbeszélései és a kortörténet* résznel).

Másrészt, C. Westermann a pátriárkák vallásának tekintetében szintén azokat az elemeket keresi, amelyek a pátriárkai család létformájával függenek össze és különböznek Izrael kultuszától, a kultusz testületi formáitól. Ebben a törekvésében túlmutat A. Alt módszerén, aki az „atyák Istene” karakterisztikus elnevezésből és azok vallástörténeti párhuzamaiból kiindulva keresi a pátriárkák vallásának mibenlétét és jellegzetességeit. C. Westermann a téma tudományos vizsgálatának tapasztalatai alapján úgy véli, hogy a pátriárkák vallásának kérdése nem oldható meg addig, amíg a kutatás a Genézisben használt isten- nevekre és jelzőkre, ill. azok jelentésére koncentrál. Szerinte szélesebb alapra kell helyezni azt, kiterjesztve a pátriárkai vallás különleges vonásaira és különböző vallási-kultikus formáira. Ebből a megfontolásból kiindulva a bibliai elbeszélések alapján *összefoglalta a pátriárkák vallásának a mózesi jahvizmustól megkülönböztető karakterisztikumait*<sup>21</sup>. Kimutatja

---

<sup>21</sup> Az „atyák Istene” tisztelete sajátos vallási típust képvisel, és a név használatának csak a család struktúrájú közösségben van értelme és jelentősége. Ez azt jelenti, hogy az „atyák Istene” a szerepe a család-szerkezetű közösségben ugyanaz, mint később „Izrael Istene” a politikai struktúrákkal rendelkező nemzet közösségében.

Az „atyák Istene” tiszteletének jellegzetességei:

- a.) A pátriárkák vallásának döntő eleme – vallási intézmények hiányában – a személyes listenkapcsolat. <sup>10</sup> Az „atyák Istene” tisztelete vándorló embercsoporthoz, családhoz, nemzetséghez kapcsolódik. Isten a család ősnének nyilatkozta ki magát, parancsokat, utasításokat és ígéreteket ad neki, amelyeket az őt elfogad. Az atyák Istene és az őt, illetve a család valamennyi tagja között szoros kapcsolat áll fenn. Mindazok, akik elfogadják a család őstől eredő tiszteletet, az őt rokonának tekintik magukat. Az „atyák Istene” nomád Isten, együtt vándorol tiszteletőivel, óvja és védi a családot. Ő dönti el, mikor és hova vándoroljanak. A hétköznapi életben védi pártfogoltjait és rendezi ügyeiket. Lásd a pátriárkai történeteket: Isten ad utasítást a pátriárkáknak a vándorlás idejére és irányára, oltalmazza őket utaikon. – <sup>20</sup> Az „atyák Istene” iránti helyes alapmagatartás az engedelmesség és a bizalom. Ez megnyilvánul az isteni utasítások követésében és az ígéretekben való feltétlen hitben. – <sup>30</sup> A pátriárkák vallásában hiányzik a bűn, a büntetés és a kiengesztelődés (így a Gen 12–36-ban, de másként van a József-novellában). A kivonulással és a Sínai kinyilatkoztatással kezdődő JHWH-hitben Izrael és JHWH kapcsolatát már végigkíséri ez a távlat. – <sup>40</sup> Az „atyák Istene” tiszteletében döntő elem az ősnének adott isteni ígéretek, a legfontosabb az utód és a föld ígérete. Hiányzik viszont az ígéretek ellentéte, az ígéretek elvesztése mint büntetés. Míg a JHWH-hit lényeges eleme az ítélethirdetés (azaz a kilátásba helyezett büntetés hűtlenség esetén), addig a pátriárkák történetében mindez hiányzik. – <sup>50</sup> A pátriárkák kívül állnak a kor nagy történeti eseményein. Életformájuk vallásukra is rányomja bélyegét. Az „atyák Istene” pártfogása nincs kapcsolatban politikai eseményekkel, hanem a pátriárkák békés gyarapodását segíti. Istenük nem a pogányokat megfélemlítő és népe harcait vezető Isten.
- b.) Kultikus formák a pátriárkai elbeszélésekben: <sup>10</sup> Az „atyák Istene” tiszteletéből hiányzik a szakrális elkülönítettség és a szakrális nyelv. A teremtményektől elkülönített szentség mint Isten tulajdonsága, ismeretlen. – <sup>20</sup> A pátriárkák történetében a kultusz eltér a nagy kultúrák vallásából ismert kultusztól, amely ott a hétköznapi élettől elhatárolt terület. Jellemzői a szent



azokat az elemeket, amelyek összefüggenek az autark család életformájával, és eltérnek a mózesi jahvizmustól. Ezek egymás mellé helyezve egy összefüggő rendszer körvonalait mutatják, amelyet azonban C. Westermann mélyebben már nem elemzett. Genézis-kommentárjában ez irányba tett megállapításait majd R. W. L. Moberly<sup>22</sup> és A. Pagolu<sup>23</sup> dolgozza ki.

A. Alt és C. Westermann megközelítésében közös elem, hogy a Gen 12-50 fejezetekben a pátriárkai hagyomány legősibb rétegében keresik azokat az elemeket, amelyek politikai és társadalmi szempontból az Izrael, ill. vallási szempontból a mózesi jahvizmus előtti idő tanúi. Mint láttuk, a kutatók egy tekintélyes része kétségbe vonja azt a lehetőséget, hogy a Gen 12-50 elbeszéléseinek jelenlegi formájában szétválaszthatók lennének a korábbi és későbbi elemek, vagy legalábbis tartózkodók ebben a kérdésben. Részben abból a tényből indulnak ki, hogy pátriárkák történeteit folyamatosan újra beszélték, s ennek során oly mértékben bekerültek a későbbi politikai és társadalmi viszonyok, valamint a mózesi jahvizmus összefüggésébe, hogy a megkülönböztetés ma már lehetetlen (lásd pl. J. Van Seters<sup>24</sup>, H. M. Wahl<sup>25</sup>, óvatosabb megfogalmazásban E. Blum<sup>26</sup>, I. Fischer<sup>27</sup>).

Ugyanakkor, mint már láttuk, többen azt az álláspontot képviselik, hogy az elbeszélések a pátriárkák vallását és annak nemzetségi-családi szociológiai hátterét leíró részei vagy elemei valójában nem Izrael őseinek, a pátriárkáknak világát, hanem a Deuteronomiumot megelőző jahvizmus vallási környezetét tükrözik, társadalmi viszonyaival együtt. A bibliai hagyomány a Kr. e. 7. és 6. századból eredő szövegeiben számos párhuzam található, amelyekben egy családközponitú vallásforma megnyilvánulásai találhatók. Mindez arra utal, hogy ebben a korban Izraelben a hivatalos, nyilvános kultikus vallásgyakorlaton

---

hely, a szent idő, a szent személyek és az ezektől elválaszthatatlan szent cselekmény. A pátriárkák istentisztelete összefügg a vándorló család életmódjával, amelytől a kultusz nincs elkülönítve. Hiányzik az elkülönített szent hely. Ahol éppen tartózkodnak a pátriárkák, ott végeznek istentiszteleti cselekményeket. Nyoma sincs a letelepedett lakosság kultikus gyakorlatával összefüggő formáknak: a templom a lakóhely közepén, mint a kultusz helye, a kultikus eszközök. A szent kövek, a fák eredete letelepedés előtti, így – bár a nagy kultuszokhoz is hozzátartoznak – ezek megtalálhatók a pátriárkáknál is (Gen 31,45.51; 28,18.22; 13,18). Hiányzik a szent idő, vagyis az ünnepek rendje. Hiányoznak a szent személyek. A pátriárkáknál nincs pap, szerepét a családfeje tölti be. Ő mutat be áldozatot (Ábrahám, Izsák, Jákob), ő ad áldást (pl. Izsák megáldja Jákobot). A pátriárka Isten szavának közvetlen befogadója, ő kap ígéreteket, utasításokat, anélkül azonban, hogy kultuszközlő vagy az isteni ige hirdetője, hagyományozója lenne. Nincs jele az áldozat rituáléjának. A pátriárkai történetek közlik, hogy a pátriárkák áldozatot mutattak be. Valószínűleg csak egyszerű véresáldozatot (zebach), a pászka típusát, amely a pásztorok legelőváltásával függött össze. Az áldozatot valamivel részletesebben a Gen 22. fejezete írja le (Gen 22,9.13). Adott esetben áldozati lakoma követte (Gen 31,54) (WESTERMANN, C., *Genesis Kapitel 12-36*, (BK/2), Neukirchen-Vluyn, 1981, 122-125. old.).

<sup>22</sup> MOBERLY, R. W. L., *The Old Testament of the Old Testament. Patriarchal Narratives and Mosaic Yahwism*, Minneapolis 1992; *Genesis 12-50*, (Old Testament Guides) Sheffield, 1992.

<sup>23</sup> PAGOLU, A., *The Religion of the Patriarchs* (JSOT'S 277), Sheffield, 1998.

<sup>24</sup> VAN SETERS, J., *J. Van Seters: Abraham in History and Tradition*, New Haven/London, 1975, 5-122. old.

<sup>25</sup> WAHL, H. M., *Die Erzählern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36*, (BZAW 222) Berlin-New York, 1994, 288. old.

<sup>26</sup> BLUM, E., *Die Komposition der Vätergeschichte*, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn, 1984, 491-504. old.

<sup>27</sup> FISCHER, I., *Die Erzählern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36*, (BZAW 222) Berlin-New York, 1994, 111-116. old.

kívül létezett a családban gyökerező személyes jámborság formája is, amely Jozija király vallásreformjánál korábbi eredetű, ill. a reform nem érintette azt. A pátriárkák vallásának tekintett vallástípus (és a pátriárkáknak adott isteni ígéretek) magyarázatánál nem kell tehát egy szájhagyományból eredő pátriárkai hagyományt keresni, hanem az előbb említett családi vallástípus visszavetítésének tekinthető. Vagyis a Genézis elbeszélései ugyan egy ősi kor tanúinak igényét hordozzák, valójában azonban semmilyen ősi hagyományanyagot sem tartalmaznak (lásd korábban *J. Wellhausen*<sup>28</sup>, jelenleg, *M. Köckert*<sup>29</sup>). *J. Van Seters* szintén azt az álláspontot képviseli, hogy a Genézis elbeszéléseinek általa tárgyalt elemei (az 'él istennév jelzővel ellátott formái és velük összefüggésben utalás arra, hogy a pátriárkák fákat ültettek, köveket állítottak és oltárt építettek) a jahvizmus népi vallásosság formáit tükrözik, de nemcsak a deuteronomikus reform előtti idő, hanem annak később is, a fogság korában tovább élő gyakorlatának a Jahvista által átértelmezett módozatát<sup>30</sup>.

Bár *A. Alt* óta a pátriárkák vallásáról kialakított elméletet a tudományos kutatásban számos kritika és módosítás, sőt teljes elutasítás érte, mégis több indíték szól amellett, hogy a Genézis elbeszéléseinek elemeit újrendezve és -értékelve számolnunk kell a pátriárkai történetekben a mózesi jahvizmustól különböző vallástípus nyomaival. A kutatók akár a bizonyítás, akár a cáfolat érdekében *A. Alt* nyomán szokásosan egy vagy több elemre korlátozták a figyelmüket, mint a préjahvista isten-nevek és jelzőik, a lehetséges vallástörténeti analógiák vagy a pátriárkáknak adott ígéretek, de ezeken túlmenően a pátriárkák vallásának karakterisztikumait és vallási formáit sohasem vizsgálták meg.

*C. Westermann* megállapításaiból merít *R. W. L. Moberly*<sup>31</sup>, amikor *egy új megközelítés módszerét vetette fel* a pátriárkai vallása igazolására<sup>32</sup>. Módszertanilag elsődlegesen nem

28 WELLHAUSEN, J., *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1905<sup>6</sup>, 316-340. old.

29 KÖCKERT, M., *Vätergott und Väterverheissungen. Eine Auseinandersetzung mit Albert Alt und seinen Erben*, FRLANT 141, Göttingen, 1988, 141-147. old.

30 VAN SETERS, J., *The Religion of the Patriarchs in Genesis*, Bib 61 (1980) 220-233. old. *J. Van Seters* szerint a pátriárkai történetek a Genézisben jahviztikus formájukban a fogság idején keletkeztek, és ezért a Gen 12-50 fejezetekben az 'él építetnek, valamint a szent fákra, kövekre és oltárookra való utalásokat is e korszak teológiai vonatkozásaiban és vallási gyakorlatával kell magyarázni. A fogság idején az 'él név és jelzőkkel ellátott használata oly gyakorivá válik, mint soha a megelőző korokban, különösen pedig Deutero-Izajásnál. Ennek hátterét az 'él név egyetemes monoteisztikus kitekintésében kell keresni. Az 'él istennév használata vagy az arra történő referenciák nem egy ősi kor archaikus továbbélését jelentik, hanem azt a törekvést képviselik, hogy JHWH-t az egyetlen egyetemes Istennel azonosítsák. Ez a fogsági névhasználat megegyezik a Genézisével. Az 'él istennév használatának egy további jellegzetessége a Genézisben, hogy összekapcsolódik a pátriárkák kultikus karakterű tevékenységével, akik szent fákat ültetnek, emlékköveket állítanak és oltárokat építenek. Ezeket a korai Izrael, ill. a préizraelita vallás nyomainak szokták tekinteni, amelyeket a deuteronomisztikus reform elítélt. *J. Van Seters* azonban nem fogadja el ezt az álláspontot. A fák és emlékkövek állítása a népi vallásosság megnyilvánulása és a királyság késői időszakáig általános volt, amelyet a deuteronomisztikus reform sem tudott felszámolni, mint ezt később Jeremiás és Ezekiel is tanúsítja. A népi vallásosság a szent dolgokat és helyeket összekapcsolta a múlt hőseivel és pátriárkákkal. Ezeket később csak a központosított papi reform tudta felszámolni. Megfigyelhető, hogy a Genézis utalásai a szent fákra és az oltárookra mentesek minden kultikus tevékenységtől, amelyet a Deuteronomium elítél, és csupán JHWH-hoz intézett imádság helyei. Csak az emlékköveknél, az olajjal való kenésnél találnunk utalást kultikus jelentésre. *J. Van Seters* szerint a Genézis elbeszéléseiben a népi vallás tárgyainak és helyeinek historizálásáról van szó, amelynek során ezek Izrael múltjának tanúivá vagy emlékeztetőivé válnak. Ez a reinterpretáció késői, egyidejű a pátriárkai hagyomány Jahvista fogsági megfogalmazásával.

31 MOBERLY, R. W. L., *The Old Testament*, 85. oldal 5. lábjegyzet.

32 MOBERLY, R. W. L., *The Old Testament*, 79-104. old.



a történelmi kérdésekre, vagyis a Genézis elbeszéléseinek legősebb rétegében a páttriárkák vallását tanúsító történelmi elemekre fordítja a figyelmét. *Ehelyett abból a kérdésből indul ki, hogy volt-e Izraelnek egy folyamatos hagyománya a páttriárkák vallásáról azzal a hittal összefüggésben, hogy az atyák kora vallásilag azt az időszakot jelentette, amikor JHWH neve még ismeretlen volt, és ennek a hagyománynak tudatában voltak-e azok, akik a páttriárkák történetét írták, tevékenykedjenek is bármely történelmi időben.* Izrael tudatában volt a vallás egy JHWH-hit előtti állapotával (a páttriárkák nem ismerték Istent, JHWH néven), s erről a bibliai hagyomány is tanúskodik (Gen 3,13-15; 6,2-3)<sup>33</sup>. *Az atyák vallását a páttriárkai hagyományban az ősi elemek (pl. az préjahvista istenség neve, isteni ígéretek az atyáknak) lehetőség szerinti elkülönítése helyett azzal lehet megragadni, ha a Genézis 12-50 elbeszéléseiben jelen lévő vallási etoszt körvonalazzuk és összefüggésbe hozzuk, amely más, mint a mózesi jahvizmus*<sup>34</sup>.

R. W. L. Moberly a páttriárkák vallásának jegyeit a következőkben foglalja össze<sup>35</sup>:

<sup>10</sup> *A páttriárkai monoteizmus nyitott, és megkülönböztetés nélkül befogadó.* Ez azt jelenti, hogy bárkit, beleértve Abimeleket, Gerár királyt vagy a fáraót (Gen 20,41), vonatkozásba hozza egy és ugyanazon Istennel. Az elbeszélésekből az istenek pluralitásának fogalma, vagy akár a köztük való választás kényszere, mint pl. a dekalógus első parancsa „Ne legyen más istened rajtam kívül!” (Ex 20,41), majdnem teljesen hiányzik.

<sup>20</sup> *Nem létezik az az általános ellentét a páttriárkák és a kánaániták vallási szokásai között, amely később oly élesen jelentkezik Izrael életében.* Ha Ábrahám úgy gondolja is, hogy Gerár lakóiban nincs istenfélelem (Gen 20,11), a történet kifejezetten megcáfolja feltételezését (Gen 20,4-6). Izsák Arámba küldi Jákobot, hogy feleséget vegyen magának, de nem azért, mert a kánaánita feleségek vallásilag hűtlenségre csábítanak Jákobot (Gen 24,1-9; 27,46-28,9), miként később ez az idegen nőkkel való házasság tilalmának indoka (pl. Ex 34,11-16).

<sup>30</sup> *A páttriárkák kultikus gyakorlata különbözik attól, amit a mózesi jahvizmus előír, különösen is a Deuteronomiumban.* Gondolni kell itt a szent fák és oszlopok felállításának tilalmára, vagy az imádság előírt helyére. A páttriárkák mindezeket nem ismerik, ill. velük ellentétesen cselekednek. Ábrahám pl. fát ültet Beersebában, ahol segítségül hívta Isten nevét (Gen 21,33), és oltárt épít két helyen is, ahol már ilyen szakrális jellegű fa létezik (Gen 12,6-7; 13,18). Természetesen a bibliai szöveg sehol sem állítja, hogy a fák, amelyeket Ábrahám ültetett, vagy amelyeknél oltárt épített, „Aserah” (szent fa vagy oszlop, amelyet a Biblia ismételtelen az izraeliták számára tiltott kánaánita vallásgyakorlattal kapcsol össze, pl. Bír 6,25-30; 1Kir 14,23; 2Kir 18,3-4) lenne, azonban tagadhatatlan, hogy van valami rokonság között, amit a Deuteronomium tilt és amit Ábrahám tesz. Hogyan lehet az, hogy Ábrahám, a hit példája Izrael számára, olyan vallási cselekedeteket tesz, amelyek tiltottak Izrael számára, ugyanakkor a bibliai szöveg szerzője semmiféle kommentárt sem fűz hozzá? A nyilvánvaló válasz csak az lehet, hogy az író komolyan veszi, hogy Ábrahám előbb élt az Izraelnek adott törvénynél, olyan időben, amikor a Deuteronomium tilalmait nem alkalmazták egyszerűen azért, mert nem is voltak. Hasonló megfontolásokat lehet tenni Jákob Bételben felállított

<sup>33</sup> MOBERLY, R. W. L., *The Old Testament*, 5-78. old.

<sup>34</sup> MOBERLY, R. W. L., *The Old Testament*, 79-104. old.; *Genesis 12-50*, 84-86. old.

<sup>35</sup> MOBERLY, R. W. L., *The Old Testament*, 85-104. old.; *Genesis 12-50*, 84-86. old.

emlékkőve esetében (Gen 28,18-22; 35,14-15) is, amellyel szemben ezt mondja a Deuteronomium tilalma: „Ne állíts szent oszlopot sem, mert gyűlöli azt JHWH, a te Istened” (Dt 16,22), vagy pedig azzal kapcsolatban, hogy Jákobnak két felesége van, Lea és Ráchel, és előnyben részesíti a kedvenc feleségtől, Rácheltől született gyermekeket a Leától előbb születettekkel szemben, noha a Dt 21,15-17 kifejezetten tiltja az ilyen gyakorlatot. Nincs továbbá arra sem utalás, hogy a pátriárkák megőriznék az ételtörvényeket és a szombatot, s bár a Genézis elbeszéli Ábrahám családja férfi tagjainak körülmetélését (Gen 17), de az a tény, hogy elsőként Izmael körülmetélését beszéli el a bibliai hagyomány, azt jelenti, hogy ez a rituális szokás nem rendelkezett az identitás azzal a kizárólagos jelentésével mint később<sup>36</sup>.

- 40 *A pátriárkai vallásban nincs közvetítő, azaz pap vagy próféta.* A pátriárkák sohasem cselekszenek vagy beszélnek Isten nevében, azon a módon, ahogyan Mózes teszi. A pátriárkák maguk mutatják be áldozatukat. Nincs pap, aki ezt helyettük bemutatná. Ábrahámot mindössze egy alkalommal nevezi a bibliai hagyomány prófétának (Gen 20,7: nabi'), de ezt azért teszi, mert Ábrahám olyan ember, aki másokért imádkozik (pl. 1 Sám 12,19.23), nem pedig azért, mert Isten nevében beszél a prófétákra jellemző stílusban. A másokért való imádság egyébként sincs kizárólag a prófétákhoz kötve.
- 50 *A pátriárkák Kánaánban jövevényként élnek* (Gen 17,8; 26,3), vagyis mint olyanok, akik ott az őslakosságtól függenek. Izraeltől eltérően (Ex 23,23-33; Dt 7 stb.) nem tekintik Kánaán földjét hozzájuk tartozónak, amelyért akár harcolni is képes lennének. Az ígélet az utódoknak szól (Gen 12,7; 13,15-17 stb.). A pátriárkák általában békés életmódot folytatnak, és ha földet akarnak maguknak szerezni, akkor megvásárolják törvényes tulajdonosuktól, a kánaánitáktól (Gen 23; 33,19).
- 60 *A pátriárkák vallásában általában hiányzik az erkölcsi hangsúly,* amely akár a prófétai ígehirdetésben, akár a deuteronomikus-deuteronomisztikus teológiában tapasztalható. Az áldást ígérete nincs összekötve sem az erkölcsi engedelmisség kötelezettségével, sem az engedetlenség esetében kilátásba helyezett ítélettel. Az Ábrahám-törtétekben kivételeket találunk ott (pl. Gen 17,1; 18,19; 22,12; 26,5), ahol a nyomatékosabb erkölcsi hangsúly valószínűleg a jahvizmus fokozatosabb hatásának következménye.
- 70 *A pátriárkai vallás általában nyitott, befogadó és békés természete a szentség szférájának hiányában összegezhető.* A szentség eszméje a bibliai hagyományban a kánoni szöveg szerint szorosan összefügg azzal a kinyilatkoztatással, amelyben Isten Mózesnek JHWH néven (Ex 3), a Sinai hegyen pedig Izraelnek a szövetségkötésben nyilvánítja ki önmagát (Ex 19), nemcsak tematikusan, hanem a terminológia megjelenésével is (Ex 3,5: קדש; Ex 19,6: קדוש). Az Exodustól kezdve a szentség Isten alapvető karakterisztikumuma és folyamatos követelmény Izrael számára, amely szent és a JHWH-nak lefoglalt nép, s mint ilyen, a többi nemzetektől elkülönített. A szentség eszméje teljesen áthatja a mózesi jahvizmust, amelynek vallási, valamint erkölcsi vonatkozásban terjedelmes kidolgozását a Pentateuchus törvényeiben találjuk. A szentség jelenléte (és terminológiája) a Gen 12-50-ben nem található, és hiánya ta-

<sup>36</sup> A pátriárkai hagyományban az oltára és emlékkőre nézve bővebben lásd PAGOLU, A., *The Religion of the Patriarchs* (JSOT'S 277), Sheffield, 1998, 33-85.135-170. old.



núsítja legjobban a pátriárkák vallásának elkülöníthető önállóságát és különbözőségét a mózesi jahvizmustól<sup>37</sup>.

A felsorolt karakterisztikumok a következőkre vizsgáltnak rá:

a) Az egyes elemek, pontok egymást kiegészítve összefüggésben állnak egymással, és egy megkülönböztethető vallási szellem és mentalitás képét nyújtják.

b) Az így felismerhető pátriárkai vallás szelleme világosan más, mint a mózesi jahvizmusé, és pedig azé a jahvizmusé, amelyet a Pentateuchusban találunk az Exodustól a Deuteronomiumig képviselve.

c) Elképzelhetetlen, hogy egy ilyen vallási szellem egyszerűen csak kitalált legyen, legkevésbé olyan valakitől, aki benne élt a mózesi jahvizmus világában.

d) A pátriárkai vallás megfelel valamilyen történeti realitásnak, vagy egy eredeti ősi, pré-jahvista vallás valamiféle formája, vagy a jahvista valláson belül egy „nem ortodox” irány (pl. korábbi Jozija reformjánál) tanúja. Ez utóbbi elképzelésnek azonban az a legnagyobb problémája, hogy a pátriárkai vallásban teljesen hiányzik a szentség és kizárólagosság, ami pedig a jahvizmus egyik alapvető vonása. Nehéz elképzelni a jahvizmus bármiféle formáját, amelyből hiányoznak ezek a karakterisztikumok. Az a törekvés, hogy a „nem ortodox” pátriárkai vallást olyan „nem ortodox” jahvizmussá hasonítsák, amely a Jozija-reform előtt létezett (*M. Köckert*) vagy azzal párhuzamosan (*J. Van Seters*), s az egyszerűen nem más, mint egy és ugyanazon vallási jelenség különböző megjelenése, nem vesz figyelembe egy fontos tényállást. A Józsué-2 Királyok könyve számos olyan vallási szokást vagy gyakorlatot ír le, amely ugyan valamilyen mértékben eltér a Pentateuchus törvénykezésének előírásaitól, de a JHWH tiszteletére elkötelezett vallás alapvető vonása, a szent Isten eszméje, minden változatban jelen van.

R. W. L. Moberly megállapításainak nyomán A. Pagolu a pátriárkák vallásáról írt monográfiájában (1998)<sup>38</sup> az atyák kultikus gyakorlatának átfogó bemutatását nyújtja, az oltárok és áldozatok, az imádság, az emlékkövek, a tized, a fogadalom, a tisztaság és tisztátalanság elemzése alapján<sup>39</sup>. Az a célja, hogy ezeket összefüggésbe állítva körvonalazza a pátriárkák vallásának eszméjét, s egyúttal kimutassa annak megkülönböztethető önálló voltát, akár az ókori Kelethez akár a későbbi izraelita valláshoz való viszonylatában.

A. Pagolu nem tér ki a pátriárkák vallásának történelmi kérdéseire sem a bibliai szöveg történetkritikai elemzésére, hanem a Genézis 12-50 fejezetek jelenlegi kánoni szövegét veszi alapul. Kétségtelen, hogy a végső szerző vagy redaktor egy természetében és keletkezési idejében különböző anyagot kapcsolt egységbe, A. Pagolu tudatosan mégis a szinkronikus megközelítést választja elemzésében. Szerinte ugyanis a pátriárkák hagyományai, s benne az atyák vallása és életmódja a maga következetes egységében csak a végső szerző, ill. redaktor perspektívájában látható<sup>40</sup>. A pátriárkák bemutatásának egységében tűnik ki életformájuk, hitük és vallási szokásaik felismerhetően önálló volta.

<sup>37</sup> A szentség témájának részletes kifejtését a pátriárkák vallásának összefüggésében bővebben lásd MOBERLY, R. W. L., *The Old Testament*, 99-103. old.; – KORNFIELD, W. / RINGGREN, H., art. שֶׁרָאָה qds, ThWAT VI., kol. 1179-1204, 1186-1188 (II.1)

<sup>38</sup> PAGOLU, A., *The Religion of the Patriarchs* (JSOT'S 277), Sheffield, 1998.

<sup>39</sup> PAGOLU, A., *The Religion of the Patriarchs*, 33-85, 86-134, 135-170, 171-191, 192-213, 214-242. old.

<sup>40</sup> PAGOLU, A., *The Religion of the Patriarchs*, 26-32. old.

A felsorolt kultikus szokások (oltárok, emlékkövek stb.) sajátos vallási karakterét az összehasonlító vallástörténeti elemzés teszi egészen nyilvánvalóvá. A bibliai hagyomány feltételezi az alapvető folyamatosságot a pátriárkák és a későbbi Izrael hite között, de ugyanez nem mondható el a pátriárkák kultikus szokásainak és a későbbi izraelita kultusz gyakorlatának esetében. Míg a Genézis elbeszélései egyes szokásokat természetesnek írnak le a pátriárkákkal kapcsolatban, ugyanezek a későbbi Izraelben kifejezetten tiltottak.

Ezen túlmenően a későbbi Izraelben és az ókori Keleten az istentisztelet hivatalos volt, intézményesített kultusszal és erre elkülönített kultikus személyzettel, meghatározott kultikus alkalmakkal (ünnepek) és célzattal, részletesen előírt cselekményekkel. Ezzel szemben a pátriárkák kultikus ténykedésének nincs hivatalos formája meghatározott kultikus hellyel és személyekkel, áldozatokkal és előírt tevékenységgel. Szembetűnő az is, hogy a rituális-vallási tisztaság és tisztátalanság eszméje, az elkülönítettség, teljesen háttérbe szorul a pátriárkák esetében, míg a későbbi Izraelben ennek döntő szerepe van. Az összehasonlítás a pátriárkai vallás felismerhető családi és félnomád jellegét tanúsítja, amely kívül áll a letelepedett társadalmak intézményes vallási keretén<sup>41</sup>.

Mindent összevetve a Genézis 12-50. fejezeteiben a pátriárkák istentiszteletéből és kultikus gyakorlatából a mózesi jahvizmustól elkülöníthető vallási forma és eszme rajzolódik ki. A mózesi jahvizmushoz való viszonyában *A. Pagolu* nem keresi a Genézis elbeszéléseiből kirajzolódó pátriárkai vallás eredetét és historicitását, de megjegyzi, hogy az nem lehet későbbi képzelőerő terméke<sup>42</sup>.

A pátriárkák vallásáról mondottakat értékelve megállapítható, hogy *C. Westermann*, *R. W. L. Moberly* és *A. Pagolu* rámutatott a Gen 12-50. fejezetekben a pátriárkai vallás karakterisztikus elemeire, amelyeket a két utóbbi kutató részletesebben is megvizsgál. Arra a következtetésre jutnak, hogy a Genézis elbeszéléseiben egy olyan önálló vallás etosz körvonalai rajzolódnak ki, amely különbözik a mózesi jahvizmustól és abból levezethetetlen, s egyúttal megnyitja a történeti pátriárkákhoz való eljutás lehetőségét is. Főként *R. W. L. Moberly* megfontolásai alkalmasak arra, hogy kimozdítsák a pátriárkák vallásának s egyben a pátriárkai hagyomány historicitásának tudományos vitáját a jelenlegi holtpontról. *R. W. L. Moberly* és *A. Pagolu* kutatásai egyúttal visszaadják a bibliai szöveg hitelébe vetett bizalmat. A kánoni forma is képes a múlt emlékének megőrzésére, és lehetőséget nyújt arra, hogy ezt a múltat megismerhessük belőle. Ha a pátriárkai hagyományokat folyamatosan újraértelmezték is, és ennek során további új elemek kerültek az elbeszélésekbe, akkor joggal várható, hogy a hagyomány történeti élessége többé-kevésbé elhomályosodik, de ez az adottság nem vonja magával, hogy a tartalom ne lenne ősi.

## A Genézis elbeszélései és a kortörténet

A pátriárkák történetei historicitásának igazolására – mint láttuk – a kutatók úgy próbáltak alapot teremteni, hogy a Genézis elbeszéléseiben található történeti vonatko-

<sup>41</sup> A téma végső összefoglaló kiértékelését lásd *PAGOLU, A., The Religion of the Patriarchs*, 243-247. old.

<sup>42</sup> „Thus the Genesis account of patriarchal religion is feasible, not likely a product of later imagination” (247. old.).



zású adatokat egybevetették az ókori Kelet ismert történetével és a régészeti feltárások eredményeivel. Az összehasonlítástól azt az eredményt várták, hogy sikerül a pátriárkai hagyományt közelebbi kapcsolatba hozni az ókori Kelet történetével, és pontosabban meghatározni a pátriárkák korát. Ezek az adatok a következők: a pátriárkák életmódja, személy és helynevek, a pátriárkák jogszokásai és vándorlása. A pátriárkai hagyomány egyes elemeinek a kortörténettel való egybevetését részletekbe menően elsősorban Th. L. Thompson monográfiájában<sup>43</sup> találjuk, összefoglaló bemutatását pedig R. de Vaux monográfiájában<sup>44</sup> és C. Westermann Genézis-kommentárjában<sup>45</sup>. Értekezésünkben csupán az elemek rövid áttekintésére és kiértékelésére szorítkozunk, a témában való elmélyülésre a felsorolt munkákban találhatunk eligazítást.

### *A pátriárkák életformája*

Mint a pátriárkák vallásával kapcsolatban láttuk, a Genézis szövegében több elem álapítható meg, amelyek megkülönböztetetten a pátriárkák valláshoz tartozónak tekinthetők, és elválaszthatók a JHWH-vallás gyakorlatától. Olyan elemekről van szó, amelyek családi-nemzetségi társadalmi környezethez kapcsolódnak, és arra időszakra utalnak, amikor még az izraelita törzsek nem léteztek, és az élet középpontjában csak a (pátriárkai) család állt. Ezt kapcsolatot a pátriárkák vallásának összefüggésében már C. Westermann megragadta, és a pátriárkai hagyomány legősibb rétegének tekinti azt, amelyben a család vagy a nemzetség nem egy nagyobb közösség része, hanem független szociológiai egység. Ha elfogadjuk, hogy a Genézis 12-50. fejezeteiben a pátriárkák vallásával foglalkozó elemek valóban préjahvista vallás gyakorlatának nyomait őrzik, akkor a pátriárkai család társadalmi-szociális valóságának leírását sem lehet egyszerűen a későbbi viszonyok visszavetítésének (M. Köckert) vagy fantáziatermekének tekinteni. A következőkben felvázoljuk a pátriárkai család karakterisztikumait C. Westermann<sup>46</sup> és részben R. de Vaux<sup>47</sup> megállapításai nyomán.

*A pátriárkák életformája a nagycsalád.* A Genézis gyakran „atyám házának” (Gen 20,13; 31,30) vagy egyszerűen csak „ház”-nak nevezi a családot, amelyben egy közösségben él a pátriárka és felesége (illetve feleségei), fiai és leányai (Gen 20,13; 31,30), sokszor három nemzedék (nagyapa – apa – unoka) is egy „házat” alkot (Gen 46,27 vö. Gen 31). Előfordulhat azonban az is, hogy a megházasodott fiú saját „házat” alapít (József háza pl. különbözik Jákob házáétól).

A pátriárkai család nem zárt, merev szerkezetű. A család nem kizárólag a vérségi rokonságban élők közössége, hanem részben vérrokonság, részben együttlakás révén létrejött közösség. Hozzá tartoznak a szolgák is (Gen 15,3; 24,2 stb.).

A családhoz tartozás történhet a családfeje tekintélyének elismerése által is. A rokonságot gyakran fiktív nemzetség táblák segítségével fejezik ki (lásd a Szíria-Palesztina népeit átfogó Ábrahám-rokonság táblázatát). A családhoz tartozásban szerepe van az adopciónak is (Gen 16,1-2; 30,1-8.9-13).

<sup>43</sup> THOMPSON, Th. L., *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, BZAW 133, Berlin/New York, 1974.

<sup>44</sup> DE VAUX, R., *Histoire ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Canaan*, Paris, 1971, 181-212. 213-243. old.

<sup>45</sup> WESTERMANN, C., *Genesis Kapitel 12-36*, (BK/2), Neukirchen-Vluyn, 1981, 52-90. old.

<sup>46</sup> WESTERMANN, C., *Genesis Kapitel 12-36*, 74-87 old.

<sup>47</sup> DE VAUX, R., *Histoire ancienne d'Israël*, 213-230. old.

*A pátriárkai család a politikai intézmények megjelenése előtti kor életformája:* a család az élet teljessége, egyenlő a közélettel. Az egyén kizárólag a családtól függ, míg a politikai organizáció és intézmények megjelenésével az egyén már a politikai tekintélytől függ, a nagyobb szervezeti egységtől, pl. az államtól, amelynek a család is része.

*A politikai organizáció előtti család tehát autark (önellátó, öntörvényű), nem tartozik további nagyobb politikai, gazdasági, kulturális vagy vallási egységhez.* A pátriárkai családnak az itt vázolt jellegzetessége következik abból, hogy szabadon vándorolnak, nincsenek alávetve egyetlen városállam fennhatóságának sem, helyzetüket a városlakókkal kötött szerződésekkal rendezik. A család *egyetlen, s egyben korlátlan feje* a családfő, a *pátriárka*. Ő dönt fiai házasságában (Gen 24,3–9; 28,2), Ábrahám elűzi Hágárt és a tőle származó fiát, Izmaelt (Gen 21,8–14), hajlandó feleségét is feláldozni saját védelméért (Gen 12,11–13 vö. 20,2), dönt az elsőszülöttségről (Izsák-Izmael Gen 21,10; 25,5 stb.).

Az *autarkia* megnyilvánulásai:

*Politikai autarkia:* a család a belső rend és a külső veszedelem tekintetében magára utalt. A család rendjét a pátriárka tekintélye biztosítja. A külső veszedelmeket igyekeznek kikerülni, mert a család ereje kevés háború indítására vagy védelemre (lásd Ábrahám magatartását Egyiptomban, feleségét hűgának mondja, hogy életben maradjon: Gen 12,11–13; Abimelek Gerár királyával szemben szintén: Gen 20,11 vö. 34,30). Ezért a pátriárkák nem ismerték a háborút (a Gen 14. fejezete későbbi eredetű, ahol Ábrahám Lót kiszabadításáért háborúzik).

*Bíráskodási autarkia:* a családfő egyben bíró is a család ügyeiben. A jog azonos a családjoggal, amelyet a szájhagyomány ad tovább, és alig választható el az erkölcstől.

*Gazdasági autarkia:* minden vándorló család egyúttal önálló gazdasági egység. Az élet fenntartását a saját nyáj és a városlakókkal való cserekereskedelem biztosítja. A család jóléte és ereje a vagyon (elsősorban a nyáj) nagyságától függ (Gen 13,5; 26,13).

*Kulturális autarkia:* mindaz, ami a nagykulturákban a megosztás eredménye, a pátriárkai családban az együttélés része. Ez vonatkozik a szellemi és anyagi javakra is (művészet, nevelés, hagyomány és bölcsesség).

*Vallási autarkia:* a család azonos a vallási közösséggel is, nem tartozik más nagy vallási közösségekhez. Hiányzik a nagykulturákra jellemző kultusz, amelynek ünneplésére a szentélyhez összegyűlnek, nincs külön pap, a családfő maga végzi a papi cselekményeket.

A családot *egyedül családi jellegű események mozgatják*. A világpolitika kívül esik a pátriárkai történetek horizontján, a *születés, házasság és halál* a Genezis elbeszéléseinek visszatérő témája. Hasonló érdeklődést találunk az ókori Kelet törvénykezésében, amelyre még visszatérünk.

A pátriárkákat *életmódjuk alapján* a Genezis elbeszélései *félnomád állattenyésztőkként* mutatják be. Sátorban laktak (Gen 12,8; 13,3; 18,1–10), kisállatokat, kecskét, juhot, teherhordó állatként szamarat tenyésztettek (Gen 30,32–34.43), nyájukkal *vándoroltak* (Gen 12,9; 13,3), kutakat ástak, kerestek (Gen 21,30; 26,15–22). Ennek során *kapcsolatba kerültek a letelepedett lakossággal*, a vitás kérdéseket (kutak használata) szerződésekkal rendezték. A pátriárkai történetek *a kánaánita lakossággal rokonszenveznek*, nem úgy, mint a későbbi szövegek. A pátriárkák esetében a vándorlást az isteni indítás és az *ígéret* is meghatározzák.

*Összegzőként elmondható*, hogy a Genezis elbeszéléseiben a pátriárkák életformájáról megrajzolt kép beilleszkedik az ókori Kelet általunk ismert társadalmi és szociális viszo-



nyaiba még akkor is, ha elfogadnánk azt a véleményt, hogy a pátriárkai család ilyen formájú bemutatása csupán későbbi visszavetítés. Ez a megfelelőség mindenesetre arról a fontos tényről tanúskodik, hogy Izrael ősatyjait, a pátriárkákat valóságos történeti személyeknek tartotta, és emléküket is a valóságos történelemhez kötötte.

#### *A pátriárkák és az ókori Kelet története*

Amikor a biblikus kutatásban felmerült az a törekvés, hogy a pátriárkák hagyományát az ókori Kelet történetével kapcsolatba hozzák, fontos támpontot jelentettek a Gen 12-50. fejezeteiben található *vidék, város, ill. helység- és személynevek*.

A *vidék* megjelölésére két nevet találunk: *Aram Naharajim* és *Paddan Aram*. Eliezer, felmegy Felső-Mezopotámiába, hogy Ábrahám fiának, Izsáknak feleséget szerezzen: „elindult és elment *Aram Naharajimba* (אֲרָם נַחְרַיִם), Náchor városába” (Gen 24,10). Majd „Isten másodszer jelent meg Jákobnak a *Paddan Aramból* (פְּדָן אֲרָם) való visszatérés után” (Gen 35,9 vö. 25,20; 28,2,5-7; 35,26; 46,15)<sup>48</sup>.

A Genézis könyvében található *városok ill. helységek neveit* két csoportba oszthatjuk, egyrészt azok, amelyek Alsó- és Felső-Mezopotámiában találhatók, másrészt azok a helységek, amelyeket a bibliai hagyomány a pátriárkák palesztinai vándorlásaikkal kapcsolatban említ.

A mezopotámiai városok nevei a következők: a „káldeai” *Úr, Hárán, Hárán Náchor városa*. A Genézis többszörösen említi, hogy Ábrahám családja a „káldeai” *Ur városából* (אֲוּר כַּשְׁדִּים)<sup>49</sup> ered (Gen 11,28,31; 15,7). Majd pedig „Ábrám hetvenöt éves volt, amikor *Háránból* (חָרָן)<sup>50</sup> elindult” (Gen 12,5 vö. 11,31-32). „Menekülj testvéremhez, Lábánhoz *Háránba*” (Gen 28,10 vö. 29,4) mondja Rebekka Jákobnak. „Ábrám hetvenöt éves volt, amikor *Háránból* elindult” (Gen 12,5 vö. 11,31-32). Eliezer, Ábrahám szolgálja elindult, hogy Ábrahám rokonságából feleséget szerezzen Izsáknak: „Eliezer elindult *Aram Naharajimba, Náchor városába*” (עֵיזֵר נַחֲוֹר)<sup>51</sup> (Gen 24,10).

A Genézis 12-50. fejezeteiben a pátriárkákkal összefüggésben a következő helységek nevét találjuk<sup>52</sup>: *Ai* (12,8; 13,3); *Báred* (Gen 16,14); *Beerseba* (Gen 21,14.21.32.33; 22,19; 26,23-33; 28,10; 46,15); *Bétel* (Gen 12,8; 13,3; 28,19; 31,13; 35,1.3.6.8.15); *Coár* (Gen 13,10; 19,22.23.30); *Gerár* (Gen 20,1.2; 26,1.6.17.26); *Hebron (Mamre)* [(Gen 13,18; 23,2 (=Kirjat Arba)]; 23,19; 25,9; 35,27; *Kádes* (Gen 16,14; 20,1); *Lachaj Roi* (Gen 16,14; 24,62; 25,11); *Machanajim* (Gen Gen 32,3); *Penuél* (Gen 32,31-32); *Sur* (Gen 16,7; 20,1; 25,18); *Szichem* (Gen 12,6; 33,18; 35,4; 37,12-14; 48,22); *Szodoma, Gomorra* (Gen 13,12; 18,16b-33; 19); *Szukot* (Gen 33,16.17). A felsorolásba nem vettük be a négy király hadjáratának elbeszélésében felsorolt helységneveket (Gen 14), minthogy az elbeszélés kétségtelen késői eredetű, a fogság utáni korban keletkezett.

<sup>48</sup> A két név magyarázatát bővebben lásd DE VAUX, R., *Histoire ancienne d'Israël*, 188-189. old.; – PITARD, W. T., art. *Aram-Naharaim*, ABD I., 341. old.; art. *Paddan-Aram*, ABD V,55. old.

<sup>49</sup> A „káldeai” *Úr* bővebb magyarázatát lásd DE VAUX, R., *Histoire ancienne d'Israël*, 182-187 old.; – MARGUERON, J-CL., art. *Ur*, ABD VI, 766-767. old.

<sup>50</sup> A *Hárán* név bővebb magyarázatát lásd DE VAUX, R., *Histoire ancienne d'Israël*, 189-190. old.; – YOSHITAKA KOBAYASHI, art. *Haran*, ABD III., 58-59. old.

<sup>51</sup> A *Náchor* városa név bővebb magyarázatát lásd DE VAUX, R., *Histoire ancienne d'Israël*, 189-190. old.; – HESS, R. S., art. *Nahor*, ABD IV., 997. old.

<sup>52</sup> A Gen 12-50 fejezetekben található palesztinai helységnevek részletes feldolgozását lásd WESTERMANN, C., *Genesis Kapitel 12-36*, 68-73. old.

A Genézis elbeszéléseiben szereplő személynevek közül Ábrahám ősei nevének – Szerug (Ábrahám dédapja) (Gen 11,20-22); Náchor (Ábrahám nagyapja és testvérének is a neve) (Gen 11,22-25.26-29.31); Terach (Ábrahám apja) (Gen 11,25-28.31-32)<sup>53</sup> – valamint Ábrahám (a Gen 17,5-ig Ábrám), Izsák és Jákob<sup>54</sup> neve ősiségének tulajdonított jelentőséget a biblikus kutatás. A pátriárkák neveinek kutatása azt igazolja, hogy az atyák nevei szokásosak és elterjedtek voltak az ókori Keleten.

A Gen 12-50. fejezeteiben található vidék-, város-, ill. helység- és személynevekkel kapcsolatban a kutatás eredményei alapján összefoglalóan elmondható, hogy a régészet tanúsága alapján egyik sem kitalált név, és háttérükben történeti realitás húzódik meg. Ez azonban nem jelenti, hogy belőlük a pátriárkák korát egy bizonyos időszakra korlátozva meghatározhatjuk, minthogy azok egyaránt megtalálhatók a Kr. e. 2. és 1. évezredben, de egyes esetekben előfordul az is, csak a 2. vagy csak az 1. évezredből találunk bizonyítékot a megnevezésekre, vagy a mögöttük álló helységekre. A vidék-, a város-, ill. helység- és a személynevek ismét azt igazolják, hogy Izrael valóságos személyeknek tekintette őseit, akik ugyanazon történelemnek részesei, mint maga Izrael.

### Jogszokások az ókori Keleten és a pátriárkák történetében

Az ókori Keleten végzett ásatások rendkívül sok jogi szöveget ismertettek meg a Kr. e. 2. évezredből (babiloni, asszír, Nuzi, hettita és Mariból való jogi szövegek). Fellelünk köztük törvényszövegeket, szerződéseket és leveleket, amelyekben párhuzamot találunk a pátriárkák történetéből ismert jogszokásokkal. A szövegek kiértékelése rámutatott, hogy a jogszokások elsősorban családjogi természetűek. A pátriárkai történetekben szintén a családi élet eseményeihez – születés, házasság, halál – kapcsolódnak a párhuzamokra utaló szokások<sup>55</sup>.

Lássunk néhány példát: sok hasonlóságot találunk az adoptáció szokásában. A Gen 30,3-8 szerint Jákob feleségül veszi Lea és Ráchel szolgálót, és adoptálja gyermekeiket; – a Gen 48,5 szerint Jákob adoptálja József két fiát, Manassét és Efraimot; – a Gen 50,23 szerint Manassze fiának, Machirnak fiai is József térdén születtek. Sára, Ábrahám felesége meddő lévén, szolgálóját, Hágárt Ábrahámnak adja, hogy azután születendő gyermekét adoptálja, s később Ábrahám vonakodik is a gyermeket, Izmaelt elűzni.

A Nuzi szövegekben hasonló házassági szerződésekről olvassunk: a meddő feleség köteles egy jobb származású rabszolganőt adni férjének, és a megszületett gyermeket nem üz-

<sup>53</sup> Ábrahám őseinek neveiről bővebben lásd DE VAUX, R., *Histoire ancienne d'Israël*, 185-186.190. old.; – HESS, R. S., art. *Serug*, ABD V, 1117-1118. old.; art. *Nahor*, ABD IV, 996-997. old.; art. *Terah*, ABD VI, 387-388. old.; – Ábrahám őseinek és Ábrahámnak nevéiről lásd bővebben MARTIN-ACHARD, R., art. *Abraham I. Im Alten Testament*, TRE 1, 364-372, 365. (I.1.1.2.) old.

<sup>54</sup> Az Ábrahám, Izsák és Jákob névről részletesen lásd THOMPSON, Th. L., *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, 22-51. old., továbbá DE VAUX, R., *Histoire ancienne d'Israël*, 190-194. old.; WESTERMANN, C., *Genesis Kapitel 12-36*, 87-90. old.; – Az Ábrahám névről lásd CLEMENTS, R. E., art. אברהם 'abraham', ThAT I., kol 53-62,54-55. (I.); – A Jákob névről lásd ZOBEL, H. J., art. יַעֲקֹב 'ja'aq(o)b, ThWAT III. kol. 752-777, 754-757. (I.1)

<sup>55</sup> Az egész témakör összefoglaló ismertetését és értékelését lásd DE VAUX, R., *Histoire ancienne d'Israël*, 230-243. old.; WESTERMANN, C., *Genesis Kapitel 12-36*, 82-87. old.; – A Nuzi hurrita városban talált törvényszövegek és Genézis szövegeinek egybevetését és részletes elemzését lásd THOMPSON, Th. L., *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, 196-297. old.; – FISCHER, I. monográfiája a Genézis 12-36. fejezetek pátriárkai elbeszéléseiben a nők státusát vizsgálja a történetekben előforduló jogszokások és erkölcs alapján szélesebb szociológiai háttérben, mégpedig úgy, hogy figyelembe veszi az ókori Kelet hasonló természetű jogi rendelkezéseit és intézményeit is *Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36*, (BZAW 222) Berlin-New York, 1994, különösen 73-116. old.



heti el. Hasonló jellegű törvényeket olvashatunk a meddő feleségre vonatkozóan a Hammurábi kódexben, a kültelepi szerződészövegekben.

Nuziban az elsőszülöttségi jog eladható (a Gen 25,27-ben Ézsau eladja elsőszülöttségi jogát), ami jogot biztosít az apa terafimjaira (a Gen 31,14–16. 19-ben Ráchel ellopja a-ja terafimjait). Az ókori Keletről ismert jogszokások és a pátriárkai történetekben megörökített szokások egybevetésénél *nagy körültekintéssel* kell eljárni. A kutatás rámutatott, hogy *elsősorban hasonlóságról és nem azonosságról beszélhetünk*. Az ókori Kelet törvényszövegei városlakókra, letelepedettekre vonatkoztak, míg a pátriárkák esetében vándorló állattenyésztőkről van szó. Ezért részletekbe menő azonosságot, *szoros értelemben vett párhuzamot nehéz meggyőzően igazolni*. Ezen túlmenően azt is hozzá kell tenni, hogy ilyen jogszokásokat az 1. évezredben is gyakoroltak.

A közvetlen párhuzamok nehézségei ellenére az ókori jogszokások *hozzájárulnak a pátriárkai történetek történelmi háttérének ismeretéhez*. A pátriárkák elbeszéléseiben megörökített szokások kizárólag családjogi természetűek, azaz csakis a család eseményeire vonatkoznak (születés, házasság halál). Tehát olyan környezetből erednek, amelyben a jogszokásokat és a joggyakorlatot a család határozza meg. A Kr. e. 2. évezredből ismert ókori törvényszövegekben szintén a családjog dominál, annak ellenére, hogy az állam intézménye már létezik, sőt a törvények is ebben keletkeztek. Ez a tény rávilágít arra, hogy a családi szerkezet megőrzi jelentőségét a politikai intézmények megjelenése után is. Így a *kétfajta törvénykezés (pátriárkai ókori keleti) találkozik egymással abban, hogy háttére a Kr. e. 2. évezredben létező családszerkezetű társadalmi forma*.

## ÖSSZEGZÉS

A pátriárkai hagyomány egyes elemeinek a kortörténettel való egybevetése nem járt a várt eredménnyel. Anélkül, hogy részletekbe mennénk, csupán *Th. L. Thompson és J. Van Seters* végső megállapításaira hivatkozunk. A pátriárkák elbeszéléseinek fentebb felsorolt számos eleme, pl. a jogszokások vagy *személynevek nem korlátozhatók a Kr. e. 2. évezredre, minthogy azok igazolhatók az 1. évezredben is, s ezért nem nyújtanak támpontot az ún. pátriárkai kor pontosabb időbeli meghatározására*. Ugyanakkor a régészeti adatok és a Kr. e. 2. évezredre vonatkozó történelmi ismeretek, továbbá a bibliai elbeszélések kiértékelése alapján *kimutatható az is, hogy a Genézis elbeszélései nem a Kr. e. 2. évezred, az ún. pátriárkai kor viszonyait tükrözik, hanem a Kr. e. 1. évezred ismert körülményeinek felelnek meg*. Ezen túlmenően a Genézis elbeszéléseinek egyes mozzanatai nem hozhatók kapcsolatba az ókori Kelet egyes eseményeivel, mint ezt remélték, pl. Ábrahám vándorlása Úr városából Palesztinába az amorita vándorlással.

A pátriárkai hagyomány ilyen irányú vizsgálata azonban nem volt eredménytelen. Egyrészt módszertanilag tisztázódott, hogy a pátriárkák elbeszéléseinek külső történelmi adatokkal való egybevetésének mennyire van bizonyító ereje és mennyire nincs. Másrészt azonban az is kiderült, hogy a *párhuzamok megoszlása ilyen széles időtávon még nem cáfolja meg a pátriárkák történetiségét, hanem gazdag képet rajzol az ókori Kelet családi és társadalmi szokásairól, történelmi környezetéről, s ezen keresztül a pátriárkai hagyomány történelmi vonatkozásai szélesebb összefüggésbe kerülnek*.

Az elemek rövid áttekintésével arra akartunk rámutatni, hogy a Gen 12-50. fejezeteinek elemei *ha nem is helyezhetők egy rövid időszak keretébe mégis összességükben a történelemben ágyazottak, és nem fantázia termékei*. Arról tanúskodnak, hogy amikor Izrael elbeszélte őseinek történetét, azt nem a mítosz világba vetítette ki, hanem a történelemhez kap-

csolta. Az elemek összessége révén a pátriárkai hagyomány egyedülálló helyzetet foglal el a bibliai hagyományban és a Pentateuchus-tradícióban. A Genézis elbeszéléseiből megismert történeti és szociális környezet nem a fogság utáni korba vezet. Ha sok olyan elemet is találunk bennük, amelyek a tizenkét törzsből álló Izraelhez ill. királysághoz kapcsolódnak, mégis a préjahvista kor világát akarják megjeleníteni<sup>56</sup>, s arról tanúskodnak, hogy a pátriárkák emlékét őrző és hagyományozó Izrael történetinek tekintette az atyákat.

## VÉGSŐ KIÉRTÉKELÉS

A pátriárkák történetének kánoni formája hosszú és bonyolult folyamat során alakult ki. Ábrahám, Izsák és Jákob alakját úgy ismerjük meg belőle, ahogyan Izrael azt évszázadokon át megélte, és a hit fényében magyarázta. A redakció teológiailag újra meg újra továbbértelmezte az atyák hagyományát, és a hagyomány korábbi elemeit kisebb vagy nagyobb terjedelmű későbbi részletekkel bővítette. Ezért a végső formából nem lehet a pátriárkai kort vagy a pátriárkák élettörténetét egyértelműen rekonstruálni. A Genézis elbeszélései nem is történetírói cézzal készültek. A pátriárkák története műfaját tekintve nem életrajz vagy fogalmaink szerinti történetírás.

Az elmondottak alapján, mint azt a kutatástörténetben láttuk, sok biblikus az egész pátriárkai hagyományt késői eredetűnek tekinti, s így magukat a pátriárkákat sem tartja történeti személyeknek. Sokan elfogadják ugyan, hogy a hagyomány a fogság előtti korban veszi kezdetét, de kétklik, hogy annak jelenlegi formájából autentikus ismereteket szerezhetnénk az ún. pátriárkai korról. Annyi mindenesetre megállapítható, hogy a mai kutatást általában a tartózkodás jellemzi ebben a kérdésben.

Ugyanakkor a kutatók egy másik része továbbra is számol azzal, hogy Genézis elbeszéléseinek számos eleme (a pátriárkák családi-nemzetségi társadalmi környezete, egy a mózesi jahvizmustól különböző vallástípus) az Izraelt és a mózesi jahvizmust megelőző világot, az ún. pátriárkai kort tükrözi. Nem tekintik lezártnak a hagyomány történetiségével kapcsolatos problémakört, nem győzték meg őket a historicitás ellen hozott érvek, és a téma átgondolását képviselik új szempontok alapján. Erre adnak indítást C. Westermann kutatásai, főként azonban R. W. L. Moberly megállapításai iránymutatóak a pátriárkák vallásának kérdésében, amelyek egyúttal egy új megközelítés lehetőségét nyitják meg a történeti pátriárkák kutatására. Mindent összevetve, a kutatásnak ezt az irányát tartjuk mértékadónak.

Még egy utolsó szempontot is hozzá kell tennünk az elmondottakhoz. A Genézis elbeszéléseinek vizsgálata azt igazolja, hogy az elmondott események elhelyezhetők az ókori Kelet világában, és elemeik vonatkozásba hozhatók a kor különböző adottságai-val. A részletek (városok és tájnevek, népek, jogszokások stb.) ugyan sokszor nem azonos, hanem korábbi és későbbi történelmi viszonyokkal állnak összefüggésben, de egy sem kitalált adat, és háttérükben a valóságos történelem áll. Megfontolásra késztet az a tény, hogy Izrael élő személyeknek tekintette a pátriárkákat és a történelembe, a valós világba helyezte el őket.

<sup>56</sup> PREUSS, H. D., *Theologie des Alten Testaments*, Bd 2, Stuttgart, 1992, 2-4.13. old.



(A tanulmány az OTKA TO 322767 számú kutatási szerződés alapján jött létre)



VANYÓ LÁSZLÓ

## Az ókeresztény ikonográfia eredete

### 1. A KEZDET ÉS EREDET KÉRDÉSE

A kezdeten itt azt a dátumot értjük, amikortól az első kereszténynek nevezhető műalkotás ismert lett számunkra, az eredeten pedig azt a történelmi és szellemi közeget, amelyből ez a művészet megszületett.

Amíg az ókeresztény irodalmat a katakombák emlékeivel és 4. századi keresztény építészeti és képzőművészeti alkotásokat együtt a klasszikus antik kor hanyatló, epigon appendixének tekintették, könnyű volt megválaszolni az eredet kérdését, mivel az ebben a perspektívában nem is lehetett más, mint a mintaszerű klasszikus dekadens változata, „rontott kiadása”. Ez a szemlélet az eszteticizmusnak hódolt, az ikonográfia kérdése szinte azonosult a kompozíció, a formai tökély kérdésével.

Ma másként látjuk ezt. A kortárs pogány művészetnek igen gazdag ikonográfiai készlete volt ugyan, amit azonban már nem lehetett mélyíteni, csak szelvében terebélyesíteni, emiatt üres retorikává sorvadt.

J. Fontaine ókeresztény költészet születéséről írt könyvének az előszavában J. Perret a következőket mondja: Az irodalomtörténetben nem oly gyakori, hogy valaminek a születését meg lehet látni. Görögországban, Rómában, akármilyen messze megyünk is vissza a múltba, már ott van Homérosz és Plautus, akik a küszöbön mosolyogva várnak ránk, megtisztelve minket tökéletességükkel, de ez olyan tökéletesség, amelyről nem tudjuk, miként érték el. A keresztény latin költészet – ellenkezőleg – velünk, a szemünk előtt kezdődik, az időben.<sup>1</sup> Valamelyest ugyanaz a helyzet az ókeresztény művészet egyéb területeivel, bármely másnál jobban ismerjük forrásvidékét, szinte datálni lehet keletkezését, keletkezése és eredete mégis elég rejtélyes.

Elméletek születtek és buktak meg az ókeresztény művészet eredetéről, volt, amelyik Keletről, Szíriából származtatta, az ókeresztény művészet egészét azonosította a Palmyrából is ismert expresszivitással; volt nézet, amelyik Rómát tartotta e művészet szülőjének, minthogy itt maradt fenn a legtöbb emléke, és ennek következtében esküdött klasszicizáló formanyelvére. Igaz, ezek az elméletek akkor születtek, amikor Palesztina emlékei még nagyrészt feltáratlanok voltak.

<sup>1</sup> „Dans l'histoire littéraire, il n'est pas si fréquent qu'on voie naître quelque chose. En Grèce, à Rome, si hant que nous remontions. Homère, Plaute sont déjà là; ils nous attendaient sur le seuil, et c'est en souriant qu'ils nous font les honneurs de leur perfection; mais perfection dont nous ne saurons pas comment elle a été atteinte. La poésie latine chrétienne, au contraire, comme devant nous, sous nos yeux, dans le temps”. J. FONTAINE, *Naissance de la poésie dans l'Occident Chrétien*, Erndes Augustinien-nes, Paris, 1981, Préface, 9. old.

## 2. GÖRÖG-RÓMAI KÉPELEMELK BIBLIAI TARTALOMMAL

Az elmúlt század számos meglepetéssel szolgált felfedezéseivel, amelyek mind-mind gazdagították és tetemesen módosították is eddigi ismereteinket, mint amilyenek Nag-Hammadi gnosztikus könyvtár, a tourai kódexek, a Via Latina katakombái, Dura-Europosz felfedezése, a palesztinai és jordániai területen feltárt zsinagógák mozaikjai, a turkesztáni kódexek manicheus ihletésű miniatúrákkal. Kiderült, hogy a Kr. u. 3. század valamiképpen olyan „törésvonalat” jelent a felső Euphratesz partján, amely mentén csaknem egy időben jelenik meg egy zsinagóga a maga freskóciklusával,<sup>2</sup> egy lakóházból kialakított, és az általunk ismert legkorábbi keresztény templom és baptisterium, és ezen a tájon hódított Mani gnoszticizmusa is, amely tudatosan használta fel a képeket eszméi terjesztéséhez.

A kereszténység és a zsidóság eredendően „anikonikus” vallás volt, mindkettő ekkor vált „ikonikussá”. Noha a Dura-Europosz-i zsinagóga és a keresztény templom igen közel volt egymáshoz, szinte szomszédosak, a kettő képciklusainak egymáshoz való viszonya átláthatatlan, homályos, kölcsönös függést nem lehet kimutatni, noha a stílus ugyanaz. Ez az a határvonal, amelyen túlra nem látunk, onnan nincs képünk.<sup>3</sup>

Ez azt is jelenti, hogy a képábrázolás nem magától értetődő még akkor sem, ha igen elterjedt lett, amit bizonyít a későbbi képrombolás a 8. században, a hosszas vita a képek tisztelete körül. Az ókeresztény „képírás” (ikonográfia) eredete annyit jelent, hogy egy vallási kultúra, amelynek alapélménye a hallás volt, kezdi magát lefordítani a látás nyelvére. Az első, a hallás, az Ószövetség, a második, a látás, a görög-római kultúra közege volt. Arra a jelenségre, amelyet ókeresztény művészetnek nevezünk, illenek Jákob szavai: „*a hang ugyan Jákobé, de a kéz Ézsaué*” (Ter 27,22). A tartalom, a „Logosz” az a Biblia, az alak, a szín, a vonal, a forma, az a hellén-római benne. Ez az „ikonográfia” valóban „képírás”, az Írás képbe fordítása, amelynek során a logosz eikonná lesz, „az Ige testté lett” (Jn 1,14) analógiájára. Igaz, hogy az evangélista itt már hangsúlyozza, hogy „mi láttuk az ő dicsőségét” („*vidimus gloriam eius*”, „*etheaszarnetha tén doxan autú*”).<sup>4</sup> Hat évszázad múlva majd Damaszkuszi Szent János ezt a két, a kereszténység-

<sup>2</sup> Erről a jeles zsidó tudós, E. R. GOODENOUGH úgy nyilatkozott, hogy dekorációja egészében oly szokatlan problémákkal szembesít, hogy arról külön tanulmányt kell írnia. „The Old Testament paintings for which the synagogue is famous, indeed the decoration as a whole, present a problem so unusual that they will be discussed in another volume of this study”, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, Bollingen Foundation XXXVII, Toronto, 1953, I,227. old. Építési dátuma: „built in A.D. 245”.

<sup>3</sup> A. GRABAR, *Christian Iconography, A Study of Its Origin*, The A. W. Mellon Lectures in the Fine Arts, 1961. Bollingen Series XXXV,10. Princeton, 1968. 23. old. Úttörő jelentőségű volt J. DANIÉLOU könyve: *Les Symboles chrétiens primitifs*, Paris, 1961. Ennek méretét már messze meghaladja F. TRISTAN „*Les Premières Images Chrésiennes, Du Symbole à l'Ikone, II<sup>e</sup> s.-VI<sup>e</sup> s.* Fayard, Paris, 1995. Alapvető jelentőségű: E. TESTA O.F.M.: *Il simbolismo dei Giudeo-cristiani*, Studium Biblicum Franciscanum, Collectis Maior, N. 14. Jerusalem, 1961. Ristampa 1981. 590. old.

<sup>4</sup> A látás a tanúsítással együtt igen fontos fogalom János evangéliumában és levelében: „amit hallottunk, amit szemünkkel láttunk, akit szemléltünk és kezünkkel tapintottunk az élet Igéjéből”, „*quod audivimus, quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus et manus nostrae contracta verunt, de verbo vitae*” (akékoamon, heórakamen, etheaszarnetha, epszéléphészan – a görög igék) (1Jn 1,1), néhány verssel lejjebb ismételt: „*quod vidimus et audivimus*” (ho eórakamen kai akékoamen, spangellomen) (1Jn 1,3). A látás és hallás összekapcsolódik már a Kiv 20,18-ban a LXX-ban, ahol ez áll: „és a nép látta a hangokat”.



ben egymást kiegészítő érzéket ebben a kapcsolatban látja: „Ami a beszéd a fülnek, az a kép a szemnek”.<sup>5</sup>

### 3. A CONFSSIONALIS TARTALOM KREATÍV EREJE

Előre kell bocsátani: a keresztény képábrázolás nem természetutánzás, nem egyéni látvány tolmácsolása, hanem a szó, az ige, a „hír” képi nyelvre fordítása. Minthogy ennek a művészetnek szövegtörvénye a Biblia, ezért már eredeténél feltételezték az illusztrált Bibliát, aminek mintegy nagyítása és számos helyen történő alkalmazása voltaképpen az ókeresztény művészet. A korai középkori művészet már tanúsítja, hogy az illuminált kódex amolyan helyről helyre könnyen vihető mintakönyv szerepét is betöltötte, illusztrációi felnagyítva jelentek meg a katedrálisok falain. Sajnos ilyen zsidók által készített illusztrált görög Bibliát a kereszténység első századaiból eddig nem találtak. Az illusztrált keresztény Bibliák a 6. századból valók.

Különösnek kell tartani a körülményt, hogy a Rómában, Nápolyban, Milánóban, Dura-Europoszbán, Provence-ban készült első keresztény műtárgyakat mind szinte a 200–300 körüli időszakra datálhatjuk. Ezek többnyire funerális emlékek, amelyek azonban derűt és örömet árasztanak. A képek többnyire kicsik, csak a 4. századtól kezdve válnak nagyobbakká. Nem elbeszélők, bibliai ihletésűek, de nem ábrázolnak eseményt, csak sugallják azokat. Sematikusak, mindig valami továbbira utalnak, mindig többek, mint amennyit mutatnak, jel-képek. A jel-kép értéke pontosan rövidségén, tömörségén mérhető, mely oknál fogva többértelmű lehet megfejtője számára. Ilyen többértelmű kép a lakomáé, amely lehet az újszövetségi kenyérszaporítás, a kánai menyegző, az utolsó vacsora, refrigerium.

Két szentségnek, a kereszténységnek és az Eukharisztának van igen népes jel-kép csoportja a katakombákban.

### 4. A LEGFONTOSABB FIGURÁK

A halász, a hal, az orvos, az orante, a pásztor alakjában osztozhatott minden keresztény Krisztussal, Máriával, az Újszövetség ismert figuráival. A kifejezetten Krisztust vagy Máriát ábrázoló képeket azonban meg tudjuk különböztetni az átlagkeresztény ember ábrázolásától, mert Mária, Krisztus esetében valamilyen megkülönböztető jelzés található a képeken, mint csillag a feje fölött, vagy a többi méretben felülmúlja. Mária és a gyermek ábrázolása három figurával együtt a 2–3. században oly fontos epiphaneia-ünnep (január 6.) ábrázolása is, amely felért egy egész Krisztus-ciklussal, mert a mágusok ajándékai – arany, tömjén, mirha – utaltak Jézus születésére, istenségére, királyi voltára, halálára. A napkeleti bölcsek hódolatának jelenetét kiegészítették később Jézus jeruzsálemi bevonulásával. Mindkét jelenet királyként mutatja be Krisztust (Junius Bassus szarkofágja). A Krisztus-ábrázolások vagy a jó Pásztort vagy a Filozófust vagy a csodatevőt mutatják be. Nyilván ez utóbbi a legszemélyesebb. Egyetemes jelentőségű

<sup>5</sup> Oratio de imaginibus I,17,PG 94;1248 C.

képpé fejlődött Ádám és Éva története, amelyet vagy több részre bontva, vagy egy képbe sűrítve ábrázoltak, amint a két embert a fa, rajta a kígyó választja el, amint kiűzetnek a paradicsomból, amelytől a kerub és a lángoló pallos választja el őket, Ádám és Éva, valamint Káin és Ábel között pedig a kígyó tekereg kifelé a paradicsomból, előrevetve a testvérek megosztásának szomorú jövőjét.

A katakombák képciklusai átkerülnek a szarkofágokra, nincs is lényeges különbség a római és a provinciabeli szarkofágok között. Ami a megholtat képben körülvette a katakombákban, azt vésték az elhunytat rejtő szarkofágra. Meg kell azonban jegyezni, hogy a 4. századi szarkofágok eredetibbek, mint a katakombák freskói. Ugyanakkor a 4. században az ábrázolás az elbeszélés irányába fordul.

Nem is könnyen megválaszolható kérdés, hogy miért festettek képeket a keresztények a katakombákban, miért alkottak jelképeket? A megfestett esemény emlékezetbe idézése? Ezt megtették a pogány kortársak is, nemcsak temetőben, hanem fürdőben és a közélet minden színterén. A keresztények „szent helyeken”, temetőben, mauzóleumokban éltek ezekkel! A keresztények által festetett képek egyik csoportja Isten múltban végbevitt üdvözítő (megmentő, megváltó) tetteit (*magnalia Dei*) ábrázolta, a másik csoportja a Megváltó Krisztus műveit, vagy a keresztények szentségeit.

Érdekes összehasonlítani a keresztény katakombák és a pogány hüpogeionok képprogramját. A pogányok temetkezési helyeiken olyan mitológiai jeleneteket ábrázoltak, amelyek tárgy általánosságban a halál volt, főként egy-egy hős halála, bemutatva az utat és módot, ahogyan lelkük eljutott a túlvilágra, a boldogok szigetére, amint az elhunyt lelkét bevezetik a túlvilági boldogságba. A keresztény sepulchralis művészetben nem téma a halál, szinte aggodalmasan kerül azokat az ó- vagy újszövetségi jelenteket, amelyek valakinek a haláláról számolnak be, mert Krisztus halálon aratott győzelme kiszorította ezt a témát. Ugyanakkor a síron túli élet ábrázolásánál a keresztény ikonográfia felhasználta a pogány művészet adta lehetőségeket, amit az orante, a bárány, a pásztor alakjával lehet legjobban illusztrálni. De csak későn, a 4. században, és csak ritkán ábrázolják keresztények az elhunyt lelkének bevezetését a paradicsomba! Ez a téma a pogány sepulchralis művészet ősi készletéhez tartozik, amelyet a keresztények óvatosan vettek kölcsön. A pogány temetkezési helyeken gyakran ábrázolták a vadászatot, gladiátorjátékokat, ami a keresztény katakombákban igen-igen ritka! Irodalomban igen érdekes a Perpetua és Felicitas szenvedése c. 3. sz. elején keletkezett vértanúakta, amely Perpetua vértanúságát egy álom révén mint a gonosszal folytatott pankrációs mérkőzést mutatja be!<sup>6</sup>

## 5. ESEMÉNYEK ÁBRÁZOLÁSA

Mindenekelőtt a keresztre feszítésre kell gondolni, illetve a keresztre feszített Krisztusra. A funerális képek jelképek, abbreviatív ábrázolások voltak. A 4. században mind a katakombákban, mind a bazilikákban megjelenik az elbeszélő ábrázolás. Nem tudjuk azonban, hogy közvetlenül a katakombákból kerültek-e a témák a szarkofágokra, vagy pedig a baptisteriumok ábrázolásairól, ahol már tartalmuk „dogmatizálódott”. A baptisterium azért merül fel, mert 230 körül Dura-Europoszban már gazdag ikonográfiáról ta-

<sup>6</sup> Perpetua és Felicitas szenvedése, 10. ÓÍ 7,80. old. kk.



núskodott az ottani baptisterium.<sup>7</sup> Azért vagyunk bizonytalanságban, mert temetkezési helyeken kívül a földfölötti épületekből szinte semmi nem maradt ránk, mivel az utolsó, a „nagy” keresztényüldözés alatt ezeket lerombolták. Dura-Europosz baptisteriumának falán ábrázolták a Jó Pásztort, a szamariai asszonyt, Krisztus vizenjárását, Péter elmerülését, az inaszakadt meggyógyítását, Ádám és Éva történetét, Krisztus feltámadását oly módon, hogy egy hatalmas szarkofág előtt felsorakoztattak három asszonyt.

Nem tudjuk megmondani, hogy voltak-e valamilyen lokális, helyi előzményei ezeknek a képsoroknak. Amint azt sem, hogy volt-e valamilyen hatása a szomszédos zsinagóga képeinek a keresztény freskókra, vagy fordítva. Az ókeresztény művészet történetére nagyon jellegzetes a szünkroniszmosz, az egyidejűség, amelynek értelmében szinte a fent említett Dura-Europosz-i témák jelennek meg a római katakombák falain is. Ez a szünkroniszmosz kizárja a témák területről területre vándorlásának feltételezését, amelyhez tetemes időre lett volna szükség. A keresztény liturgia kezdetben kétségtelenül a zsinagógai liturgia hatása alatt volt, ami az imaformákat illeti, de nem függött ettől szakramentális praxisa. Ez a zsinagóga azért egyedülálló, mert freskóciklusai hetenkénti szombati igeliturgia célját szolgáló belső térben helyezték el, amit a keresztények viszont nem tettek a 4. századig!<sup>8</sup> A képprogram mintaszerű lett: Mózes átvezeti a népet a Vörös-tengeren; a sátor és a templom; Eszter története; Ezekiel látomása a megélevenedő csonthalmazról; Sámuel felkeni Dávidot. A zsinagógai freskók a nép megváltásáról beszélnek, amivel nemzeti jellegűek.

A keresztények az egyes ábrázolásokat az egyén megváltásához kapcsolták, és ábrázolásaikon eltekintettek a nemzeti elemektől. Mezopotámiában a zsidók nagyon kreatívak voltak; míg Rómában ebből a szempontból felülmúlták őket a keresztények. 240–270 között Mami tanítványai propagandájukkal elárasztották Keletet és Nyugatot egyaránt, és missziójukhoz hozzátartozott a kép. A manicheus hithirdető mindig képekre utalt. Kialakult bizonyos ikonográfia, amely nélkülözhetetlen volt az auditorok számára. Ezeknek megmutatták Isten képeit, az utolsó ítélet képét, a jók jutalmazásának ábrázolását, a gonoszok kárhozatát; nagyon jellegzetes ünnepként is a béma-ünnepet a manicheusoknál, és a béma=trón ábrázolása, a szenvedés és megdicsőülés megmutatása, Mani arképe, amely a bémára téve a tisztelet tárgya volt a manicheusoknál. Turkesztáni miniatúrákon maradt ránk ez a manicheus ikonográfia.

Nagyon is valószínű, hogy ennek a manicheus ikonográfiának a semlegesítése céljából törekedett Nagy Szent Leó pápa az 5. században Rómában nagyszabású keresztény képprogram kialakítására, amelynek még mindig legjobb tanúját számunkra a S. Paolo fuori le mura diadalívének mozaikjai jelentik.

A manicheus hatással számolhatunk, de azt soha nem téveszthetjük szem elől, hogy már 200 körül Rómában létezett képábrázolás, a manicheus ikonográfiáról pedig csak 240 után beszélhetünk. Ezért feltételezhető, hogy Mani azért tartotta fontosnak a képeket, mivel a zsidók és keresztények is éltek velük, de igazi kapcsolat nincs a zsidó, keresztény és manicheus ikonográfia között, mindhárom szinte egyidőben tűnt fel a Római Birodalom és Perzsia határterületén. A szünkroniszmosz a zsidó és ókeresztény

<sup>7</sup> Ti. ennek freskómaradványai erre engednek következtetni.

<sup>8</sup> A. GRABAR, *Christian Iconography*, 25. old.

művészet szakrális ikonográfiája viszonylatában is érvényesül. A szimbólumok megjelenhetnek bárhol, hogy a „jelenléte” jelezzék.<sup>9</sup>

Azok a teológiai témák, amelyek feltűnnek a katakombák freskóin a 3. századtól kezdve, megtalálhatók már a 2. századi keresztény szerzők kidolgozásában, pl. Szent Jusztinosz Apológiáiban és Párbeszéd c. művében. Ezek a témák az igehirdetés és katekézis részét alkották, és a zsidósággal és a pogánysággal folytatott párbeszédben, vitában kristályosodtak ki.

## 6. A „FESZÜLET”-CRUCIFIXIO,

### AZAZ: A KERESZTRE FESZÍTETT KRISZTUS ÁBRÁZOLÁSA

Ez olyan keresztény ikonogramm, amely egyedülálló, itt nincs minta, csak az újszövetségi leírás áll rendelkezésre hozzá, ennek a perzsa eredetű halálnemnek a végrehajtási módja ismert a római világban. Megvetettsége miatt a keresztények is egészen a 4. századig tartózkodtak ábrázolásától, de kezdettől fogva hitvallásuk articulusa volt a „*crucifixus sub Pontio Pilato*”. Sőt, a „Feszület” alapképpé lett a latin Nyugaton, míg Keleten az Istenszülő ábrázolás a jellegzetes. A szenvedési ciklusok még az 5. század elején is, pl. a bresciai lipsanoteca képsorán, amely ábrázolja Péter tagadását, Pilátus kézmosságát, „átugorják” a keresztre feszítést és a keresztre feszített Krisztus ábrázolását. A 4. század végétől azonban mégis elkezdődik a megfeszített Krisztus ábrázolása.

Néhány jellegzetes ábrázolásnál elidőzünk valamelyest: a Gaul-i pixis (10 cm széles faragvány); a S. Sabina kapujának fafaragványa (22,5/23x34,5/35 cm); palesztinai ampulák; a Rabbulas-kódex miniatúrája.

1. A gaul-i – az eukharisztia tárolására szolgáló – pixis (British Museum) faragványai 400 körül készültek, feltehetően Rómában, amelyen a szenvedési és feltámadási ciklus jelenetei között (Pilátus kézmossága, Péter tagadása, az asszonyok Jézus sírjánál, Tamás hitetlenkedése) kifaragta a keresztre feszített Jézust is. A három 10 cm széles reliefen nagy elbeszélő kedvről tett tanúságot a művész, aki ábrázolta az Mt 27,24-et, Pilátus kézmosságát; ahogyan Krisztus magára veszi a keresztet, feje fölött áll a kakas, a Mt 25,69–75; Júdás halála, amint a keresztre feszített Krisztussal átellenben – akinek keresztje mellett áll Mária és János, Longinus pedig lándzsájával átszúrja oldalát, a Mt 27,5 és Jn 19,34 – egy fán lóg, miután felakasztotta magát, alatta a kibomlott, leesett erszény az ezüstpénzzel; a két Mária a sírnál, az alvó katona, Mt 28,1; Tamás története, Jn 20,24–29. A klasszicizáló domborművön a Jézus feje fölé tett táblán a latin „*Rex Iud*” (aeorum) felirat olvasható. Szemmel láthatóan, a szobrász szinte „idézi” vésőjével a Szentírást, műve mégsem hat közönséges illusztrációnak. A felfeszített testen az erőlködésnek, nehézkedésnek, kínlódásnak nincs nyoma, pedig még a suppedaneum, a láb alatti támla is hiányzik! Az Isten nem szenved, nem hal meg a kereszten.<sup>10</sup> Átellenben, a másik „fán” lóg az a Júdás, aki nem hitt Krisztus istenségében. Az egyik számára a „fa” a felmagasztalás, a trón, a másiknak büntetés. A jeleneten, amely azt ábrázolja, hogy Jé-

<sup>9</sup> A frígiai Apameeaban vert zsidó érméken megjelenik Noé bárkája; ennek értelme commemoratív, ti. az apaneai zsidó közösség gondozta a becses reliquiát, azaz Noé bárkájának maradványát.

<sup>10</sup> M. CHR. SEPIERE, *L'image d'un Dieu souffrant*, Cerf, Paris, 1994. 68. old.



zus vállára veszi a keresztet, megfigyelhető, hogy ez a kereszt bizony „talpas” kereszt! A szobrász eszerint már oltárkeresztet vett mintának a jelenet ábrázolása közben. Ezek az oltárkeresztek egyesítették magukban az XP-monogramot és az AΩ-t (Tác, Gorsium). Itt ezt a tropaiont egyesítette a művész a megfeszített Krisztus alakjával.

2. A S. Sabina kapujának faragványai I. Coelestinus (422–432), vagy inkább III. Syxtus (432–440) pápasága idején készülhettek, de mindenekelőtt 410 Alarich pusztításai (410) után, mert nem lettek gyújtogatásainak áldozatai. Csaknem azonos korú a gaul-i pixissel, két római munka, de egyik és másik is különböző eszméket sugall. Ugyanazokat a mozzanatokot ábrázolja sokkal „lerövidítettebben”, mint a gaul-i pixis, de más a koncepciója. Itt nem Jézus, hanem Cirenei Simon viszi a keresztet. Az elefántcsontfaragványon a kereszt mindig párhuzamos a képfelettel, a S. Sabina faragványain „belenyúlik” a képbe, ami festői mintát feltételez, mert az ilyen „perspektivikus” megoldás a domborulatok mélyítését kívánták meg. A keresztre feszített Krisztus mögött nem az attikai vacuum van, hanem quaderkövekből rakott városfal, párkánya fölött félköríves ablak látható. Az egész felületet átszeli Krisztus és keresztje, a kettő alig különböztethető meg egymástól. Krisztus szakállas, hosszú haja van, mezítelen szinte, csak ágyékkötő van rajta, szeme nyitva, keze kis deszkalapokkal együtt van a keresztre szegezve. A lába nincs odaszegezve. Felső karjai a törzssel párhuzamosan helyezkednek el, alsó karjai terjeszkednek ki. (Ennek lehet oka a „helyhiány” egyszerűen.) Ennek a Krisztus-alaknak Oranteként való értelmezése elég nehéz,<sup>11</sup> G. Jeremias szerint a forrása Prudentius *Dittochaeon*-ja 42-ben található.<sup>12</sup> Ez lehet referencia, de megjegyzendő, hogy Prudentius sorai 2. századi keleti teológiai tradíciót is tükrözhetnek, továbbá, strófái rögzíthetik a római katakombákban látottakat, ahol az 5. század elején megfordult egyik zarándoklata alkalmából. A mezítelen ábrázoláshoz lehetett forrás az apokrif Nikodémus-evangélium, de nem feltétlenül. Hippolytus Apostoli Tradíciója szerint a katekumenek úgy mentek le a keresztvíz alá, hogy „semmi idegen dolog nem volt rajtuk”.<sup>13</sup> A S. Sabina kapujának szobrásza is eltekintett a szenvedés és kín ábrázolásától, de naturalista volt. Teológiai elem nála is a nyitott szem. A keresztben csukott szemmel függő Krisztus ábrázolása a középkori művészet jellegzetessége lesz. Ezen a domborművön is „idéz” a szobrász, nevezetesen emlékeztet arra, hogy Jézust „a falakon kívül” (Zsid 13,18) feszítették keresztre.

3. A palesztinai ampullákon gyakori ábrázolás a pálmárönkökből készült kereszt; a három kereszt közül csak a két latorén ábrázolják a testeket, a középső kereszt fölött, vagy annak közepén Krisztus-mellkép látható, alul pedig az Anasztaszisz, a Krisztus sírja fölé emelt rotunda. Ezek nem naturalista, hanem teológiai ábrázolásai a keresztre Feszítettnek.

4. A Rabbula-kódex 586-ban készült, de keresztre feszített ábrázolása korábbi mintára nyúlhat vissza. A kép felső mezejében látható a keresztre feszített Krisztus, az alsó képmezőben a kenetozó asszonyok fele nagyságú felületen. A palesztinai mintát a miniator kiegészítette a sorsot vető katonák alakjával. Az eseménynél jelen van Mária és János, a szeretett tanítvány, Longinus (lonkhé a lándzsa görögül), aki átszúrta Jézus oldalát, ahonnan a vér (eukharisztia) és víz(kereszttség) jön ki. Mária már a „hívők

<sup>11</sup> M. CHR. SEPIERE, *L'image d'un Dieu souffrant*, 89. old.

<sup>12</sup> *Die Holztür der Basilika S. Sabina in Rom*, Tübingen, 1980, 61. old.

<sup>13</sup> XXI. fejezet, ÓI 5,92. old.

anyja”, az Egyház szimbóluma. Longinus rendszerint ugyanazon az oldalon áll, mint Mária. A másik oldalon János, és a Jézusnak ecetes izsópot nyújtó Sztephaton. A két lator feje mögött két magaslat, Gareb és Agra hegyei, Jézust négy szöggel feszítették fel, feje fölött kétoldalt a Nap és a Hold, rajta ujjatlan és öv nélküli, aranyávós bíbor colobium, az a ruhadarab, amelyben az áldozatot szokás volt bemutatni. Jelzi: Krisztus főpap a kereszten, aki Isten, a szeme nyitva van, él, ő a megtestesült Isten-Ige.

Ezek nem „rövidített”, nem is „bővített” nem naturalista ábrázolások, nem is illusztrációk, hanem az esemény teológiai megjelenítései, dogmatikus interpretációk, amelyek a földi eseményt egyesítik a mennyeivel, a múltban történtet az eljövendővel.

## 7. A PÉTER-CIKLUS MINT SAJÁTOS RÓMAI ALKOTÁS

A. 4. századi ábrázolásokon megsokasodnak a Péter-jelenetek. A szarkofágokon azért volt kedvelt a főapostol Péter alakja, mert lélekmentőnek „*pszükhopomposz*”-nak tartották. A Sacramentarium Gelasianum egyik könyörgésében, a „*commendatio animae*”-ben, olvasható: „Urunk, akinek jobbjára a hullámokon járó Szent Pétert, hogy el ne merüljön, feltartottad, és aki apostoltársát, Pált, aki háromszor szenvedett hajótörést, a tenger mélységéből megmentetted, hallgass meg minket kegyesen, és add, hogy kettejük érdemére az örökkévalóság dicsőségét elnyerjük”.<sup>14</sup> Péter a bűnök tengeréből „halássza” ki a lelkeket, és Pál vezeti őket a túlvilágra. Mindkét apostol megtapasztalta, hogy Krisztus mentette meg őket a víz „mélységéből”, a vízen járó Krisztus szólt így az ijedt tanítványokhoz: „*Bátorság, én vagyok, ne féljete!*” (Mt 14,27; Mk 6,50). Ilyen bátorító szavak olvashatók a katakombák sírjainak záró lapjain, és érthető, hogy ezek az evangéliumi jelenetek helyt kaptak a freskókon is.

A Péter-történetek szorosan kapcsolódnak Krisztus történetéhez. Némelyik kép, dombormű Péter hűségnyilatkozatát látszik idézni („*ha mindannyian meg is botránkoznak benned, én soha!*” Mt 26,33), mások inkább Jézus utasítását („*mege erősítéd testvéreidet!*” Lk 22,33), de van, amikor ugyanaz az ábrázolás utal Péter tagadására és bűnbánatára, amely az ókeresztény bűnbánati fegyelem szempontjából is tanúságos és fontos. Ez a jelenet időnként összefolyik a másik megjelenítésével, a Jn 21,15–17 kérdésével: „*Jobban szeretsz-e engem ezeknél: – ...szeretsz-e engem? ...szeretsz-e engem? – Legeltesd bárányaimat! Legeltesd juhaimat!*” Lehetséges, hogy a művész gyakran mindezeket egy képmezőn összevonva ábrázolta: a tagadást, a bánatot, Jézus emlékeztetését, Péter hitvallását, a hatalom átadását.<sup>15</sup> Péter történetében fontos szerepe van a kakasszónak, amelynek elhangzása előtt – Jézus jövendölése szerint – háromszor tagadja meg a Mestert. Az ébresztő kakasszó aztán bűnbánatra ébresztő hang is, a késő ókori állatszimbolika értelmében „*ébreszt-*

<sup>14</sup> Sacramentarium Gelasianum, ed. Wilson, Oxford, 1894, 86. old.

<sup>15</sup> E. DASSMANN: *Die Szene Christus-Petrus mit dem Hahn. Zum Verständnis von Komposition und Interpretation auf frühchristlichen Sarcophagen*, Pietas, Festschrift für Bernard Kötting, Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 8, Aschendorff, Münster, 1980, 509, 517. old.



tő szárnyas”, a Nap követe! A Nap, az „igazságosság Napja” (Mal 4,2) maga Krisztus. Az ébresztés értelme a felszólítás a bűnbánatra, a Krisztus általi bűnbocsánatra.<sup>16</sup>

Rómában teljesen érthető a két apostol kultusza, hiszen az itteni egyház helyi tradíciója szerint Péter és Pál itt működött, és egy napon itt lett mindkettő vértanú. A római hagyományt érdemes összehasonlítani pl. a kis-ázsiai tradícióval. Aszteriosz arnaszeai püspök Péter és Pál apostolok ünnepén mondott beszéde alapján.<sup>17</sup> A keletiek főleg az apokrif Acta Petri alapján ismerik Péter római tevékenységét. Szent Pálét a kánoni Apostolok Cselekedetei alapján ismertetik. Előre bocsátjuk, Rómában június 29-én a két főapostol vértanúságát ünnepelték, és február 22-én külön ünnepelték Péter katedróját, és január 25-ével külön ünnepet kapott Pál megtérése is. A két apostol alakjának óvatos szétválasztási folyamata megfigyelhető a S. Costanza Dominus legem dat, Dominus pacem dat-jelenetein, amelyeken a glóbuson trónoló Krisztus adja át a tekercset Péternek(!), Pál pedig asszisztál az eseménynél. A nemzetek apostola népszerű marad a görög egyházatyák homíliáiban, Péternek az elsősege mindjobbán kidomborodik a római emlékeken.

Mozaikokon sokszor egymás mellett szerepel Péter és Pál alakja, a Dominus legem dat jeleneteken (S. Costanza), az 5. századtól kezdve az eszkatológikus felhőkön érkező Krisztus oldalán állnak, vagy a zsidó- és pogánykeresztény ecclesia képviselői (S. Sabina, S. Pudenziana). Időnként Péter történetét és bűnbánatát párhuzamba állította a művész Júdás árulásával (Bresciani lipsanoteca). Számos ábrázolás jeleníti meg az apokrif „Quo vadis?” eseményt. Nem lehet azonban sok ábrázolás tartalmát pontosan behatárolni.

## 8. A BAPTISTERIUM

A keresztelő kápolna az az építmény, amelyen jól lehet szemléltetni a folytonosságot a korabeli építészeti megoldások és a keresztény igények között, de azt az értelmezési többletet is, amely a baptisteriumot a görög-római fürdőtől megkülönböztette.

Az Egyháznak kezdettől fogva két alapvető szentsége volt, az egyik a keresztség, a másik az eukharisztia, az első az egyént vonta be abban a közösségbe, amelynek kötelekét a második szentség, az eukharisztia jelentette. A keresztség egyszeri szentség, nem ismételhető, egyetlen alkalma van, de eleinte nem kötődött különösebb helységhez, hanem csak ahhoz a feltételhez, amit az „élő víz” jelentett. Az apostoli korban túlsúlyban voltak a felnőttkeresztelesek, és ezek többnyire egyediek voltak,<sup>18</sup> majd a 4. századtól kezdve általánosabb a gyermekkeresztség, és gyakoriak a tömeges megtérések. A tömeges kereszteléshez meg kellett teremteni a feltételeket, és érthető, hogy a baptisterium mint külön liturgikus építmény, jelentős lett. A keresztelés helyére és idejére is figyelni kellett az előkészületek megszervezhetősége miatt. A kereszténység városokban

<sup>16</sup> Ambrosius, In Exaameron V,24. PL 14;239–241. A. Prudentius, Cathemorinom Hymnus ad Galli Cantum I,1: „Ales diei nuntius/lucem propinquam praecinit; / nos excitator mentium/ iam Christus ad vitam vocat”; mindmáig a Breviárium himnusza. Szent Ambrus Aeternae rerum Conditor c. himnuszában (Hymn I.) ez a kakas a „nap hírnöke”: „praeco diei iam sonat, / noctis proffundae pervigil/neeturna lux vianitibus / a nocte noctem segregans...Hoc excitatus Lucifer/solvit polum esligine...” A hírnök a Nap ébresztője is.

<sup>17</sup> Az egyházatyák beszédei az apostolok és vértanúk ünnepeire, Óker. Örökségünk IV, JEL kiadó, Budapest, 1996, 3–37. old.)

<sup>18</sup> Ilyen eset az ApCsel 8,26–40-ben az etiops megkeresztelése, de a tömeges keresztelésre is van példa, amikor Péter megkereszteli Kornéliusz egész házanépét. ApCsel 10,34 kk.

terjedt elsősorban, ahol a vezetékes víz adva volt, csak a hozzátartozó technikai eszközöket kellett igénybe venni. Többnyire leöntéssel keresztelkedtek, amit a ránk maradt medencék mérete mutat, mert az alámerítéshez mélyebb piscinákra lett volna szükség. A Dura-Europosz-i keresztény templomhoz hozzátartozott a keresztelő kápolna is, de ugyanebben az időben szervezte meg Rómában Fabianus pápa (236–250) a domus ecclesiae-t, amelyeknek volt keresztelő kápolnájuk is.<sup>19</sup> Erre a célra a lakóház tricliniumát alakították át. A medencén kívül szükség volt mellékterekre, hogy a keresztelkedők le tudják rakni ruháikat, ékszereiket, mezítelenül kellett bemenni a medencébe. Erre a célra szolgált a körfolyosó, amely a medencét övezte. A megkereszteltek egy kanna vizet ajánlottak fel a „püspöknek”.<sup>20</sup>

A baptisterium legősbibb és legszükségesebb eleme nyilván a piscina, amely megtalálható talán már néhány katakombában is. A Hippolytus által hangsúlyozott „folyó víz” (aqua fluens) odavezetése elég nagy feladat volt. A víztárló a katakombákban a halotti lakomáknál (refrigerium) is nélkülözhetetlen volt. A Priscilla-katakomba második szinten található víztárlója 2,80 m mély, a falon mellette a vízre, esetleg a keresztiségre utaló feliratok: „*Qui sitit veniat...*”, vagy: „*Urse vivas, Felicissime, Donata, vivatis in X...*”. A katakombában ezen zónáját baptisteriumnak nevezték, mert a Passio SS Papia et Mauro (4. sz.) irat szerint „ahol Péter keresztelt” („ubi Petrus baptizabat”). A hagyomány szerint ezért keresztelt itt aztán Liberius pápa a 4. században. Egyetlen biztos emlék a Pontianus-katakomba baptisteriuma, amelyet freskók díszítenek, amelyek értelmezik a hely rendeltetését. Egyetlen irodalmi forrás sem mondja, hogy valamely katakombának baptisteriuma lett volna.

A keresztelő kápolna neve az antik szóhasználatból öröklődött részben: βαπτιστηριον, προαυλιον, κολυμβηθρα, λουτρον (caldarium, frigidarium, piscina,<sup>21</sup> fons, lavacrum), részben kizárólag keresztény nyelvhasználatot tükröznek az olyan elnevezései: φωτιστηριον, κατηχουμενειον, (consignatorium, exorcisterium), amelyek nemcsak az épület egészének, vagy valamely részének funkcionális nevesítését tükrözi, hanem a keresztiség teológiai szemléletét is.<sup>22</sup> Az épület műszaki megoldása szempontjából tökéletes a folytonosság az antik tradíció és a kereszténység között, de a kifejezett keresztény elnevezés mutatja a kizárólagosan keresztény jelentést, következőképpen szimbolizálja. A baptisterium centrális építmény, függőleges tengely köré rendeződik.

Semmilyen szabályszerűség nem állapítható meg a tekintetben, hogy a templomhoz, bazilikához milyen közel vagy távol emelkedik a baptisterium, különálló vagy beépült a templomépületbe. Ritkán fordult elő, hogy 20–25 m távolság volt a két épület között, általában az 5–10 m távolsághoz tartották magukat az építők.<sup>23</sup> A tájolásról sem lehet semmi határozottat mondani, az építésnél általában folytatták a helyi hagyományt, azonban a templom közelében található a baptisterium, és átjárás volt a kereszt-

<sup>19</sup> Liber Pontificalis, Ed. Duchesne, I,148.

<sup>20</sup> HIPPOLYTUS, *Trad. Ap.* 21, ÓI 5,93–96.

<sup>21</sup> Nincs köze a „piscis”-hez! Viszont Jn 5,2-ben az áldozatra szánt juhok piscinája a fürdő.

<sup>22</sup> A „consignatorium” elnevezés elég késői, a 7. században alakult ki, mivel 9. századi források emlékeznek meg III. nápolyi János püspökről, aki „fecit consignatorium”. *Gesta episc. neapol.* I,25, MGH, 1878,414.

<sup>23</sup> S. RISTOW, *Frühchristliche Baptisterien, Jahrbuch für Antike und Christentum, Brgänzungsband 27,1998*, Aschendorff, Münster, 1998. 17. old.



telő kápolna és a templom között. Alaprajza legtöbbször négyzet, vagy a négyzet variációja, nyolcszög, van, amikor hatszög, hétszög, tizenkétszögletű. Keleten főként ezt a sémát egyesítették az egyenlő szárú kereszttel.

A korai keresztény épületek szimbolikájának értelmezése ha nehéz, akkor az épületeken megjelenő korábbi gyökerekből sarjadó számmisztikának mint formát meghatározó elemnek a megállapítása végképpen nehéz.<sup>24</sup>

Szögleteinek számához elméletek kapcsolódtak. A 8 a pythagoreusoknál az igazságosság és a mennyei harmónia száma, valamint a tökéletes testé. A 7 összekapcsolódott a 8-cal a Mithrasz-kultuszban. A zsidóknál a nyolcadik nap volt a körülmetélés napja. A feltámadása után mindig a 8. napon jelenik meg Krisztus tanítványainak (Jn 20,26), mint a feltámadás új élete.<sup>25</sup> A 4. században az egyházatyák a kereszttel kapcsolják össze a keresztséget, a keresztelő medencét.<sup>26</sup> A baptisteriumban a kereszt mint dekoráció magát Krisztust jelentette, az Ef 5,14 értelmében: „Ébredj, aki alszol, támadj fel a halálból, és Krisztus rád ragyog” – idézi a levél Iz 60,1–3-at. Ez a szentírási vers mindmáig a húsvét hetében a liturgia állandó eleme.

A katakombák freskói ábrázolták a keresztelést is, és Jézus megkeresztelését is. Az első esetben két sematikus figura látható, az egyik kiségti a folyó vízből a másikat. A második esetben a festő „historizál”, érzékelteti: Keresztelő János teveszörből készült bűnbánati ruhát hordja, Krisztus viszont a messiási papságot jelentő tunicát és dalmatikát viseli. A S. Marcello et Pietro katakomba freskóján Keresztelő János Jézus fejére teszi a kezét! Ez nincs benne a kánoni Újszövetségben! A gesztust – ha átlagkeresztényről volna szó – azonosíthatnánk a bérnálóval. Jézusnál erre nincs lehetőség. Ellenben a 2. században Tatianosz által összeállított Diatesszaron szövegében ez olvasható volt: Keresztelő János Jézus fejére tette jobbját, hiszen ő Zakariás pap fia volt, és átruházta Jézusra a pap-messiási rangot. Szent Efrém Diatesszaron kommentárjából mindezt megtudhatjuk. A Pontianus-katakomba keresztelő medencéjéhez vezető lépcsők falán jelenik meg a Pantokrator alakja, amelyet kiegészít Jézus Jordánban való megkeresztelésének jelenete, tőle még lejjebb egy „crux gemmata”. Ez a Krisztus-ábrázolás semita vonásokkal ábrázolja a Megváltót, aki ugyanakkor Christus-Magister is, azaz, az ábrázolás egyesíti az eszkatológikus és a kateketikus aspektust.

A legkorábbi, nem katakombában található, általunk ismert baptisterium a Dura-Europosz-i a 3. sz. második negyedéből. A lakóházból kialakított templom közvetlen szomszédságában található, és tanúja annak, hogy már a bazilikális struktúrák megjelenése előtt keresték a baptisterium építészeti megoldását. A keresztelő kápolna a ház északnyugati falához csatlakozik, medencéje valamivel mélyebb 60 cm-nél, ami csak leöntéses keresztelést tett lehetővé. A medence fölé azonban baldachint emeltek, ami mutatja, hogy a bazilikákban az oltár fölé emelt baldachin sem volt a császári udvari rituá-

<sup>24</sup> E. W. DEICHMANN: „Inwieweit die übrige allgemeine, fast ausnahmslos aus älteren Wurzeln hervorgehende Zahlensymbolik in der frühchristlichen theologischen Literatur auch in der frühchristlichen Architektur formbestimmend gewirkt hat, muss weitgehend offen bleiben.” *Binführung in die Christliche Archäologie*, Darmstadt, 1982, 92. old.

<sup>25</sup> Vö. Barnabás-levél, 15,9. ÓÍ 3,240–41. old. További magyarázatok: AMBROSIUS, *De mysteriis*, III,19; *De sacramentis*, II,1–11.

<sup>26</sup> CHRYSOSTOMUS, *Hom in Jo XXIV*,2 PG 59;144; NÜSSZAI SZENT GERGELY, *Nagy Kateketikus Beszéd* 35, ÓÍ, 6,558–562. old.; JERUZSÁLEMI SZENT KÜRILLOSZ, *Műstagógikus katekézis*, III,1–2, Jeruzsálemi Szent Kürillosz összes művei, Budapest, 1995, 232–233. old.

lé behatolása a keresztény szemléletbe. A keresztelkedő Nyugat felé fordulva mondott ellent a Sátánnak, majd Kelet felé fordulva csatlakozott a jó Pásztorhoz, akinek alakját vállmagasságban látta maga előtt a freskón.

A liturgia szempontjai meghatározták az építmény egyes részleteit, mint pl. azt, hogy milyen irányból legyen a bejárata és kijárata, amely utóbbi a templom felé nézett. A baptisterium képprogramja a katekézis szempontjait követte. Krisztus megkeresztelkedése, a bárány, a galamb, az apostolok, a szarvas (Ps 41,2), a paradicsomi folyamatok. A kereszttség eltemetkezés Krisztusba, amit a medence kereszt-alakja jelzett, és feltámadás Krisztussal, az új örök élet, amit az octogonalis épület fejezett ki. A milánói S. Thecla-templom ilyen octogonalis épület, melynek feliratát Szent Ambrusnak tulajdonítják, hasonlóan a lateráni baptisterium is, III. Syxtus pápa feliratával.<sup>27</sup> A baptisterium a kereszttség, az újjászületés helye, köze van az Egyház szimbolikájához is. Aquilejában a baptisterium alaprajza octogon, a medence azonban hatszögletű! A húsvéti liturgia jeles része az Exultet-himnusz, amely úgy beszél az Egyházról, mint méh anyáról (apis mater ecclesia)! A lép geometriai formája kapcsolatban állhat ezzel a gondolattal, amint később, a 4. század végén a szerzetesség felvirágzásakor a remete celláját is nevezték olyan piscinának, amelyet elhagyva a szerzetes a halhoz hasonlóan elpusztul. A baptisterium a Szent Sír- és az Anasztaszisz-bazilika szintézise.

## 9. EPILÓGUS

A korai zsidó és keresztény műalkotások csupa olyan tárgyat ábrázoltak (pl. Noé bárkája, a hétágú gyertyatartó), amelyeket a művészek soha nem láttak, csak a Bibliában olvastak róluk. A Bibliában olvasottak láthatóvá tételéhez a kortárs művészet vizuális nyelvezetéhez folyamodtak. A 4. századtól kezdve a keresztény művészet nem csupán képeket alkotott, hanem templomokat is, amelyekkel összekapcsolta önértelmezését, hiszen a templom maga az Egyház szimbóluma is. A Nagy Konstantin által felépített keresztény Jeruzsálem mágnesként vonzotta a zarándokokat, akik magukkal vitték ennek a városnak az élményét, és a későbbi keresztény művészet- és liturgiátörténet sorsává tették. A Golgota és a Jézus sírja fölé emelt épületegyüttes a földi Jeruzsálem területén emelkedett, de mind szorosabban kapcsolódott a Jelenések könyve mennyből alászálló Jeruzsáleméhez. Jellegzetes, hogy már a 3. században Pettani Victorinus úgy olvasta a Jelenések könyvét, mint amely az Újszövetség utolsó könyve, amely az egész Biblia foglalata, a jövődjelenség. Megjelenik Rómában e kettősség jegyében a S. Pudenziana apszis-mozaikján, amely a római képtradíciót egyesíti a mennyei Jeruzsálem ikonográfiájával. Amikor az ókeresztény művészet birtokába veszi az imperiális művészet minden lehetőségét, akkor visszafordult szülővárosa, Jeruzsálem felé, ugyanakkor a jövőre, Krisztus második eljövetelére nyitott a római apszis-mozaikokkal. A 4. századtól kezdve a keresztény költők verseiben is megtaláljuk a már kialakult képprogramot. Az 5-6. században így jött létre egy nyelvezetében, képvilágában egységes, mindenki számára mindenütt érthető ikonográfia festészetben, szobrászatban, építészetben egyaránt.

<sup>27</sup> A keresztiségről és baptisteriumokról, azok feliratairól jó áttekintés: *Battesimo e Battistei*, a cura di R. Iorio, Nardai Editore, Biblioteca Patristica, 22, Firenze, 1993.



# KÖNYVSZEMLE

„Újat és régít”,

Szennay András pannonhalmi főapát úr 80. születésnapjára,

Bencés kiadó, Pannonhalma, 2001, 653 old.

Az ünnepi kötetet Paskai László bíboros, Notker Wolf OSB abbas prímás és Várszegi Asztrik jelenlegi pannonhalmi bencés főapát gratuláló szavai nyitják. Ezt követi a 75 éves Szennay Andrással készített 1996-os Mérleg-riport, majd összesen negyvennégy - köztük a magyar bencés kongregáció tagjai -, hazai és külföldi szerzőnek a filozófia, a filológia, a biblikum, a hermeneutika, az ökumenizmus, a lelkiesség, a történelem és egyéb területekről származó tisztelgő tanulmánya.

A múlt, a jelen és a jövő egyszerre található meg az írások erejében és igazi szellemi élményt ad a különböző stílusú és tartalmú rövid tanulmányok olvasása. Eltérő korú és állapotú barátok, rendtársak, teológiai professzorok, világiak, szerzetes és egyházmegyes papok sorakoznak fel, hogy mintegy valamit visszaadjanak abból a gazdag szellemi örökségből, melyhez éppen Szennay András alkotói munkája révén jutottak hozzá. A kiadvány tartalmazza Szennay András bibliográfiáját (83-101 old.), mely a magyar teológiai irodalom forrása is egyben, összegyűjtve a szerző magyar és idegen nyelvű publikációit. Történeti értéke van a tanulmányok között szereplő *névmutatónak* (154-160 old.), mely Békés Gellért *Külföldi rendi körlevelek* (1957-1974) című kötetéből

való. A szép kivitelű összeállítást - számos művészi kép mellett - tizenhat fénykép is érdekessé teszi az ünnepelt főapát életéből.

Köztudomású, hogy Szennay András szívügyének tekintette a II. Vatikáni Zsinatot és annak bemutatását. Teológusi, szerkesztői és főpáti minőségében is a zsinati tanítást igyekezett eljuttatni mindazokhoz, akik különböző formában kapcsolatba kerültek. Számos a könyvben szereplő írás - melynek lelke éppen a II. Vatikáni Zsinat - most ennek a megközelítőleg negyvenéves munkának a gyümölcse és visszhangja. Ez az aratás ideje, amikor hálát adunk a kapott jókért, mert mindenért Istennek tartozunk köszönettel.

A nyolcvanadik születésnapját ünneplő főapát élete átívelte a XX. századot. Hivatása és felkészültsége és az *újra* mindig nyitott lelkülete sokak szellemi-lelki útját erősítette a bencés szerzetesi közösségben, de a Hittudományi Akadémia és a Levelező Tagozat hallgatóiban is. Világi hívek, szerzetes-és papnövendékek, papok és szerzetesek egyaránt részesedtek abból a kincsből, amelyből számukra a jó házigazda értékes *régít* és ígéretes *újat* egyaránt tudott adni.

Kránitz Mihály

# KÖNYVSZEMLE

ERDŐ PÉTER

## *Egyházjog a középkori Magyarországon*

Osiris, Budapest, 2001. pp. 269

Erdő Péter professzor, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem rektora, az elmúlt évek intézménytörténeti kutatásait feldolgozó tanulmányait gyűjtötte egybe legújabb könyvében. A mű négy nagyobb egységre bomlik melyek a hazai zsinatok emlékeit, az egyházmegyei bírások emlékeit, a jogi műveltség és a jogi oktatás helyzetét, illetve a hazai egyházi jogintézmények egyetemes egyházjogi hátterét mutatják be a középkorban.

A szerző az első részben bevezetést nyújt az egyházmegyei zsinat intézményének történetébe (19-24), majd rátér a középkori magyarországi és más kelet-közép európai (Gniezno, Prága, Salzburg) szinodális könyvek szerepének, tartalmának és forrásainak bemutatására (25-74). Ezek közül kiemelkedik az 1382-es esztergomi szinodális könyv, amely a Demeter érsek ideje alatt megtartott Esztergomi Egyházmegyei Zsinat határozatait foglalja egybe. Erdő professzor piasztikusan sorakoztatja fel azokat a tényeket, amelyek alátámasztja szerzetesjog területére tartozó kéziratokat.

A második rész a középkori официális bírások intézményeivel foglalkozik Kelet-közép Európában, különös tekintettel Magyarországra és Lengyelországra (89-99; 109-124), továbbá vázolja az esztergomi vikáriusi bíróság könyvkultúráját annak legrégebbi protocolluma alapján (100-108), amely 1525-től 1564-ig fokozatosan jött létre (103).

A jogi műveltséggel és oktatással foglalkozó harmadik részben a szerző bemutatja azt a jogtörténeti hátteret, amely a posztkaroling és a császári reformidőszakot (X-XI/1. sz.) jellemezte (127-129), továbbá röviden ismerteti az adott kor legjelentősebb gyűjteményeit (Collectio Anselmi dedicata; Collectio quinque librorum; Collectio Abbonis Abbatis Floriacensis; Collectio Remedio Curiensi adscripta; Libri duo de synodalibus causis) és utal az időszak végén keletkezett (1004-1022) Decretum Burchardi Wormatiensisre, amely erőteljes befolyást gyakorolt nemcsak a német, hanem a magyarországi egyházfegyelemre is (129-131).

A középkori magyar jogi oktatás témakörében a veszprémi káptalani iskola késő középkori emlékét, Nágocsy Gáspár kódexét ismerteti és helyezi el az egyetemes kánonjogi irodalomban (132-142). A kódex által tartalmazott szöveg követi a híres dekretalista, Panormitanus (Nicolaus de Tudeschis /1386-1445/) Decretales Gregorii-hez írt kommentárját (Commentaria super Decretalium libros). A kézirat így minden valószínűség szerint a Panormitanus kommentár rövid tartalmi összefoglalását tartalmazza, magyarázatok nélkül, amelyet a dekretális jog oktatására használtak a veszprémi káptalani iskolában (137-138; 142).

Figyelemre méltó Erdő professzor azon észrevétele, melyben rámutat a Robins Collection (Berkeley) MS 3 kódex



glosszáinak kapcsán (143-169), hogy azok néha azt sejtetik, hogy – bár egy tartományi zsinati könyvet magyaráznak – nem pusztán a gyakorlati használat elősegítésére íródtak, hanem elméleti, talán oktatási céllal (149). Ez a kérdés jól illeszkedik a kánonjogi tudománytörténet legújabb eredményei közé (vö. PENNINGTON, K., „*Learned law, „droit savant”, „gelehrtes Recht”: The tyranny of a concept”* in *Rivista internazionale di diritto comune* 5 (1994) 206-209), amelyek már egyre árnyaltabban fogalmazzák a részleges egyházjog tudományos magyarázatának középkori műveléséről, tovább lépve a radikális elutasítás talajáról, amely a korábbi tudományos kutatást jellemezte (144).

A negyedik rész szándéka, amint azt a könyv előszavában is olvashatjuk (11-12), hogy megadja az egyetemes egyházjogi hátterét a magyarországi egyházi intézmények történetének. Sőt, a Szent Istváni egyházszervezést tárgyaló első fejezet kifejezetten arra törekszik, hogy teológiai és jogi oldalról megvilágítva, az európai intézménytörténeti keretbe illesztve értelmezze első királyunk tevékenységét (173-181).

Ehhez hasonló a harmadik fejezet, amely már az érett középkori magyar egyházpolitikát vizsgálja Zsigmond király (1387-1437) uralkodása alatt, elsődlegesen a Szentszékhez fűződő kapcsolatok vonatkozásában (200-213). A fejezet külön érdeme, hogy felhívja a figyelmet a neves magyar egyháztörténész, Fraknói Vilmos, főkegyúri joggal foglalkozó kutatási eredményeinek fontosságára és eredményeinek további felhasználására (204-210), amelyről a szerző 1997-ben külön tanulmányt tett közzé (ERDŐ, P., „*Das ob-*

*erste Patronatsrecht der ungarischen Könige in der Forschung von Vilmos Fraknói”* in *Folia Theologica* 8 (1997) 157-168). Fontos és a középkori magyar egyházi állapotok megértéséhez komoly adalékokkal szolgáló a 2. és 4. fejezet, mely a püspökök megválasztásáról, illetve a nagyobb és kisebb pátriárkák terminológiai megkülönböztetéséről tárgyal. Az előbbi a Decretum Gratiani (1140 körül) alapján igyekszik bemutatni a püspökök kijelölésének kritériumait, utalva a nemrégiben elhunyt Jean Gaudemet kutatásaira (vö. pl. GAUDEMET, J., „*L'élection épiscopale d'après les canonistes de la deuxième moitié du XII<sup>e</sup> siècle”* in *Le istituzioni ecclesiastiche della «Societas Christiana» dei secoli XI-XII. Papato, cardinalato ed episcopato. Atti della Quinta Settimana Internazionale di Studi, Mendola, 26-31 agosto 1971. (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Miscellanea del Centro di studi medioevali* 7, Milano 1974. 476-489). Az utóbbi pedig a pszeudo-izidori elméletből kiindulva, amely azonosítja a pátriárkák és a primások hivatalát, vázolja a probléma alakulását a Decretum Gratiani és a legnevesebb dekretisták munkái alapján (vö. Stephanus Tornacensis, Iohannes Faventinus, Huguccio), megvilágítva ezzel többek között az esztergomi érsek primási címének kánonjogi tartalmát (214-219).

A 4. rész végén elhelyezkedő két utolsó fejezet az egyházi házasságra vonatkozó egyházfegyelem történelmi alakulásához szolgál alapvető támpontokkal, átfogó módon bemutatva az eredendően a szakrális jog területére tartozó jogintézmény fejlődését (220-238). Ezt egészíti ki a házasság érdekében Magyarországon fo-

## KÖNYVSZEMLE

lyó középkori egyházi perek ismertetése (239-244).

Külön méltatást érdemel a kötet végén *található* Rihmer Zoltán által szerkesztett forrásmutató, amely kiterjed a kéziratos forrásokra (245-246) és a nyomtatott forrásokra, ezen belül a nem jogi (246-247), az egyházi jogi (247-253) és a világi jogi forrásokra (253-254). Ezt követi a névmutató (255-264) és a tárgymutató (265-269). A mutatók alaposága nagymértékben megkönnyíti a könyv használatát, sőt pontos képet nyújtanak a műben szereplő egyes tanulmányok elkészítéséhez felhasznált kánongyűjteményekről, konkordátumokról, zsinatokról, kapitulárekról és állami jogszabályokról. A névmutató különbséget tesz a főszövegben szereplő nevek és a lábjegyzetekhez felhasznált szerzők nevei között (kis kapitális).

Véleményünk szerint az Osiris kiadó gondozásában napvilágot látott kötet nem pusztán egy tudományterületen megjelent egymástól független tanulmá-

nyok gyűjteménye, hanem egy több évtizedes kánonjogi forrás-, tudomány- és intézménytörténeti kutatás egymáshoz kapcsolódó és kiegészítő eredménye, amely harmonikus egységet képez. A részletkutatások mindegyikében felcsillan az adott terület egyetemes háttérének átfogó ismerete és alkalmazása, és fordítva: az európai kánonjogtörténeti keret bemutatása során is ügyel a szerző arra, hogy a magyarországi vonatkozási pontok kellőképpen érzékeltetve legyenek az egyetemes jog szemszögéből is.

A műben szereplő tanulmányok több esetben hiánypótlóak a magyarországi jogtörténeti kutatásban és olyan aspektusokra hívják fel a figyelmet, amelyek minden bizonnyal árnyaltabbá tudják tenni a középkori kánonjogtörténetet érintő hazai tudományos kutatásban kialakult álláspontokat.

*Szuromi Szabolcs Anzelm O. Praem.*



# Studia Wesprimiensa

## A Veszprémi Érseki Hittudományi Főiskola folyóirata

Felelős kiadó és szerkesztő: *Dr. Varga István rektor*

Teológia és szociális munka tárgykörben tartalmazza a Főiskola két szakán tanító tanárok tanulmányait, továbbá külföldi vendégprofesszoroknak a Főiskolán tarott előadásait.

Megrendelhető a Főiskola címén:

8200 Veszprém, Jutasi út 18/2.; Tel.: 88/426-116; Fax.: 88/426-865

A 2000/1-2. szám (328 old) ára: 1200 Ft; 2001/1-2. szám (536 old) ára: 1800 Ft

### A 2001/1-2 szám tartalmából:

#### TEOLÓGIA

BIRHER NÁNDOR

A személy fogalmáról az egyházjogban

DUKAI ANDRÁS

Brandenstein Béla bölcselete, Magyarországi pályakép és bibliográfia (1901-1945)

GÁRDONYI MÁTÉ

A felvételi korhatár kérdése a Trienti Zsinat szemínium-dekrétumában

HORVÁTH MÁRIA

Posztmodern szorongás

IVANCSÓ ISTVÁN

Biblia a görög szertartású liturgiában

JOS JANSENS

Archeologia cristiana

KÓCSI GYÖRGY

Jotám meséje a hatalom és a karizma fényében

KALETA GÁBOR

A CIC 113. kánon 1. §-ának szövegelemzése

KUMINETZ GÉZA

A vegyes házasságok a hatályos egyházjog tükrében

NORBERT LOHFINK

A növekedés

SZABÓ PÉTER

Hierarchák egyházközi konventje (CCEO 322. kán.)

SZENDI JÓZSEF

A modern teológia személyes jellege

#### SZOCIÁLIS MUNKA

ALBERT JÓZSEF

A magyar társadalom változása a rendszerváltástól napjainkig a társadalmi jelzőszámok tükrében

BÁLINT BÁNK

Hogyan változik a tanár szerepe a diák különböző életszakaszaiban?

BIRHER NÁNDOR - SÁVAI JÁNOS - TROSITS ANDRÁS

„Megtört a jég” (avagy ki tanítsa Magyarországon az ember-, erkölcs és vallásismeretet, és ki képezzen ilyen tanárokat?)

BIRHER NÁNDOR - TROSITS ANDRÁS - SEBŐ JÓZSEF

Pályázzunk! Pályázzunk? - de hogyan?

FEHÉR CSABA

Rehabilitáció: fikció vagy valóság?

MAGYAR ZSÓFIA

A Kaposi Mór Megyei Kórház egészségügyi dolgozóinak a kórházi szociális munkáról

NAGY EDIT

Szenvedélyeink, az önpusztító életmód mentálhigiénés megközelítése

OLÁH MIKLÓS

A nonprofit szektor szerepe és lehetőségei a szociális feladatellátásban

TROSITS ANDRÁS - SEBŐ JÓZSEF

„Életed: ajándék és küldetés”

VARGÁNÉ KALOCSAI ADRIENN

A nappali ellátásban részesülő értelmi akadályozottak és családjaik helyzete Veszprémben

# Az Új Ember Kiadó könyvajánlata

## Új könyvek:

<i>Gisbert Greshake: Az élet vége?</i>	980 Ft
<i>Dobszay László: Jegyzetek a liturgiáról</i>	1900 Ft
<i>Sinkó Ferenc – Sinkó Veronika:</i> Evangéliumi történetek gyerekeknek	1950 Ft
<i>W. Vámos Lídia: Hittan rejtvény</i>	450 Ft
<i>Szeghalmi Elemér: Operisták – írók és alkotások</i>	980 Ft
<i>Jelenits István: Élet és Evangélium (sorozatban)</i>	1700 Ft

## 2002. évi naptárak:

Kalendárium	390 Ft
Asztali naptár	290 Ft
Zsebnaptár	290 Ft
Falinaptár	16 Ft
Falinaptár – 20 példány felett	8 Ft

## Fekete István művei:

Régi karácsony	880 Ft
A magam erdeiben	680 Ft
Vasárnap délután	1280 Ft
Öreg naptár	1300 Ft

## Jelenits István művei:

Kinyilatkoztatás és emberi szó	1500 Ft
Az ének varázsa	1900 Ft
Küldetésben	1400 Ft
Betű és Lélek	1200 Ft

## Egyéb könyvek:

Jézus (2000 éves hit- és kultúrtörténet)	7600 Ft
Kincsek Szent István korából	2700 Ft
Szent István király Intelmei és Törvényei	580 Ft
<i>Andrea Dué: A kereszténység történeti atlasza</i>	7600 Ft
<i>H.-D. Saffrey: Pál apostol története</i>	880 Ft
<i>Tarjányi Zoltán: Misekalauz</i>	700 Ft
Dessewffy-Horváth Marietta: Szívárvány havasán	1100 Ft

A könyvek megrendelhetők az alábbi címen:

**ÚJ EMBER SZERKESZTŐSÉGE ÉS KIADÓHIVATALA**

1053 Budapest, Kossuth Lajos u 1. Postacím: 1364 Bp. Pf. 111

Tel: 317-3933 Fax: 317-3471 E-mail: [ujember@drotposta.hu](mailto:ujember@drotposta.hu)



# Studia theologica Budapestinensia

Az 1990 óta megjelenő sorozat a Hittudományi karon oktatók tudományok köréből közöl monográfiákat és segédkönyveket magyarul vagy a teológiában jelentős nyugati nyelveken. Sorozatszerkesztő: *Erdő Péter*.

## Eddigi kötetek:

1. Millner, Anton: *Die Gefangenenseelsorge im staatlichen und kirchlichen, Recht*, Bp. 1990. 300 Ft
2. Kuhn, Christian: *Die theologische Begründung des Kirchenrechts in der Münchener Schule*, Bp. 1991. 290 Ft
3. Bauer, Johannes B.: *Az újszövetségi apokrifek*, Bp. 1991. 190 Ft
4. Reisner Ferenc: *Csernoch János hercegprímás és a katolikus egyház szerepe IV. Károly monarchia-megmenetési kísérleteiben*, Bp. 1991. (elfogyott)
5. Marton József: *Papnevelés az erdélyi egyházmegyében 1753-tól 1918-ig*, Bp. 1993. 410 Ft
6. Erdő Péter: *Latin-magyar egyházbizományi kasszótár*, Bp. 1993. 205 Ft
7. Muzsly István: *Gazdaság és erkölcs*, Bp. 1993. 440 Ft
8. Czopf Tamás: *Die spezifisch christliche Gotteserfahrung*, Bp. 1994. 400 Ft
9. Somorjai Ádám: *A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának disszertációi (1863–1993)*, Bp. 1993. 410 Ft
10. *Doctor et apostol. Szent István-tanulmányok*, Szerk. Török József, Bp. 1994.
11. *A családok lelki gondozása. Az Olasz Püspöki Konferencia ajánlása*, Bp. 1994.
12. *Teológus az Egyházban. Emlékkönyv Gál Ferenc 80. születésnapja alkalmából. Szerk.: Fila Béla, Erdő Péter*
13. *Mindszenty emlékezete. Tanulmányok. Szerk.: Török József*
14. Kránitz Mihály: *Origenész élete és az Origenész-kutatás* Bp. 1995. (tanulmány) 300 Ft
15. Ladányi Erzsébet: *Az önkormányzat intézményei és elméleti alapvetése az európai és hazai városfejlődés korai szakaszában* Bp. 1996. 900 Ft

Kapható és megrendelhető:

**Márton Áron Kiadó**

H-1035 Budapest, Kórház u. 37.

Tel.: (1) 368-9527, Fax: (1) 368-9869

## A JEL Könyvkiadó ajánlata

<i>Jáki Szaniszló: Eszközadta üzenet (Értekezés az iagzságról)</i>	1100 Ft
<i>Isten a szeretet (Válogatás Szent Maximosz műveiből)</i>	970 Ft
<i>Jeruzsálemi Szent Kírillosz katekézisei</i>	800 Ft
<i>Dolhai Lajos: Az ókeresztény egyház liturgiája</i>	790 Ft
<i>Kecskés Pál: A keresztény társadalomszemlélet irányelvei</i>	750 Ft
<i>Kuminetz Géza: A barátaim vagytok! (elmélkedések)</i>	1200 Ft
<i>E. J. Korherr: A valláspedagógia fejlődéslelektani alapjai</i>	950 Ft
<i>Bolberitz Pál: A metafizika alapjai</i>	890 Ft
<i>Bolberitz Pál: Bevezetés a logikába</i>	540 Ft
<i>Kuminetz Géza: A jogrend filozófiai megalapozása Horváth Sándor O.P. műveiben</i>	680 Ft
<i>Az egyházatyák beszédei - Karácsony (Óker. Öröks. I.)</i>	680 Ft
<i>Az egyházatyák beszédei - Húsvét (Óker. Öröks. II.)</i>	930 Ft
<i>Az egyházatyák beszédei Apostolok vértanúk ünnepeire (Ó.Ö. IV.)</i>	840 Ft
<i>A III-IV. század szentjei (Ókeresztény Örökségünk V.)</i>	950 Ft
<i>Latin-magyar zsoltároskönyv</i>	850 Ft
<i>Szentek közös zsolozsmái</i>	460 Ft
<i>Birher Nándor: Az ember filozófiája</i>	790 Ft
<i>Tarr György: Világi jogi ismeretek</i>	500 Ft
<i>Vanyó László: Az ókeresztény egyház irodalma (I.)</i>	1650 Ft
<i>Vanyó László: Az ókeresztény egyház irodalma (II.)</i>	1600 Ft
<i>Vanyó László: Az ókeresztény művészet szimbólumai</i>	1800 Ft
<i>Rózsa Huba: Kezdetkor teremtette Isten</i>	830 Ft
<i>Molnárfi Tibor: A Korona</i>	590 Ft
<i>Csanád Béla: Neveléstan</i>	400 Ft
<i>Csanád Béla: Keresztény valláspedagógia</i>	540 Ft
<i>Gyurkovics M.-Eisenbarth K.: Isten gyermekei vagyunk</i>	420 Ft
<i>H. Schlier: Jézus Krisztus feltámadása</i>	440 Ft
<i>P. Ranwez: A kisgyermek vallási nevelése</i>	480 Ft
<i>A. Luciani: A hitoktatás művészete</i>	480 Ft
<i>K. Tillman: Hogyan beszéljünk ma Istenről a családban?</i>	400 Ft
<i>Szántó Konrád: Egyháztörténelem</i>	820 Ft
<i>H. Madinger: A rózsafűzér ereje</i>	380 Ft

Könyveink kaphatók az Új Embernél és a katolikus könyvesboltokban (Ferenciek tere 7-8.)

Postai megrendelést is teljesítünk!

A JEL Könyvkiadó címe: 1118 Bp. Előpatak u. 35. Tel.: 319 15 28; Fax.: 319 23 04

A **TEOLÓGIA** folyóirat megjelenik évente kétszer:  
júniusban és decemberben.

A 2002. évi példányonkénti ára: 390 Ft, előfizetőknek 360 Ft.

Külföldre a postaköltséget külön felszámítjuk!

Előfizetési díj egy évre 720 Ft. Előfizetés a JEL Könyvkiadón keresztül, az OTP XI. ker. Irinyi J. u. körzeti fiók 11711041-20901848 sz. csekkszámlára vagy postautalványon.

A Teológia előfizetésekkel kapcsolatos leveleket kérjük  
a JEL Könyvkiadó címére küldeni:

1118 Bp. Előpatak u. 35. Tel/Fax: 319 15 28; 319 23 04