

IV. ÉVFOLYAM 1. SZÁM (2022)

STUDIA BIBLICA

BIBLIAI TANULMÁNYOK

A SZENT PÁL AKADÉMIA TUDOMÁNYOS FOLYÓIRATA



STUDIA BIBLICA
BIBLIAI TANULMÁNYOK

IV. ÉVFOLYAM 1. SZÁM
2022

SZENT PÁL AKADÉMIA
BUDAPEST

STUDIA BIBLICA – BIBLIAI TANULMÁNYOK
A SZENT PÁL AKADÉMIA TUDOMÁNYOS FOLYÓIRATA
MEGJELENIK ÉVENTE KÉTSZER
IV. évfolyam, 2022/1. szám

Kiadja: Szent Pál Akadémia
1103 Budapest, Gyömrői út 69.

Főszerkesztő:
GRÜLL TIBOR

Szerkesztőbizottság:
HACK PÉTER
HACK MÁRTA
HORVÁTH ANDRÁS
RUFF TIBOR
RUGÁSI GYULA
TATÁR GYÖRGY

Olasószerkesztők:
SZÉP E. KINGA
POLGÁR STEFÁNIA

A lapszámokat szerkeszti a Szerkesztőbizottság.

A Szerkesztőség címe:
1103 Budapest, Gyömrői út 69.
Tel.: +36 1 432-2720
Elektronikus levelezési cím: sb@szpa.hu

Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza.

ISSN 2676-9166

A borító tipográfiai tervét Navratyil Edina készítette,
a nyomdai munkákat az OOK-Press Kft. végezte.
Felelős vezető: Szathmáry Attila.

TARTALOM

| | |
|----------------------------------|---|
| A szerkesztők előszava | 5 |
|----------------------------------|---|

TANULMÁNYOK

| | |
|---|----|
| FINTA SZILVIA: „Az apokalipszis fullánkja”, avagy a héber nyelv metafizikai és eszkatológiai dimenziói | 9 |
| CSALOG ESZTER: „Szolgád vagyok én...” A szolgára vonatkozó kifejezések a héber és görög Bibliában | 39 |
| GRÜLL TIBOR: Róma eszkatológiai szerepe Tertullianusnál | 61 |
| RUGÁSI GYULA: A <i>translatio imperii</i> eszme teológiai gyökerei | 73 |

FORRÁS

Ötven forrás a montanizmus történetéhez.

| | |
|---|----|
| Összeállította és a jegyzeteket készítette – GRÜLL TIBOR. | 95 |
|---|----|

RECENZIÓK

| | |
|---------------------------------------|-----|
| SEBESTYÉN CSILLA recenziója | 153 |
| RÁKÓCZI ISTVÁN recenziója | 155 |
| SZÉP E. KINGA recenziója | 159 |

| | |
|--|-----|
| CONTENTS AND ENGLISH ABSTRACTS | 165 |
|--|-----|

| | |
|---------------------------------|-----|
| ÚTMUTATÓ SZERZŐINKNEK | 169 |
|---------------------------------|-----|

| | |
|------------------------------|-----|
| LAPSZÁMUNK SZERZŐI | 173 |
|------------------------------|-----|

A SZERKESZTŐK ELŐSZAVA

A *Studia Biblica – Bibliai Tanulmányok* immár 4. évfolyamához érkezett, ami örömmel és hálával tölt el bennünket. Továbbra is bizakodunk abban, hogy a Szent Pál Akadémia jóvoltából olyan hasznos folyóiratot tudunk a hazai olvasóközönség kezébe adni, amely a teljes evangéliumi, karizmatikus hermeneutika, teológia és egyháztörténet – mifelénk eddig nem nagyon ismert – látásmódját közvetíti, közérthető, de tudományosságra törekvő formában.

Ebben a számban továbbra is a már megszokott lapstruktúrát követtük. A „Tanulmányok” rovatban a cikkeket tematikusan rendeztük el: elől állnak az átfogó jellegű, a Biblia egészével foglalkozó (történeti, filológiai vagy hermeneutikai jellegű) írások; ezt követik az egyes bibliai könyvekkel vagy korokkal foglalkozó tanulmányok témájuk kronológiai sorrendjében; végül az egyháztörténeti és egyéb bibliai vonatkozású írások következnek. A „Forrás” rovat az eddigi helyén maradt – amelybe továbbra is örömmel várjuk a publikálásra kész szövegeket –, majd hagyományainkat követve a „Recenziók” zárják az egyes lapszámokat. A recenziós rovatba két évnél nem régebben megjelent, lapunk témájába vágó, tudományos vagy tudományos-ismeretterjesztő könyvekről írt rövidebb ismertetéseket várunk.

Idei első számunkban ezúttal négy tanulmányt közlünk. FINTA SZILVIA cikkében számos izgalmas nyelvészeti és teológiai kérdéssel foglalkozik: az emberiség ősnyelvének problematikájától egészen a modern Izrael államnyelvének, az ivritnek létrehozásáig. CSALOG ESZTER az „úr” és a „szolga” szavak szemantikáját vizsgálta a Héber Bibliában, a Szeptuagintában és az Újszövetségben, a szellemi üzenetek mellett a kortörténeti jellemzőkre is kitérve. GRÜLL TIBOR a karthágói Tertullianus *Apologeticum*ának egy nehezen értelmezhető helyével foglalkozik, amely megmutatja, hogyan látták a Kr. u. 3. században a Római Birodalom eszkatológiai szerepét. Végül RUGÁSI GYULA a tőle megszokott filológiai, filozófiai és történeti erudícióval boncolgatja a *Dániel könyvére* visszavezethető *translatio imperii*-gondolatot az ókori Rómától egészen napjaink Oroszorszáig. A „Forrás” rovatban ezúttal egy chrestomathiát közlünk, amely a montanizmus történetére vonatkozó ötven forrásszöveget tartalmaz. Ezek közül több is most jelenik meg először magyar fordításban. Lapunk ezúttal is három recenziót tartalmaz: SEBESTYÉN CSILLA egy frissen megjelent zsidó vonatkozású kötetet mutat be; RÁKÓCZI ISTVÁN egy nigériai szerző munkáját recenziálja, amelyben az éhezés és az eucharisztia kapcsolatáról értekezik; végül SZÉP E. KINGA pedig az amerikai vallási fundamentalizmus történetét bemutató recens magyar monográfiáról értekezik.

A *Studia Biblica* Szerkesztősége.

TANULMÁNYOK

„AZ APOKALIPSZIS FULLÁNKJA”, AVAGY A HÉBER NYELV METAFIZIKAI ÉS ESZKATOLÓGIAI DIMENZIÓI

FINTA SZILVIA

ABSZTRAKT: A héber nyelvnek, azon belül is a bibliai hébernek – más néven *lásón hakódes* (*a szent nyelve / a szentség nyelve / a szentély nyelve*) – kiemelt szerepe van a zsidó gondolkodásban, ugyanis a zsidóság elsődleges szent iratának, a Héber Szentírásnak a legfőbb nyelve. Az ősi rabbinikus elgondolás szerint a bibliai héber örökkévaló nyelv, a Mindenható nyelve, a teremtés nyelve, s egyszersmind a beteljesedő prófécia nyelve is, így benne a szavaknak, azok jelentésének különös súlya van. A 19. század végén, mikor ELIÉZER BEN JEHUDA a héber nyelvet ismét tömegek által beszélt nyelvvé kívánta tenni, számos vita övezte kezdeményezését. A héber nyelv újjáélesztésének problematikájáról zsidó filozófusok is értekeztek. GERSHOM SCHOLEM 1926-ban FRANZ ROSENZWEIGNEK írt levelében vetette fel, hogy a modern héber nyelvben ott van az apokalipszis fullánkja, tudniillik az ősi bibliai héber szavak mindennapi használatukban is magukkal hordozzák korábbi tórai konnotációikat, tele vannak isteni energiával stb. Írásomban ennek a felvetésnek a lehetséges előzményeit vizsgálom. Először röviden felvázolom a héber nyelv történetét, majd a bibliai narratíva és rabbinikus megfontolások alapján a nyelv megjelenését vizsgálom a teremtéstől, s az első ember nyelvétől egészen Bábel tornyának történetéig. Írok röviden a héber nyelv különlegességéről, majd a cionisták újjáélesztési szándékát, valamint a SCHOLEM által felvetett problematikát vizsgálom.

KULCSSZAVAK: Bábel, eszkatológia, héber nyelv, *lásón hakódes*, nyelvfilozófia, ősnyelv

Bevezetés

A héber nyelv mindig is különleges szerepet töltött be a zsidó gondolkodásban. A rabbinikus felfogás szerint létezett már a teremtés előtt is; sőt, általa teremtetett a világ; de ez a zsidóság legszentebb iratának, a Héber Szentírásnak, s ilyen módon a prófécia beteljesedésének a nyelve is. A héber beszélt nyelvként való újonnan használatára számos vitát váltott ki ELIÉZER BEN JEHUDA, a nyelvújító közvetlen környezetében, az ortodox judaizmusban, valamint a zsidó filozófusok között is. Ebben az írásban az ezzel kapcsolatos kérdéseket, a héber nyelv különleges szerepét vizsgálom.

Először is röviden végigtekintem a héber nyelv történetét, majd a teremtés, s az első ember nyelvével kapcsolatos kérdéseket egészen Bábelig, a Szentírás narratívája, s a rabbinikus hagyomány szempontjából. Ezt követően a héber zsidó gondolkodásban betöltött rendkívüli

szerepét, a cionisták nyelvújítással kapcsolatos elképzeléseit, a nyelvújítással kapcsolatos vitákat, majd a GERSHOM SCHOLEM által felvetett elképzelést vizsgálom, miszerint a modern héber nyelv magában hordozza az apokalipszis fullánkját.

Mivel írásom tárgya a bibliai és rabbinikus gondolkodás vizsgálata, így alapvetően a Szentírásra, illetve a korai, majd a későbbi rabbinikus irodalomra koncentrálok írásom első felében. Nem térek ki a régészeti leletekre, sem részletesen általános nyelvészeti elképzelésekre. Céлом nem a régészet és a rabbinikus hagyomány, sem nem a tudományos nyelvtörténet és a rabbinikus hagyomány egybevetése, hanem a héber nyelv zsidó gondolkodásban betöltött szerepének vizsgálata. Ugyanakkor a rabbinikus hagyományból is a legjelentősebbeket fogom csupán említeni, a mélyreható részletes vizsgálat szétfeszítené ezen írás kereteit. A modern héber nyelv létrehozása körüli viták, valamint SCHOLEM felvetése a legjelentősebb rabbinikus elképzelések fényében az általam citált hagyományos irodalom alapján is bőven érthető lesz.

1. A héber nyelv történetének váza

Mielőtt konkrét témának nekikezdenék, szükséges néhány szóban bemutatnom az úgynevezett zsidó nyelveket, szűkebben véve pedig a héber nyelv vázlatos történetét.

A legfontosabb, zsidósághoz köthető nyelv a héber, amelynek általában négy nagy korszakát szokás megkülönböztetni:¹

1. A *bibliai héber*, vagy más néven *lásón hakódes*² (*a szent nyelve / a szentség nyelve / a szentély nyelve*)³ – írásomban az egyértelműség kedvéért a továbbiakban a nyelv ezen szakaszára így is hivatkozom majd – korszaka a kezdetektől⁴, vagy az i. e. 15. századtól az i. e. 1. századig tart. Ez a zsidóság alapirodalmának, a Héber Szentírásnak a nyelve, valamint számos ima, további könyv is íródott e szent célokra használt, ám a maga korában általános köznyelvnek számító nyelven.⁵ Tekintve, hogy a Héber Szentírás könyveinek megírása között akár több száz év is van, ezért a *lásón hakódes* több nyelvréteget is magában foglal. Legkorábbiak Mózes könyvei, legkésőbbre

¹ Lévéen, hogy nem kifejezetten héber nyelvtörténeti cikket írok, a legegyszerűbbnek a Raj Tamás által használt felosztásra találtam hivatkozni (Raj 2001, 6–7). Mindazonáltal tudományos vélekedések megkülönböztetik az ún. pre-bibliai héber időszakát is, tehát ezen elképzelés szerint nem a bibliai héber a héber nyelv első korszaka. Bővebben lásd: Brovender et al. 2007, vö. Sáenz-Badillos 2002.

² A héber szavak átírására nincs igazán megfelelő módszer, bármelyik megoldást választjuk is, egyik sem felel meg valójában a kiejtés szerinti átírásnak. A konzekvens visszairhatóság kedvéért azonban ebben az írásban a következő, kiejtés szerinti átírást alkalmazom: Mitchel 2018, 30–32. A *dages forte* esetében a magyar átírásban nem mindig duplázom a hangzókat, igyekszem a kiejtést követni.

³ Grósz 1956. A zsidó irodalomban ez a bibliai héber leggyakoribb neve. Némelyek szerint ez a *lisan bét kúdsá* (*a szentség házának nyelve*) kifejezés rövidítése (ld. Targum Jonatán az 1Móz 45,12-höz, vö. Toy–Levias 1906). A héber nyelvre használt további nevek a zsidó irodalomban: kánaán nyelve (*szefat kenaan* – Ézs 19,18), júdeai / judahita / zsidó nyelv (*jehúdít*– 2Kir 18,26, Neh 13,24), héber (magyar: Flavius, I., 1,1, eredeti görög 1,33: *hebraion dialekton*, átírás: Györkösi et al. 1990, 9. alapján; *ivrit*, mGítín 9:8).

⁴ Rabbinikus szempontból erről a dilemmáról lásd a dolgozat további részeit. Raj i. e. 15. századtól számítja ezt a korszakot (Raj 2001, 6.).

⁵ Mások szerint „a héber nem azért szent nyelv, mert a Tóra nyelve, hanem eleve azért lett a Tóra nyelve, mert szent nyelv” („Hebrew is the holy tongue not because it is the language of Torah; rather, Hebrew is the language of Torah because it is the holy tongue”, Patterson 2005, 195.).

pedig Eszter könyve datálható. A babiloni fogságban a zsidó nép nyelve általánosságban az arámi lesz, a *lásón hakódes* az irodalomban (apokrifek), az iskolai, templomi, valamint tudományos használatban él tovább.⁶

2. A *misnai héber* korszaka az i. sz. 1. századtól a 6. századig tart.⁷ Ez a legkorábbi rabbinikus iratok – úgy mint a Misna, továbbá midrások, imák – nyelve is. A Misnához készült Gemárák, már arámi nyelven vannak.

3. A *középkori* vagy *rabbinikus héber* a 6. századtól a 19. századig számolható.⁸ Általánosságban nem beszélték, hanem a rabbinikus irodalom – responzumok, bibliamagyarázatok, vallási döntvények stb. –, és a pijjutköltészet nyelve volt. Ugyanakkor a különböző zsidó diaszpórák között egyfajta közvetítő szerepet is betöltött, míg beszélt nyelvként a befogadó közeg nyelvét, és/vagy különböző „keveréknyelveket” használtak, askenázi területeken jiddist (német-héber),⁹ szefárd területeken pedig ladinót (spanyol-héber)¹⁰ – beszéltek.

4. A héber nyelv negyedik korszaka a *modern héber*, melyet a 19. század végétől kezdtek beszélni.¹¹ A héber ELIÉZER BEN JEHUDA munkássága következtében vált ismételten széles tömegek által beszélt nyelvvé, a folyamatot sok vita övezte, melyekről a későbbiekben írok.

A zsidók által beszélt nyelvek bemutatásakor mindenképp szót kell ejteni az arámiról is. Az arámi nyelvet – melynek több dialektusa is létezik – a zsidóság tömegesen a babiloni fogság során kezdte beszélni. Ennek következtében a Héber Szentírás egyes részei is arámi nyelven íródtak (Ezsd 4,8–6,18, 7,12–26; Dán 2,4–7:28).¹² Az arámi a Szentírás legkorábbi fordításainak,¹³ a targumoknak a nyelve is, melyek közül a máig használatban levő hivatalos targumok: Targum Onkelosz a Tórához és Targum Jonatán a Prófétákhoz.¹⁴ Ezen kívül a Talmud – pontosabban a Gemárák – nyelve, de számos más fontos rabbinikus írás és ima – például a gyászolók által mondott *Kaddis* – nyelve is. (De az arámi volt a Názáreti Jézusnak és tanítványainak az anyanyelve is.) Ugyanakkor az arámi státuszával kapcsolatban többféle véleménnyel találkozunk a rabbik körében: (1) némelyek szerint az arámi a *lásón hakódes*ből fejlődött ki, s van vallási jelentősége; (2) mások szerint a *lásón hakódes* és az arámi ugyanaz a nyelv; (3) míg némelyek úgy hiszik, hogy az arámi egy „megromlott” *lásón hakódes*, s ezért szégyenteljes nyelv.¹⁵

Ahogy a fentiekből látszik tehát, a zsidóság számára a legfontosabb nyelv a Szentírás nyelve, a *lásón hakódes*, a második legfontosabb pedig az arámi.

⁶ Raj 2001, 6.

⁷ Raj 2001, 6.

⁸ Raj 2001, 6–7.

⁹ A jiddisről lásd: Neal 2009.

¹⁰ A ladinóról lásd: Markova 2008, 1–9.

¹¹ Raj 2001, 7.

¹² Korábbi szövegekben is azért előfordulnak arámi szavak, mondatok: 1Móz 31,47, Jer 10,11.

¹³ A Héber Szentírás arámira fordítása Ezsdrás koráig vezethető vissza (vö.: Neh 8,8).

¹⁴ Zsinagógai felolvasásukról lásd: bMegilá 3a:7-8, Berésit Rabbá 36:8. Bővebben a témáról: Safrai 1990.

¹⁵ Bővebben lásd: Klein 2015, 175–186, 220–241.

2. A (héber) nyelv kezdetei a bibliai narratíva szerint

A következőkben azt szeretném röviden bemutatni, hogy miként gondolkodik a Héber Szentírás és a judaizmus a nyelvről, szűkebben véve pedig a héber nyelvről. Mindenek előtt lássuk a bibliai narratívát!

A Szentírásban a következőt olvassuk: „Kezdetben teremté Isten az eget és a földet. [...] És monda Isten: Legyen világosság: és lőn világosság.”¹⁶ (1Móz 1,1.3) A bibliai narratíva szerint tehát Isten a szava által teremtette a világot. Mondott egy szót – egy „nevet” – és az kézzel fogható valósággá lett.¹⁷ Tulajdonképpen, ha jól megvizsgáljuk, a Mindenható beszédaktust hajtott végre a teremtés által.¹⁸

Miután az Örökkévaló megteremtette az embert, megáldotta, s parancsot adott neki a tekintetben, hogy az Éden kertjének bármely fájáról ehetsz, kivéve a jó és gonosz tudásának a fáját. Mind az áldás, mind a parancs adása nyelv által történt, tehát arra következtethetünk, hogy a nyelv maga már létezett az ember teremtése, de a Föld teremtése előtt is.

A bibliai narratívából az is kitűnik, hogy az ember megértette az Isten által adott parancsot, sőt, maga is beszélt és neveket adott az állatoknak (1Móz 2,18–20).¹⁹ Azon túl, hogy a névadás lehet a hatalomgyakorlás eszköze,²⁰ valamiféle nyelv általi lényegmegragadási képesség működését is feltételezi. Ez legplasztikusabban a nő megteremtésével s elnevezésével illusztrálható. A következőt olvassuk: „És monda az ember: Ez már csontomból való csont, és testemből való test: ez asszonyembernek (*isá*) neveztessek, mert emberből (*is*) vétetett.” (1Móz 2,23.) Héberben a férfi (*is*) és a nő (*isá*) egyfajta szójátékot képez: hiszen a „nő” ugyanaz a szó, mint a „férfi” csak nőnemű végződésel.²¹ Az ember felismeri tehát, hogy a számára teremtett társ ugyanúgy ember, mint ő, egylényegű vele, biológiai nemében tér pusztán el tőle.²²

A bibliai narratívából az is kikövetkeztethető, hogy a férfi és a felesége képesek egymással kommunikálni, hiszen a férfi valamiképpen továbbadja a Mindenható által adott parancsot a nőnek (1Móz 2,16–17 vö. 3,2–3). A parancs értelmezése a kigyó és a nő beszélgetésében vitává eszkalálódik. A következőt olvassuk:

¹⁶ A bibliai idézetek a következő alapján: *Szent Biblia* 2004.

¹⁷ A héber *dávár* szó egyszerre jelent szót és dolgot is (Gesenius 2000). Tehát a héber gondolkodásmód szerint ha valaki kimond egy szót, az által létrehoz egy dolgot (vö. Klein 2015, 53). A Szentírás narratívája szerint más földi valóságok is így jönnek létre, ld. 1Móz 1. fejezet.

¹⁸ A beszédaktus elmélet szerint valamit mondani annyi, mint tenni valamit, vagyis beszéd által cselekszünk, tehát a szavak minden használata egyben tett is. A beszédaktuselméletet első körben John L. Austin írta le (Austin 1973/1990), majd Searle fejlesztette tovább (Searle 1994/2009). „A szavak és a tettek az isteni energia nem is annyira eltérő módoszatai. A szavak is tettek, s a tettek is a szavak fajtái.” (Ralph Waldo Emerson: *Essays: Second series*: „The Poet”, idézi: Austin 1973/1990, 7.) A teremtés, mint beszédaktus témában bővebben lásd: Yost 2018.

¹⁹ Lásd: Janson 2002, 2.

²⁰ Janson 2002, 2.

²¹ Magyar nyelvben ezt régebben az ember – néember (ti. nőember), vagy az ember – asszonyember szópárokkal érzékeltették.

²² Vö. 1Móz 1:27 (*zákhar únekévá* – hímnemű és nőnemű).

A kígyó pedig ravaszabb volt minden mezei vadnál, melyet az Úr Isten teremtett vala, és monda az asszonynak: Csakugyan azt mondta az Isten, hogy a kertnek egy fájáról se egyetek? És monda az asszony a kígyónak: A kert fáinak gyümölcséből ehetünk. De annak a fának a gyümölcséből, mely a kertnek közepette van, azt mondá Isten: abból ne egyetek, azt meg se illessétek, hogy meg ne haljatok. És monda a kígyó az asszonynak: Bizony nem haltok meg (1Móz 3,1–4).

Látjuk tehát, hogy a narratíva szerint a kommunikáció nem primitív, nem alacsony színvonalú, hiszen a kígyó az Isten által mondottak jelentésére kérdez rá, s szavakkal manipulál. De tulajdonképpen mi is történik itt?

Azt látjuk, hogy az ember és a felesége nem haltak meg. A kígyónak tehát igaza volt? Nem biztos. Számos magyarázat lehetséges. A „halál beállta” értelmezhető úgy, hogy az ember és a felesége fizikailag nem haltak meg azonnal, de a fizikai halál innétől kezdve az emberi élet részévé vált (vö. 1Móz 5,1–32). Egy másik lehetséges magyarázat szerint az ember és a felesége azonnal meghaltak „spirituálisan”, ami azt jelenti, hogy benső valóságuk elszakadt Istentől (vö. Ef 2,1–6; Jel 2,11; 20,6). Tehát láthatjuk, hogy a „meghalni” szónak számos jelentése lehetséges, s a kígyó ezen jelentésekkel játszik: egyrésztől igaza van, mivel az ember nem hal meg fizikálisan azonnal, másrésztől „spirituálisan” igen, továbbá a fizikai halál innétől számítva az emberi élet részévé válik. Véleményem szerint a kommunikációnak egy nagyon mély szintje és a nyelvhasználat magas szinten való művelése, nyelvi intelligencia szükséges ahhoz, hogy az emberiség történetének hajnalán egy ilyen beszélgetés elhangozhassék. Látható tehát, hogy a bűnbeesés is szavak által, hazugság által történik.

Ezt követően az ember, a föld, a nő és a kígyó átkozottakká váltak (1Móz 3,14–19). Az ember az Ádám nevet kapta (az Ádám név az *adámá* = [vörös] föld, *talaj*²³ szóból származik, mert az ember a vörös föld porából teremtetett vö. 1Móz 2,7), és Ádám felesége pedig férjétől az Éva nevet (héberben *Chavá*, amely a *chaj* = élet, élő, eleven²⁴ szóból jön, mert „ő lett anyja minden élőnek” 1Móz 3,20). A bűnbeesés után a Mindenható kiutasította őket az Éden kertjéből (1Móz 3,22–24), így ezzel megkezdődött az emberiség vándorlása is.

Összefoglalva tehát: a Héber Szentírás narratívája azt sugallja, hogy a nyelv már a teremtés előtt létezett, még azelőtt, hogy létezett volna az ember, még azelőtt, hogy létrejött volna az emberi kommunikáció. Számos létező teremtménye beszédaktus révén valósult meg, a szavak nem voltak tehát „üresek”, hanem elhangzásuk révén változás állt be a világ állapotában. Az ember megteremtése után képes volt megérteni az Örökkévaló által adott parancsot, sőt, arról vitatkozni is tudott. Ez a fajta nyelvfelfogás szöges ellentétben áll azokkal a nyelvészeti felfogásokkal, melyek alapvetően egyfajta evolúciós elmélet mentén képzelik el az emberi nyelv létrejöttét.²⁵ A bibliai narratíva szerint az ember nem csak Istennel, hanem az állatokkal / angyalokkal is képes volt kommunikálni – az Újszövetség a kígyót egy gonosz angyallal, a Sátánnal azonosítja (vö. Jel 12,9). A bűnbeesés során az ember Isten beszédének a kígyó által interpretált verzióját fogadta el, melynek következtében feltételezhető, hogy gondolkodásmódja és beszéde változáson eshetett át.

²³ Gesenius 2000.

²⁴ Gesenius 2000.

²⁵ Lásd pl. Thuma 2008.

Az Éden kertjét elhagyva Mózes első könyvében a továbbiakban azt látjuk, hogy Isten az első emberpár gyermekével, Káinnal (1Móz 4,6) és Noéval (1Móz 6,13 és tovább) is kommunikál. Azt is megtudjuk, hogy Isten látja az emberek szívének gondolatait, hogy azok gonoszak, s megbánja az ember teremtését (1Móz 6,5), úgy dönt, hogy vízözön által elpusztítja az emberiséget (1Móz 6,5–7). Noé az egyetlen igaz ember, így csak ő és családja nyer kegyelmet, s éli túl az özönvizet (1Móz 6–8. fejt.).

Az özönvizet követően Noé leszármazottai töltik be a földet: három fiától származnak el a nemzetek (1Móz 10. fejt.). Mivel a Héber Szentírás nem kronológikusan halad,²⁶ így Bábel tornyának története akár a Noé leszármazottainak Földön való szétszéledését megelőző eseményként is felfogható. Egy nagyon érdekes megjegyzést találunk Sém egyik leszármazottja, Péleg kapcsán. A Szentírás ugyanis azt mondja, hogy Pélegnek lett nevezve, „mivelhogy az ő idejében osztatott el a föld” (1Móz 10,25).²⁷ Péleg a vízözön után száz egy évvel született, és az özönvíz után háromszáz negyven évvel halt meg. Ha tehát Noé leszármazottainak szétszéledése és a különböző nyelvek létrejötte egybeesik, akkor Bábel tornyának történetét Péleg életidejére kell helyezni, tehát feltehetően az i. e. 22–20. századra.²⁸

Bábel építőinek története a következőképp szerepel a Szentírásban:

Mind az egész földnek pedig egy nyelve és egyféle beszéde vala. És lőn, mikor kelet felől elindultak vala, Sineár földjén egy síkságot találának, és ott letelepedének. És mondanak egymásnak: Jertek, vessünk téglát, és égessük ki jól; és lőn nekik a téglakő gyanánt, a szurok pedig ragasztó gyanánt. És mondanak: Jertek, építsünk magunknak várost és tornyot, melynek teteje az eget érje, és szerezzünk magunknak nevet, hogy el ne széledjünk az egész földnek színén. Az Úr pedig leszálla, hogy lássa a várost és a tornyot, melyet építenek vala az emberek fiai. És monda az Úr: Íme, e nép egy, s az egésznek egy a nyelve, és munkájának ez a kezdete; és bizony semi sem gátolja, hogy véghez ne vigyenek mindent, amit elgondolnak magukban. Nosza, szálljunk alá, és zavarjuk ott össze nyelvüket, hogy meg ne értsék egymás beszédét. És elszéleszté őket onnan az Úr az egész földnek színére, és megszűnének építeni a várost. Ezért nevezék annak nevét Babelnek, mert ott zavará össze az Úr az egész föld nyelvét, és onnan széleszté el őket az Úr az egész földnek színére. (1Móz 11,1–9)²⁹

A bibliai narratíva alapján azt látjuk, hogy Bábel tornyának építéséig az emberiségnek „egy nyelve” (*száfá echát = egy ajka / nyelve / dialektusa / beszéde*)³⁰ és „egyféle beszéde” (*devárim achádím = egy / egységes szavak*, ez esetleg arra vonatkozhat, hogy ugyanazokat a szavakat ugyanazon referenciákkal és jelentésekkel használták, de erre később még visszatérek) volt, tehát az emberiség képes volt arra, hogy nyelv segítségével egységbe rendeződjen és ezáltal fellázdjon

²⁶ „A Tórban nincs korán és későn” (*én múdkám úmeúchár batórá*) (bPeszáchím 6b:7).

²⁷ Péleg neve a *pálag* szóból jön, ami annyit tesz: *felosztani* (Gesenius 2000). Ld.: Berésít Rabbá 37:7 és Rási kommentárja az 1Móz 10,25-höz. Rási szerint Éber próféta volt, s azért adta ezt a nevet a fiának, mert Péleg életének végén történt a népek szétszórátása (vö. Jásár könyve 10:1–3).

²⁸ A Sáenz-Badillos által is ismertetett általános nézet szerint a (sémita) nyelvek szétválása i. e. 3000 előtt történt (Sáenz-Badillos 2002, 10).

²⁹ Egy sumér történet hasonlót mesél el (Kramer 1968).

³⁰ Gesenius 2000.

az Örökkévaló ellen. Isten válasza erre a fajta összefogásra „az egész föld nyelvének összezavarása” (*bálal adonáj szefát kol-háárec, bálal = összekever, összekuszál*)³¹ volt, majd ezt követően szóródtak szét a nemzetek – akkor még nemzetségek, családok – a Földön a kijelölt helyükre. Ami még a Héber Szentírásból feltételezhető, ám biztosan nem állítható, az az, hogy Babel tornyának építője Nimród volt (1Móz 10,10).³² A továbbiakban nézzük a szűkszavú bibliai narratíva rabbinikus interpretációit.

3. A bibliai narratíva rabbinikus interpretációja

Írásom ezen részében a Teremtéstől Babel tornyáig húzódó nyelvvel kapcsolatos szakaszok – teremtés nyelve, az első ember nyelve, történt-e nyelvváltás a bűnbeesés után, Babel tornya építőinek nyelve, a nyelvek szétválása – rabbinikus magyarázatait vizsgálom.³³

3.1. A teremtés nyelve

A rabbinikus irodalom szerint a Tóra (Mózes öt kényve és a Héber Szentírás egésze) már a teremtés előtt is létezett (Sír HaSírím Rabbá 5:11, vö. bSabbát 88b:7) sőt, mi több, mindig létezett (vö. Zsolt 119,89). Sőt, némelyek úgy vélik, hogy mikor az Örökkévaló teremtette a világot, akkor időről időre belepillantott a Tórába (Berésít Rabbá 1:1). Ez azt jelenti, hogy amikor az Örökkévaló teremtette a világot, ő maga is a *lásón hakódest*, azaz a bibliai héber nyelvet beszélte, tehát *lásón hakódes* által teremtett a világ (Berésít Rabbá 18:4. vö. Beresít Rabbá 31:8).³⁴

3.2. Az első ember nyelve

Az első ember nyelvvel kapcsolatban alapvetően kétféle ókori rabbinikus hagyomány létezik: az egyik szerint Ádám héberül, a másik szerint pedig arámiul beszélt. A javarészt későbbi rabbinikus tekintélyek e két tradicionális nézet kibékítésére törekednek, s további alternatív magyarázatokkal állnak elő. Ezeket az alábbiakban tekintem át röviden.

³¹ Gesenius 2000.

³² Nimród neve a *márad*, igéből származik, amely annyit tesz: *csökönyösnek, lázadónak lenni, lázadni, lázadást szítani* (Gesenius 2000). Nimród és Babel történetének egy alternatív változata Jásár könyvében olvasható 7:1–10:3).

³³ A judaizmus felfogása tekintetében egy alapos összefoglalás: Klein 2015, magam is számos helyen fogok rá hivatkozni, tulajdonképpen írásom ezen fejezete javarészt az ő nyomdokain halad.

³⁴ A nyelv teremtő erejéhez kapcsolható tulajdonképpen a Gólem legendája is, melynek legismertebb változatában a prágai Rabbi Júda Löw ben Becalél agyagból gyúr egy „robotot”, melynek szájába egy Isten Nevét tartalmazó pergamen lapocskát helyez. Ettől a Gólem életre kel, engedelmeskedik, dolgozik, bár beszélni, értelmesen gondolkodni nem tud. A „robot” egy hiba folytán aztán az emberekre támad, de a rabbinak sikerül az Isten nevét rejtő pergamen lapot kivenni a szájából, így az újra tehetetlen anyaggá válik. A történet egyben az isteni és emberi teremtés közti különbséget, az ember korlátozott „teremtési” képességeit is plasztikusan bemutatja. Bővebben lásd: Scholem 1995b. Megjegyzendő továbbá, hogy a Héber Szentírás a nyelv használatát nagy tisztelettel és félelemmel övezi, annak általánosságban is pozitív és negatív teremtő erőt tulajdonít (vö. Péld 18,21, 12,14).

3.2.1. Ádám a *lásón hakódest* beszélt

A rabbinikus hagyomány egy része szerint az első ember szavai a Tórában arra utalnak (1Móz 2,23), hogy a *lásón hakódes* volt az első beszélt nyelv, mert nincs reálisan még egy olyan számba vehető ősi nyelv, amelyben a „férfi” (*ís*) és a „nő” (*ísá*) szavak ilyen módon összekapcsolódnak, mint a héberben (Berésit Rabbá 18:4).³⁵ Például JEHUDA HALÉVI (1175–1141) középkori zsidó filozófus, rabbi a következőt írja: „A hagyomány és a következtetés szerint ez a legnemesebb [nyelv] lényegét illetően. A hagyomány szerint ez az a nyelv, amelyen Ádám és Éva a sugalmazást kapta és ők maguk is ezen beszéltek.”³⁶

Egy másik középkori rabbi, PROFIAT DURAN, héber nevén YITZCHAK BEN MOSHE HALÉVI (1350–1415) – de EFODI-ként is ismeretes – elfogadja ezt az elméletet, és arra is kitér, hogy Ádám miképpen sajátíthatta el a nyelvet. DURAN rabbi szerint a Mindenható beleveste azt Ádámba, mintegy természetének veleszületett összetevőjévé tette.³⁷ YITZCHAK BEN JUDA ABARBANEL (1437–1508) rabbi erről úgy vélekedik, hogy a Mindenható átítatta Ádámot azzal az intellektuális képességgel, hogy saját maga képes legyen következtetni a *lásón hakódes* szavaira, tehát Ádámnak Isten adta nyelvi intellektuális képessége volt, ami által alkalmas volt a *lásón hakódes* kifejlésére, s a névadásra.³⁸

3.2.2. *Lásón hakódes* a bűnbeesés előtt és arámi utána

A másik, ókori rabbinikus irodalomban fellelhető nézet szerint Ádám arámi nyelven beszélt. Így nyilatkozik RAV JEHÚDÁ, aki e tekintetben RAVra hivatkozik (bSzanhedrín 38b:9).³⁹ Ezt az elképzelést általában a 139. zsoltár – mely a Talmud szerint Ádámmal köthető – egyik versével támasztják alá (bSzanhedrín 38b:10). A 17. vers azt mondja: „És nekem milyen kedvesek (*jákerú*) a te gondolataid, oh Isten! Mily nagy azoknak summája!”⁴⁰ Az arámi (*jákar*) szót használja a szöveg a héber *kávód* helyett. Ugyanakkor ez esetben felmerül a kérdés: Ha a korábbi megállapítást tehát, miszerint Ádám héberül beszélt, összevetjük ezzel a kijelentéssel, akkor ellentmondáshoz jutunk. Ezt az ellentmondást későbbi rabbinikus tekintélyek megpróbálják feloldani.

YEHOSSAN EYEBSCHITZ (1690–1764) rabbi úgy véli például, hogy Ádám *lásón hakódest* beszélt a bűnbeesés előtt, majd azt követően arámit. A rabbi szerint ugyanis a *lásón hakódes* Isten egyedüliségét, egyetlenségét szimbolizálja.⁴⁰ Amíg tehát Ádám és Éva teljesen elfogadták Isten páratlan mivoltát, addig *lásón hakódest* beszéltek, azonban miután úgy döntöttek, hogy nem bíznak meg benne teljesen, egyik büntetésük az lett, hogy ettől kezdve az arámi nyelvet kellett beszélniük, mely már nem tekinthető Isten egyetlensége szimbólumának. Eyebshitz ugyanis úgy

³⁵ Lásd továbbá mÁvót 5:1, Berésit Rabbá 31:8 vö. Patterson 2005, 8.

³⁶ Halévi: *Kuzári* 2:68. A magyarban is bevett rabbik neveit a szokásos magyar átírás szerint írom, a kevésbé ismertek neveit a nemzetközi irodalomban való könnyebb kereshetőség érdekében meghagyom az angol átírásban.

³⁷ Klein 2015, 27. A modern nyelvészetben is felvetődik az a lehetőség, miszerint az embernek valamilyen módon vele született képessége a nyelvi képesség (vö. Chomsky N. 1975, 1988; Demoule et al. 2008).

³⁸ Klein 2015, 27–28.

³⁹ Az arámi mint eredendő nyelvvel kapcsolatos elméletekhez lásd: Sáenz-Badillos 2002, 2.

⁴⁰ Az összefoglalás Klein 2015, 33–34. alapján.

gondolja, hogy az arámi a héber és más nyelvek keveréke. Véleménye szerint mikor az első emberpár evett a jó és gonosz tudásának fájáról, akkor ez által beinvitálták a gonoszt a világba. A gonosz összekegyedett a jóval, s a világ felett vegyes uralom jött létre, s ez a keveredés az emberi beszédben és nyelvben is megnyilvánult. Míg a rabbi szerint a *lásón hakódes* a legtisztább és a legegánsabb nyelv, a jó nyelvi megtestesítője, addig az arámi a *lásón hakódes* (jó) és más nyelvek (rossz) keveréke. Ezért mikor a Mindenható megbüntette az embert és feleségét, a beszédüket egy kevert nyelvre, az arámira korlátozta.

A Reische-i AHARON LEWIN rabbi (1879–1941) szintén úgy véli, hogy az arámi a bűnbeesés után vált az első emberpár által beszélt nyelvvé. Az ő indoka azonban más: szerinte az arámi nyelv különleges módon kapcsolódik össze a gyásszal, s Ádám az Édenből való kiűzetése után az életét a bűne következményei feletti gyásszal töltötte.⁴¹

3.2.3. *Lásón hakódes* Izrael földjén

Szintén EYEBSCITZ rabbi véleménye, miszerint az ember azért beszélt előbb *lásón hakódest*, majd arámit, mert előbbi Izrael földjéhez kapcsolódik, ugyanis mind az Éden kertje, mint Izrael földje a jó megtestesítői.⁴² Miután tehát az emberpár kiűzetett az Édenből, s nem is Izrael földjén lakott (többé), már nem volt képes a *lásón hakódest* beszélni.⁴³

3.2.4. Arámi a bűnbeesés előtt és *lásón hakódes* utána

Az ókori rabbinikus vélemények közti ellentét feloldására kínálkozó másik lehetőség, miszerint Ádám először az arámit beszélte, majd a bűnbeesést követően a *lásón hakódest*. Ezt a nézetet támogatja ALEXANDER SENDER BEN EPHRAIM ZALMAN SCHOR (1673–1737) rabbi is.⁴⁴ Ez esetben azonban felmerül a kérdés: ha a Mindenható a *lásón hakódes* által teremtette a világot, akkor Ádám miért nem beszélte azt?

A Talmud erre a következő választ adja: az Örökkévaló eredetileg olyan lénynek teremtette az embert, hogy mind az angyalokhoz, mind az állatokhoz hasonlítson, ám különbözzön is tőlük (bChagigá 16a:8). Ezen a helyen azt olvassuk, hogy Ádám *lásón hakódest* beszélt, azonban a talmudi szakaszhoz fűzött kommentárok az állítás mélyebb rétegeit kutatják.⁴⁵ A kommentárok szerint Ádám két-két dologban hasonlított az állatokhoz és az angyalokhoz: az angyalokhoz intelligenciáját és egyenes járását tekintve, míg az állatokhoz emésztését és reprodukációs képességét tekintve. Tehát Ádám azért beszélt arámi nyelvet a bűnbeesés előtt, mert azt sem az angyalok, sem az állatok nem beszélték (vö. bSzótá 33a:6). A bűnbeesés következtében azonban a halál az emberi élet része lett, így az állatokhoz való hasonlósághoz még egy komponens tevődött hozzá. Azért, hogy Isten helyreállítsa az egyensúlyt, Ádám nyelvét a *lásón hakódes*re cserélte, amelyet az angyalok is beszélnek, így tehát az ember három-három dologban hasonlított már mindkét létezőhöz.

⁴¹ Klein 2015, 32.

⁴² Klein 2015, 34.

⁴³ A *lásón hakódes* és Izrael földje több kontextusban is összekapcsolódik egymással. Bővebben lásd: Klein 2015, 34–36.

⁴⁴ Klein 2015, 36.

⁴⁵ Klein 2015, 36.

Ugyanakkor, ha elfogadjuk ezt az álláspontot, akkor további nehézségekkel kell szembenéznünk: miért beszélt az ember mégis *lásón hakódest*, mikor elnevezte a feleségét, ha egyébként az arámit beszélte? REUVEN MARGOLIS (1889–1971) és URI LANGNER (1896–1971) rabbik szerint Ádám mindkét nyelvet beszélte, azonban a *lásón hakódest* spirituális célból, míg az arámit hétköznapi használatra.⁴⁶

3.2.5. Ádám hetven nyelven beszélt

Az ókori rabbinikus iratokban található ellentmondás – Ádám a hébert, vagy az arámit beszélte-e – feloldására egy másik lehetőségnek az a feltevés kínálkozik, miszerint Ádám nem csak két, hanem hetven nyelvet beszélt. Mivel az ősi rabbinikus hagyomány szerint a földön hetven alapnemzet van,⁴⁷ így ebből az következik, hogy Ádám minden nemzet nyelvét beszélte. Ezen nézet szerint tehát Ádám alapvetően az arámi nyelvet használta a hétköznapiakban, de más nyelveken is kiválóan tudott. Amikor viszont az Örökkévaló munkatársaként elnevezte az állatokat, s a feleségét, azt a *lásón hakódes* segítségével tette, mivel a Mindenható *lásón hakódes* által teremtette a világot, s a névadási procedúra a teremtés folyamatának befejezése volt.⁴⁸

3.2.6. Ádám proto-*lásón hakódest* beszélt

AHRON MARCUS (1843–1916) és YAAKOV YEHUDA ZILBERBERG (1914–2003) rabbik modernkori – s így vélhetőleg az evolúciós elgondolások által befolyásolt – elmélete szerint Ádám az úgynevezett proto-*lásón hakódest* beszélt.⁴⁹ Számos nyelvi evolúciós elmélet gondolja úgy, hogy a nyelv a természetes hangok imitációjából alakult tovább, s az emberek eleinte névképző hangokkal utaltak a tárgyakra.⁵⁰ Az idő múlásával a nyelv egyre artikuláltabbá vált, mivel az emberek újabb és újabb tárgyakat hoztak létre, fedeztek fel, így új hangok és nevek bevezetésére volt szükség. Más vélemény szerint a nyelv nem névképző hangokból, hanem a tárgyak jellegzetességeinek megnevezéséből indult: a nevek a tárgyak fő jellegzetességei mentén jöttek létre.⁵¹

ZILBERBERG rabbi is úgy gondolja,⁵² hogy az első ember, bár Isten által adott képessége segítségével, de maga fejlesztette ki az első fonémákat. Miután a legfontosabb dolgokra és fogalmakra rövid szavakat hozott létre, később a szótárát továbbfejlesztette, s így mintegy Ádám intuíciós képessége révén fejlődött ki a *lásón hakódes*.

Összefoglalva tehát a fentebb tárgyaltakat, a legrégebbi rabbinikus iratokban kétféle véleménnyel találkozunk a tekintetben, hogy az első ember milyen nyelvet beszélt. A midrás (Berésit Rabbá 18:4) azt állítja, hogy az ember az Éden kertjében a *lásón hakódest* beszélt, míg a Talmud (bSanhedrin 38b vö. bChagigá 16a) azt mondja, hogy arámiul beszélt. A középkori és

⁴⁶ Klein 2015, 30

⁴⁷ Patterson 2005, 8–9.

⁴⁸ Klein 2015, 30–32.

⁴⁹ Klein 2015, 38–39. A proto-sémi nyelvekről – amely mint ilyen valószínűleg nem létezett, ezen a mai sémi nyelvek közös vonásait értik – lásd: Sáenz-Badillos 2002, 15–24.

⁵⁰ Vö. Campbell 2008, 88–90.

⁵¹ Klein 2015, 37–38.

⁵² Klein 2015, 38.

modern rabbinikus tekintélyek különféle módon próbálják feloldani ezt az ellentmondást: Ádám a *lásón hakódest* spirituális célokra használta, míg az arámit hétköznapi nyelvként; vagy a bűnbeesés előtt a *lásón hakódest* használta, utána pedig az arámit; vagy fordítva; valamint Ádám minden (hetven) nyelvet beszélt; vagy egy proto-*lásón-hakódest*. Ez utóbbi két eset is természetesen magában foglalja, hogy Ádám a *lásón hakódest* és az arámit is egyaránt beszélte.

3.3. A nyelv Noétól Bábel tornyáig

Most térjünk rá annak vizsgálatára, hogy a rabbinikus iratok szerint milyen nyelven beszélt az emberiség az özönvíz után. Először nézzük a kérdés geopolitikai hátterét. Az özönvíz egyetlen túlélője Noé és családja volt. Noé leszármazottai voltak tehát azok, akik újra benépesítették az egész földet. Sém kapta a keleti régiót (pl. Mezopotámia, Ázsia), Hám a deli részt (pl. Egyiptom, Afrika), és Jáfet és családja az északi térséget (pl. Görögország, Európa).⁵³ Izrael földje és Mezopotámia Sémnek jutott örökségül, azonban Hám leszármazottai elfoglalták azt, így a sémiták és hámiták egymással harcoltak ezért a területért, voltak városok, ahol együtt éltek, de voltak olyan helységek is, amelyek egyikükhöz vagy másikukhoz tartoztak.⁵⁴

Évekkel az özönvíz után Hám leszármazottai kerültek domináns szerepbe, és a Babilonban székelő Nimród egyesíteni akarta az egész emberiséget.⁵⁵ Nimród állítólag a Mindenhatót jelölte ki az emberiség közös ellenségének, annak érdekében, hogy ezen eszme által egyesíteni tudja az emberiséget. A lázadás csúcspontja a hatalmas torony építése volt, amely a Teremtő elleni háború eszközének és szimbólumának is tekinthető (vö. Jásár könyve 7–9. fej.). A rabbinikus irodalom szerint azonban volt öt személy, aki nem vett részt az Isten elleni lázadásban.⁵⁶ Ezek: Noé; Noé fia, Sém, a sémiták atyja; és Sém három leszármazottja: Assúr, aki látva Nimród Isten elleni lázadását elhagyta a térséget és Arám régiójába költözött, ahol asszír városokat épített: Ninivét, Rechóvótot, Kalácht és Reszent (1Móz 10,11–12. vö. Jubileumok könyve 9:3); Éber (Éver neve héberül azt jelenti, hogy a *folyón túli*, vagy a *másik / ellentétes oldal*);⁵⁷ és Ábrahám, aki a zsidó nép ősatyja lett.

A fennmaradt iratok tanúsága szerint ez volt tehát az a geopolitikai helyzet, amely közepette Bábel tornyának építői tevékenykedni kezdtek. Azzal kapcsolatban pedig, hogy milyen nyelvet is beszéltek, három fő nézet lelhető fel a rabbinikus kommentárokból.

3.3.1. Bábel tornyának építői a *lásón hakódest* beszéltek

A zsidó misztika egyik alapl műve, a Zóhár (Noé 75b) azt állítja, hogy a torony építői a *lásón hakódest* beszéltek. A *lásón hakódes* a föld legszentebb nyelve (vö. jMegilá 1:9), s egyben mint a teremtés nyelve, természetfeletti erővel bír. Ha jóra használják, az ember a jó szellemi magasságai-ba, ha rosszra, akkor a gonosz mélységeibe merülhet el.⁵⁸ A Zóhár ezért azt állítja, hogy Isten elfejtette a *lásón hakódest* a torony építőivel, így fosztotta meg őket a természetfeletti támogatástól.

⁵³ 1Móz 10. fej. és rabbinikus kommentárjai, Jubileumok könyve 9. fej., Aharoni et al. 2004, 21.

⁵⁴ Klein 2015, 42.

⁵⁵ Klein 2015, 42–44., Flavius I., 1:6.

⁵⁶ Klein 2015, 44., 57.

⁵⁷ Gesenius 2000. Egész egyszerűen azt is jelentheti a kifejezés, hogy *különböző, más* (Klein 2015, 73–74).

⁵⁸ Klein 2015, 45.

A legismertebb középkori bibliakomentátor, RÁSI is azt a nézetet vallja, hogy az építők a *lásón hakódest* beszéltek.⁵⁹

ELIYAHU ELIEZER DESSLER (1892–1953) rabbi úgy gondolja, hogy az 1Móz 11,1-ben található „egy nyelv” (*száfá echát = egy ajak / nyelv / dialektus*) és „egyféle beszéd” (*devárim áchádím = egy / egységes szavak*) kifejezéseknek mélyebb értelme van, mint elsőre gondolnánk. A *lásón hakódesre* a héber a *lásón* szót használja, amely kifejezetten a nyelvre, mint fizikai szerve is utal. DESSLER azt mondja,⁶⁰ hogy a „*lásón*” szó azt fejezi ki, hogy a nyelv beszélője élni akar vele, át akar venni mindent, amit csak az adott nyelv magában rejt (ti. hiszen a nyelv, mint szerv belül van). A szövegben azonban az „ajak” szó szerepel, amely a nyelv technikai használatára utal, amikor is a beszélő nem éli meg mindazt, amit az adott nyelv magában rejt, hiszen az ajak az a testen kívül van. Mikor a zsidók a *lásón hakódesre*, mint „nyelvre” utalnak, mely tag a testen belül van, az azt jelenti, hogy belsővé akarják tenni azokat a morális és spirituális értékeket, amiket a nyelv tartalmaz. DESSLER szerint bár a torony építői a *lásón hakódest* beszéltek, azt úgy tették, hogy mindeközben nem tették magukévá a nyelv által hordozott spirituális és morális értékeket.

3.3.2. Bábel tornyának építői két nyelvet beszéltek

BARUCH HALEVI EPSTEIN (1860–1940) rabbi szerint a bábéli generáció két nyelven beszélt.⁶¹ Egyrészt használtak egy egyetemes „diplomáciai nyelvet” – a kor *lingua francáját* –, amelyet minden más (etnikai) csoport is beszélt, ez volt a *lásón hakódes*. Másrészt, mindegyik csoportnak megvolt a saját nyelve is. Amikor a különböző csoportok egybegyűltek Bábel tornyának építéséhez, akkor a *lásón hakódest* használták. Isten büntetése az volt, hogy elfelejtették ezt a közös nyelvet, így a csoportok többé nem voltak képesek egymással kommunikálni.

3.3.3. Bábel tornyának építői hetven nyelvet beszéltek

Egy másik „nyelvfeljejtési elmélet” szerint mindenki hetven nyelven beszélt. A francia toszafista, YOSEF BECHOR-SCHOR rabbi (12. század) szerint⁶² a Mindenható azzal büntette a torony építőit, hogy elfelejtettek hatvankilenc nyelvet, ez a nyelvfelejtés pedig lehetetlenné tette az Isten ellen való lázadást, mivel így a különböző (etnikai) csoportok nem voltak többé képesek egymással kommunikálni.

Mindezen felvetésekkel szemben a középkori LEVI GERSHON rabbi (1288–1344) a Talmud állítását úgy értelmezi, hogy a hetven nyelv nem megelőzte, hanem mintegy követte a bábéli tornyépitést, a különböző nyelvek Isten büntetésekké jöttek létre.⁶³

⁵⁹ Rási kommentárja az 1Móz 11:1-hez.

⁶⁰ Klein 2015, 46.

⁶¹ Klein 2015, 51.

⁶² Klein 2015, 48–49.

⁶³ Ralbag az 1Móz 11:1-hez, vö. Klein 2015, 50–51. Van olyan elmélet is, miszerint a *lásón hakódes* nem tartozik a hetven nyelv közé, hanem megelőzte azokat (Patterson 2005, 8.).

Ebben a részben három elméletet tekintettünk tehát át azzal kapcsolatban, hogy milyen nyelven is beszélt az emberiség Babel tornyának építését megelőzően: egyik elmélet szerint a *lásón hakódest* beszélték; a másik elmélet szerint a *lásón hakódest* is beszélték, mint diplomáciai nyelvet, azonban minden egyes (etnikai) csoportnak saját nyelve is volt egyszersmind. Egy harmadik elmélet szerint pedig mindenki beszélt a *lásón hakódest*, de ezen kívül mindenki értette a világ összes nyelvét. Mindhárom elméletben közös, hogy mindenki beszélt a *lásón hakódest*, s Isten büntetése a nyelvfelejtés volt. Ez utóbbi elképzelés vélhetően azon a talmudi megjegyzésen alapul, miszerint a torony pusztulásakor az atmoszférát a felejtés lengte be, ekkor jött be a felejtés a világba (bZsanhedrín 109a:7). Mindazonáltal még meg kell vizsgálnunk, hogy mindezek fényében hogyan és mikor is jöttek létre a nyelvek?

3.4. Miként jelentek meg a különböző nyelvek?

A Héber Szentírás szerint a Babel tornyának építői által beszélt „egy nyelv” és „egyféle beszéd” (1Móz 11,1) következménye az „egy nép” (*am echád*) és „egy nyelv” (*száfá achat*) volt (1Móz 11,6a), s az, hogy „semmi sem gátolja (*ló-jibácér = nem fékezi meg / nem tartja vissza / nem akadályozza meg*)⁶⁴, hogy véghez ne vigyenek mindent, amit elgondolnak (*jázemú = gondolnak / terveznek / célul tűznek ki*)⁶⁵ magukban” (1Móz 11,6b).

A Mindenható tehát leszáll, s összezavarja (*báal = összekever, összeelegyít*)⁶⁶ a nyelvüket, hogy többé ne értésék (*sáma = hall, ért, engedelmeskedik*)⁶⁷ egymás „ajkát” (*száfá*) (7. vers.), s ezt követően elszélesztette (*púc = szétszór, darabokra tör*)⁶⁸ „őket onnan az Úr az egész földnek színére” (8. vers). A narratíva azt állítja, hogy a város úgyszintén erről az eseményről kapta a nevét, Babel (*összezavarás*, 9. vers)⁶⁹.

Mintegy a nyelvek összezavarásának eredménye lett tehát az, hogy befejeződött az építkezés. A rabbinikus hagyomány alapvetően két módon magyarázza a történeteket. (Ezek láthatóan ellentmondanak az előző fejezetben tárgyalt két elméletnek, ám szorosabban kapcsolódnak a bibliai narratívához.) Az egyik elmélet a különböző nyelvek létrejöttét csodának tekinti, míg a másik egyfajta természetes folyamat eredményének.

A *Targum Jonatán* (1Móz 11,7–8) és a *Pirké De Rabbi Eliézer* (24:10) azt állítja, hogy a nyelv összezavarását és a nyelvek létrejöttét csoda eredményezte. A csoda létrejöttében hetven angyal tevékenykedett,⁷⁰ ugyanis a rabbinikus hagyomány szerint hetven alapnemzet van, amelyek felett hetven angyal uralkodik, egy-egy angyal minden nemzet felett. Ezen elméletek szerint tehát a nemzeti nyelveknek természetfeletti eredete van.

⁶⁴ Gesenius 2000.

⁶⁵ Gesenius 2000.

⁶⁶ Gesenius 2000.

⁶⁷ Gesenius 2000.

⁶⁸ Gesenius 2000.

⁶⁹ Vannak, akik a *kapu* szóval hozzák összefüggésbe (Gesenius 2000), mások úgy gondolják, azt jelenti: *Isten kapuja* (BNF).

⁷⁰ Vö. Jásár könyve 9:32–33, Flavius I., 1:6.

Egy későbbi elmélet szerint a különböző nyelvek természetes módon jöttek létre, mintegy a szétszórás eredményeként. Mivel az emberek eltérő geográfiai jellegzetességek és szociális körülmények között telepedtek le és hoztak létre társadalmakat, ezért ezek az adottságok hozták létre az eltéréseket a különböző csoportok között. A különböző nyelvek tehát az adott letelepedési helyek függvényében jöttek létre.⁷¹

4. A *lásón hakódes* különlegessége

A fentiekben láttuk, hogy a rabbinikus gondolkodás mind a teremtés, mind az első ember nyelve, mind Bábel tornyának építői tekintetében is különleges szerepet szán a héber nyelvnek. De miben áll a *lásón hakódes* rendkívülisége?

A rabbinikus hagyomány szerint a *lásón hakódes* először is azért tekinthető egyedinek, mert maga a Mindenható beszéli, sőt, általa teremtette a világot. A Gerona-i NISSIM rabbi (1315–1376) szerint a *lásón hakódes* különlegessége az, hogy nem ember által létrehozott, emberi konszenzuson alapuló nyelv.⁷² Hasonlóan vélekedik korunk egyik jeles dél-afrikai ortodox rabbija, Dr. AKIVA TATZ is:⁷³

A Tórában a szavak mindig a lényegét fejezik ki, és a szavak alapos tanulmányozásának jutalma azon eszmék természetének a megértése, amelyet azok a szavak leírnak. A szekuláris világban is árulkodnak a szavak: A kultúra nyelve fedi fel annak szívét. Ha valaki érzékeny füllel odafigyel a társadalmon belüli eszmékre, betekintést nyer annak értékeibe. A Tórában a szavak a lényegét fejezik ki, mert a szavak valójában az általuk leírt dolgok létezésének alapját képezik: a világ úgy jött létre, hogy Isten kimondta azokat a szavakat, amelyek a teremtés tárgyai lettek. A héberben a „szó”-ra és a „dolog”-ra használt szó ugyanaz, *dávár*; a világon valójában minden dolog nem egyéb, mint anyagi valósággá kristályosodott isteni szó. A szavak a Teremtés médiumai, a szavak helyes megragadása pedig a teremtés alkotóelemeinek helyes megragadása.

JEHUDA HALÉVI álláspontja szintén összecseng a fentiekkel:⁷⁴

⁷¹ Ezt az elméletet archeológiai bizonyítékok is támogatják, mivel a Bábel városának közelében letelepedett csoportok a *lásón hakódes*hez hasonlóbb nyelvet beszéltek, mint a távolabbi helyek lakói (Klein 2015, 48). A nyelvek összezavarásával a népek gondolkodásmódja és nyelve a lakóhely és kultúra függvényében változott (Cavalli-Svorza 2008; Ruhlen 2008).

⁷² Klein 2015, 52.

⁷³ „In the Torah, words always express essence, and close study of the words is rewarded by an understanding of the nature of the ideas which those words describe. In the secular world, words are also revealing: The language of a culture reveals its heart. If one inclines a sensitive ear to the expression of ideas within a society, one gains insight into its values. In Torah, words express essence because words are in fact the basis for the existence of those things which they describe: the world was created by God’s saying the words which themselves became the objects of Creation. In Hebrew, the word for a »word« and for a »thing« are the same, *davar*; all things in the world are in fact none other than divine words crystallized into material existence. The words are the medium of Creation, and a correct grasp of the words is a correct grasp of the elements of Creation.“ *Worldmask*, Targum Press, 1995, 89–90, idézi: Klein 2015, 53.

⁷⁴ Halévi: *Kuzári* 4:25.

A nyelveknek és az írásoknak megvan a maguk hierarchikus rendje, mégpedig úgy, hogy egyes esetekben a nevek szorosan megfelelnek a megnevezett dolgoknak, más esetekben a megfelelés távolabbi. Az Istentől létrehozott nyelv az, amelyet Isten az *ember*-nek a nyelvére és a szívébe helyezve tanított, az kétségkívül a legtökéletesebb, a megnevezett dolgoknak leginkább megfelelő nyelv. Az írás szerint: *mert amely nevet adott az ember az élő állatnak, az annak neve*. Ez azt jelenti, hogy az adott nevet érdemelte, az megfelelt neki és mutatta természetét. Ebből következően a *szent nyelv* megelőzi a többit, s az angyalok inkább ezt használják, mint a többit. Ugyanezen viszony alapján mondják az írásról, hogy betűinek formái nem a véletlentől és a szerencsétől függenek, hanem attól a céltől, amely megfelel minden egyes betű szándékának. Ennek a szemléletnek az alapján nem kizárt az, hogy a *nevek*-nek legyen valamilyen hatása vagy valami hasonló, akár írott akár kiejtett formában.

SAMSON RAPHAEL HIRSCH (1808–1888) rabbi szerint a *lásón hakódes* az egyetlen objektív nyelv, szavai a valóságra és a dolgok lényegére mutatnak rá. Az Isten elleni lázadás után viszont a nyelv individualistává, szubjektívvá, az egyéni akarat kifejezőjévé vált, onnantól kezdve mindenki azt értette az egyes szavak alatt, ami az egyéni törekvéseinek a leginkább megfelelt, így a nyelv nem tette már lehetővé a globális együttműködést.⁷⁵

A valóságot kiábrázolni képes *lásón hakódes* a bábeli zűrzavar után is tovább élt, azonban azt a Mindenható azoknak ajándékozta, akik nem vettek részt az ellene való lázadásban. Éber jutalma az lett, hogy a *lásón hakódes* az ő nevéből lett elnevezve, a héber szó ugyanis ugyanabból a szógyökből származik, mint Éber neve.⁷⁶ Assúr a *lásón hakódes* napjainkban is használt betűit kölcsönözhetette a nyelvnek.⁷⁷ Végül pedig Ábrahám leszármazottai örökölték magát a *lásón hakódest*.⁷⁸ A Mindenható, illetve a teremtés nyelve tehát nem veszett el, hanem napjainkban is újra milliók által beszélt nyelv is. De vajon a modern héber esetében ugyanarról a nyelvről van-e szó?

5. A modern héber nyelv születése

Általánosságban ELIÉZER BEN JEHUDÁT (1858–1922) tekintik a modern héber nyelv atyjának, bár egyébként nem ő volt az első személy, aki a *lásón hakódest* újra beszélt nyelvvé kívánta tenni. A *lásón hakódes* valójában soha nem volt „holt” nyelv, hanem sokkal találóbb volna „alvó” nyelvnek nevezni, hiszen a zsidóság napi szinten használta az imák, a rabbinikus irodalom és a tanulás során.⁷⁹ Néhány kabbalista a középkorban – pl. MOSHE BEN JACOB CORDOVERO (1522–1570) és JICHÁK LURIA (1534–1572) rabbik – szombatoként a belső köreikkel a *lásón hakódest* beszéltek.⁸⁰

⁷⁵ Klein 2015, 54–55; Breuer 1948, 41–42; vö. Patterson 2005. Némiképp hasonlóan vélekedik egyébként Tatár György filozófus is, tudniillik ő is úgy véli, hogy a lázadók nyelvhez való hozzáállása változott meg: ugyanazt a nyelvet beszéltek, mint az „összezavarás” előtt, ám nem voltak többé képesek értőn meghallani egymást: „Egyikük megszólalásakor a másik tehát nem egy idegen nyelvet hall, hanem továbbra is a sajátját, csak éppen nem érti. Talán hallja, hogy a másik ugyanazt mondja, mint ő maga, mégsem érti többé, nem is hallgatja végig” (Tatár 2014a, 130).

⁷⁶ Lásd a 3.3. pontnál. vö. Klein 2015, 73–74.

⁷⁷ Vö. jMegírá 1:9, lásd továbbá: Naveh 2005, 112–124.

⁷⁸ Klein 2015, 57.

⁷⁹ Klein 2015, 131., vö. Fellman 1973, 11–15.

⁸⁰ Klein 2015, 132.

Vagy említhetnénk akár MOSHE CHAIM LUZZATTOT (1707–1746), aki egy kabbalisztikus csoport vezetője volt, s számos más műve mellett a zsidó felvilágosodás héber nyelvű költészete egy előfutárának is tekinthető.⁸¹

A zsidó felvilágosodás mozgalma (*haszkálá*) – melynek időszakát általában 1770 és 1880 közé szokás tenni⁸² – szintén részt vett a nyelv feltámasztásának előkészítésében, tulajdonképpen ők voltak azok, akik először profán témákra kívánták felhasználni azt. Csak néhány nevet említve: MENAHÉM MENDEL LEVIN (1749–1826) a Misna nyelvére támaszkodva a népies héber prózastílus kialakításán dolgozott, ÁVRAHÁM MAPU (1808–1867) pedig a héber regény megteremtésén fáradozott.⁸³ De említhetjük PEREC SZMOLENSZKINT (1842–1885) is, aki a héber regény egyik megteremtője, a bécsi *Hasachar (A hajnal)* című havilap megalapítója, a zsidó nacionalizmus hirdetője volt, aki úgy hitte, hogy a zsidóságot a héber nyelv útján kell újra egyesíteni.⁸⁴ A *maszkilokkal* (a zsidó felvilágosodás hívei) ellentétben a németországi reformrabbik tanácsa például a héber ellen tevékenykedett, ti. az asszimiláció érdekében fokozatosan ki akarták azt szorítani az istentiszteletekről is.⁸⁵

A *maszkilok* tevékenységét az ortodoxia sem nézte jó szemmel, ezzel együtt mégis volt egy-egy olyan rabbi, aki kivételnek számított. Ilyen volt például JEHUDA HAI ALKALAI (1798–1878), a szerbiai Szemlin gyakorlatias, szefárdi ortodox rabbija,⁸⁶ aki úgy vélte, hogy a Megváltó eljövetelét előkészítő munkálatoknak kell megelőznie, s ennek a *lásón hakódes* újjáélesztése is része, hiszen hát hogyan is tudnának különben a zsidók beszélni majd vele? ALKALAI a következőt írja:

Ha a Mindenható valóban kimutatja irántunk való csodálatos jóindulatát és egybegyűjt bennünket saját földünkön, akkor képesnek kell lennünk arra, hogy megértsük egymás nyelvét, s egy ilyen megosztott közösségnek ez nem sikerülhet... Az efféle dolgok nem csoda révén történnek, s szinte elképzelhetetlen, hogy héber nyelvünk természetes módon megújulhatna. De hinnünk kell abban, hogy e megújulás egyszer végbemegy...⁸⁷

ALKALAI tehát úgy gondolta, hogy mindenkit meg kell tanítani héberül beszélni a Messiás eljövetele előtt:

Nem szabad kétségbeesnünk, hanem minden erőnkkel azon kell igyekeznünk, hogy újrateremtjük és középpontba állítsuk nyelvünket; s a Mindenható Isten inspirációja segíteni fogja a tanítókat és a diákokat, a fiúkat és a lányokat abban, hogy folyamatosan beszéljék a hébert.⁸⁸

⁸¹ Stemberger 2001, 161.

⁸² Stemberger 2001, 161.

⁸³ Stemberger 2001, 163, a *haszkálá* héber irodalmáról lásd: i. m. 161–167.

⁸⁴ Stemberger 2001., 167., vö. Hertzberg 1930/1997, 156. Szmolenszkinről bővebben: Avineri 1994, 71–80., Hertzberg 1930/1997, 142–157.

⁸⁵ Stemberger 2001., 170., Avineri 1994, 75–76.

⁸⁶ Avineri 1994, 61–63.

⁸⁷ Avineri 1994, 64.

⁸⁸ Avineri 1994, 64.

Szintén vallásosak voltak azok, akik a 19. század elején megpróbálták beszélni a *lásón hakódest* Jeruzsálemben. Ilyen volt például ELIJAHU RIVLIN rabbi (1821–1865), aki *Reb Eliyahu Baal Lashon HaKodesh*-ként („Reb Élijáhú a Lásón Hakódes Birtokosa”) volt ismeretes, mivel jól beszélt a nyelvet, s megkövetelte, hogy mások is ezen a nyelven feleljenek neki.⁸⁹ Úgy vélte, hogy a jiddis „amálekita nyelv”, s késlelteti a Messiás eljövételét.⁹⁰ Egyik követője MOSHE NECHEMIA KAHANOFF rabbi (1817–1887) volt, aki kora legprominensebb jeruzsálemi jesávájának állt az élén, s állítólag a tanítványjaival a *lásón hakódest* beszélt.⁹¹ Dr. YOSEF YOEL RIVLIN (1889–1971) REB ELIJÁHU egyik dédunokája a jeruzsálemi orthodox negyedből két érdekes személyre hívta fel a figyelmet, akik a *lásón hakódest* beszéltek. Egyikük YAAKOV ZILBERMAN rabbi, aki *Reb Yankele Midaber Lashon HaKodesh*-ként („A Lásón Hakódest beszélő Reb Jankele”) volt ismeretes. Ő a jiddis használatát bálványimádásnak tartotta, s a zsidók száműzetését késleltető tényezőnek, továbbá a Szentírásból és a rabbinikus irodalomból igyekezett igazolni azt a vélekedését, miszerint ha minden zsidó beszélni fogja a *lásón hakódest*, akkor tüstént megérkezik a Messiás.⁹² A másik ilyen figura az aszketikus életű AVRAHAM MOSHE CHEN-TAMIM rabbi (1854–1914) volt, akinek az *Avraham HaIvri* („A Héber Ábrahám”) becenevet adták.⁹³ Látjuk tehát, hogy Jeruzsálemben már BEN JEHUDA előtt is éledezett a *lásón hakódes*, mint beszélt nyelv.

1879-ben ELIÉZER BEN JEHUDA⁹⁴ már publikált egy kiáltványt, melyben a zsidó nacionalizmus kérdését vitatta, és azt állította, hogy a zsidó nemzet újonnan létrejötte a közös haza, közös nyelv és közös kultúra létrehozásának függvénye,⁹⁵ végül 1880-ban, mikor párizsi tartózkodása idején arról értesült, hogy Jeruzsálemben élnek olyan zsidók, akik az egymás közötti kommunikációra a hébert használják, határozta el, hogy Izrael földjére utazik, s a hébert a mindennapok nyelvévé teszi.⁹⁶

BEN JEHUDA a zsidó felvilágosodás híveivel, a *maskílokkal* szállt szembe, akik úgy gondolták, hogy a hébert nem szükséges a mindennapi érintkezés nyelvévé tenni, hanem elégséges, ha azt a zsidó nép kulturális és szellemi célokra használja.⁹⁷ 1880-ban ennek kapcsán nyílt levelet írt a *Ha-sachar* című lapba, hogy mintegy hozzászóljon a német zsidó reformerek és a PEREC SZMOLENSZKIN között kirobbanó vitához.⁹⁸ A reform judaizmus képviselői ugyanis a hébert kizárólag vallási célokra kívánták használni – hiszen ők a zsidóság nemzeti entitását elvitták, kizárólag vallásként határozva meg azt –, míg SZMOLENSZKIN a zsidóságot bár területtel nem rendelkező, de spirituális

⁸⁹ Klein 2015, 132.

⁹⁰ Klein 2015, 133.

⁹¹ Klein 2015, 133.

⁹² Ezt a fajta elképzelést általában Sof 3,9 versére szokták alapozni: „Akkor változtatom majd a népek ajkát tisztává, hogy mind segítségül hívják az Úr nevét, hogy egy akarattal szolgálják őt.” Ebben a versben a „tisztá ajak” (*száfá berúra*) kifejezést feleltetik meg a (*be*)*lásón hakódes*nek, s ebből vonják le általában azt a következtetést, hogy a Messiás eljövételének egyik feltétele a *lásón hakódes* beszélt nyelvként való használata (Klein 2015, 134, 215).

⁹³ Klein 2015, 133–134.

⁹⁴ Ben Jehuda életrajzához és munkásságához bővebben lásd: Fellman 1973.

⁹⁵ Klein 2015, 136., vö. Fellman 1973, 22.

⁹⁶ Stemberger 2001., 179.

⁹⁷ Avineri 1994, 102.

⁹⁸ Hertzberg 1930–1997, 160–165., vö. Fellman 1973, 23.

módon népnek fogta fel, s így a héber nyelvet egyfajta nemzeti nyelvként definiálta.⁹⁹ BEN JEHUDA SZMOLENSZKINNEL értett egyet, ugyanakkor amellett érvelt, hogy a zsidó felvilágosodás héber nyelvű irodalma azért nem volt átütő erejű, mert nem az emberek által beszélt nyelven született, nem az életből táplálkozott.¹⁰⁰ BEN JEHUDA szerint esztétikai és művészi értékeket felmutató valódi héber irodalom csak olyan közegben születhet, amelyben a többség a mindennapi élete során héberül beszél.¹⁰¹

A héber csak egy olyan országban éledhet újjá, ahol a héber nyelvű lakosok száma meghaladja a nem zsidó lakosok számát. Növeljük meg a zsidók számát elhagyatott földünkön, vegyük rá népünk maradványát, hogy térjen vissza atyái földjére, élesszük fel a nemzetet, s nyelve is újjá fog születni!¹⁰²

Azt írja továbbá SZMOLENSZKINNEK: „Uram, [a hébert] nem éleszthetjük fel fordítások révén; gyermekeink nyelvéné kell tennünk, azon a talajon, ahol egykor virágzott és érett gyümölcsöket hozott!”¹⁰³ BEN JEHUDA azért megy tehát Izrael földjére, mert úgy gondolja, hogy a héber nyelvet a zsidóság ősi földjén kell feltámasztani, csak azon a földön és abban a közegben jöhet létre igazi héber irodalom.¹⁰⁴

Értelmetlen azt kiáltozni, hogy „örizzük a héber nyelvet, vagy elpusztulunk!” A héber nyelv csak akkor lehet eleven, ha felélesztjük a nemzetet és visszavezetjük hazájába. Végző soron egyedül ez hozhatja meg a tartós megváltást számunkra; ha ez nem történik meg, elvesztünk örökre!... A zsidó vallás kétségtelenül fenn tud maradni idegen országban is; formáit a hely és a kor szelleméhez igazítja, s sorsa az összes többi vallás sorsával párhuzamosan halad. De a nemzet? A nemzet csak saját talaján élhet meg; csak ez a talaj élesztheti újjá, csak ez hozhat olyan nagyszerű gyümölcsöt, amilyen a múltban termett.¹⁰⁵

BEN JEHUDA tehát a hébert az egész nép nyelvéné kívánja tenni, a tömegek nyelvéné. Feleségével 1881-ben érkeznek Izrael földjére, s elhatározzák, hogy egymás között kizárólag héberül beszélnek. A *lásón hakódes*nek ekkor két létező kiejtési hagyománya létezik: az askenázi és a szefárdi. Mivel Izrael földjén utóbbit használják, így ezt a kiejtési hagyományt örökli meg a modern héber.¹⁰⁶

BEN JEHUDA először az ortodoxokat akarja megnyerni az ügy érdekében, azonban hamar szembekerül velük: előbbieket kizárólag szent nyelvként, BEN JEHUDA pedig a hétköznapi érintkezés nyelveként, s nemzetépítés céljából kívánja használni a *lásón hakódest*.¹⁰⁷ Célja elérése érdekében szorgalmazza a nyelv oktatását, folyóiratokat alapít – pl. 1884-ben a *Haceví (Ragyogás)*, később *Háór (Fény)*, 1897-től a *Haskáfá (Világnézet)*.¹⁰⁸ Új szavakat hoz létre, illetve vesz át európai

⁹⁹ Avineri 1994, 103.

¹⁰⁰ Avineri 1994, 103–104.

¹⁰¹ Avineri 1994, 104. vö. Hertzberg 1930/1997, 164., Troy 2018, 104.

¹⁰² Avineri 1994, 104.

¹⁰³ Avineri 1994, 104.

¹⁰⁴ Avineri 1994, 105.

¹⁰⁵ Avineri 1994, 105–106.

¹⁰⁶ Stemberger 2001, 179. vö. Fellman 1973, 31.

¹⁰⁷ Stemberger 2001, 179. Ben Jehuda programjáról lásd: Fellman 1973, 36–93., majd annak kimeneteléről: i. m. 112–139.

¹⁰⁸ Stemberger 2001, 179.

nyelvekből,¹⁰⁹ létrehozta a Héber Nyelvi Akadémia elődjét, a Héber Nyelvi Bizottságot (1890),¹¹⁰ 1910-ben pedig egy hatalmas héber szótár szerkesztésébe kezd (*Complete Dictionary of Ancient and Modern Hebrew – A régi és a modern héber nyelv teljes szótára*), melyet majd 1957-ben fia és özvegye zárnak le a 17. kötet kiadásával.¹¹¹

A zsidó állam alakulása kapcsán az asszimilált háttérből származó THEODOR HERZL, a politikai cionizmus atyja ugyanakkor nem számol a héber nyelvvel. Az 1896-ban megjelent *A zsidó állam* című művében a következőt írja:

Talán úgy gondolja valaki, hogy nehézséget fog okozni, hogy nincs közös nyelvünk. Hiszen nem tudunk egymással héberül beszélni. Ki tud közöttünk annyit héberül, hogy ezen a nyelven egy vasúti jegyet válthasson magának? Mégis, nagyon egyszerű a dolog. Mindenki megtartja azt a nyelvet, amely gondolatainak kedves hazája. A nyelvföderalizmus lehetőségére Svájc végérvényes példát szolgáltat. Odaát is azok maradunk, akik most vagyunk, amiként sohasem fogunk megszűnni hazáinkat, melyekből kiüldöztettünk, fájdalommal szeretni. Az agyonnyomorított, hibás zsargonról, melyet most használunk, erről a „gettónyelvről” le fogunk szokni. Ezek a raboknak a tolvajnyelvei voltak. Néptanítóink felhívják majd az emberek figyelmét erre a kérdésre. Az általános forgalomban leginkább használt nyelv fog „önként” főnyelvvé fejlődni. Hiszen népközösségünk valami sajátos, különös, egyedülálló. Tulajdonképpen csak őseink hitében ismerjük fel összetartozandóságunkat.¹¹²

HERZLnek nem lett igaza, annak ellenére sem, hogy BEN JEHUDA kezdeményezése eleinte nagy nehézségekbe ütközött, döntő áttörést csak 1913-14 táján sikerült elérnie, amikor is azon tanárok, akik a Német Zsidó Segélyalap által finanszírozott iskolákban tanítottak, fellázadtak, s nem voltak hajlandók tovább német nyelven tanítani.¹¹³ BEN JEHUDA és munkatársai erőfeszítéseinek következtében 1916-ban az Izrael földjén élő zsidó populációnak 40%-a (85 000 zsidóból 34 000) vallotta azt, hogy a héber számára az elsődleges, vagy hétköznapi során használt nyelv.¹¹⁴ Újabb siker 1922-ben következett be, amikor is a brit mandátum a hébert az angol és az arab mellett hivatalos nyelvvé nyilvánította.¹¹⁵ Ahogy CECIL ROTH megjegyezte: „Ben Jehuda előtt a zsidók *tudtak* héberül beszélni, utána azonban *beszéltek* is.”¹¹⁶

6. A héber nyelv újjászületése körüli viták

BEN JEHUDA törekvéseit, melyek során igyekszik a szent nyelvet hétköznapi beszélhető nyelvvé tenni, többen „a héber terminusok ideológiai szekularizációjának” tartják.¹¹⁷ Szerintük ugyanis BEN JEHUDA megtörte a *lásón hakódes* történelmi és vallási integritását, mivel egyes

¹⁰⁹ A modern héber szóképzésekre bőséges példa: Fellman 1973, 63–70.

¹¹⁰ Fellman 1973, 80–93, 134–139.

¹¹¹ Stemberger 2001, 180., a szótárról részletesebben lásd: Fellman 1973, 70–80, 127–134.

¹¹² Herzl 1896/2015, 149–150.

¹¹³ Stemberger 2001., 180. Ezzel indult meg az ún. „nyelvek háborúja”. Bővebben lásd: Fellman 1973, 105–111.

¹¹⁴ Fellman 1973, 111.

¹¹⁵ Fellman 1973, 111.

¹¹⁶ „Before Ben Yehuda... Jews could speak Hebrew; after him they *did*.” Idézi: Fellman 1973, 139.

¹¹⁷ Klein 2015, 138.

szavak jelentését megváltoztatta, valamint új szavakat adott hozzá.¹¹⁸ Például Ezékiel könyvének első fejezetében, a trónszekérről való látomásban találkozunk a *chasmal* (*simára csiszolt sárgaréz*, a LXX *életronnak* fordítja, ami annyit tesz: *borostyán*)¹¹⁹ szóval (Ezék 1:27). A Talmud szerint (bChagigá 13a-b) a *chasmal* szó annyit tesz: tüzes élőlények (*chajót és memalelót*), akik néha csendben vannak (*chásót*), néha beszélnek (*memalelót*). Tehát a Gemará spirituális jelentést ad a szónak. Ezen mélységgel szemben a *chasmal* jelentése a modern héberben *elektromosság, villany*.¹²⁰ A szó bevezetése a hétköznapi nyelvbe vitákat szült. YAAKOV YECHEZKIYA GREENWALD rabbi (1882–1941) ellenezte, mivel szerinte a szó eredetileg spirituális entitásra utal. Ezt vitatta viszont YISSOCHER DOV GOLDSTEIN rabbi (1915–1988), mivel szerinte ez a szó *Ezékiel könyvében* fizikai entitásra (ti. borostyánkő) utal, ami pusztán metaforája egy magasabb rendű spirituális dolognak.¹²¹

De sorolhatnánk még azokat a kifejezéseket, amelyek bibliai, vallási közegükből kimozdítva a hétköznapi nyelvben utat törtek maguknak.¹²² Ilyen például a *bitáchón*, mely eredetileg a Mindenhatóba vetett *bizalom* szava, a modern héberben *biztonságot, közbiztonságot* jelent.¹²³ De ilyen a *Keren Kajemet*, az Izraeli Nemzeti Alap neve, amely talmudi kifejezés, s eredetileg azt jelenti, hogy valaki a túlvilági életre értékeket halmoz fel jó tettei által,¹²⁴ vagy akár a modern Izrael Állam neve (*Medinat Jisráél*).¹²⁵ Van van tehát a modern héber nyelv körül, amely számos idiómát tartalmaz más nyelvekből is. Néhányan úgy gondolják, hogy sémi nyelv, hiszen a *lásón hakódesre* épül, míg mások úgy vélik, hogy nyelvtenát és szintaxisát tekintve indo-európai nyelv, relexifikált jiddis, s csupán szótárát tekintve sémita. Mások a két vélemény közt helyezkednek el: úgy vélik, a modern héber a *lásón hakódesre* valamint egy relexifikált jiddisre és más zsidó nyelvekre épül.¹²⁶

A vallásos cionisták elfogadják, beszélnek, s úgy hiszik, hogy ebben a feltámasztott *lásón hakódesre* véghezvitt változtatások nagyon hasonlóak ahhoz, ahogy a Misna rabbijai módosították a Héber Szentírás nyelvét.¹²⁷ Úgy gondolják, hogy a modern hébernek van vallási jelentősége. Ezt a nézetet vallotta ABRAHAM ISAAC KOOK rabbi (1865–1935), a vallásos cionizmus atyja, a brit mandátum első askenáz főrabija is, aki szerint a héber nyelv újjászületése nagyon fontos előkészülete annak, hogy a megváltás bekövetkezhessek. KOOK egyébként maga próbált disztingválni: mikor hétköznapi dolgokra használta a hébert, akkor szefárd kiejtéssel ejtette, ám mikor imádkozott és tanult, akkor askenáz kiejtést alkalmazott.¹²⁸

¹¹⁸ Klein 2015, 138.

¹¹⁹ Gesenius 2000. A Györkösi et al. 1990. szerint jelent *négy rész aranyból és egy rész ezüsből álló fémötvözetet*, valamint *aranyat* is.

¹²⁰ Grósz 1956. És természetesen számos más szó származott el belőle, pl.: *chasmalúit* (villanyszerelés, elektrotechnika), *chasmalit* (villamos) stb.

¹²¹ Klein 2015, 140.

¹²² Ravitzky 1993/2011, 22–26.

¹²³ Grósz 1956.

¹²⁴ mPéa 1:1, bSabbát 127a, vö. Ravitzky 1993/2011, 23.

¹²⁵ Ez a kifejezés bár nem számít réginek, a cionizmus fejlődése kapcsán metafizikai aspektusokkal terhelődött. Bővebben lásd: Ravitzky 1993/2011, 23–26.

¹²⁶ Klein 2015, 141.

¹²⁷ Klein 2015, 142.

¹²⁸ Avineri 1994, 227; Klein 2015, 148–149.

Az ultra-ortodox (*charedi*) közösség – akik a politikai cionizmust is elutasítják – úgy vélik, hogy bár a modern héber a *lásón hakódesen* alapul, még sincs vallási jelentősége.¹²⁹ Számos vallási vezető elítéli BEN JEHUDA erőfeszítéseit. A vallásos közösség annak idején ki is közölte BEN JEHUDÁT.¹³⁰ A modern hébert azért sem tudják a *lásón hakódes*szel egyenrangúnak elfogadni, mert a modern héber a többi nyelvhez hasonló a tekintetben, hogy az újonnan létrehozott szavak stb. emberi konszenzuson alapulnak, a nyelv fejlesztése törvényileg szabályozott, tehát emberi produktum.¹³¹ Ugyanakkor a legprominensebb jesivák és rabbinikus bíróságok Izraelben bár kellenül, de elfogadták a modern hébert hivatalos nyelvükül,¹³² míg a diaszpóra ultra-ortodoxiája továbbra is a jiddist beszéli.

7. Gershom Scholem nyelvelmélete

Most a fentiek fényében nézzük, hogyan is vélekedik a német származású izraeli filozófus, GERSHOM SCHOLEM (1897–1982) a modern héber nyelvről, akinek nyelvelmélete a Héber Szentírásban és a kabbalában gyökeredzik. Már három éve Izrael földjén él, mikor is 1926-ban FRANZ ROSENWEIGNEK (1886–1929), a német zsidó filozófusnak szóló levelében a következőt írja:¹³³

Ez az ország egy vulkán, és szállást ad a nyelvnek. [...] Az a szent nyelv, amelyen gyermekinket neveljük, nem egy végtelen mélység-e, amelynek egyszer meg kell nyílnia? Az emberek egész biztos, hogy nem tudják, mit csinálnak. Azt hiszik, szekularizálták a héber nyelvet, kihúzták annak apokaliptikus fullánkját. De ez természetesen nem igaz: a nyelv szekularizációja nem több mint kész kifejezések kimondásának módja. Lehetetlen kiüresíteni a jelentésektől majd' szétrobbanó szavakat [...] Eljön a nap, amikor a nyelv a beszélői ellen fordul. [...] A nyelv név. A névben benne van a nyelv ereje; a nyelv végtelen mélysége van belepecsételve. Most, hogy nap mint nap megidézzük az ősi neveket, már nem tudjuk többé visszatartani a bennünk rejlő erőket. Ha egyszer felélednek, megjelennek, mert

¹²⁹ Klein 2015, 142.

¹³⁰ Klein 2015, 139., 143–145.

¹³¹ Klein 2015, 148–150.

¹³² Klein 2015, 152–153.

¹³³ „This country is a volcano, and language is lodged within it. [...] That sacred language on which we nurture our children, is it not an abyss that must open up one day? The people certainly don't know what they are doing. They think they have secularized the Hebrew language, have done away with its apocalyptic point. But that, of course, is not true: the secularization of the language is no more than a manner of speaking a ready-made expression. It is impossible to empty the words so bursting with meaning [...] The day will come when the language will turn against those who speak it. [...] Language is name. The power of language is enclosed in the name; the abyss of language is sealed within it. Now that we have invoked the ancient names day after day, we can no longer hold off the forces they contain. Once awakened, they will appear, for we have summoned them with terrible violence. Indeed, we speak a vestigial, ghostly language. The names haunt our phrases; writers and journalists play with them, pretending to believe or to make God believe that all this is really not important. And yet, out of the spectral degradation of our language, the force of the holy often speaks to us. For the names have a life of their own; [...] Hebrew words, all that are not neologisms but have been taken from the treasure-house of our »good old language«, are full to bursting with meaning. [...] in which we ceaselessly evoke God in a thousand ways, thus calling Him back into the reality of our life, He cannot keep silent. This inevitable revolution of language, in which the Voice will again become audible...” Scholem 1926/1990.

szörnyű erőszakkal idéztük meg őket. Valójában egy csökevényes, kísérteties nyelvet beszélünk. A nevek kísértik kifejezéseinket; írók és újságírók játszanak velük, úgy tesznek, mintha elhinnék, vagy elhítenék Istennel, hogy mindez valójában lényegtelen. Mégis, nyelvünk kísérteties elfajzásából a szent ereje gyakran szól hozzánk. Mert a neveknek megvan a maguk élete; [...] Mindazon héber szavak, amelyek nem neologizmusok, hanem a „régijó nyelvünk” kincsházából származnak, tele vannak robbanni kész jelentésekkel [...] amelyekben szüntelenül ezerféleképpen idézzük meg Istent, így hívjuk Őt vissza életünk valóságába, Ő pedig nem tud csendben maradni. A nyelvnek ez a végzetes forradalma, amelyben a Hang újra hallhatóvá válik...

SCHOLEM szerint a héber nyelv egy isteni nyelv, tehát mikor valaki kimond egy héber szót, akkor annak az összes konnotációja megelvenedik, a Mindenható maga szól minden egyes kiejtett héber betű és szó által, a szavak tele vannak energiával, általuk folytatódik a teremtés, valósággá válnak a hajdan kimondott szavak. SCHOLEM problémája az, hogy a modern héber nyelv a Szentírásban használt szavakkal él, tehát annak eredeti jelentései is mozgásba jönnek. Ezt nevezi SCHOLEM „apokaliptikus fullánknak”¹³⁴: a modern beszélők mintegy a valóságba injekciózzák a Szentírás szavait, s bármikor megelevenedhetnek, berobbanthatják a végidők eseményeit.

SCHOLEM elképzelésének kabbalista háttere van. S bár a kabbalisták nyelvfelfogásáról – misztikus nyelvelméletéről – nem kívánok részletesen írni, a témánkhöz kapcsolódóan annyit azért mindenképp megjegyeznék, hogy nyelvelméletükben a kinyilatkoztatás – tehát a Héber Szentírás igazsága (vö. Zsolt 119,160 – „A te igédnek summája igazság”, de így is lehetne fordítani: „Szavad lényege igazság / valóság”) – mélyen összekapcsolódik a nyelv fogalmával. Abból indulnak ki, hogy „a nyelvnek, annak a közegnek, melyben az ember szellemi élete zajlik, van egy belső oldala, egy olyan aspektusa, amely a lények közötti kommunikációs kapcsolatban nem oldódik fel maradéktalanul.”¹³⁵ A kabbalista felfogás szerint „a világ lényege a nyelv”.¹³⁶ A Tóra nem más, mint Isten egyetlen nagy neve,¹³⁷ ami azt jelenti, hogy Isten saját transzcendens létét fejezi ki a Tórában.¹³⁸ SCHOLEM, mint a kabbala akadémikus kutatója, professzora, tehát ezt a kabbalista, misztikus háttérrel hozza magával. S ha nem is lehet beszélni esetében egy egységes saját nyelvelmületről, SHIRA WOLOSKY igyekszik mégis rendszerbe szedni azt.¹³⁹

SCHOLEM nyilvánvalóan magáévá teszi azt a kabbalisztikus elképzelést, miszerint az isteni nyelv betűi, azok különféle kombinációi mindenféle teremtés alapját képezik.¹⁴⁰ Ezen felül szerinte a nyelvet hermeneutikai sokszerűség (multiplicitás) és többszörösség (pluralitás) jellemzi, vagyis az isteni nyelv „a jelentés végtelen szintjeit” nyitja meg.¹⁴¹ Azt állítja továbbá, hogy „a nyelv név”, a névnek pedig nincs konkrét jelentése.¹⁴²

¹³⁴ Az angol fordításban az „apocalyptic point” szerepel, ám a héberben az *ókec* szóval adják vissza, ami *fullánkot* jelent, ezért jobbnak láttam így fordítani.

¹³⁵ Scholem 1995, 105.

¹³⁶ Scholem 1995, 108.

¹³⁷ Scholem 1995, 124.

¹³⁸ Scholem 1995, 125.

¹³⁹ Wolosky 2007, 167.

¹⁴⁰ Wolosky 2007, 168.

¹⁴¹ Wolosky 2007, 172.

¹⁴² Scholem, idézi: Wolosky 2007, 175.

A névnek nincs „jelentése” a kifejezés hagyományos értelmezésében. Nincs konkrét jelentése. Isten nevének jelentésnélkülisége jelzi helyzetét a kinyilatkoztatás legközpontibb pontjában, annál az alapnál, ahol elhelyezkedik. A nyelvben minden jelentés feltárása mögött, és ahogy a kabbalisták látták azt, a Tóra segítségével, ott van ez az (alkotó)elem, amely túlmutat a jelentésen, s egyszersmind mögötte is áll, de amely elsősorban jelentésadást tesz lehetővé. Ez az (alap)elem az, amely minden más jelentést létrehoz, bár magának nincs jelentése. Amit a teremtésből és a kinyilatkoztatásból tanulunk: Isten szava végtelenül interpretálható, és visszatükröződik saját nyelvünkön.¹⁴³

SCHOLEM nyelvelmélete erősen kabbalisztikus jellegeket mutat, s látható, hogy számára a héber nyelv az isteni jelenlét kinyilatkoztatásának egyik aspektusa, a teremtés alapja, s benne minden szónak és betűnek multidimenzionális jelentése van.¹⁴⁴ Ugyanakkor SCHOLEM szerint a nyelv név, és a név hagyományos értelemben „jelentésnélküli”. Véleményem szerint SCHOLEM elmélete bizonyos szempontból párhuzamokat mutat SAUL KRIPKE elméletével, amit most terjedelmi okok miatt nincs lehetőség itt kifejteni.¹⁴⁵ Mindenesetre összegzőképp elmondható, hogy SCHOLEM szerint minden modern héber nyelven beszélő, akár ismeri egy szó eredeti jelentését, akár nem, referál mindarra, amit a szó korábban, a tórai kontextusban, a Tórában jelent(ett) – s ezzel együtt referál a Mindenható (jelentés nélküli) Nevére. Véleményem szerint ebből az aspektusból szemlélve a próféciák szükségszerű *a posteriori* igazságokká válnak, mert bár a betűik, s azok bizonyos olvasata ismert, empirikusan csak akkor derül rájuk fény, miután az aktuális világban már beteljesedtek. Erre a fajta „beteljesedésre” nézzünk néhány példát!

8. Amikor a betűk valósággá testesülnek

A SCHOLEM által felvetetteknek – a héber betűk új jelentésekkel való feltöltődésének, fizikai világban való transzformálódásának – érdekes példái a próféciák. A héber kánon ugyanis a betűkig hatol,¹⁴⁶ minden betűnek úgy, ott, ahol van – vagy éppen nincs –, jelentősége van a jövő szempontjából (is). Nézzünk egy példát a Talmudból és az Újszövetségből a betűk illetén való „megtestesülésére”.

Eszter könyvének ihletett, kanonikus volta megkérdőjelezhető például azon ok miatt, hogy nem szerepel benne Isten négybetűs neve. Eszter nevében azonban el van rejtve a „megoldás”. Lássuk Mózes 5. könyvének verseit:

¹⁴³ „The name has no »meaning« in the traditional understanding of the term. It has no concrete signification. The meaninglessness of the name of God indicates its situation in the very central point of the revelation, at the basis of which it lies. Behind every revelation of a meaning in language, and as the Kabbalists saw it, by means of the Torah, there exists this element which projects over and beyond meaning, but which in the first instance enables meaning to be given. It is this element which endows every other meaning though it has no meaning itself. What we learn from creation and revelation, the word of God is infinitely liable to interpretation, and is reflected in our own language” Scholem, idézi: Wolosky 2007, 176., vö. Scholem 1995a.

¹⁴⁴ Wolosky 2007, 203.

¹⁴⁵ Kripke 1981/2007.

¹⁴⁶ „A judaizmus kánonfogalma a szöveg testét is magában foglalja, a legutolsó részletig, nem csak a lelkét. Pontosabban: a kánon megalkotói test és lélek széttephetetlen egységét vallják. A kánon fogalma tartalmazza a szöveg mindenre kiterjedő »épp-ilyenségét«, »sehogy se másságát«, és ebben az értelemben vett egyszeri létezését” (Tatár 2014b, 144).

És mondta az Örökkévaló Mózesnek: Íme, te feküdni fogsz őseidnél, és fölkel e nép és paráználkodik azon ország idegen istenei után, ahova eljut, melyek közepette lesznek, s elhagy engem és megbontja a szövetségemet, melyet kötöttem vele. Akkor fellobban haragom ellene ama napon, elhagyom őket s elrejttem tőlük arcomat, hogy megemésztésre legyen, éri őt sok baj és szorongatás és azt mondja ama napon: nemde, mivelhogy Istenem nincs közepettem, értek engem e bajok! Én pedig végképen elrejttem arcomat (*veánókhí hasztér asztír pánaj*) ama napon mindazon rosszaság miatt, melyet elkövetett, hogy fordult más istenekhez.¹⁴⁷

A szövegben az *elrejttem (asztír)* szó mássalhangzós váza (*'SZTJR*) *Eszternek (Esztér)* is olvasható.¹⁴⁸ Eszter könyve (*Esztér*) – mely a fogságba került zsidóság története – tehát nem más, mint az „elrejtett arc” könyve – Isten, tettei és neve elrejtetten, de szerepel benne. A mássalhangzós váz kétszeresen is „beteljesedett”: a Mindenható elrejtette arcát az Őt elhagyó néptől, másrészt Eszter könyvére, a benne történt eseményekre is. A „mondottak” „többszörös igazsága” abból fakad, hogy egy újabb szituációban a Tóra maga – vagy úgy is mondhatnánk: a Tóra által a Mindenható – egy másik aspektusát kommunikálja az elhangzottaknak, ti. mássalhangzókat, szavakat, szó szerkezeteket emel ki az eredeti, szűken vett kontextusból, s az új kontextusban, történelmi szituációban radikálisan, betű szerint véve a kettővel együttesen egy más valamire (is) referál (ti. az „elrejtettre” azaz Istenre és Eszter nevére/könyvére együttesen). A következő példa is nagyon hasonló ehhez.

A Héber Bibliában a következőt olvassuk a Messiás családfájára vonatkozóan:

És ered majd vessző Jisaj törzsökéből és ág (*nécer = sarj, csemete, ágacska*)¹⁴⁹ hajt ki gyökereiből. És nyugszik rajta az Örökkévaló szelleme, a bölcsesség és értelem szelleme, a tanács és erő szelleme, a megismerés és istenfélelem szelleme.¹⁵⁰

A korabeli zsidóság ezeket a helyeket messiási helyekként értelmezte, az eljövendő Messiás egyik nevéként a Csemetét tartva számon.¹⁵¹ Az Újszövetség ezt a részt Jézus személyére vonatkoztatja, s azt mondja, hogy a Dávid házából való leszármazotról, Csemetéről ugyanezen szakasz egyúttal azt is állítja, hogy Názáretből származik majd:

És oda jutván, lakozék Názáret nevű városban, hogy beteljesedjék, amit a próféták mondtak, hogy názáretinek fog neveztetni.¹⁵²

Vagyis összefoglalva a *NCR* mássalhangzósor *nécernek* olvasva annyit tesz: „ág, sarj”. Ha ehhez egy *jódot* hozzáteszünk, akkor *nocrí*-nak olvasható, amely *názáretit* jelent. Jézus itt az ún. *al tikrei* („ne azt olvasd, X hanem azt, hogy Y..”) interpretációs szójátékot használja, mely *mater lectio-*

¹⁴⁷ 5Móz 31,16–18.

¹⁴⁸ bChúlín 139b. Eszter neve Istár nevével rokon, Eszter eredeti héber neve Hadassa volt (BNF).

¹⁴⁹ Gesenius 2000.

¹⁵⁰ Ézs 11,1–2.

¹⁵¹ További versek a Bibliából a Csemetére vonatkozóan, pl.: *cemach* – Zak 3,8, 6:12, Ézs 4,1.

¹⁵² Mt 2,23.

nisokat tesz bele vagy vesz ki a szövegből.¹⁵³ A *mater lectionis*ok (olvasási anyabetűk) olyan betűk (mássalhangzók), melyeket mássalhangzó funkciójukon túl egyéb esetekben bizonyos magánhangzók jelölésére is használtak, hogy segítsék az olvasást. Egy anyabetű több magánhangzót is jelölhetett, és az is gyakran előfordult, hogy ugyanazt a szót egyszer anyabetűkkel, egyszer anyabetűk nélkül írták. Tulajdonképpen egy adott mássalhangzósor anyabetűkkel való „kipótlása” így nem más, mint a mássalhangzók plusz jelentéssel, egy további propozíciós tartalommal való olvasata.

Ezekben a példákban azt láthatjuk tehát, hogy a Tóra mássalhangzós váza további jelentésekkel bővül. A kontextus, amikben ezek az újabb jelentések értelmet nyernek, egy aktuális ügy, egy újdonsült történelmi szituáció. Az új propozicionális tartalomban a referencia meghökkentően konkrét lesz. Tulajdonképpen ezeknél a példáknál a propozicionális tartalom az új referencia által a szó szerintiség irányába bővül: az addig inkább metaforikusabbnak tekinthető megnyilatkozás a szó szerinti plusz referenciával együttesen nyeri el „végleges” tartalmát, értelmét. A JOHN SEARLE általi fogalmakat használva azt is mondhatnánk, hogy a sikeres referenciából – vagyis hogy a beszélő nem azonosította egyértelműen a tárgyat a hallgató számára, jelen esetben mert például az ideje még nem jött el, a történelmi szituáció még nem következett be, a tény egészében véve teljesen nem tárulkozott még fel a hallgató előtt – tökéletesen véghezvitt referencia lesz.¹⁵⁴ Az eredeti kontextus és referencia egyfajta „azonosító leírásaként” szolgál – mely a határozott referencia sikeres végrehajtásának szükséges feltétele¹⁵⁵ –, a „második referencia” jellegzetes tulajdonságát jelöli, mely által a szóban forgó dolog egy megfelelő időpontban azonosítható.¹⁵⁶

Bár az itt ismertetett két eset természetesen nem feltétlenül az, amire SCHOLEM a modern héber nyelv kapcsán gondolhat, mindenesetre jól érzékeltetik a betűknek egy későbbi korban való „feleledését”, újabb jelentésekkel való „feltöltődését”, „beteljesedését”, így egyfajta képet adnak arról, amikor a héber betűk a jelenben „(új) életre kelnek”.

Konklúzió

Ebben az írásban tulajdonképpen a héber nyelv metafizikai, eszkatológiai dimenzióiba szerettem volna egy kis bepillantást nyújtani. Ennek érdekében először végigtekintettük a teremtés, az első ember, s Bábel tornya építőinek nyelvét a bibliai narratíva, valamint a rabbinikus vélemények alapján. Megállapítottuk, hogy a Héber Szentírás szövege azt sugallja számunka, hogy a nyelv a maga komplexitásában létezett már a teremtés előtt, az ember teremtése előtt is, s ezt az elgondolást a rabbinikus vélekedések is osztják. A modern nyelvészeti kutatások semmi biztosat nem tudnak állítani a nyelv eredetéről, az ősi nyelvtanról és szótárról,¹⁵⁷ tehát egy a Héber Szentírásra alapuló elképzelés akár még elfogadott elmélet is lehet. A rabbinikus elképzelések arra is kitérnek, hogy az embernek valamiféle veleszületett képessége a nyelvi képesség. A zsidó hagyomány szerint továbbá a *lásón hakódes* az a nyelv, mely által a világ teremtett, s vélhetően ezen a nyelven (is) beszélt

¹⁵³ Tov 1992, 59.

¹⁵⁴ Vö. Searle 1994/2009, 98–99.

¹⁵⁵ Vö. Searle 1994/2009, 105.

¹⁵⁶ Vö. Searle 1994/2009, 107–109.

¹⁵⁷ Campbell, 2008.

az első ember. (A rabbikkal együtt egyébként a korai keresztény gondolkodók is úgy vélték, hogy a nyelvek a héberből fejlődtek ki.¹⁵⁸)

Bábel tornyának története a rabbinikus hagyományban „nyelvefejtési” elméletekhez kapcsolódik: hajdan valamilyen módon minden ember beszélte a *lásón hakódest*, az isteni erővel felruházott, teremtésre alkalmas nyelvet, s az Isten elleni lázadás következménye lett ennek a rendkívüli nyelvnek az elfelejtése. A *lásón hakódes* nélkül a népek már nem voltak képesek többé az igazi valóságra referálni, s egységre jutni. A nemzeti nyelvek büntető csoda eredményeképp és/vagy természetes módon alakultak ki.

A *lásón hakódes* újra tömegek által beszélt nyelvként való „felélesztését” egyes rabbik támogatták, mert úgy vélték, ez szükségszerű előfeltétele száműzetésük végének, s a Messiás eljövételének. BEN JEHUDA pusztán nacionalista okokból kívánta életre kelteni a nyelvet, erőfeszítései során számos új szót alkotott, vett át más nyelvekből, vagy ősi szavakat értelmezett át, illetve a nyelv szintaxisa is változott a korábbihoz képest. BEN JEHUDA erőfeszítéseit az ultra-ortodox csoportok nem nézték jó szemmel. Megvizsgáltuk, hogy Scholem felvetésének alapja, miszerint a modern héber nyelvben isteni erő nyilvánul meg, s a Tóra szavai akár a beszélők tudta nélkül is valósággá válhatnak, reális alappal bírhat a hagyományos zsidó(-keresztény) gondolkodáson belül. Látható ugyanis, hogy az ősi szavak, betűk az aktuális világban új jelentésekkel elevenedhetnek meg, bővíülhetnek, de a korábbi jelentések sem törődnek, hanem a betűk valósággá testesülve az új kontextusban nyerik el „teljes” értelmüket.

Felhasznált irodalom¹⁵⁹

- AHARONI ET AL. 2004: Aharoni, Yohanan – Avi-Yonah, Michael – Rainey, Anson E. – Safrai, Ze'ev: *Bibliai atlasz*. Budapest: Szent Pál Akadémia.
- AUSTIN 1973/1990: Austin, John L.: *Tetten ért szavak. A Harvard Egyetemen 1955-ben tartott William James előadások*. (Ford: Pléh Csaba), Budapest: Akadémiai Kiadó.
- AVINERI 1994: Avineri, Shlomo: *A modern cionizmus kialakulása. A zsidó állam szellemi gyökerei*. Budapest: Századvég Kiadó.
- BHS: *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. (Szerk.: Ellinger, Karl – Rudolph, Wilhelm), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.
- BNF: *Bibliai nevek és fogalmak*. Budapest: Primo Kiadó.
- BREUER 1948: Breuer Rabbi Joseph: *Introduction to Rabbi Samson Raphael Hirsch's Commentary on the Torah. Vol. 1. From the Creation to the death of Avrohom*. New York: Shulsinger Bros Linotyping and Publishing Co., 41–42.
- BROVENDER ET AL. 2007: Brovender, Ch. – Blau, J. – Kutscher, E. Y. – Breuer, Y. – Goldenberg, E. – Ornan, U. – Eytan, E.: Hebrew language. In: *Encyclopaedia Judaica*. Second Edition. Volume

¹⁵⁸ Chomsky W. 2001, 18–19; Sáenz-Badillos, 2002, 2. Bár sok tudós elutasítja, hogy a *lásón hákódes* volna az „ősnyelv”, melyből a többi nyelv kifejlődött, sokan mégis úgy vélik, hogy egyetlen közös nyelvi ősből származott el az összes nyelv (Cavalli-Sforza 2008, 31; Ruhlen 2008, 255).

¹⁵⁹ A rabbinikus irodalmat a sefaria.org oldalról használtam, ahol sajnos nincs feltüntetve általában a szövegek pontos adata, így nem tudom azt részletesen ismertetni az irodalomjegyzékben, pusztán a linkkel hivatkozom.

8. Gos–Hep, (Szerk.: Skolnik, Fred – Berenbaum, Michael), Jerusalem: Thomson Gale – Keter Publishing House LTD.
- RALBAG: Ralbag to Genesis 11:1 (Héber online verzió)
sefaria.org/Genesis.11.1?lang=bi&with=Ralbag%20on%20Torah&lang2=en (Utolsó megnyitás: 2022. 06. 12.)
- CAMPBELL 2008: Campbell, Lyle: What can we learn about the earliest human language by comparing languages known today? In: *Origin and Evolution of Languages. Approaches, Models, Pradigms.* (Szerk.: Laks, Bernard), London, Oakville: Equinox, 79–111.
- CAVALLI-SFORZA 2008: Cavalli-Sforza, Luigi Lucas: Genetic evolution and the evolution of languages. In: *Origin and Evolution of Languages. Approaches, Models, Pradigms.* (Szerk.: Laks, Bernard), London, Oakville: Equinox, 29–39.
- CHOMSKY N. 1975: Chomsky, Noam: *Reflections on Language.* New York: University of Michigan: Pantheon Books.
- CHOMSKY N. 1988: Chomsky, Noam: *Language and the problems of knowledge.* Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- CHOMSKY W. 2001: Chomsky, William: *Hebrew. The Eternal Language.* Skokie, Illinois: Varda Books.
- DEMOULE ET AL. 2008: Demoule, Jean Paul – Laks, Bernard – Cleuziou, Serge – Encrevé, Pierre: Origins and evolution of languages: retrospectives and prespectives. In: *Origin and Evolution of Languages. Approaches, Models, Pradigms.* (Szerk.: Laks, Bernard), London, Oakville: Equinox, 2008., 1–28.
- FELLMAN 1973: Fellman, Jack: *The Revival of a Classical Tongue. Eliezer Ben Yehuda and the Modern Hebrew Language.* Paris: Mouton – The Hague.
- FLAVIUS: Flavius, Josephus: *A zsidók története.* (Ford.: Révay József), Budapest: Európa, 1980.
<http://www.church-bg.eu/blog/wp-content/uploads/2014/02/Josephus-A-zsidok-tortenete.pdf> (Utolsó megnyitás: 2022. 06. 12.)
- FLAVIUS: Flavius, Josephus: *Antiquitates Judaicae.* (Szerk.: Niese, B.), <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0145> (Utolsó megnyitás: 2022. 06. 12.)
- GESENIUS 2000: *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures.* Grand Rapids, Michigan: Baker Book House.
- GRÓSZ 1956: Grósz, Eliezer: *Héber-magyar szótár.* Tel-Aviv.
- GYÖRKÖSI ET. AL 1990: Györkösy Alajos – Kapitánffy István – Tegye Imre: *Ógörög – magyar szótár.* Budapest: Akadémiai Kiadó.
- HALÉVI 2004: Halévi, Jehuda: *Kuzári. Érvek és bizonyítékok könyve a megvetett vallás védelmében.* (Ford.: Maróth Miklós.) Piliscsaba: Avicenna Közel-Kelet Kutatások Intézete.
- HERTZBERG 1930/1997: Hertzberg, Arthur (szerk.): *The Zionist Idea. A Historical Analysis and Reader.* Philadelphia: The Jewish Publication Society.
- HERZL 1896/2015: Herzl Tivadar: *A zsidó állam. A zsidókérdés modern megoldásának kísérlete.* (Ford.: Schönfeld József, átdolgozta: Albert Tibor), Szombathely: Szülőföld Könyvkiadó.
- JANSON 2002: Janson, Tore: *Speak. A Short History of Languages.* New York: Oxford University Press.

- JÁSÁR KÖNYVE: *Sefer HaYashar (Héber és angol online verzió)*. (Ford.: Browne, E. B. M.) New York, 1876, [https://www.sefaria.org/Sefer_HaYashar_\(midrash\)?lang=bi&p2=Sefer_HaYashar_\(midrash\)%2C_Introduction.1&lang2=bi](https://www.sefaria.org/Sefer_HaYashar_(midrash)?lang=bi&p2=Sefer_HaYashar_(midrash)%2C_Introduction.1&lang2=bi) (Utolsó megnyitás: 2022. 06. 12.)
- JASTROW 2005: Jastrow, Marcus: *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. Peabody: Hendrickson Publications.
- JUBILEUMOK KÖNYVE. The Book of Jubilees. The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament (Ford.: Charles, R. H.) Clarendon Press. Szkeneltte és szerkesztette: Joshua, W, Northwest Nazarene College <http://www.pseudepigrapha.com/jubilees/9.htm> (Utolsó megnyitás: 2022. 06. 12.)
- KLEIN 1987: Klein, Ernst: *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*. Jerusalem – Tel Aviv: CARTA.
- KLEIN 2015: Klein, Rabbi Reuven Chaim: *Lashon Hakodesh. History, Holiness, and Hebrew. A Linguistic Journey from Eden to Israel*. Mosaica Press.
- KRAMER 1968: Kramer Samuel Noah: The ‘Babel of Tongues’: A Sumerian Version. *Journal of the American Oriental Society* 88(1): 108–111.
- KRIPKE 1981/2007: Kripke, Saul: *Megnevezés és szükségyszerűség*. (Ford.: Bárány Tibor), Budapest: Akadémiai Kiadó.
- MARKOVA 2008: Markova, Alla: *Beginner’s Ladino*. New York: Hippocrene Books, Inc.
- MIDRÁS RABBÁ: *Midrash Rabbah*. (Héber és angol online verzió) <https://www.sefaria.org/texts/Midrash/Aggadic%20Midrash/Midrash%20Rabbah> (Utolsó megnyitás: 2022. 06. 12.)
- MISNA: *Mishnah*. (Héber és angol online verzió) <https://www.sefaria.org/texts/Mishnah> (Utolsó megnyitás: 2022. 06. 12.)
- MITCHEL 2018: Mitchel, Larry A.: *Bibliai héber és arámi diákszótár*. Budapest: Szent Pál Akadémia
- NAVEH 1997: Naveh, Joseph: *Early History of the Alphabet. An Introduction to West Semitic Epigraphy and Palaeography*. Jerusalem: The Magnes Press
- NEAL 2009: Neal, Karlen: *Story of Yiddish. How a Mish-Mosh of Languages Saved the Jews*. New York – London – Toronto – Sydney: HarperCollins.
- PATTERSON 2005: Patterson, David: *Hebrew Language and Jewish Thought*. New York: Routledge Curzon.
- PIRKÉ DERABBI ELIÉZER: *Pirkei DeRabbi Eliezer*. (Héber és angol online verzió) (Ford.: Friedlander, R. G.), London, 1916., https://www.sefaria.org/Pirkei_DeRabbi_Eliezer?lang=bi (Utolsó megnyitás: 2022. 06. 12.)
- RAJ 2001: Raj Tamás: A héber nyelvről, legfőbb szabályairól és a szótár használatáról. In: Radácsy László: *Héber-magyar nagyszótár*. Budapest: Akadémiai Kiadó – Makkabi Kiadó, 5–11.
- RÁSI: *The Complete Tanakh (Tanach) – Hebrew Bible. The Jewish Bible with a Modern English Translation and Rashi’s Commentary*. Ed.: Rosenberg, R. A. J., https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/63255/jewish/The-Bible-with-Rashi.htm (Utolsó megnyitás: 2022. 06. 12.)
- RAVITZKY 1993/2011: Ravitzky, Aviézer: *A kinyilatkoztatott vég és a zsidó állam. Messianizmus, cionizmus és vallási radikalizmus Izraelben*. Pozsony: Kalligram.
- RUHLEN 2008: Ruhlen, Merritt: New perspectives on the origin of languages. In: *Origin and Evolution of Languages. Approaches, Models, Paradigms*. (Szerk.: Laks, Bernard), London, Oakville: Equinox, 241–256.

- SÁENZ-BADILLOS 2002: Sáenz-Badillos, Angel: *A History of the Hebrew Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SAFRAI 1990: Safrai, Ze'ev 1990: The Origins of Reading the Aramaic Targum in Synagogue. In: *Immanuel*, 24/25, 187–193.
- SCHOLEM 1926/1990: Scholem, Gershom: On Our Language: A Confession. In: *History and Memory*. Vol. 2. No. 2 (Winter, 1990), 97–99. (Ford.: Ora Wiskind. The date of the letter in German: 26 December 1926.)
- SCHOLEM 1995A: Scholem, Gershom: Isten neve és a kabbala nyelvelmélete. In: Scholem, Gershom: *A kabbala helye az európai szellemtörténetben. Válogatott írások I-II*. Budapest: Atlantisz, II. kötet, 105–160.
- SCHOLEM 1995B: Scholem, Gershom: A prágai és a rehovoti Gólem. In: *A kabbala helye az európai szellemtörténetben. Válogatott írások I–II*. Budapest: Atlantisz, II. 193–200.
- SEARLE 1994/2009: Searle, John R.: *Beszédaktusok. Nyelfilozófiai tanulmány*. (Ford.: Bárány Tibor), Budapest: Alkalmazott Kommunikációtudományi Intézet – Gondolat Kiadó.
- STEMBERGER 2001: Stemberger, Günter: *A zsidó irodalom története*. Budapest: Osiris Kiadó
- Szent Biblia. 2004. (Ford.: Károli Gáspár), Budapest: Magyar Biblia Társulat.
- TALMUD (BABILONI): *Talmud Bavli*. (Arámi és héber online verzió) The William Davidson Talmud. <https://www.sefaria.org/texts/Talmud> (Utolsó megnyitás: 2022. 06. 12.)
- TALMUD (JERUZSÁLEMI): *Talmud Yerushalmi*. (Arámi és héber online verzió) <https://www.sefaria.org/texts/Talmud/Yerushalmi> (Utolsó megnyitás: 2022. 06. 12.)
- TARGUM: *Targum*. (Arámi és angol online verziók) <https://www.sefaria.org/texts/Tanakh/Targum> (Utolsó megnyitás: 2022. 06. 12.)
- TATÁR 2014A: Tatár György: Fordítás Babelben. In: Tatár György: *A „másik oldal”. Kabbalista esszék*. Pozsony – Budapest: Kalligram Kiadó, 122–139.
- TATÁR 2014B: Tatár György: Kerubok tánca. In: Tatár György: *A „másik oldal”. Kabbalista esszék*. Pozsony – Budapest: Kalligram Kiadó, 140–156.
- THUMA 2008: Thuma Orsolya: A nyelv evolúciója. In: Majoros Pál (szerk.): *BGF Tudományos Évkönyv 2007*. Budapest: Budapesti Gazdasági Főiskola, 434–444.
- TOV 1992: Tov, Emanuel: *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. Minneapolis: Fortress Press.
- TOY – LEVIAS 1906: Toy, Crawford Howell – Levias, Caspar: “Hebrew language” In: *The Jewish Encyclopedia*. (1906–1910), New York: Funk and Wagnalls, online verzió: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/7453-hebrew-language> (Utolsó megnyitás: 2022. 06. 12.)
- TROY 2018: Troy, Gil: *The Zionist Ideas. Visions for the Jewish Homeland – Then, Now, Tomorrow*. Philadelphia: The Jewish Publication Society
- YOST 2018: Yost, Lauren: The Speech Act of Naming in Context: A Linguistic Study of Naming in the Old Testament, In: *Channels: Where Disciplines Meet*: Vol. 3 : No. 1 , Article 2. 17–34.
- WOŁOSKY 2007: Wolosky, Shira: Gershom Scholem’s Linguistic Theory. In: *Jerusalem Studies in Jewish Thought*. Gershom Scholem (1897-1982): In memoriam: Volume Two, Mandel Institute for Jewish Studies, 165–205.
- ZÓHÁR: *Zohar*. (Arámi és angol online verzió) <https://www.sefaria.org/Zohar?lang=bi> (Utolsó megnyitás: 2022. 06. 12.)

„SZOLGÁD VAGYOK ÉN...”

A SZOLGÁRA VONATKOZÓ KIFEJEZÉSEK A HÉBER ÉS GÖRÖG BIBLIÁBAN

CSALOG ÉSZTER

ABSZTRAKT: Az úr-szolga viszonyra vonatkozó kifejezések, törvények, történetek fontos szerepet töltenek be az Ó- és Újszövetség lapjain, nem utolsósorban azok spirituális vonatkozása miatt. A héber Bibliában több mint 700-szor használt kifejezés az עֶבֶד, amely mindenféle típusú szolgát jelenthet, ezért leginkább a szövegkörnyezet az, amely eligazít bennünket a pontos értelmezést illetően. A szolgákra és rabszolgákra vonatkozó rendeleteknek több párhuzama ismeretes a környező ókori népek törvényeiben. Ezekkel összehasonlítva a mózesi Törvény legszembeszökőbb sajátossága, hogy nem csupán az izraelita szolgákat és rabszolgákat, de az idegen származásúakat is védi a megalázó, sanyargató bánásmódtól. A tanulmány foglalkozik néhány konkrét esettel, köztük olyannal is, amikor (látszólagos) ellentmondás feszült a tórai rendelkezés és a gyakorlat között. A tanulmány második része a *Szeptuaginta* fordítási megoldásaira tér rá. Kiviláglik, hogy a szolgára vonatkozó egyes szavakat a fordítók saját fordítási szokásaiknak megfelelően hol mechanikusan, hol a kontextust messzemenőig figyelembe véve, illetve olykor a korabeli jogállapotokra való tekintettel adták vissza. Ezeket a szempontokat együttesen szem előtt tartva lehet értelmezni pl. a δοῦλος háttérbe szorulását a *Pentateukhoszban*, vagy a עֶבֶד eltérő megfeleltetését a *Genézisben* illetve a *Királyok első és második könyve* vében. Végezetül az újszövetségi szóhasználatot vizsgálom meg, amely csak részben egyezik a *Szeptuaginta* megoldásaival. Elemzem a δοῦλος és a διάκονος használatát is, amelyek eltérő jelentésárnyalatot fejeznek ki – előbbi az ura tulajdonaként tekintendő rabszolgát jelent, akinek a kor szokásainak megfelelően változatos beosztása lehetett, utóbbi viszont feltételezi a szabad akaratból történő szolgálatot. Végül szó esik a Pál által egyszer használt ἀπελεύθερος – „szabados” – terminus technicusról és annak jogi aspektusáról is.

KULCSSZAVAK: Héber Biblia; görög Újszövetség; Szeptuaginta; bibliai exegézis; rabszolgaság az ókorban; adórszolgaság

Az úr-szolga viszonyra vonatkozó utalások az Ó- és Újszövetséget egyaránt keresztül-kasul behálózzák. Az ide tartozó kifejezések jól beleilleszkednek abba a tekintélyi rendbe, amely a Biblia alapján mindenfajta típusú kapcsolatot – Isten és ember, ember és ember, sőt ember és láthatatlan lények között – jellemez. Az alábbi tanulmányban az egyes igehelyek elemzésével, a héber és görög szavak vizsgálatával ezt a viszonyhálózatot szeretném áttekinthetővé tenni, annak számos árnyalatát megvizsgálni, hogy ezáltal a Biblia számos – látható és láthatatlan világra vonatkozó – mondanivalója érthetőbbé váljék.

I. A héber Biblia (Ószövetség)

A héber Bibliában a „szolga” fogalmat csaknem mindig a héber עֶבֶד adja vissza – több mint 700-szor találkozunk vele a héber Biblia lapjain. Női megfelelői, a נַעֲמָה illetve az אִמָּה már ritkábbak: 58-szor illetve 50-szer fordulnak elő.¹ Az עֶבֶד leggyakoribb jelentése a „más szolgálatában álló, annak munkát végző ember”. Kettejük viszonya, a szolgaság időtartama és a szolga munkaköre igencsak eltérhet az egyes esetekben, hiszen vonatkozhat önkéntes munkavégzésre előre kialkudott bérért (lásd Jákób és Lábán szerződése);² adósrabszolgára, akit egy idő elteltével kiválthattak vagy kiválthatta magát; vásárolt (idegen származású) rabszolgára, hadifogoly-rabszolgára, illetve ideiglenes kényszermunkára is.³ Egyes esetekben nem is állapítható meg teljes bizonyossággal, hogy melyik kategóriáról van szó. A legrészletesebben bemutatott עֶבֶד-ről, Ábrahám rangidős szolgájáról (עֶבֶד יִצְחָק בְּיָתוֹ, 1Móz 24,2) például nem derül ki, milyen módon került urának szolgálatába. Csak következtetni tudunk, hogy ő a damaszkuszi származású Eliézerral azonos (1Móz 15,1) és talán még a Harránban szerzett „lelkek” (עֲבָדִים) közül való (1Móz 12,5), akik végigkísérték Ábrámot/Ábrahámot vándorlása során.⁴ Életkorából egyértelműnek tűnik, hogy szolgálata egész életre szolt Ábrahám mellett, akinek teljes bizalmát élvezte: teljes vagyonát rábízta (a héber szöveg alapján „uralkodott” afölött!), és a nem kevés bölcsességet, istenfélelmet, diplomáciai érzéket követelő lánykérés is őrá hárult.

A kifejezés tehát rabszolgára is vonatkozhatott, több szempontból korlátozott értelemben. Ha rabszolga alatt az illető akarata ellenére ura tulajdonába kerülő, hosszú ideig vagy élete végéig munkavégzésre kényszerített személyt értünk,⁵ a mózesi törvények értelmében csak idegen származású személy lehetett örök – és örökölhető – rabszolga:⁶

Mind szolgád (עֶבֶד), mind szolgálóleányod (נַעֲמָה), akik lesznek neked, a körülöttetek lévő népek közül [legyenek]: azokból vásárolj szolgát és szolgálóleányt. Meg a jövevények gyermekei közül is, akik nálatok tartózkodnak, azokból is vásárolhattok, és azoknak nemzetségéből, akik veletek vannak, akiket a ti földetek nemzettek; és legyenek a ti tulajdonotok. És örökül hagyhatjátok azokat a ti utánatok való fiaitoknak, hogy örökségül bírják azokat, örökké dolo

¹ A két szó jelentésköre fedi egymást: mindkettő használatos 'szolgáló' ill. 'rabszolganő' értelemben. Hogy valódi szinonimáról van szó, az is mutatja, hogy ugyanazokra a személyekre felváltva használja az Szentírás: így például Bilhára és Zilpára (pl. 1Móz 31,33 ill. 30,4). Felsorolásszerűen, egy személy tulajdonára vagy házanépére vonatkozóan az עֶבֶד párjaként szintén mindkettő előfordul, ld. 1Móz 12,16 ill. 2Móz 20,10.

² A fizetség menet közben történt többszöri módosítása Lábán részéről nem volt éppen szabályszerű. Lábán és Jákób szerződéseiről ld. Morrison 1983. A bérért dolgozók kiszolgáltatottságára a mózesi törvényekben (3Móz 19,13), valamint a prófétáknál (Mal 3,5) is találunk utalást.

³ Tigay 1996, 147–8.

⁴ A héber mondatban nem a vásárolt rabszolgára vonatkozó, későbbi helyeken használatos terminus technicusok szerepelnek (vagyis a עֶבֶד, 'vásárolt', נַעֲמָה, 'vásárolt szerzemény' helyett עֲבָדִים, 'lélek', אִמָּה, 'szert tesz vmire'; vö. pl. 1Móz 17,12).

⁵ A rabszolgaság pontos definícióját illetően nem beszélhetünk konszenzusról az ókori társadalmak kapcsán. Ahogyan az assziriológus Gelb megállapította: „The term 'slave' can be discussed but not defined” (Gelb 1979, 283).

⁶ Az idegen származású rabszolgákkal, kényszermunkásokkal, azok Izrael társadalmába való beépülésével stb. – területi korlátok miatt – nem foglalkozom.

gozathattok velük; de a ti atyátokfiain, az Izrael fiain, egyik a másíkan senki ne uralkodjék kegyetlenül. (3Móz 25,44-46)

A vásárolt rabszolgának természetesen a gyermeke is ura tulajdonát képezte, erre vonatkozik a לִידֵי בֵּית a („háznál született”) kifejezés (pl. 3Móz 22,11).

Izraelhez tartozó személy legfeljebb önként lehetett hat évnél tovább szolgálatban, egyébként szabadon kellett őket a szombatévben bocsátani.⁷ Az erre vonatkozó törvény első megfogalmazásában („ha héber szolgát vásárolsz”, 2Móz 21,2)⁸ nem világos, hogy a szolga hogyan és miért kerül tulajdonosa birtokába. Mózes 3. könyve jobban megvilágítja a folyamatot:

Ha pedig elszegényedik melletted a te atyádfia, és eladja magát (וַיִּמְכַר) neked: ne szolgáltassad úgy mint rabszolgát (עֶבֶד). Mint béres (שֹׁכֵר), mint zsellér (תּוֹשֵׁב) legyen nálad; a kürtölésnek esztendejéig szolgáljon nálad. Azután menjen el tőled ő és vele az ő gyermekei, és térjen vissza az ő nemzetségéhez, és térjen vissza az ő atyáinak örökségébe. Mert az én szolgálím (עֶבֶד) ók, akiket kihoztam Egyiptom földéről: nem adathatnak el, mint rabszolgák (3Móz 25,39-42).

Zsidó származású személy tehát anyagi, gazdasági okokból kerülhetett honfitársa tulajdonába. Ez az ok lehetett konkrét adósságnak a ledolgozása, vagy általában egy ínséges időszak. A fogalmazásmód – a *nifal* formában álló וַיִּמְכַר – feltételezi az öneladás esetét is; vö. Neh 5,2–5. Előfordult, hogy valaki a saját gyermekét adta el rabszolgának, bár ezt a lehetőséget a törvény nem mondja ki, azonban a Királyok 2. könyvében (2Kir 4,1) és Nehémiásnál (Neh 5,5) is látunk rá példát. A gazdasági jellegű rabszolgaság speciális esetének tekinthető a rajtakapott tolvaj büntetésképpen történő eladása (2Móz 22,2).⁹

Megállapítható, hogy a Tóra előírásai az adósrabszolgákat kevésbé kiszolgáltató helyzetbe hozták, mint arról a környező kultúrák írásos emlékei tanúskodnak – bár vannak hasonlóságok is, így pl. Hammurapi törvényei között is találunk adósrabszolga kötelező felszabadítására vonatkozó rendelkezést.¹⁰ Egyiptomban például bármiféle kihágás esetén örök rabszolgasorsra kárhoztatta magát a rabszolga – vagy pedig elűzték, ami – saját javak híján – a gazdasági biztonság elvesztését jelentette.¹¹ A közel-keleti források alapján a rabszolgák jelentős részét szintén az adósrabszolgák tették ki. Az óasszír korban a rendelkezésünkre álló források alapján az örökös rabszolgák

⁷ A kifejezetten ágyasnak eladott leány speciális esetéről lásd Propp 2006, 197; Bowen 2020, 102–113.

⁸ A „héber” (עֶבֶר) kifejezés pontos jelentése meglehetősen nagy vitát gerjesztett a tudományos világban. A vita alapja a szó hasonlósága a ’törvényen kívüli, kívülálló’ akkád *ha-pi-ru* kifejezéssel. A magam részéről azokkal a kutatókkal értek egyet, akik a héber szót a Biblián belüli előfordulások alapján (ld. különösen 5Móz 15,12) izraelitaként értelmezik; a kettő kapcsolatának lehetséges magyarázata lehet, hogy az ’ivri külső népelnevezés a zsidókra. Ha a 2Móz 21-ben található, rabszolgákra vonatkozó törvényeket idegen rabszolgákra vonatkoztatjuk, annak értelmezése ellentmondásba kerül a 3Móz 25-ben található törvényekkel az idegen rabszolga állandó birtoklására vonatkozóan. – A vita összefoglalását ld. Bowen 2020, 81–88, szakirodalommal.

⁹ Megjegyzendő, hogy a másik személytől való anyagi függést eleve szolgálai állapotnak tekinti a bibliai látásmód (Péld 22,7). Ennek elemzése azonban már túlfeszítené ennek a tanulmánynak a kereteit.

¹⁰ A 117. paragrafus a szegénység okán eladott családtag három év elteltével kötelező elengedését írja elő, vö. Meek 1948; Chirichigno 1993; De Quiroga 2006.

¹¹ Loprieno 2012, 7.

többsége eredetileg adósrabszolga volt, csakhogy a kiváltási idő (néhány hónap vagy év) lejártá után tulajdonosuk bármit tehetett vele.¹² Így például a Kr. e. 3. évezredből a rabszolgasággal kapcsolatosan eddig publikált dokumentumok többsége a rabszolga státuszba kerülésről szól, nem pedig az abból kikerülésről; mintegy egyharmaduk pedig családtag eladását dokumentálja – mindez szintén az adósrabszolgák meglehetősen kiszolgáltatottságát sejteti.¹³

A szellemi-erkölcsi hanyatlás időszakaiban azonban nem egyszer sor került visszaélésekre Izraelben és Júdeában is; a Biblia azonban nemcsak a jelenségről, hanem egyes válaszreakciókról is beszámol. Elizeus a hozzá folyamodó özvegyasszonynak – akinek fiait a hitelező az elhunyt férje adóssága fejében elvitte volna rabszolgának – nem jogi, hanem természetfölötti segítséget nyújtott olaja megszaporitása révén (2 Kir 4,1-7).¹⁴ Nehémiás viszont, aki elsősorban politikai, nem pedig karizmatikus vezető volt, a fogságból való visszatérés¹⁵ utáni rendkívül nehéz gazdasági helyzetre való tekintettel soron kívüli adósságtörlesztést kezdeményezett, hogy elejét vegye a tömeges adósrabszolgaságnak (Neh 5,1-13).¹⁶

Az izraelita נָפֵץ -del való bánásmódra több mózesi törvény vonatkozik. Ezek részletes tárgyalása helyett csupán az anyagi kényszerből eladott lányra vonatkozó előírást emelem ki:

És ha valaki az ő leányát szolgálóul (נָפֵץ) adja el, ne úgy menjen el, mint a szolgák mennek. Ha nem tetszik az ő urának, hogy eljegyezze őt magának, akkor váltassa ki; arra, hogy idegen népnek eladja, nincs hatalma, mivel hűtlen volt hozzá. Ha pedig a fiának jegyzi el őt: a leányok törvénye szerint cselekedjék vele. Ha mást vesz magának: [ennek] ételét, ruházatát és házasságbeli igazát alább ne szállítsa. Ha ezt a hármát nem cselekszi vele: akkor menjen az el ingyen, fizetés nélkül. (2Móz 21,7-11)

Vagyis a cselédlány jogait is védte a törvény. Ura nem hanyagolhatta el az ágyasává vált, de „megunt” nőt, hanem továbbra is gondoskodnia kellett róla, vagy pedig anyagi ellenszolgáltatás nélkül elbocsátania (ellentétben egy adósrabszolgával), de más nemzetbelinek tilos volt eladnia rabszolgának, hiszen ennek valószínűleg nem csak keserű, de visszafordíthatatlan következményei lettek volna.¹⁷

¹² Veenhof 2003, 449.

¹³ Wilcke 2003, 159.

¹⁴ Az eset jogilag természetesen nem volt támadható, legfeljebb a törvény *szellemét* figyelembe véve: ebben az esetben a hitelező részéről hiányzott az irgalmasság, amelyet a törvény szintén előírt ilyen esetekben (vö. 3Móz 25,35).

¹⁵ A babiloni fogságból fennmaradt zsidó kölcsönszerződések, úgy tűnik, szintén nincsenek összhangban a törvény szabályozással – ezek azonban elsősorban csekély számú miatt (összesen 7 ilyen dokumentumban szerepelnek rabszolgák) aligha abszolútizálhatók. Ezeket a (részben kiadatlan) forrásokat a Magdalene – Wunsch szerzőpáros vizsgálta alaposan (Magdalene–Wunsch 2011). Elemzésük alapján a mózesi törvényektől való eltérések elsősorban *argumentum de silentio*n alapulnak: nincs nyoma a fennmaradt szerződésekben annak, hogy a szombatévben a zsidó nevet viselő adósrabszolgát szabadon engedték volna. Arra a következtetésre jutnak a szerződések szövegezése és tartalma alapján, hogy a fogság alatt a zsidók – legalábbis részben – átvették a helyi jogi nyelvezetet és szokásokat, egyszóval integrálódtak a helyi kultúrába (Magdalene–Wunsch 2011, 124–125, 128).

¹⁶ Jeremiás szavai alapján Cidkijáhu idejében is sor kerülhetett egy általános felszabadításra: Jer 34,8-10.

¹⁷ A női rabszolgára vonatkozó egyes szakaszok részletes elemzését ld. Kriger 2011.

Egyedülálló módon¹⁸ az idegen származású hadifogoly-rabszolganókkal való bánásmódot is szabályozta a Tóra, akikkel szintén nem lehetett úgy bánni, ahogyan ez egészen a modern korig elterjedt gyakorlat volt háborús konfliktusok esetén:

Ha kivonulsz háborúba ellenséged ellen és kezdedbe adja őt az Örökkévaló, a te Istened és te foglyokat ejtesz közüle, és látsz a foglyok között szép termetű nőt, megkedveled őt és elveszed magadnak feleségül: Akkor vidd be házadba és nyírja le haját és igazítsa körmeit; vesse le fogsága ruháit magáról, maradjon házadban és sirassa meg apját meg anyját egy teljes hónapig, azután menj be hozzá és légy férjévé, és ő legyen a te feleséged. Ne hatalmaskodjál fölötte, mivelhogy megaláztad őt (5Móz 21,10-14, IMIT).

A fenti törvény empátiikus bánásmódot követelt meg a női nemhez tartozó hadifoglyokkal szemben.¹⁹ Sőt, a népek viszonylatában legnevezetesebb szolgálattörténetet, Izrael egyiptomi fogságát elsősorban az empátia felkeltése céljából emlegeti fel tízszer is Mózes törvénye – hiszen a salamoni bölcsesség alapján előfordulhat, hogy az elnyomott állapotból kitörő személyből lesz a legkíméletlenebb elnyomó (Péld 28,3):

A jövevényen ne hatalmaskodjál, és ne nyomorgasd azt, mert jövevények voltakot Egyiptom földén (2Móz 22,21).

Ami pedig a polgárháborús körülményeket illeti: Akház király kortársa, Odéd próféta morálisan jobban elítélte, hogy az északi királyság uralkodója, Péka (Pekach) hadifoglyokat – közöttük nőket és gyerekeket – zsákmányolt, mint azt, hogy sokakat lemészárolt közülük. Az utóbbi is „évig felható” esemény volt, az előbbit azonban kifejezetten megalázónak tartotta:

Vala pedig ott az Úrnak egy prófétája, akinek neve Odéd, aki eleibe menvén a hadnak, amely Samariába megy vala, monda nekik: Íme, mivel az Úrnak, atyáitok Istenének haragja Júda ellen felgerjedett, őket kezetekbe adta, és ti [sokat] megölétek közülük haragotokban, amely szintén az évig felhatott; És immár arra gondoltok, hogy Júdának és Jeruzsálemnek fiait megalázzátok, hogy nektek szolgálítok és szolgálóleányaitok legyenek: avagy ezáltal nem teszitek-e magatokat bűnösökké az Úrnál, a ti Isteneteknél? Azért halljátok meg szómat: Vigyétek vissza a ti atyátokfiai közül való foglyokat, akiket ide hoztatok; különben az Úrnak nagy haragja lesz rajtatok (2Krn 28,9–11).

Így hát a júdeai foglyokat, miután ellátták őket étellel-itallal, ruházattal, sőt orvosi ellátásról és sebesülteket szállító szamarokról is gondoskodtak számukra, hazabocsátották.

Az egyiptomi fogsággal kapcsolatban természetesen számtalanszor elhangzik az קֶשֶׁר kifejezés. Izrael fiai különféle kényszermunkára (עֲבֹדָה קָשָׁה , עֲבֹדָה) lettek befogva, mezőgazdasági és építkezési

¹⁸ Az idegen származásúak védelme természetesen nem egyedülálló az ókori Közel-Keleten, azonban az általunk ismert jogi szabályozások elsősorban gazdasági jellegűek. Westbrook 2003b, 377; Slanski 2003, 497; Rowe 2003, 723; összefoglalóan ld. Bowen 2020, 72–75.

¹⁹ Gyakorlati alkalmazását ld. 4Móz 31,7–18. Elizeus szavai alapján az irgalmasság a férfi foglyokat is megilletthette (2Kir 6,22). Fontos, hogy ez esetben nem kanaáni népről, hanem a szírekről van szó; előbbieken esetén kifejezetten tilos volt az irgalmas bánásmód. A fenti igehely (5Móz 21,10–14) kapcsán is felmerül, hogy csak távoli földön vívott háborúban ejtett fogolynőről lehet szó (Merrill 1994, 291).

munkálatokra egyaránt (2Móz 1,11.14). A kényszermunkák végeztetése egyáltalán nem volt kirívó eset az egyiptomi források tükrében. „A [fáraókori egyiptomi] rabszolgáság intézményének hipotézise vita tárgya társadalom- és gazdaságtörténészek körében” – foglalja össze a mainstream álláspontot ANTONIO LOPRIENO.²⁰ Véleménye szerint a Biblia nyomán kialakult nézetet, miszerint Egyiptom a „rabszolgák háza” (בֵּית עֲבָדִים, Mózes 20,12), az írásos források nem támasztják alá: relatíve kevés jogi anyag maradt fenn, amely rabszolgákra vonatkozik.²¹ Kérdés, hogy LOPRIENO kiindulópontja – vagyis hogy a Biblia rabszolgatartó államként határozza meg Egyiptomot – helytálló-e: mint a fentiekből kiderült, az עֲבָדָה távolról sem csak rabszolgát jelent, a kényszermunkát végző személyek vagy akár a háziszolgák kategóriájára is vonatkozik. Anélkül, hogy a fáraókori egyiptomi társadalmat statikus, bemerevedett rendszernek tekintenénk, nem vitatható, hogy az évezredek során a társadalom jelentős része függő viszonyban volt az elittől: ha nem is feltétlenül rabszolgasorban sínylődött, de alávetett, gazdaságilag és társadalmilag kiszolgáltatott helyzetben volt.

A Középbirodalomtól kezdve ugyan dokumentálható, hogy volt némi felemelkedési, átjárási lehetőség az egyes rétegek között (elsősorban egyéni érdemek, teljesítmény révén), de az alsóbb néprétegek számára előírt különböző időszakos „kötelező munkáról” tudunk, amelynek negligálása esetén a szankció örökös kényszermunka volt. Ínséges időkben, rossz termés esetén a szegényebbek gabonát vehettek a módosabbaktól, cserébe viszont gyakran családtagjaikat adták oda. A háztartásokban alkalmazott alávetett személyek – nevezzük őket szolgának vagy rabszolgának – örökbe adhatóak, bizonyos körülmények között eladhatóak voltak.

Ráadásul az Újbirodalom idején a katonai illetve kereskedelmi tevékenységnek köszönhetően a tényleges rabszolgák száma is megnövekedett. Egyiptom volt a mediterrán térségben a Közel-Keletről származó rabszolgák legfontosabb piaca; a szállítók különféle sivatagi törzsek voltak. Ez rávilágít arra, hogy a Kánaán földjéről származó József egyiptomi rabszolgává válása nem volt egyedi eset.²²

Ha mindezt kiegészítjük azzal a ténnyel, hogy a bibliai világkép alapján az idegen istenek szolgálata spirituális függőséget is jelent,²³ akkor egyértelmű, hogy a bálványimádással és okkultizmussal mélyen átitatott egyiptomi kultúra nem csupán az alávetett rétegek, hanem az egész társadalom számára rabszolgáságot jelentett. Az עֲבָדָה illetve נָשִׂיא megfelelői, a הַקְּדָשׁ illetve az הַקְּדָשׁ azonban nem csak jogilag körülírható kategóriá(ka)t jelentenek. Ruth, amikor Boáz először szóba elegyedik vele, önmagát amaz szolgálójaként pozicionálja:

Ő pedig mondta: Találjak kedvességet a te szemeid előtt uram, mert megvigasztaltál engem, és mert a te szolgálódnak (הַקְּדָשׁ) szívéhez szóltál. (Ruth 2,13)

²⁰ Loprieno 2012, 2.

²¹ A rendelkezésre álló dokumentumok elsősorban egyedi esetekre vonatkoznak, nem pedig általános törvényeket fogalmaznak meg, ezért nehéz bármelyik korszakra vonatkozóan általános következtetéseket levonni az alávetett rétegek jogi helyzetéről – a kép meglehetősen töredezett. Loprieno 2012, 3.

²² Egyiptom szerepéről a mediterrán rabszolgakereskedelemben ld. Haider 1996. József esetéről a korabeli egyiptomi források tükrében ld. Hoffmeier 1996, 83-84.

²³ Ld. pl. 1Kor 12,2.

Ezt a megszólítottal szembeni alázatot a férfiak esetén használatos קָנָה is kifejezi.²⁴ Az alázat, az alávetés mindig önkéntes, a beszélő kezdeményezi a viszonyok efféle meghatározását. A politikai (király) és karizmatikus (próféta, pap) tekintély esetében ez a magatartás úgyszólván természetes, azonban bizonyos esetekben már nem annyira magától értetődő, különösen nem a mi kultúránk szemszögéből. Nézzük meg, hogyan üzen a hosszú távollét után visszaérkező Jákób ikertestvéreinek, Ézsauinak:

És parancsolt [Jákób] azoknak mondván: Így szóljatok az én uramnak Ézsauinak: Ezt mondja a te szolgád (קָנָה) Jákób: Lábánál tartózkodtam és időztem mind ekkorig. (1Móz 32,5)

Jákób az ikertestvére előtt alázkodott meg, aki *de facto* elsőszülött volt, tehát az eredetileg nagyobb tekintéllyel rendelkező személy, még ha Jákób *de iure* meg is szerezte tőle az elsőszülöttséget, s ez Jákób szavai alapján egy úr-szolga viszonyt hozott létre közte és atyjafiai között:

Fellett Izsák és mondta Ézsauinak: Íme uraddá tettem őt, és minden atyjafiát szolgálul adtam neki, gabonával és borral is őt láttam el; mit műveljek azért immár veled, fiam? (1Móz 27,37)

Jákób a hosszú távollét utáni megalázkodással a saját cselével illetve apjuk áldásával kieszközölt rangsort – legalábbis látszólag – visszafordította, és így sikerült véglegesen kiengesztelnie Ézsaut (bár tény, hogy utána a tartós békeesség érdekében biztos távolságba költözött tőle). Az elért eredmény alapján egyértelmű, hogy a megalázkodás eme kifejezése nem csupán külső viselkedésmód, diplomáciai fogás, hanem valós szellemi tartalma van.

Az úr-szolga viszony legfontosabb területe a Biblia lapjain kétségkívül Isten szolgálatával kapcsolatos. A témára nincs mód szerteágazóan kitérni jelen tanulmány keretén belül, csak néhány aspektust említenék meg.

Isten szolgálatán belül különféle „munkaterületek” léteznek. A legprecízebben körülírt szolgálati kör a lévitáké, illetve azon belül a papoké. Ami a prófétákat illeti, ők alapvetően Isten üzenetének tolmácsolói:

Attól a naptól fogva, amelyen kijöttek a ti atyáitok Egyiptom földéből, e mai napig küldtem hozzátok minden én szolgámat, a prófétákat napról napra, szüntelen küldöttem; de nem hallgattak reám. (Jer 7,25–26a)

Ezen kívül léteznek komplexebb feladatok is; kétségkívül ilyen volt Mózes küldetése.

Hogyan lesz valaki Isten szolgálója? Ha végignézzük az egyes eseteket, látható, hogy alapvetően az Istentől megszólított emberek nevezik magukat – és neveztetnek – Isten szolgálóinak. Ide tartoznak a próféták mellett a pátriárkák Ábrahámától kezdve; az Egyiptomból a népet kivezető Mózes, majd Józsué; a királyok közül pedig Dávid, Salamon és Ezékiás. Kivételesnek nevezhető Kaleb, akinél nem számol be a Biblia ilyen karizmatikus élményről, Isten véleménye azonban beszédes:

²⁴ A kifejezésmód nem a héber Biblia specialitása, hasonló példákat más környező kultúrákban is találunk, így pl. egyiptomi nyelven a *bak* jelenthetett valódi szolgát, de a másik személy felé való lojalitást is kifejezhette (Loprieno 2012, 5).

De az én szolgámat, Kálebet, mivelhogy más lélek (רִיב) volt vele, és tökéletességgel követett engem, beviszem őt arra a földre, amelyre bement vala, és örökségül bírja azt az ő magva.
(4Móz 14:24)

Ez a „más Lélek” (Szellem) biztosította számára azt a közösséget, amely által kiérdemelte az „Isten szolgája” titulust. Ugyanígy a magát az Úr szolgájának nevező (Bír 15,18) Sámson esetében sem értesülünk a Bibliában személyes megszólításról, de születésének körülményei (Bír 13,2-7) biztosították számára a *sekínával* való kapcsolatot.

Elgondolkodtató, hogy Mózes – aki esetében Dávid mellett talán a legtöbbször használja a Biblia az „Úr szolgája” elnevezést – egyáltalán nem mechanikus engedelmességgel reagált, amikor Isten megszólította és tudatta vele a kiszabott feladatot:

És monda Mózes az Úrnak: Kérlek, Uram, nem vagyok én ékesenszóló sem tegnaptól, sem tegnap előttől fogva, sem azóta, hogy szoltóttál a te szolgáddal; mert én nehéz ajkú és nehéz nyelvű vagyok. (2Móz 4,10)

Vagyis Mózes hozzáállása meglehetősen távol állt egy gondolkodás nélkül engedelmeskedő rabszolgáétól. Köztudott, hogy ez a habitusa később is megnyilvánult az Úrral való kapcsolatában, sőt, éppen ez mentette meg Izraelt az Isten részéről történő elvetéstől (2Móz 32,9–14).²⁵ Mindez átvezet bennünket ahhoz a kérdéshez, hogy mi az, ami az ember és Isten kapcsolatába belefér az ember részéről? Illetve mit várhat az ember cserébe?

Az Istenhez mint Úrhoz való viszonyulás alapját a Mindenható szavai szerint a tisztelet és a félelem kell, hogy meghatározza:

A fiú tiszteli atyját, a szolga is az ő urát. És ha én atya vagyok: hol az én tisztességem? És ha én úr vagyok, hol az én félelmem? azt mondja a Seregeknek Ura. (Mal 1,6)

Ugyanakkor Ábrahámot, Istennek a Biblia tanúsága szerint első szolgáját Isten a barátjának is nevezte (Ézs 41,8, vö. Jak 2,23). Vagyis: az ember számára ideális esetben olyan szoros bizalmi kapcsolat alakulhat ki Isten és a szolgája között, mint amelyet Ábrahám és öreg szolgája esetén láthattunk: minden vagyonát rábízta, Ábrahám javai fölött uralkodott (לְשֵׁנִי), sőt, a fiának szánt feleségért is ő mehetett el: urának céljaival teljes mértékben tudott azonosulni. (Hasonló bizalmi kapcsolat volt kiépülőben a rabszolga József és Potifár között is, amíg azt az utóbbi felesége meg nem rontotta.²⁶) Isten Ábrahámon kívül Mózesrel való kapcsolatát nevezte még barátinak, aminek definícióját is megadja: szemtől szemben beszél vele (2Móz 33,11). Mózes hűsége volt az az alap, aminek köszönhetően ez a kapcsolat kiépülhetett (4Móz 12,7-8). Ilyen bizalmi kapocs lehet a magyarázata, hogy például a 119. zsoltár szerzője önmaga szolga voltára hivatkozva meglehetősen merész dolgokat kíván Istentől, például kezességvállalást:

²⁵ A Mózes által kieszközölt fordulat jelentőségéről ld. Sonnet 2010, 472–475.

²⁶ Másképpen fogalmazva: a jogi státusz (rabszolga) és a realitás (bizalmi viszony) nem feltétlenül esett egybe; a Péld 17,2 is ezt a lehetőséget fogalmazza meg. – Bridge 2013, 17. A bizalmi viszonyba kerülő rabszolgára minden mediterrán kultúrában (egyiptomi, görög, római stb.) találunk példákat. József pozíciója hasonló volt Ábrahám szolgájához: Potifár עֲבָדֵי הַבָּיִת, vagyis „a háza fölél” helyezte őt. Hasonló titulust (*hry-pr*) egyiptomi papiruszokról is ismerünk, ld. Hoffmeier 1996, 84.

Légy kezes a te szolgáért az ő javára, hogy a kevélyek el ne nyomjanak engem. (Zsolt 119,122)

De idevehetjük Dávid kérését is:

És kegyelmedből rontsd meg ellenségeimet, és veszítsd el mindazokat, akik szorongatják lelkemet; mert szolgád vagyok. (Zsolt 143,12)

Mindezek jellemzően nem azok a tevékenységek, amelyek egy úrtól elvárhatók, ha a szolgájáról van szó. Így például a kezességvállalás meglehetősen kockázatos tevékenységnek számít egy barát irányában is, nemhogy egy alárendelt személy érdekében (Péld 6,1-5).

Az Ószövetség nemcsak egyes személyeket, de Izrael egész népét is Isten szolgájának nevezi.

Mert az én szolgáim Izrael fiai, az én szolgáim ők, akiket kihoztam Egyiptom földéről. Én vagyok az Úr, a ti Istenetek. (3Móz 25,55)

Vagyis a Mindenható tökéletes akarata, hogy Izrael ne idegen népet – és idegen isteneket –, hanem Őt szolgálja; az egyének is az övéi, nem pedig egymás rabszolgái legyenek. A mózesi törvények gazdasági célja végsősoron az, hogy az izraeliták anyagi szinten szabad emberek legyenek, ne legyenek kiszolgáltatva mások kénye-kedvének.²⁷

Az idegen népek szolgálata szükségszerűen a bálványok irányában is kiszolgáltatottá teszi Izraelt:

Az Úr elvisz téged és a te királyodat, akit magad fölé emelsz, oly nép közé, amelyet nem ismertél sem te, sem a te atyáid; és szolgálni fogsz ott idegen isteneket: fát és követ. (5Móz 28,36)

Az עֲבָדֶיךָ legkülönlegesebb használata kétségkívül a Messiással kapcsolatos. Több prófécia Isten szolgájának nevezi a Felkentet:

Íme az én szolgám (עֲבָדֶיךָ), akit gyámolítok, az én választottam, akit szívem kedvel, lelkemet adtam ő belé, törvényt beszél a népeknek. (Ézs 42,1)

Az Újszövetség – ezen belül a *Zsidókhoz (Héberekhez) írt levél* – pontosítja a Messiás szolgálati körét: az engesztelő áldozat elvégeztével főpapi szerepet tölt be az Atya előtt (Zsid 8,6)²⁸. Ami Jézus földi szolgálatát illeti, arra vonatkozóan még megdöbbentőbb kijelentéssel gazdagítja az ószövetségi Messiás-képet:

Az embernek Fia nem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon, és adja az ő életét váltságul sokakért. (Mt 20,28; vö. Mk 10,45)

²⁷ Ennek a célnak nem felelt meg egyértelműen a királyság intézménye. Sámuel pontosan erre hívta fel a figyelmet, amikor Izrael királyt szeretett volna választani magának (1Sám 8,11–17). A királyi hatalommal járó megnövekedett gazdasági terhek egyik példája Salamon uralma, akihez ugyan Izrael történetének legvirágzóbb időszaka kötődik, ennek azonban ára volt. A templomépítéshez zsidó kényszer munkásokat (עֲבָדֶיךָ) is használt, akiknek három hónapból egyet a Libanon-hegységben kellett fakitermeléssel tölteniük (1Kir 5,13–14).

²⁸ Ezzel kapcsolatban a levél szerzője a λειτουργία szót használja, amely – mint majd szó esik róla a III. részben – a papi szolgálat fő terminus technicus a Septuagintában ill. az Újszövetségben is.

Ezen a helyen azonban – mint majd később szó lesz róla – nem a ’rabszolgaként szolgál’ alapjelentésű δουλευω-t, hanem az elsősorban önként vállalt szolgálatot kifejező διακονέω-t találjuk. Jézus tehát az emberek kiszolgálását, az értük bemutatott engesztelő áldozatot önként vállalta, amit más újszövetségi helyek is alátámasztanak.

Az Ószövetségre visszatérve, az עָבָד -en kívül más kifejezések is léteznek a (férfi) szolgálára: így például a שָׂרָף, amelynek participiumi alakja használatos főnévi értelemben (מְשַׂרְףִּים), de elsősorban igei formája fordul elő. Mire vonatkozhat ez a szolgálattípus? Egyik jellemző használata egy magas rangú személy (király; főember – pl. Potifár – vagy Isten embere – pl. Mózes, Elizeus) körüli feladatok ellátása. Emellett a papi szolgálat terminusa ez, amely Isten rendtartás szerinti szolgálatára vonatkozik. Ez természetesen nem önkéntes, ember-választotta szolgálat, hiszen Áron leszármazottait Isten jelölte ki erre a feladatra. Nem nehéz belátni, hogy személyi szolgálat esetében sem önkéntes jelentkezésen múlik, hogy ki kerül ilyen funkcióba, hiszen alapvetően bizalmi feladatról van szó. Ezt jól tükrözi az alábbi zsoltársor, amely uralkodói elveket fogalmaz meg:

Szemmel tartom a föld hűségeseit, hogy mellettem lakozzanak;
a tökéletesség útjában járó, az szolgál engem. (Zsolt 101,6)

A fentiekhez képest szűkebb jelentésben használatos a נָעַר, amelynek elsődleges jelentése: ’fiú, fiatalember’.²⁹ Valószínűleg ’szolga’ jelentésben is elsősorban fiatal szolgát, apródot jelent. Egyes esetekben az életkor egyértelmű. Amikor Dávid utoljára találkozik Jonatánnal, utóbbival fegyverhordozó szolgája van, akit egyik helyen קָטָן נָעַר -nak, vagyis „kisfiú”-nak nevez *Sámuel könyve* (1Sám 20,35). A fegyverhordozó más esetekben is נָעַר, például Gedeon fiának, Abiméleknek a szolgája:

Aki (Abimélek) mindjárt oda hívta fegyverhordozó apródját, és monda neki: Vond ki kardodat, és ölj meg engem, hogy ne mondják felőlem: Asszony ölte meg őt! És keresztülszúrta őt az apród, és meghalt. (Bír 9,54)

Ki lehetett נָעַר, vagyis fegyverhordozó? A fegyverek súlyából következően nagyon fiatal fiú nyilván nem jöhetett szóba. Dávid akkoriban lett Saul fegyverhordozója, amikor három legidősebb bátyja már hadköteles korú volt, azonban a három fiatalabb még nem – ebből arra következtethetünk, hogy Dávid legfeljebb 15 éves lehetett ekkor. A fegyverhordozókat több ízben נָעַר -nak nevezi tehát a Biblia³⁰. Beszédes kivétel Góliát szolgája, ebben az esetben azonban a fegyverek olyan súlyúak voltak, hogy a filiszteus óriásnak valóságos bajnokra volt szüksége a cipelésükhöz (1Sám 17,7).

Egyszóval a נָעַר előfordulásai között nem találunk olyat, amikor kizárható lenne, hogy az illető életkorára való tekintettel használja ezt a szót a szerző.³¹

²⁹ A אֲרִיִּים -szal a tanulmányban nem foglalkozom annak erősen szűk értelme – udvari szolga, eunuch – miatt.

³⁰ A hat izraeli fegyverhordozóból három esetben (Abimelek fegyverhordozója: Bír 9,54; Jonatáné: 1Sám 14,1; Joáb tíz fegyverhordozója: 2Sám 18,15); a negyedik Dávid, akiről tudható, hogy fiatal fiú volt.

³¹ Saul fegyverhordozója a gilboái ütközetben nem nevezetik נָעַר -nak, viszont félelemből – nem merte királyának megadni a kegyelemdőfést – szintén zsenge korára következtethetünk (1Sám 31,4-6; vö. Bír 8,20).

A נַעֲרָה női megfelelője a נַעֲרָה (58-szor fordul elő). Férfi párjához hasonlóan jelenthet egyszerűen hajdon lányt, így például Esztert (Esz 2,7) vagy Rebekát (1Móz 24,14). Emellé vehetjük az egyedülállóság speciális eseteit is: az özvegyasszony Ruthot (Ruth 2:5-6), egy lévita ágyasát, akit később a benjaminiták bestiálisan meggyilkoltak (Bír 19,3-9), illetve egy prostituáltat (Ám 2,7). Ami a fentieket összekötheti, az a נַעֲרָה-hoz hasonlóan az életkor. A három utóbbi esetben természetesen nem tudhatjuk, csak sejtethetjük, hogy egyikük sem volt még élemedett korú; Ruth mindenesetre szülőképes fiatalasszonynak bizonyult a későbbiekben.

Emellett női szolgáló értelemben is előfordul a נַעֲרָה, így értesülünk Rebeka szolgálóiról (1Móz 24,61) vagy a fáraó lányának szolgálólányairól (2Móz 2,5). Ezeknek a szolgálóknak a fiatal életkora – hasonlóan a נַעֲרָה-hoz – egyik esetben sem zárható ki, főleg, hogy a két fenti esetben fiatal hölgyek szolgálatában álltak: a fáraó lánya esetében minden bizonnyal egyfajta társalkodónők lehettek.³²

Összefoglalva az eddigieket megállapíthatjuk, hogy az Ószövetségben az úr és a szolga viszonya meglehetősen tág sprektumon helyezkedik el, úgy a természetes emberi, mint az Istennel való kapcsolatban, ezt azonban az elnevezések kevésbé tükrözik. A leggyakrabban használt kifejezés, az נַעֲרָה egyaránt jelenthet pénzen vásárolt rabszolgát, adórszolgát, hadifoglyot³³, önként elszegődött szolgát, az ura bizalmát messzemenőkéig élvező „gondnok”-ot; a másik nép fennhatósága alá került nemzetet; egy másik személy előtt önként megalázkodó embert; végül pedig Isten által használt vagy Isten által megszólított személyt vagy népet.

II. Szeptuaginta

Mielőtt az Újszövetségre rátérnénk, nézzük meg, hogyan oldották meg a Szeptuaginta fordítói a héber terminusok görögre ültetését. A hetvenes fordítás fordítástechnikai kérdéseivel, illetve konkrétan az egyes szavak vizsgálatával kapcsolatban számos tanulmány született már.³⁴ A kérdést némileg leegyszerűsítve azt mondhatjuk, hogy konzekvens megfeleltetés alapvetően kétféle esetben figyelhető meg: ha a szónak magától értetődő ekvivalens párja van (pl. סוּס – ἵππος), illetve ha az vallási szempontból, vagy a fordító számára kiemelt fontosságú (pl. קָרִית – διαθήκη).³⁵ Ami a szolgára vonatkozó szavakat illeti, megállapítható, hogy egyik esetről sincsen szó, hiszen az נַעֲרָה fordítása meglehetősen változatos: θεράπων, δοῦλος, οἰκέτης és παῖς egyaránt előfordul. Használatuk úgy tűnik, nem valamiféle szemantikai distinkción alapszik.³⁶ Tény viszont, hogy a δοῦλος – amelynek alapjelentése 'rabszolga' – elsősorban a *Pentateukhoszon* kívüli, vagyis a később fordított bibliai könyvekben fordul elő.³⁷ Mózes például – akit leggyakrabban illetnek a

³² A Szeptuaginta értelmezése szerint mindenképpen: a *Genesis* ill. az *Exodus* fordítója mindkét helyen a ἄβρα – sémi eredetű – szót használja: 'társnő, társalkodónő'. (Liddell & Scott szótára a 'kedvenc rabszolganő' jelentést adja meg néhány Septuagintán kívüli hely alapján, de ezt itt nem tartom relevánsnak, többek között a pluralis használat miatt.)

³³ A 'hadifogoly' jelentésű נַעֲרָה és נַעֲרָה-val – azok csekély számú elfordulása miatt – nem foglalkozom külön.

³⁴ Általános, átfogó elemzések a témában: Barr 1979, Tov-Wright 1985.

³⁵ Barr 1979, 279-325; Tov 1981, 26.

³⁶ A kérdéssel Kim foglalkozott részletekbe menően, statisztikái azonban nem adnak támpontot a kérdésben. Kim 2020, 33-34.

³⁷ Mózesre például egyáltalán nem használja a Szeptuaginta ezt a kifejezést, hanem őt θεράπων-nak nevezi (ld. még a III. részt).

Biblia szerzői az „Isten szolgálja” címmel – a *Pentateukhosz*ban következetesen θεράπων θεοῦ; δοῦλος megnevezést csak három későbbi fordítónál (1Királyok könyve, Nehémiás, Zsoltárok) találunk. Mi lehet ennek a magyarázata? BENJAMIN WRIGHT szerint a fordítók itt a nem-zsidó olvasókra voltak tekintettel, akik δοῦλος alatt mást értettek, mint a héber Biblia szerzői. A zsidó társadalom, mint láttuk, alapvetően nem volt rabszolgatartó: ha létezett is rabszolgaság, azt a mózesi törvény szigorúan szabályozta. Ennek köszönhetően a zsidó rabszolgák státusza zsidó tulajdonos esetében sok tekintetben inkább az egyéb alkalmazottakéra emlékeztetett, nem pedig más országok/birodalmak rabszolgáira.³⁸ Szintén tendenciát lát a δοῦλος *Pentateukhosz*beli mellőzésében HAYEON KIM, aki szerint a jelenség a korabeli szociális érzékenységre vezethető vissza: II. Ptolemaiosz korában, tehát a Tóra fordításának idején még számos rabszolgasorban lévő zsidó élt Alexandriában, így a fordítók rájuk való tekintettel kerültek a szó használatát. A később keletkezett fordítások idejében az alexandriai zsidók jogi státusza és társadalomban betöltött szerepe már alapvetően megváltozott, így a fordítók bátrabban nyúlhattak a leginkább magától értetődő ekvivalenshez, a δοῦλος-hoz.³⁹

WRIGHT érvelése azonban nem ad magyarázatot arra, hogy a későbbi fordítók miért használták mégis a δοῦλος szót az ἡρῶ fordításaként. Egy bizonyos: a megváltozott szóhasználat csupán tendencia, nem pedig következetesen végigvitt fordítási mód, ez azonban beleillik abba a képbe, amelyet a szándékos változtatásokat illetően alkothatunk a Septuaginta kapcsán.⁴⁰ KIM nézetét támasztja alá az a tény, hogy a Septuagintában megtalálhatóak más görög, rabszolgára használt kifejezések is, úgy mint a σῶμα és az ἀνδράποδον, ezek azonban mindig speciális szövegek környezetben bukkannak fel, s nem a zsidók zsidó rabszolgáira vonatkoznak. A σῶμα első előfordulási helyén (Gen 34,29) a Sikemből zsákmányolt, eleve rabszolgasorban lévő személyeket jelenti;⁴¹ második alkalommal (Gen 36,6) pedig Ézsau kanaáni származású rabszolgáira vonatkozik. Utóbbi kifejezés Ptolemaiosz Philopatör szavaiban szerepel, aki elítélően szól a zsidók rabszolgasorban való tartásáról (3Mak 7,5).

De vessünk egy pillantást a többi kifejezésre is.⁴² Ami a ἡρῶ-t illeti, több mint 200-szor fordul elő a héber Bibliában – mint fentebb szó volt róla, elsősorban ’ifjú, gyermek’, másodsorban ’szolga’ jelentésben. Görög megfeleltetései szintén nem egységesek a Septuaginta egyes könyveiben. A *Genesis*ben például összesen öt görög ekvivalenst találunk: úgy tűnik, a fordító ez esetben érzékeny volt a szó jelentésárnyalataira. Ezt jól szemlélteti az alábbi mondat:

És mondta Ábrahám a szolgálainak (MT: ἡרῶ, LXX: παῖς): Maradjatok itt a számárral, én pedig és ez a gyermek (MT: ἡרῶ, LXX: παιδάριον) elmegyünk amoda és imádkozunk, azután viszuszatérünk hozzátok. (1Móz 22,5)

³⁸ Wright 1998, 84.

³⁹ Kim 2020, 35.

⁴⁰ A szándékos változtatásoknak a Septuagintán belül bőséges szakirodalma van. Legújabb összefoglalását lásd Rösler 2020. A témáról magyarul ill. további szakirodalom: Csalog 2021, 68.

⁴¹ A görög szöveg megfogalmazása eltérő a maszorétikustól: „Az összes rabszolgát, minden holmijukat és asszonyaikat elrabolták...”

⁴² Itt egyelőre nem foglalkozom a λειτουργός-szal (a LXX-ban összesen 8-szor fordul elő) illetve a Septuagintára egyáltalán nem jellemző ὑπηρέτης-szel és διάκονος-szal (de ld. a III. részt).

A παῖς fejezi ki – mint minden esetben a *Genesis*ben – a ’szolgá’-t, míg a παιδάριον – a παιδίον kicsinyítőképzős formájaként – a gyermeket, mégpedig erős érzelmi töltet esetén.⁴³

Ellenpéldaként *Sámuel 1-2 könyvét* (LXX: Királyok 1-2 könyve) említhetjük, ahol szinte kizárólag a παιδάριον használatos a עֶבֶד megfelelőjeként,⁴⁴ függetlenül annak alapjelentésétől. A két könyv egyébként is szó szerinti felé hajló fordításként jellemezhető,⁴⁵ mindazonáltal a παιδάριον használata felnőtt ’szolga’ értelemben még akkor is meglepő, ha tudjuk: a kicsinyítő képzőnek a korabeli görög nyelvben nem volt feltétlenül diminutív funkciója.⁴⁶ A szónálasztás oka az lehet, hogy a könyvben a עֶבֶד első előfordulása a csecsemő Sámuelre vonatkozik (1Sám 1,22); a fordító később kitartott az először kiválasztott ekvivalensnél.

A női megfelelők vizsgálata is több érdekességet rejt magában. A görög ekvivalensek közül messze a leggyakoribb a παιδίσκη úgy a ηρεψ, mint az ηρεξ esetében⁴⁷. A férfiszolgára vonatkozó δοῦλος-hoz hasonlóan a δούλη szinte egyáltalán nem fordul elő a Pentateukhoszban. Sokatmona dó kivétel található a Leuitikonban:

Mind szolgád (עֶבְדְּךָ), mind szolgálóleányod (עַמְּוָלָתְךָ), akik lesznek neked, a körülöttetek lévő népek közül legyenek: azokból vásárolj szolgát (עֶבְדְּךָ) és szolgálóleányt (עַמְּוָלָתְךָ). (3Móz 25,44 MT)

Акár szolgál (παῖς), akár szolgáló (παιδίσκη), akik lesznek neked: a nemzetekből, akik körülötted vannak, azokból szerezzetek rabszolgát (δοῦλος) és rabszolganőt (δούλη). (LXX)

Vagyis úgy tűnik, a Tóra fordítói a δοῦλος-hoz hasonlóan a δούλη használatát is kerülték – kivéve, ha egyértelműen nem zsidókból lett rabszolgákról volt szó. Mindez szintén KIM értelmezését támasztja alá: a fordítók kerülni akarták a ’zsidó rabszolga’ keltette kellemetlen asszociációt.

A későbbi könyvekben jóval gyakrabban találkozunk a δούλη szóval, mindkét ’szolgáló’ jelentésű szó ekvivalenciájaként. Azonban ha közelebbről megvizsgáljuk a szöveggörnyezetet, azt látjuk, hogy a δούλη leggyakrabban önmegjelölésként használatos, magas rangú személlyel illetve az Úrral szemben:

Ez pedig mondta: Találjak kedvességet a te szemeid előtt uram, mert megvigasztaltál engem, és mert a te szolgálódnak (ηρεψ) szívéhez szóltál, holott én nem vagyok a te szolgálóleányaid (ηρεξ) közül. (Ruth 2,13, MT)

Ő pedig azt mondta: Bárcsak kedvességet találnék a szemedben, uram, mert megvigasztaltál engem, és mert rabszolganőd (δούλη) szívéhez szóltál, és íme, olyan leszek, mint egy a te szolgálólányaid (παιδίσκη) közül. (Ruth 2,13, LXX)

⁴³ A szó még Júda és Jákób párbeszédében hangzik el a féltve őrzött Benjámin kapcsán (1Móz 43,8). Érzelmileg semleges esetekben a fordító a παιδίον formát használja; emellett ’fiatalember, legény’ értelemben előfordul a νεανίσκος illetve a νέος.

⁴⁴ A עֶבֶד-t 65-ször adja vissza a παιδάριον-nal (és csupán egyszer tér el ettől).

⁴⁵ NETS 245.

⁴⁶ Elliott 1970, 391; Watt 2013, 51–57. Az igazság kedvéért hozzá kell tennünk, hogy a παιδάριον ’fiatal rabszolga’ értelemben a klasszikus görögben is előfordul.

⁴⁷ Jóval ritkább megfelelők: θεραπαινα, οικέτις, ἄβρα, δούλη.

Sőt, önmeghatározáson kívül alig fordul elő a δούλη. A harmadik kifejezés, a ἡραῖν – tágabb jelentésmezőjénél fogva – többféle görög megfelelővel rendelkezik. A παρθένος, a κοράσιον, a παῖς, a νεανίς mind megtalálható ’kislány, fiatal lány’ értelemben. Szolgálot pedig a παιδίσκη és a csupán négyszer használt ἄβρα jelent. Legárnyaltabban Eszter könyvében találkozunk ezekkel a szinonimákkal. Az uralkodó háremébe gyűjtött ἡραῖν-k ill. a hajadon Eszter megfelelője κοράσιον (2,2.3.7 stb.), a már a király feleségévé vált ἡραῖν pedig γυνή lesz (2,4), Eszter szolgálói/társalkodónői viszont ἄβραι (2,9) – mindez egy rövid fejezeten belül.

III. Újszövetség

Vizsgálatom tárgyává ezután az Újszövetségben található, szolgára illetve szolgálatra vonatkozó kifejezéseket teszem.⁴⁸ Az itt használt terminus technicusok mutatnak átfedést a Septuagintával, ám jelentős hangsúlyeltolódások és jelentésbeli módosulások is megfigyelhetők. Az alábbiakban a ritkábban használt kifejezéseket vizsgálom először.

A λειτουργία (és igei formája, λειτουργέω, a személy pedig λειτουργός) eredetileg közszolgálatot jelentett, mégpedig a város saját anyagi forrásból történő kötelező támogatását; emellett személy melletti szolgálatra is vonatkozhatott.⁴⁹ Az *Exodus* fordítója ezt a kifejezést választotta a Szent Sátor körüli papi szolgálatra;⁵⁰ megoldását a többi fordító is átvette amellett, hogy a λειτουργός olykor személyes szolgaként is előfordul a Szeptuaginta lapjain.⁵¹ Emellett az angyalokra is használatos (pl. Zsolt 104,4), amely a két utóbbi jelentéshez (papi szolgálat, személyi szolgálat) egyaránt kapcsolható. Az újszövetségi előfordulások az összes fenti jelentést továbbviszik: Zakariás papi szolgálatot végez a Templomban (Lk 1,23); a *Filippibeli*ekhez írt levélben Timóteusnak Pál körüli szolgálatáról olvasunk (2,25); Pál önmagát nevezi Jézus Krisztus λειτουργός-ának (Róm 15,16); az angyalok szolgálatára vonatkozó zoltársort pedig a *Zsidókhoz írt levél* szerzője idézi (1,7). Emellett azonban a klasszikus alapjelentéssel, a közszolgálattal is találkozunk, némileg átértelmezve azt. Az állami hivatalok ellátása ugyanis a hatalmi pozícióban lévő személyek Istentől rendelt feladata:

ők ugyanis Isten köztisztviselői (λειτουργός)... (Róm 13,6, SZPA)

Érdekes, szintén két területet átfedő jelentéssel bír az adakozásra használt λειτουργία kifejezés:

Mert ennek a szolgálatnak (λειτουργία) az elvégzése nem csupán a szentek szükségleteit tölti be, hanem sok emberen keresztül kiárasztja az Isten iránti hálaadást is. (2Kor 9,12 SZPA)

Vagyis az adakozás egyszerre Isten ügyének szolgálata, illetve a közjóért is történik.⁵²

A ὑπηρέτης, amely eredetileg evezőst jelent, összesen 20-szor fordul elő az Újszövetségben. A klasszikus görög nyelvben mindenfajta alárendeltet kifejezhetett, szűkebb értelemben valamely

⁴⁸ A női megfelelőkkel (παιδίσκη, δούλη) – azok kevésszámú előfordulása és jelentésbeli irrelevanciája miatt – az Újszövetség esetében nem foglalkozom külön.

⁴⁹ Az erre vonatkozó egyiptomi papiruszokat lásd Lewis 1963.

⁵⁰ A αἱ πρὸς θεοῦς λειτουργίαι, azaz „az istenek felé történő szolgálat” kifejezés már Arisztotelésznel előfordul (*Pol.* 1330a), nem az *Exodus* fordítójához köthető neologizmusról van tehát szó.

⁵¹ 2Sám 13,18; Ammon szolgája, 2Kir 4,43 és 6,15; Elizeus szolgája.

⁵² vö. még Róm 15:27.

istenség szolgáját, illetve hivatalozgát, tisztiszolgát. Az Újszövetségben mindezek a jelentések visszaköszönnek, hiszen olvasunk bírói szolgáról (Mt 5,25), főpapi szolgákról (Jn 18,18) és zsinagógai szolgáról (Lk 4,20). János Márk Pál és Barnabás segítőtársaként, kísérőjeként volt jelen Pál első missziós útjának első felében (Csel 13,5). Három esetben pedig az evangélium szolgálatára vonatkozik a kifejezés, így Pál szavaiban, amikor Agrippa előtt számol be megtérésének eseményeiről:

De kelj fel, állj talpra, mert azért jelentem meg neked, hogy szolgálammá (ὕπηρέτης) tegyelek, és tanújává mindannak, amiket láttál, és mindannak, amiket ezután fogok megmutatni magamról. (Csel 26,16, SZPA)

A fenti versben a szolgálatot a tanúsággal kapcsolja össze. Hasonló párhuzamot látunk Lukácsnál, aki a (csak itt használatos) αὐτόπτης szóval szemtanúnak nevezi Jézus tanítványait (Lk 1,2). A harmadik helyen a párhuzam az οἰκονόμος, vagyis sáfár (ügyvezető, vagyongazd, menedzser):

Úgy tekintsen ránk mindenki, mint Krisztus szolgálaira (ὕπηρέτης) és Isten titkainak sáfáira (οἰκονόμος). (1Kor 4:1)

Vagyis Istennek a ὕπηρέτης szóval kifejezett szolgálatához a szemtanúság, a mindig kéznéllevőség, a megbízhatóság szükséges – kifejezetten bizalmi, a munkaadóval/úrral való szoros kapcsolatot érthetünk alatta. Nem csoda tehát, hogy Pál a tőlük különváló János Márknak nem adta meg másodszor is azt a bizalmat, amit az általa betöltött ὕπηρέτης pozíció megkívánt (Csel 13,13, 15,38).

A Szeptuagintában gyakori, a *Genesis*től *Józsue könyvéig* az 𐤇𐤒𐤙 fordításaként szereplő θεράπων csupán egyszer fordul elő az Újszövetségben. A *Zsidókhoz írt levél* szerzője a Tórából idéz, a Szeptuaginta szóhasználatát átvéve:

Mózes is hű volt az ő egész házában, mint szolgál (θεράπων), a hirdetendőknél bizonyosságára. (Zsid 3,5).

A Szeptuaginta Mózesrel kapcsolatban szinte kizárólag a θεράπων-t használja. A *Zsidókhoz írt levél* a Septuaginta nyelvezetét, terminus technicusait leginkább követő könyv az Újszövetségen belül. Az Újszövetség egészéről már nem mondható el ugyanez, hiszen a δούλος egyébként igen sokszor, összesen 118-szor szerepel a lapjain. Szerzőinek többségét (a *Zsidókhoz írt levél* írójának kivételével mindenki használja a δούλος-t) tehát bizonyosan nem tartotta vissza semmiféle averzió, hogy ezt a pejoratív kicsengésű kifejezést használják önmagukra vagy általában Isten szolgálaira.⁵³

A kifejezés ugyanakkor természetes használatban is szerepel: olvasunk a római százados (Mt 8,9), a főpap (Mk 14,47) vagy a királyi ember (Jn 4,51) rabszolgáiról is, nem beszélve Onésimoszról, Filemon szökött rabszolgájáról, akit Pál – alávetve magát a római jognak –

⁵³ Mózes példájánál maradva, János a *Jelenések könyvében* Mózeset δούλος τοῦ θεοῦ-nak nevezi (Jel 15,3).

visszaküldött gazdájának, ugyanakkor irgalmas bánásmódot kért az időközben hitre jutott szökevény érdekében.⁵⁴ Közismert tény, hogy az újszövetségi látásmód (az ószövetségéhez igazodva) – Varro szavaival élve – nem „beszélő szerszám”-ot,⁵⁵ hanem emberi élőlényt látott a rabszolgában is, aki az újjászületést követően ugyanolyan értékű Isten szemében, mint szabadon született társa:

Ahol nincs görög és zsidó, körümetélkedés és körümetéletlenség, barbár, szkíta, szolga (δοῦλος), szabad, hanem minden Krisztus, és mindenkiben Ő van. (Kol 3,11, SZPA)

Nem véletlen, hogy a 'rabszolga' értelemben használatos σῶμα csak egyetlenegy helyen fordul elő – az utolsó idők Babilónjának összeomlását bemutató szakaszban a Birodalom kereskedői szájából, akik veszendőbe ment árucikkeiket siratják (Jel 18,13).

A pogány háttérű megtérők között voltak rabszolgák és rabszolgatartók is (becslések szerint a Birodalom lakosságának mintegy 1/10-e lehetett rabszolga⁵⁶), így hát Pál – a fennálló status quót elfogadva (és elfogadtatva: 1Kor 7,21) – leveleiben mindkét csoportnak tartogat intéseket, pl.:⁵⁷

Szolgák, hallgassatok mindenben test szerinti uraitokra, nemcsak a látszat kedvéért szolgálva, mint akik emberek tetszését keresik, hanem őszinte szívvel, félve az Urat! (...) Urak, adjátok meg a szolgálknak, ami jogos és méltányos, tudva, hogy nektek is van Uratok az égben! (Kol 3,22, 4,1, SZPA)

A római jog alapján – nagyjából hasonlóan más ókori társadalmakhoz – a rabszolga gyakorlatilag bármilyen foglalkozást űzhetett; rabszolga mivolta nem feladatkörhöz, hanem jogi státuszhoz

⁵⁴ A rabszolgákat érintő római és zsidó szabályozás között érdekes különbség a szökött rabszolgával való bánásmód. A római jog értelmében a szökevény (*servus fugitivus*) továbbra is ura tulajdona volt, míg a Tóra rendelkezése (5Móz 23,15-16) kifejezetten tiltotta, hogy visszakényszerítsék gazdájához. (N.B: Az általunk ismert egyéb ókori közel-keleti kodifikációktól is eltér a tórai szabályozás: Hammurapi 16. törvénycikkelye pl. halállal büntette a rabszolgát befogadó személyt; ill. a hettita törvények (22-24) alapján jutalmazták azt, aki a szökevényt visszaszolgáltatta. A különbség olyan szembeeszkő, hogy a modern szakirodalomban általában az *idegen földről* szökött rabszolgára vonatkoztatják a fenti igehelyet: Magdalene – Wunsch 118.) A Bibliában két esetben került sor ilyen szökre: az első Séméi szolgálóinak esete, a második a fentebb említett Onészimoszé. Séméi a mózesi parancs ellenére maga kerekedett fel, hogy a szökevények után erdjen (2Kir 2,39-41). Az efféle eseteknek – amikor a mózesi törvények és a későbbi könyvekben tükröződő gyakorlat között ellentét feszül – meglehetősen nagy szakirodalma van. A leggyakoribb következtetés ezekkel kapcsolatban az, hogy ezek szerint a mózesi törvények későbbi keletkezésűek; óvatosabb kritika szerint pedig ha korábban is keletkeztek, nem *preskriptív*, csupán *deskriptív* jellegűek. Azonban ha Séméinek egész pályafutását tekintetbe vesszük, adódik egy harmadik értelmezés is: törvénytelen emberről van szó, aki korábban többször is felrúgta nem csupán a tórai rendelkezést (2Móz 22,28 – felkent királyát szidalmazta és átkozta, amire benjaminita származása, vagyis a Saul házához való hűség sem lehet mentség), de Salamon király személyesen neki szóló parancsát is. Ebbe a képbe pedig beleillik, hogy fontosabbnak tartotta rabszolgái visszaszerzését, mint a törvénynek való engedelmességet.

⁵⁵ *Instrumentum vocale*; Varro, *De re rustica* I.17.1. vö. Arisztotelész, *Politika* 1. 1253b: ὁ δοῦλος κτῆμα τι ἔμψυχον („a rabszolga élő szerzemény”).

⁵⁶ Yavetz 1988, Madden 1996; Scheidel 1997; Harris 1999.

⁵⁷ Hasonló intéseket fogalmaz meg Péter a 'házirabszolga' jelentésű οἰκέτης-ek számára (1Pét 2,18). Az összesen 5-ször előforduló οἰκέτης-szel – amely a δοῦλος szinonimája, némileg szűkebb értelemben ('házirabszolga') – nem foglalkozom külön.

kötődött, amennyiben gazdája teljhatalommal (*dominica potestas*) rendelkezett fölötte.⁵⁸ Ez a magyarázata annak, hogy a példázatokban szereplő δούλος-ok olykor egyben οικονόμος-ok, vagyis sáfárok, házvezetők is lehettek – a mindenkori feladatkör a tulajdonos igényein illetve a rabszolga képességein, megbízhatóságán múlt:

Kicsoda hát a hűséges és okos szolga (δούλος), akit ura az összes cselédje (οικέτης) fölé rendelt, hogy enni adjon nekik a megfelelő időben? (Mt 24:45, SZPA)

Másik átfedés a διάκονος-szal kapcsolatos.⁵⁹ A szó – és a gyökhöz tartozó szavak: a διακονέω ('szolgál') illetve διακονία ('szolgálat')⁶⁰ – a legáltalánosabb kifejezés az Újszövetségben a szolgálatra. Egyes helyeken egyfajta fokozati különbség figyelhető meg a δούλος és a διάκονος között:

Hanem aki közöttetek nagy akar lenni, az legyen a szolgátok (διάκονος), aki pedig első akar lenni közöttetek, az legyen a rabszolgátok (δούλος). (Mt 20,26, SZPA)

Önmegnevezésként, Isten szolgálatának aspektusában szintén előfordul úgy a δούλος, mint a διάκονος:

Pál, Jézus Krisztusnak szolgálója... (δούλος) (Róm 1,1)

illetve

ajánljuk magunkat mindenben, mint Isten szolgálói (διάκονος)... (2Kor 6,4)

A kettő közötti aspektusbeli különbséget alighanem az 1Kor 9,16-18 világítja meg: Pál Isten akaratának engedelmességgel hirdette az evangéliumot, és ebből a szempontból a δούλος-nak felel meg:

Jaj ugyanis nekem, ha az evangéliumot nem hirdetem. (1Kor 9,16; vö. Lk 17,10)

Ugyanakkor ehhez szeretett volna hozzátenni valami pluszt, amiért mennyei díjazás jár. Innen nézve jobban hasonlít egy, a munkáját szabad akaratából elvállaló διάκονος-hoz:

Ugyanis ha önként tenném, akkor jutalomban lenne részem – de ha nem önként teszem, akkor csak sáfári teendők ellátására szól a megbízatásom: mi tehát akkor a jutalmam? Az, hogy miközben hirdetem, ingyenessé teszem az evangéliumot úgy, hogy nem élek az evangélium hirdetéséből fakadó jogaimmal. (1Kor 17,18, SZPA)

Ha a szolgaságról, rabszolgaságról esik szó, feltétlenül ki kell térni a szabadság, felszabadulás (*manumissio*) kérdésére is. Az Ószövetség kapcsán részben érintettük a kérdést, hiszen a zsidó rabszolga éppen azért nem különbözött jogilag jelentősen az egyéb szolgától, mert a hetedik évben

⁵⁸ A római rabszolgák, noha jogilag egységes elbírálás alá estek, mégis csaknem annyira rétegződtek munkájuk és életkörülményeik szempontjából, mint a szabad emberek (Földi–Hamza 1996, 209).

⁵⁹ Más szakaszokban a többi 'szolgá'-t jelentő szó szinonimájaként bukkan fel (Róm 13,4.6, διάκονος és λειτουργός; vö. Zsid 1,14).

⁶⁰ Ebben az időszakban a διάκονος-nak még nincs külön nőnemű formája, vö. Róm 16,1.

fel kellett szabadítani. Ha a szolgaság kérdését spirituális szinten tekintjük, nyilvánvaló, hogy az emberek teljes szabadságra juttatása a messiási feladatkörhöz tartozik:

Az Úr Isten lelke van én rajtam azért, mert fölment engem az Úr, hogy a szegényeknek örömet mondjak; elküldött, hogy bekössem a megtört szívűeket, hogy hirdessek a foglyoknak szabadsulást, és a megkötözötteknek megoldást. (Ézs 61,1)

Természetesen abszolút szabadság nem létezik a bibliai kijelentés alapján:

Mert az én szolgálaim (ַבְּרָבָא) ők, akiket kihoztam Egyiptom földéről: nem adhatnak el, mint rabszolgák (ַבְּרָבָא). (3Móz 25,42)

Izrael fiait tehát Isten akarja saját szolgálóiként, nem lehetnek más rabszolgái. Ugyanez vonatkozik az aposztáziára is. Az Isten szolgálata visszautasításának következménye többek között a bálványok szolgálata is:

Az Úr elvisz téged és a te királyodat, akit magad fölé emelsz, oly nép közé, amelyet nem ismertél sem te, sem a te atyáid; és szolgálni fogsz ott idegen isteneket: fát és követ. (5Móz 28,36)

Ezt az igazságot az Újszövetség még világosabban fejt ki, elsősorban Pál a *Rómaiakhoz írt levelében*:⁶¹

Hát nem tudjátok, hogy akinek átadjátok magatokat rabszolgaként az engedelmességre, akinek engedelmeskedtek, annak vagytok a rabszolgái: vagy a bűnéi a halálra, vagy az engedelmességéi az igazságosságra. De hála az Istennek, hogy bár a bűn rabszolgái voltatok, mégis szívből engedelmeskedtetek a tanítás öntőformájának, amelynek átadattok, és fölszabadultva a bűn hatalma alól, az igazságosság rabszolgáivá lettetek. (Róm 6,16-18, SZPA)

Hogy az ember saját vágyainak rabszolgája (δουλεύοντες ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς ποικίλαις, Tit 3,3) természetesen nem új gondolat; a sztoikus etika egyik alaptétele ez, amely azonban ezt az állapotot az egyén által legyőzhetőnek tekinti. Ez a meggyőződés megjelenik Philónnál is, aki nem egy művében érinti a témát.⁶² Annyi bizonyos: az Újszövetség diagnózisa illetve megoldási javaslata messzemenőig egyedi a többi szerzőével összehasonlítva:⁶³

A Krisztus Jézusban lévő élet Szellemének törvénye fölszabadított engem a bűn és a halál törvénye alól. (Róm 8,2, SZPA)

Pál azonban nem csupán a rabszolga / szabad aspektusában mutatja be az ember állapotát. Ha csak egyetlenegyszer is, de még egy speciális római jogi kategória, a *libertinus* („szabados”, görög elnevezéssel: ἀπελευθερος) is szerepel a *Korinthosziakhoz írt első levelében*. A római jog alapján a

⁶¹ Bár János már Jézus tanításaiból is „kihallotta” ezt a kijelentést, ld. Jn 8,34.

⁶² Opif. 167; Leg. 3. 156; 3. 194 Spec. 4,91, 113. – Philón a sztoikusokhoz hasonlóan a λόγος-t nevezi meg a vágyak, élvezetek elleni „fegyver”-ként, azonban az ő λόγος-értelmezése – bár mutat némi hasonlóságot – szintén eltér az Újszövetségtől: Mackie 2009, 29.

⁶³ Az Újszövetség jogi környezetében, a római jog alapján a rabszolgánő gyermeke is automatikusan rabszolga volt (*partus ancillae*), ami szellemi szinten szintén beleillik a abba a képbe, amelyet a Biblia tár elénk: Ádám bűne miatt minden emberre elhatott a bűn törvénye (Róm 5,12).

libertinus ti. nem jelentett azonos jogállást a szabad emberrel: felszabadítója polgárjogi helyzetét és nevét kapta meg, de volt urához (ettől kezdve: *patronus*ához) tartozott különböző kötelezettségek révén, annak *cliens*évé vált. Megmaradt az engedelmisség (*obsequium*) patronusa felé; minden reggel köszöntenie kellett őt; el kellett látnia annak ügyeit (*officium*); sőt, a patronus feladatokra is kötelezhette őt (*operae*). Cserébe a *libertinust* a *patronusa* védelemben részesítette, szükség esetén eltartotta (*alimentatio*). Nero idejétől (50–54) kezdve ha a *libertinus* hálátlannak bizonyult, visszavonhatták szabadságát (*revocatio ad servitudem*).⁶⁴ Ezzel magyarázható az is, hogy Pál apostol Philémónnak címzett levelében nem tesz egyértelmű utalást arra, hogy szabadítsa fel az általa visszaküldött, időközben megtérésre jutott Onészimoszt. A szökevény *státuszában* ez nem hozott volna annyira jelentős változást – Pál annyit kér munkatársától, Philémontól, hogy *kapcsolatuk* ezentúl testvéri legyen, és úgy fogadja őt, mintha magát Pált látná vendégül.⁶⁵

Pál tehát ezekkel a szavakkal csökkenti a rabszolgák és a szabad jogállapotú hívők közötti feszültséget:

Mert az Úrban elhívott rabszolga (δοῦλος) az Úr fölszabadítottja (ἀπελευθερος) – hasonlóképpen a szabad emberként (ἐλευθερος) elhívott pedig Krisztus rabszolgája. (1Kor 7,22 SZPA)

Ha az „Úr felszabadítottja” kifejezést spirituálisan értelmezzük, akkor arról van itt szó, hogy az újszövetségi hívő felszabadult a rabszolgasorból, de továbbra is felszabadítójától függ. Az Ő nevét vette föl, napi szinten köszöntési kötelezettsége van, az Ő harcait kell harcolnia. Ha pedig abból az aspektusból közelíti meg magát, hogy ő az Úr rabszolgája, akkor egyértelmű, hogy teljes engedelmisséggel tartozik, s szolgálata élete végéig tart. Simeon szavaival:

Most bocsátod el a te rabszolgádat, Uralkodó, békében, ahogyan megmondtad. (Lk 2,29, SZPA)

Az itt használt ἀπολύω – többek között – a rabszolgák felszabadítására használt kifejezés. Miért élete végéig? Ha a római jog szerint értelmezzük: egy rabszolga – hacsak nem adja el vagy szabadítja fel – élete végéig ura tulajdonában marad. A zsidó jog értelmében pedig a rabszolgát föl kellett szabadítani a hetedik évben, de volt kivétel. Ez pedig a szeretetteljes kötelék, ami az urához fűzte:

De ha a szolgálta azt mondaná: Szeretem az én uramat, az én feleségemet és fiaimat, nem akarok felszabadulni: Akkor vigye őt az ő ura a bírák elé, és állítsa az ajtóhoz vagy az ajtófélféhez, és az ő ura fúrja által az ő fülét árral; és szolgálja őt mindörökké. (2Móz 21,5)

A fentiekben megvizsgáltam a héber illetve görög Bibliában a szolgálóra vonatkozó legfontosabb szavakat. Ezek értelmezésében a klasszikus igemagyarázási elv mellett („Ige magyaráz Igét”) az Ószövetség vonatkozásában a környező kultúrák ránk maradt törvénygyűjteményeit, az Újszövetség esetében pedig a Biblián kívüli görög szóhasználatot, a római jogot, esetenként a

⁶⁴Földi – Hamza 1996, 212–213.

⁶⁵Vos 2001, 102–103.

klasszikus görög és római irodalmat is felhasználtam. A vizsgálat eredményeképpen meglehetősen árnyalt kép tárul elénk a szolgálat illetve az úr és szolga viszonyának sokféleségét illetően, ráadásul mindez számtalan spirituális tanulsággal is szolgál, akár a szolgálat mikéntjére, a felszabadítás / felszabadulás lehetőségére illetve annak elutasítására, illetve a teljes szabadság megvalósulásának kérdésére vonatkozóan.

Bibliográfia

- BARR, James 1979. *Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations* (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens 15.) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- BRIDGE, Edward 2013. The Metaphoric Use of Slave terms in the Hebrew Bible. *Bulletin for Biblical Research* 23(1): 13–28. Penn University Press, PA.
- CHIRICHIGNO, Gregory C. 1993. *Debt Slavery in Israel and the Ancient Near East* (JSOT Supplement Series 141.) Sheffield: Academic Press.
- CSALOG, Eszter 2021. A beszéded elárul téged. A *Szeptuaginta* Exodus-fordításának szerzősége. *Studia Biblica – Bibliai tanulmányok* 3(1): 65–78.
- DE QUIROGA, Pedro López Barja 2006. How (Not) to Sell a Son-Twelve Tables 4,2. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung* 123(1): 297–308.
- ELLIOTT, Keith 1970. Nouns with diminutive Endings in the New Testament. *Novum Testamentum* 12(4): 391–398.
- FÖLDI András – HAMZA Gábor 1996. *A római jog története és intézményei*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó.
- HARRIS, William V. 1999. Demography, geography and the sources of Roman slaves. *Journal of Roman Studies* 89: 62–75.
- HOFFMEIER, James K. 1996. *Israel in Egypt. The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- KRIGER 2011: Kriger, Diane: The amah of Exodus 21:2—11. *Sex Rewarded, Sex Punished: A Study of the Status 'Female Slave' in Early Jewish Law*. Boston: Academic Studies Press, 121–150.
- LEWIS, Naphtali 1963. Leitourgia papyri: documents on compulsory public service in Egypt under Roman rule. *Transactions of the American Philosophical Society* 53(9): 1–39.
- LOPRIENO, Antonio 2012. Slavery and Servitude. Elizabeth Froom, Willeke Wendrich (eds.): *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles. <https://escholarship.org/uc/item/8mx2073f> (Utolsó letöltés: 2022.03.30.)
- MACKIE, Scott D. 2009. Seeing God in Philo of Alexandria: the Logos, the Powers or the Existent One? *The Studia Philonica Annual* 21: 25–47.
- MADDEN, John 1996. Slavery in the Roman Empire Numbers and Origins. *Classics Ireland* 3: 109–128.

- MAGDALENE, Rachel – WUNSCH, Cornelia 2011. Slavery between Judah and Babylon: The Exilic Experience. Laura Culbertson (ed.): *Slaves and Households in the Near East*. Oriental Institute Seminars 7. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.
- MEEK, Theophile J. 1948. A New Interpretation of Code of Hammurabi §§ 117–19. *Journal of Near Eastern Studies* 7(3): 180–183.
- MERRILL, Eugene H. 1994. Deuteronomy. *The New American Commentary. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*. Vol. 4. Nashville: B&H.
- MORRISON, Martha A. 1983. The Jacob and Laban Narrative in Light of Near Eastern Sources. *The Biblical Archeologist* 46(3): 155–164.
- RÖSEL, Martin 2020. Towards a „Theology of the Septuagint”. In: Johann Cook – Martin Rösel (eds.): *Stellenbosch Congress on the Septuagint*, 2018 (Septuagint and Cognate Studies 74.) Atlanta: SBL Press.
- SCHEIDEL, Walter 1997. Quantifying the sources of slaves in the early Roman empire. *Journal of Roman Studies* 87: 156–169.
- SLANSKI, Kathryn 2003. Mesopotamia: Middle Babylonian Period. R. Westbrook (ed.): *A History of Ancient Near Eastern Law* 1–2. Leiden: Brill. Vol. 1. 485–520.
- SONNET, Jean-Pierre 2010. *God's Repentance and „False Starts” in Biblical History (Genesis 6–9, Exodus 32–34, 1 Samuel 15 and 2 Samuel 7)*. (Vetus Testamentum Supplements 133.) Leiden: Brill, 469–494.
- TIGAY, Jeffrey H. 1996. *Deuteronomy: = [Devarim]: The Traditional Hebrew Text With the New JPS Translation ; Commentary*. Philadelphia: Jewish Publication Society.
- TOV, Emanuel 1981. *The Text-Critical Use of the Septuagint* (Jerusalem Biblical Studies 3.) Jerusalem: Simor.
- TOV, Emanuel – WRIGHT, Benjamin G. 1985. Computer-Assisted Study of the Criteria for Assessing the Literalness of Translation Units in the LXX. *Text* 12: 149–187.
- VEENHOF, Klaas 2003. Mesopotamia, Old Assyrian Period. R. Westbrook (ed.): *A History of Ancient Near Eastern Law* 1–2. Leiden: Brill. vol. 2. 431–483.
- VOS, Craig S. de 2001. Once a Slave, Always a Slave? Slavery, Manumission and Relational Patterns in Paul's Letter To Philemon. *Journal for the Study of the New Testament* 23(82): 89–105.
- WATT, Jonathan M. 2013. Diminutive Suffixes in the New Testament: a Cross-Linguistic Study. *Biblical and Ancient Greek Linguistics* 2: 29–74.
- WESTBROOK, Raymond 2003. Mesopotamia: Old Babylonian Period. In: R. Westbrook (ed.): *A History of Ancient Near Eastern Law* 1–2. Leiden: Brill, vol. 1. 361–430.
- WILCKE, Claus 2003. Mesopotamia: Early Dynastic and Sargonic Periods. In: R. Westbrook (ed.): *A History of Ancient Near Eastern Law* 1–2. Leiden: Brill, vol. 1. 151–181.
- WRIGHT III, Benjamin G. 1998. *Ebed/Doulos: Terms and Social Status in the Meeting of Hebrew Biblical and Hellenistic Roman Culture*. In: Richard Horsley et al. (eds.): *Slavery in Text and Interpretation* (Semeia, 83/84.) Atlanta: Society of Biblical Literature, 83–111.
- YAVETZ, Zvi 1988. *Slaves and Slavery in Ancient Rome*. New Brunswick, NJ–London: Transaction Publishers.

RÓMA ESZKATHOLÓGIAI SZEREPE TERTULLIANUSNÁL¹

GRÜLL TIBOR

ABSZTRAKT: A korai keresztény eszkatológiai gondolkodást – az evangéliumok és a páli levelek mellett – *Dániel* és a *Jelenések könyve* határozta meg legjobban. Ebben természetesen fontos szerepet játszott a Római Birodalom, amely a *translatio imperii* dánieli sémájában az utolsó királyság, mely megelőzi a Messiás Királyságának eljövételét. Ezt a sémát Tertullianus is ismerte és alkalmazta, még akkor is, ha nem nagyon használta fel kora valóságának értelmezésében. Miközben látja Isten haragjának jeleit a keresztényeket üldöző államhatalommal szemben megmutatkozni, őszintén hiszi, hogy a keresztényeknek kötelességük a fennálló hatalomért imádkozni, mivel egyedül ez tartóztatja vissza az Antikrisztus eljövételét (2Thessz 2:3–10). Tertullianus úgy látja, hogy mielőtt a fenyegető hatalmas erőszak, amely a világekorszak (*saeculum*) lezárulását fogja elhozni, lecsap mindenkire, a Birodalom darabokra fog esni, és az egyetlen császár helyett tíz király uralma fog megvalósulni. Így az ő értelmezésében a Pál apostol által említett „visszatartóztató” (τὸ κατέχον) nem a Szent Szellemmel betöltött győztes Egyház, hanem maga a római császár.

KULCSSZAVAK: Tertullianus; ókeresztény eszkatológia; dánieli világbirodalmak; Római Birodalom; római császárság; Antikrisztus; *saeculum*; végidők menetrendje

1. A *translatio imperii*-gondolat

A pogány birodalmak egymásutániségéről szóló apokaliptikus látásmód, és a *translatio imperii*-ről vallott görög-római elképzelés figyelemre méltó hasonlóságot mutat, ahogy erre már számos elemzés rámutatott.² A görög történetírók azonban az „Erény” (*areté*) mellett leginkább a platonikusok *heimarmené*- és a sztoikusok *tyché*-fogalmával, vagyis a „sorsszerűséggel” magyarázták a birodalmak létrejöttét és egymásutániségét.³ Tertullianus elképzelése leginkább Flavius Iosephuséval áll rokonságban, aki egyszerre elfogadta a görög „sorsszerűséget” és a bibliai alapú megközelítést, amely szerint semmi sem történhet Isten akarata nélkül. A *filozófusok köpenyéről* (*De pallio*) című diatribéje elején Tertullianus azt írta: „Amikor a világ sorshúzó urnájában változás történt, és az Isten a rómaiaknak kedvezett”⁴ – ebben a mondatban is egyszerre tűnik fel a „sorshúzó urna” és az „Isten akarata”. A klasszikus *translatio imperii*-gondolat pedig az *Apologeticumban* bukkan fel:

¹ Jelen tanulmány a szerző *A Római Birodalom a karthágói Tertullianus életművében* c. könyvének egy fejezete, amely a Gondolat Kiadónál fog megjelenni várhatóan 2022 végén.

² Swain 1940; Klein 1968, 64–65; Flusser 1999; Nótári 2011.

³ Brouwer 2011. – Ugyanezt tette Flavius Iosephus is: Luther 1981; Kókai-Nagy 2020.

⁴ *cum saecularium sortium variavit urna et Romanis deus maluit*, Pal. 1.2. G.T.

Videte igitur, ne ille regna dispenset cuius est et orbis qui regnatur et homo ipse qui regnat; ne ille vices dominationum ipsis temporibus in saeculo ordinarit, qui ante omne tempus fuit et saeculum corpus temporum fecit.

„Vegyétek csak szemügyre: nem ő osztogatja-e az országokat, akié a földkerekség, melyen uralkodnak, s maga az ember is, aki uralkodik rajta? Vajon nem ő szabta-e meg a világfolyamatba ágyazott időszakok szerint a birodalmak változó rendjét, ő, aki minden idők előtt már létezett, s ki a világfolyamatot valamiképpen az idők testévé tette?” (Apol. 26.1.)

A *saeculum* itt az újszövetségi *aión* megfelelője („világkorszak”): a *saeculum* mint *corpus temporum* pedig érdekes gondolat, valami olyasmit jelenthet, hogy a „világkorszak az, amiben az idő testet öltött”; amit körül lehet határolni, ami valamitől valameddig tart. Ebben jönnek létre a birodalmak:

Prior est quibusdam deis suis silvestris Roma; ante regnavit quam tantum ambitum Capitolii extrueretur. Regnaverant et Babylonii ante pontifices et Medi ante quindecimviros et Aegyptii ante Salios et Assyrii ante Lupercos et Amazonas ante virgines Vestales.

„Az erdőkkel koszorús Róma előbb volt, mint egynéhány istensége, és uralkodott már, mielőtt a Capitolium hatalmas kerületét beépítette. A babilóniaiak is uralkodtak már a pontifexek előtt; a médek is a tizenötös papi bizottság előtt; az egyiptomiak is a Salius-papok előtt; és az asszírok is Lupercus papjai előtt; s az amazonok is Vesta-szüzek előtt.” (Apol. 26.2.)

A birodalmak felsorolásával Tertullianusnak az a célja, hogy megmutassa: nem a rómaiak valóságossága (*religio*) az, amely birodalmakat létrehozta és fenntartja. Ezért sorolja fel a papi kollégiumokat: *pontifices; quindecimviri sacris faciundis; Salii; Luperci; virgines Vestales*. Nem kronológiai sorrendben adja meg az egyes birodalmakat, és a felsorolás erősen retorizált, amit az amazonok szerepeltetése is bizonyít: a mitikus „nők királysága” van szembeállítva az egyetlen női papi kollégiummal, a Vesta-szüzekével. Feltűnő, hogy mennyire nem követi a *Dániel könyvének* második és hetedik fejezetében olvasható párhuzamos leírást az egymást felváltó birodalmakról. Tertullianus felsorolásából kimaradtak a görögök, viszont bekerültek a sorba az egyiptomiak, az asszírok és az előbb említett amazonok is. Szemmel láthatólag tehát nem követte szorososan a dánieli paradigmát – amit minden bizonnyal jól ismert –, viszont érdekes az a gondolata, hogy „Róma előbb volt... és uralkodott már, mielőtt a Capitolium hatalmas kerületét beépítette”. Valószínűleg arra utal, hogy az isteni üdvtervben ezek a birodalmak már azelőtt léteztek, hogy hatalomra jutottak volna. Egyfajta „kiválasztottság”, vagy – ha úgy tetszik – preegzisztens létezés ez, amire egyébként szintén *Dániel könyve* utal, mikor a hetedik fejezetben megjelenő birodalmak keletkezését így írja le: „Láttam az én látásomban éjszaka, és íme, az égnek négy szele háborút támasztott a nagy tengeren, és négy nagy állat jött fel a tengerből, egyik különböző a másiktól” (Dán 7:2-3), vagyis az álomban megjelenő fenevadak egyszerre jöttek fel a tengerből, de nem egyszerre kaptak hatalmat. Az *Apologeticum* felsorolásában az is figyelemre méltó, hogy a korábbi birodalmak között felsorolja a zsidóké is:

Postremo si Romanae religiones regna praestant, numquam retro Iudaea regnasset despectrix communium istarum divinitatum, cuius et deum victimis et templum

donis et gentem foederibus aliquamdiu, Romani, honorastis, numquam dominaturi eius, si non deliquisset ultimo in Christum.

„Ha a rómaiak vallásossága állítaná elő a királyságokat (birodalmakat), akkor hajdanában Iudaea sohasem uralkodott volna, hiszen megvetette a közös istenségeket. És mégis, ti rómaiak, az Istent áldozatokkal, a [jeruzsálemi] Templomot ajándékokkal, a [zsidó] népet szövetségekkel tiszteltétek meg jó ideig, és sohasem lettetek volna úrrá rajta, ha végül is nem vétkezik Krisztus ellen” (*Apol.* 26.3).

„Iudaea hajdani királysága” minden bizonnyal az egységes királyság (Saul, Dávid, Salamon) és a kettéosztott királyság (Izrael és Júda) korszakára vonatkozik, aminek az asszír (Kr. e. 722) és a babiloni fogság (Kr. e. 586) vetett véget.⁵ A Biblia alapján innen kezdődik a nemzetek uralma Júdea felett „míglen betelik a pogányok ideje” (ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν, Lk 21:24). Tertullianusnak egyfelől igaza van abban, hogy eleinte a rómaiak is tisztelték jeruzsálemi Szentélyt, és a Júda Makkabi által vezetett zsidó állammal – amely a Szeleukidák ellen harcolt, és végül kivívta kvázi-függetlenségét – már Kr. e. 161-ben szövetséget kötött a szenátus. Csakhogy a Biblia alapján éppen ez a szövetség jelentette az „utolsó birodalomnak” való behódolást, amelynek következménye az lett, hogy Pompeius Magnus Kr. e. 63-ban behatolt a Szentélybe – ahogy ezt másutt maga Tertullianus is megemlíti –, Iudaea és Samaria pedig Kr. u. 6-ban a Római Birodalom egyik provinciája lett. A római *dominatio* kétségbevonhatatlan és leglátványosabb manifesztációi a Titusnak Rómában állított diadalívек voltak. Az első diadalíven – amely a Circus Maximusban állt, és a 12. században elpusztult – ráadásul szó szerint úgy mutatta be a szenátus Titust, mint aki „leverte a zsidók népét” (*gentem Iudaeorum domuit*).⁶

A dánieli „négy birodalom” paradigmája jól ismert lehetett a korai keresztény írásmagyarázók előtt, mindenesetre – és ez nemcsak Tertullianusra, hanem Irenaeusra, sőt Hippolütoszra is jellemző – nem nagyon használják fel a Római Birodalom valóságának politikai-teológiai értelmezésében.⁷ Tertullianus mindenesetre bizonyosan ismerte a *translatio imperii* dánieli sémáját, amit bizonyít, hogy az *Adversus Iudaeos*ban Jézus második eljövételéről azt írja: „már nem lesz többé a botrány köve és a botlás sziklája, hanem a fő szegletkő, amelyet a földi elutasítást követően fölemeltek és végül a csúcson helyeztek el. És bizony ezt a követ Dániel szerint a hegyből vágják ki, s le fogja dönteni, és össze fogja törni az evilági királyságok képmásait” (*petra sane illa apud Daniele de monte praecisa quae imaginem saecularium regnorum comminuet et conteret, Iud. 14.3, cf. Marc. III.7.3*). A *saecularia regna* itt a fenti táblázatban részletezett birodalmakat jelöli, amelyeket Dániel jövődöleése szerint egy hegy oldaláról kéz érintése nélkül leszakadó kőszikla fog összedönteni:

⁵ A „királyság” itt valóban nem birodalmat jelent, hiszen Tertullianus másutt hangsúlyozza, hogy „még Salamon is csak Júdea határain belül uralkodott: Bersebától Dánig húzódtak birodalmának határai” (*nam si Solomon regnavit, sed in finibus Iudaeae tantum a Bersabee usque Dan termini regni eius signantur, Iud. 7.7*); valójában Salamon uralkodásának elején Izrael Birodalma jóval kiterjedtebb volt.

⁶ Barron 2020.

⁷ Bodenmann 1986; Bracht 2020. – Ennek talán ugyanaz lehetett az oka, mint Flavius Josephusnál: Dániel ugyanis a „kéz érintése nélkül leszakadó kő” próféciájával lényegében a negyedik birodalom (Róma) bukását jelezte előre, és ezt mind Josephus, mind az egyházi szerzők – joggal – igen kényes témának éreztették, lásd Grill-Csalog 2020.

„És azoknak a királyoknak idejében támaszt az Egek Istene birodalmat, mely soha örökké meg nem romol, és ez a birodalom más népre nem száll át hanem szétzúzza és elrontja mindazokat a birodalmakat, maga pedig megáll örökké. Minthogy láttad, hogy a hegyről kő szakadt le kéz érintése nélkül, és szétzúzta a vasat, rezet, cserepet, ezüstöt és aranyat: a nagy Isten azt jelentette meg a királynak, ami majd ezután lesz; és igaz az álom, és bizonyos annak értelme” (Dán 2:44-45).

A római politikai propagandában már a Kr. e. 2-1. században is megjelenik „az egész oikuméné meghódítása” téma, amin eleinte csak a Mediterráneum térségnek bekebelezését értették, Augustusszal azonban a római uralmat már az egész földkerekségre kiterjesztették.⁸ Ilyen értelemben beszélt Vergilius is a „vég és határ nélküli birodalomról” (*imperium sine fine*) a principátus hivatalos nemzeti eposzában, az *Aeneis*ben (I. 278), s hogy a dolog még egyértelműbb legyen: a *Georgica* bevezetőjében Augustus hatalmát egészen a legészakibb ismert területig, a legendás Thuléig terjesztette ki: *tibi serviat ultima Thule* (I. 29–31). Ezért nevezte Rómát Livius is a „földkerekség fejének” (*caput orbis terrarum*, Liv. I. 16.7), és mondta Ovidius lefordíthatatlan szójátékkal, hogy „a Róma városának és a római világnak kiterjedése egy és ugyanaz” (*Romanae spatium est urbis et orbis idem*, *Fast.* II. 684), illetve hogy „Iuppiter ezt az egész földet szemléli az égből, / s nincs más látnivaló, Róma hatalma csupán” (*Pont.* II. 1.21–24). A történész Dionysius Halicarnassensis úgy beszél erről, hogy „a rómaiak városa uralja az egész földet, amennyiben nem elérhetetlen, hanem emberektől lakott... ez az első és egyetlen város az egész történelemben, amely fennhatóságának határait a napkeletig és napnyugatig terjesztette ki” (*Ant. Rom.* I. 3.3–6). Ez a földrajzi realitásokkal nem számoló politikai ideológia egészen a késő ókorig tovább élt, amikor az egyre zsugorodó Római Birodalom urai a „földkerekség helyreállítója” és más hasonlóan hangzatos címekkel tüntették ki magukat. Tertullianust azonban cseppet sem hatották meg a hangzatos szólások – szerintem egyetlen igazi „világbirodalom” létezik csupán: a Krisztus népének birodalma.

Si vero Babyloñiis et Parthis regnavit Darius, ulterius ultra fines regni sui non habuit potestatem in omnibus gentibus; si Aegyptiis Pharaó vel quisque ei in hereditario regno successit, illic tantum potitus est regni sui dominium; si Nabuchodonosor cum suis regulis, ab India usque Aethiopiám habuit regni sui terminos; si Alexander Macedo, non amplius quam Asiam universam et ceteras regiones quas postea devicerat tenuit; (8) si Germani, adhuc usque limites suos transgredi non sinuntur. Britanni intra oceani sui ambitum clausi sunt, Maurorum gentes et Gaetulorum barbariae a Romanis obsidentur, ne regionum suarum fines excedant. Quid de ipsis Romanis dicam, qui legionum suarum praesidiis imperium suum muniunt nec trans istas gentes porrigere vires regni sui possunt? (9) Christi autem nomen ubique porrigitur, ubique creditur, ab omnibus gentibus supra enumeratis colitur, ubique regnat, ubique adoratur...

„Darius, habár uralkodott a babilóniaiakon és a parthusokon, birodalmának végein túl már nem volt hatalma minden nép fölött. Egyiptomban a fáraó, vagy aki az uralmat örökölte, csak saját birodalma fölött kapott hatalmat. Nabukodonozor birodalma az ő törvényeivel Indiától egészen Etiópiáig terjedt, Makedón Sándor sem tartott többet hatalma alatt, mint egész Ázsiát és a többi legyőzött vidéket, (8) a germánok mostanáig nem tudták átlépni saját hatá-

⁸ Grill 2008a; Budai Balogh 2013.

raikat, a britannusokat óceánjuk gyűrűje zárja körül, a mór népeket és a barbár gaetulusokat a rómaiak tartják körülfogva, nehogy saját vidéküket elhagyják. És mit mondjak magukról a rómaiakról, akik legióik védőőrségével erősítik meg birodalmukat, s további népekre már nem tudják kiterjeszteni államuk hatalmát? (9) Krisztus neve azonban mindenhová elterjed, mindenhol hisznek benne, minden előbb felsorolt nép tiszteli, mindenhol uralkodik, mindenhol imádják...” (Iud. 7.7–9).

Fontos hangsúlyoznunk, hogy a politikai propagandával szemben az volt a realitás, amiről Tertullianus írt. Még akkor is, ha Septimius Severus korában a Római Birodalom régen (Traianus óta) nem látott expanziós törekvéseit viszonylagos siker kísérte: Severus nem csak Mezopotámiában, hanem Afrikában és Britanniában is sikerrel hódított, bár ezek a területszerzések most is csak efemer életűeknek bizonyultak. Mindenesetre a kereszténység mint valódi „világbirodalom” és az Imperium Romanum mint „ál-világbirodalom” szembeállítása igen merész ötlet volt Tertullianus részéről, mivel ha valami aggodalomba ejtette a Birodalom urait, akkor ez a terjeszkedés bizonyosan. Ebben az értelemben nevezte Tertullianus a keresztényeket „az egész világ népének” (*gens totius orbis*, *Apol.* 37.4).⁹

2. A Római Birodalom egyéb bibliai próféciaikban

A Római Birodalomról – különösen annak eszkatológiai szerepéről – azonban nemcsak *Dániel könyvében*: a szoborlátomásban (a négy fém-birodalom), *Dániel álmában* (a négy fenevad), és a „hetven évhét” prófécijában, hanem egyéb ó- és újszövetségi könyvekben is szerepelnek kijelentések. Különösen a *Jelenések könyve* tartalmaz sok rejtélyes utalást Rómára. A *Jelenések* 13. fejezetében a tengerből (*abüsszosz* [a mélység mitologikus konnotációjú fogalma] vö. Dán 7,2–3) feljövő hétfejű és tízszarvú fenevad ezzel azonosítható: „És e fenevad, amelyet láttam, hasonló volt a párduchoz, és az ő lábai mint a medvéé, és az ő szája mint az oroszlán szája, és a Sárkány adta az ő erejét annak, és az ő királyi székét, és nagy hatalmat” (Jel 13,2). A *Dániel álmában* megjelent „rettenetes és iszonyú és rendkívül erős” fenevad tehát egy hibrid lény: az előző három birodalmat megtestesítő fenevadak összeolvadásából jött létre. Teste a párducé (amely a makedón birodalomnak felelt meg); lába a medvéé (ez a méd-perzsa államszövetséget jelképezte); szája vagyis arca/feje az oroszláné (ez a babilóniai királysággal azonos). A Sárkány jelentését egy korábbi igevers adja meg: „a nagy sárkány, ama régi kígyó, aki neveztetik ördögnek és sátánnak, aki mind az egész föld kerekességét elhíveti” (Jel 12,9).

A *Jelenések* 17–19. fejezetében János – ószövetségi elődeit követve – Babilón bukásáról prófétál. Ez a város azonban nem az Eufratész mentén fekvő, egykor hatalmas, ám erre az időre jelentéktelenné vált település; még csak nem is az „örök Babilón”, az ellen-Jeruzsálem, ahol a Sátán ütötte fel főhadiszállását; hanem Róma. Legalábbis aligha magyarázhatnánk másképpen azt, hogy az *interpretatio angelica* szerint a vörös fenevad hét feje „a hét hegy” (αἱ ἑπτὰ κεφαλαὶ ἑπτὰ ὄρη

⁹ Vö. „Mondd meg nekem, hogy vajon az egész emberiség nem Istennek egyetlen nyája? Vajon minden nemzetnek nem ugyanaz az Isten az Ura és Pásztorja is egyben?” (*Pud.* 7.6), lásd Klein 1968, 69–73.

εἰσίν, Jel 17:9).¹⁰ Ezen a fenevadon ül a „nagy parázna”, amelynek neve „Titok, a nagy Babilon, a paráznáknak és a föld utálatosságainak anyja” (Jel 17:5), ezért mondja másutt róla: „parázna város” (*prostituta civitas*, Res. 25.1). Tertullianus tisztában van vele, ez a Babilon azonos a császári fővárossal: „Ugyanígy a mi János evangélistánknál Babilon igazából Róma városának a képmása, mivel ugyanolyan nagy és gögös a hatalmára nézve, és ugyanúgy felkoncolja a szenteket” (*sic et Babylon apud Iohannem nostrum Romae urbis figura est proinde et magnae et regno superbae et sanctorum debellatrixis*, Iud. 9.15).¹¹ Róma lakossága a Severus-korban csaknem egymillió fő lehetett, tehát valóban illik rá az „ama nagy város, hatalmas város” (ή πόλις ή μεγάλη, ή πόλις ή ισχυρά, Jel 14:8, 16:19, 17:18, 18:10. 16. 18. 19. 21, 21:10), „amelynek királysága van a földnek királyain” (ή ἔχουσα βασιλείαν ἐπὶ τῶν βασιλείων τῆς γῆς, Jel 17:18) – már e két jellemző alapján kizárólag Rómával azonosítható a *Jelenések könyvének* Babilonja.

Ez a Babilon a szentek legnagyobb ellensége is egyben, hiszen „részeg a szentek véréből”. Éppen ezért figyelmezteti Jézus a keresztényeket János keresztül: „Fussatok ki belőle én népem, hogy ne legyetek részesek az ő bűneiben, és ne kapjatok az ő csapásaiból” (Jel 18:4). Jellemző, ahogyan ezt az ígét Tertullianus felhasználja a *De coronában*: „János *Jelenéseiben* [arra figyelmeztet, hogy] költözzünk ki annak a [bizonyos] Babilonnak a lakóhelyéről, nem is beszélve annak emelvényéről” (*Ab ipso incolatu Babylonis illius in Apocalypsi Iohannis submovemur, nedum a suggestu*, Cor. 13.3), a *suggestum* „színpad, emelvény, tribün” talán a katonai táborokra vonatkozik. Ezen a helyen nyomma sincs a Babilon = Róma azonosításnak, helyette a rabbinikus irodalomban ismert „mennyivel inkább” érvt használja a keresztények katonáskodása ellen: ha a próféta szerint Babilonból is ki kell költöznünk, mennyivel inkább ott kell hagynunk a katonai táborokat. Természetesen ez az érv csak akkor működik, ha a háttérben ott van a Babilon = Róma azonosság. Valószínűleg ezzel függ össze a következő gondolat is: „Te, a mennyei Jeruzsálem polgára, ebben a világban csak vándor vagy. A mi polgárságunk – úgymond – a mennyben van” (*sed tu, peregrinus mundi huius et civis civitatis supernae Hierusalem, noster, inquit, municipatus in caelis*, Cor. 13.4, cf. Fil 3:20). Ezzel a merész gondolattal – a mű keresztény hitre tért római katonáknak íródott! – az államhatalom szemszögéből nézve majdhogynem zendülésre szólít fel Tertullianus.

3. Róma szerepe a végidőkben

Tertullianus úgy jellemzi a keresztényeket, mint alapvetően eszkatológiai irányultságú embereket: „mi előre tekintünk a jövőre, és látjuk, hogy annak jelei mindennap figyelmeztetnek” (*futura prospicimus, et signa eorum cottidie intentari videmus*, Scap. 1.4). Hogy mégis milyen konkrét jelekre (*signa*) gondolt, azt is elárulja a *Scapulához* intézett beszédében: áradások, fénylő tüzek, hirtelen beállt sötétség, a keresztényüldözők váratlan és kínos halála. „Mindezek Isten fenyegető

¹⁰ Egyes magyarázók szerint ez Jeruzsálemet jelenti, de eltekintve egyetlen késői rabbinikus forrástól, Júdea fővárosát soha nem nevezték „hét hegyen épült” városnak. Ellenben Rómának már a Kr. e. 1. századtól kezdve állandó jelzője volt a görögben is a ἑπτάλοφος ('hét-dombú'); Vespasianus *sestertiusain* is ábrázolták (*RIC* II.1. 193); és Korinthoszbán egy olyan emlékmű maradványait is megtalálták, amit a *septem montes*-nek emeltek (Robinson 1974), lásd Oakes 2020, 208–209.

¹¹ Peter Oakes a *Jelenések* jellemzése alapján csakis Rómával tudja azonosítani Babilont: a „nagy város” (2020, 209–210), erőszakos (2020, 213–215), arrogáns és fényűző (2020, 215–217), nagy befolyással bír a nemzetekre (2020, 217–218) a varázsláson keresztül (φαρμακεία, Jel 18:23).

haragjának jelei” (*omnia haec signa sunt imminentis irae Dei, Scap. 3.3*), de csupán helyi jellegűek, és az africai keresztények azért imádkoznak, hogy azok is maradjanak. Isten „egyetemes és legnagyobb haragját a maga idejében megérzik azok, akik ezeket a példákat másként magyarázzák” (*universalem enim et supremam suo tempore sentient, qui exempla eius aliter interpretantur, Scap. 3.3*) – hangzik az Africa helytartójának címzett fenyegetés. A jövő kifürkészése természetesen nem csak a keresztényeket izgatta, hanem mindenkit érdekelt. Csakhogy miközben a pogányok csillagjósokhoz, álmofejtőkhöz, sorsvetőkhöz, mágusokhoz fordultak tanácsért, addig a keresztények az „istení írásokat” tanulmányozták, amelyekből nem csak az emberiség múltja, hanem a jövője is feltárul (*Pal. 2.5: divinas lectitamus; Test. 5.6: divinae scripturae*). „Az előjelekből következz a jóra, a jövendőlésből a prófétára, a megvalósulásból arra, aki azokat előre látta. Csodálatos, ha az, akit Isten adott, jövendölni tud az embernek?” (*Test. 5.2.*)

A Római Birodalom „a népek közös hazája” – ahogyan Cicero fogalmazott (*Cic. De off. II. 8.26*) – a béke és biztonság jelszavával hódított. Ez eleinte nem volt több pusztaságnál, mivel – ahogyan Tacitus szokott szarkazmusával írta Agricola életrajzában – „kifosztanak, gyilkolnak, lopnak: ezt nevezik helytelenül birodalomnak; ahol pedig pusztaságot teremtenek: békének” (*Agr. 30.2*). A római Africa ugyanakkor Tertullianus korában már jó háromszázötven éve római uralom alatt állt, s a provinciát – egy-két kisebb felkeléstől és nomád betöréstől eltekintve – valóban a „béke és biztonság” jellemezte.¹² A jelentős volumenű africai gabona- és olajtermesztés pedig nemcsak a tartomány belső ellátását biztosította, hanem az export révén állandó prosperitást is eredményezett, legalábbis a római felsőbb osztályok tagjai számára. A Leptis Magnában született Septimius Severus személyében pedig már császárt is adott a Birodalomnak (193–211). Az észak-afrikai keresztények tehát valóban őszintén aggódhattak a Birodalomért: „Ha ugyanis megrendül a Birodalom – bár rólunk úgy tartja a tömeg, hogy idegenek vagyunk –, annak valamely részén mi is csapásokat szenvedünk”.¹³

Tertullianus mindezt annak alátámasztására hozza fel, hogy a keresztények őszintén imádkoznak a Birodalomért és annak vezetőjéért, a császárért. Ám ugyanakkor egy rejtélyes utalást is tesz az *Apologeticumban*:

Est et alia maior necessitas nobis orandi pro imperatoribus, etiam pro omni statu imperii rebusque Romanis, qui vim maximam universo orbi imminentem ipsamque clausulam saeculi acerbitates horrendas comminantem Romani imperii commeatu scimus retardari. Itaque nolumus experiri et, dum precamur differri, Romanae diuturnitati favemus.

„Ámde még más, erőteljesebb szükség is adódik, hogy a császárokért, sőt egyáltalán, az egész császári birodalom fennállásáért s a római államért is imádkozzunk. Nagyon jól tudjuk, hogy az egész földkerekséget közelről fenyegető szörnyűséges összeroppanást és a borzalmas szorongásokkal ijesztő idők végétét a Római Birodalom fönnállása tartóztatja csupán. Így azután, mivel magunk is fázunk e dolgok megtapasztalásától, míg elhalasztásukért könyörgünk, Róma uralmának tartósságát is előmozdítjuk” (*Apol. 32.1*).

¹² Africa tartomány történetéhez lásd Raven 1993.

¹³ *Cum enim concutitur imperium, concussis etiam ceteris membris eius, utique et nos, licet extranei a turbis aestimemur, in aliquo loco casus invenimur, Apol. 31.3. G.T.*

De hogy mi lehet ez „az egész földkerekséget” (*universus orbis*) „fenyegető hatalmas erőszak” (*vis maxima... imminens*), nem derül ki; annyi bizonyos csak, hogy a „világkorszak lezárásával” (*clausula saeculi*) függhet össze, és „borzalmas gyötrelmeket” (*acerbitas horrendas*) fog hozni minden ember – így a keresztények – számára is, és hogy mindezeket a „Római Birodalom gondoskodása [vagy inkább: a Római Birodalomról való gondoskodás] tartóztatja vissza” (*Romani imperii commeatu scimus retardari*). Nem könnyű megfejteni, miről beszélhet itt Tertullianus. A szövegkörnyezet erősen emlékeztet a 2Thessz 2:3-10 kijelentésére, mely szerint „*a bűn embere, a veszedelem fia*”, vagyis az Antikrisztus egyelőre azért nem tud megjelenni a világban, mert valami visszatartóztatja: „*És most tudjátok, mi tartja vissza, amiért csak a maga idejében fog az megjelenni; működik ugyan már a törvényszegés titkos bűne: csakhogy annak, aki azt még most visszatartja, félre kell az útból tolatnia*”. Pál sajnos nem árulja el, pontosan mi az a „visszatartóztató” (τὸ κατέχον), amely megakadályozza a „törvénytaposó” megjelenését, és aminek a későbbiekben „félre kell az útból tolatnia”, de az elterjedt evangéliumi értelmezés szerint ez vagy a Szent Lélek (Szellem), vagy még inkább maga az Egyház, vagyis a Szent Szellem által betöltött és elhívott emberek közössége.¹⁴ A modern értelmezők ugyanis szinte kivétel nélkül figyelmen kívül hagyják az Egyház elragadtatására vonatkozó ígéretek (Jn 14:1-3; 1Thessz 4:13-18; 1Kor 15:51-58).¹⁵ Tertullianus azonban tudatában volt ennek, hiszen ismerte az 1Thessz 4:16-17 igeverseket: „*Mert maga az Úr riadóval, arkangyal szózatával és isteni harsonával leszáll az égből: és feltámadnak először akik meghaltak volt a Krisztusban; azután mi, akik élünk, akik megmaradunk, elragadtatunk azokkal együtt a felhőkön az Úr elébe a levegőbe; és ekképpen mindenkor az Úrral leszünk*”. Kiderül ez a *De anima* című értekezéséből, ahol azt írja: „Hogyan emelkedhet fel a lélek a mennybe, ahol már ott ül a Krisztus az Atya jobbán, mikor még nem szólalt meg az Isten parancsára az arkangyal trombitája, amikor még azok, akiket az Úr eljövetele itt ért a világban, nem ragadtattak fel a levegőbe, hogy eljövetelekor találkozzanak vele?”¹⁶

Tertullianus azonban – legnagyobb meglepetésre – a τὸ κατέχον-t nem a Szent Lélekkel (Szellemmel) betöltött hívőkkel, és nem is a győztes Egyházzal azonosította, amint az kiderül a *De resurrectione mortuorum* alábbi szövegből, melyben a 2Thessz 2:1-10a igeversek közé illesztve adta elő sajátos értelmezését:

Obsecro autem vos, fratres, per adventum domini nostri Iesu Christi et congregationem nostram ad illum, (13) ne cito commoveamini animo neque turbemini neque per spiritum neque per sermonem – scilicet pseudoprophetarum – neque per epistulam – scilicet pseudoapostolorum – acsi per nostram, quasi insistat dies domini: (14) ne quis vos seducat ullo modo, quoniam nisi veniat abscessio primum – huius utique regni – et reveletur delinquentiae homo – id est antichristus –

¹⁴Nicholl 2000, 30-31 felsorolja az eddigi értelmezéseket: (1a) a római császár, vagy a római birodalom; (1b) valamilyen földi uralkodó, vagy maga a jogrend és a törvényesség; (2) maga Pál apostol, vagy az evangélium hirdetése; (3) a Sátán, vagy a lázadás; (4) Isten akarata, Isten terve; (5) a Szent Lélek (Szellem). – Az Egyház nem szerepel nála. A szerző megoldása, hogy a „visszatartóztató” Mihály angyali fejedelem, egyáltalán nem meggyőző.

¹⁵Walvoord 1979.

¹⁶*Quo ergo animam exhalabis in caelum Christo illic adhuc sedente ad dexteram patris, nondum dei iussu per tubam archangeli audito, nondum illis quos domini adventus in saeculo invenerit, obviam ei ereptis in aerem, An. 55.3. G.T.*

filiius perditionis, (15) qui adversatur et superextollitur in omne quod dicitur deus vel religio, uti sedeat in templo dei adfirmans deum se: (16) nonne meministis quod cum apud vos essem haec dicebam vobis? (17) Et nunc quid teneat scitis, ad revelandum eum in suo tempore: (18) iam enim arcanum iniquitatis agitur: tantum qui nunc tenet teneat, donec de medio fiat – quis, nisi Romanus status, cuius abscessio in decem reges dispersa antichristum superducat? – (19) et tunc revelabitur iniquus, quem dominus Iesus interficiet spiritu oris sui et evacuabit apparentia adventus sui: (20) cuius est adventus secundum operationem satanae in omni virtute et signis atque portentis mendacii et in omni seductione iniustitiae his qui pereunt.

„Kérünk pedig titeket, atyámfiai, a mi Urunk Jézus Krisztus eljövételére és a mi ő hozzám leendő egybegyűlésünkre nézve, (13) ²Hogy ne tántoríttassatok el egyhamar a ti értelmektől, se ne háboríttassatok meg, se lélek által, se beszéd által (tudniillik a hamis prófétáké által), se nekünk tulajdonított levél által (tudniillik a hamis apostoloké által), mintha itt volna már a Krisztusnak ama napja. (14) ³Ne csaljon meg titeket senki semmiképpen. Mert nem jön az el addig, mígnem bekövetkezik előbb a szakadás (tudniillik ezé a királyságé), és megjelenik a bűn embere (vagyis az Antikrisztus), a veszedelemnek fia, (15) ⁴Aki ellene veti és fölébe emeli magát mindannak, ami Istennek vagy istentisztelekre méltónak mondatik, annyira, hogy maga ül be mint isten az Isten templomába, Isten gyanánt mutogatván magát. (16) ⁵Nem emlékeztek-é, hogy megmondtam néktek ezeket, amikor még ti nálatok voltam? (17) ⁶És most tudjátok, mi tartja vissza, amiért csak a maga idejében fog az megjelenni. (18) ⁷Mert már működik a törvényszegés titkos bűne: csakhogy annak, aki azt még most visszatartja, félre kell az útból tolatnia (ki más volna ez, mint a római állam, amelynek szétszakadása és szétoztlása tíz király között fogja nyakunkra hozni az Antikrisztust) (19) ⁸és akkor fog megjelenni a törvénytaposó, akit megemészt az Űr Jézus az ő szájának leheletével, és megsemmisít az ő megjelenésének feltűnésével; (20) ⁹akinek eljövele a Sátán ereje által van, a hazugságnak minden hatalmával, jeleivel és csodáival, ¹⁰és a gonoszságnak minden családságával azok között, akik elvesznek” (Res. 24.12–20 KGF, Grüll Tibor ford.)

A fenti szövegrésszel kapcsolatban három kérdést vizsgálunk meg: (1) Mi a visszatartóztató erő (*qui nunc tenet*), vagyis a Pál levelében említett τὸ κατέχον? Tertullianus szerint ez egyértelműen a római állam, bár figyelemre méltó, hogy nem a *res publica* vagy az *imperium* szót, hanem a *Romanus status* kifejezést használta (a *status* tkp. „helyzet, állapot, körülmény”); de a *hoc regnum* használata egyértelműsíti, hogy itt az *imperium Romanum*-ról van szó. — (2) Mit jelent a szakadás (*abscessio*), vagyis a Pálnál szereplő ἀποστασις? Érdekes, hogy ezt sem a szellemi-erkölcsi állapotokra, vagy az Egyházra vonatkoztatja, hanem a római államra (*huius regni abscessio*), mégpedig (az eleddig egységes) hatalom szétoztlására tíz király között (*abscessio in decem reges*). Ezt Dániel könyve és a *Jelenések* könyve kijelentései alapján gondolhatta, mivel az előbbi szerint a negyedik birodalomból (vagyis Rómából) „tíz király támad, és egy másik támad utánuk, és az különb lesz mint az előbbiek, és három királyt fog megalázni” (Dán 7:24); míg a *Jelenésekben* az szerepel: „A tíz szarv pedig, amelyet láttál, tíz király, olyanok, akik még birodalmat nem kaptak; de hatalmat kapnak mint királyok egy óráig a fenevaddal. Ezeknek egy a szándékuk; erejüket és hatalmokat is a fenevadnak adják” (Jel 17:12–13). Tertullianus valószínűleg úgy képzelte, hogy miután Róma elvész vagy

eltűnik (*abscindo* = 'szétszakad, megsemmisül'), hatalma tíz király között oszlik szét (*in decem reges dispersa*), akik fölé majd az Antikrisztus fog felemelkedni (*superducat*). — (3) Hogyan jelenik meg (*revelabitur*) az Antikrisztus? Tertullianus tudatában volt annak, hogy az Antikrisztus megjelenése előtt az ő „előfutár-szellemei” (*praecursores*) rajzanak ki a világra (*Marc. V.16.4; cf. 1Jn 2:18; 4:3*), akik egyebek mellett tagadják, hogy Jézus testben jelent meg; de ezek nem azonosak magával az Antikrisztussal, akinek eljövételét Tertullianus „fenyegetően közelinek” érezte (*antichristo iam instante, Fug. 12.13*).¹⁷ Az *Adversus Marcionem* ötödik kötetében annyit mond róla: „felkel minden ellen, amiről azt mondják: isten, és minden vallás ellen, hogy Isten templomában üljön, Istenként mutogatva magát”,¹⁸ vagyis úgy mutatja be, mint aki *minden istenség és minden vallás* ellensége lesz. Tertullianusnak tehát eszébe sem jutott, hogy az Antikrisztust a mindenkori római császárokkal azonosítsa, mivel annak felemelkedését szerinte meg kellett előznie a Birodalom felbomlásának és a „tíz király” eljövételének. A körbenforgó érvelés egyik tipikus példája, hogy emiatt vélte úgy: maga a római állam az – élén a mindenkori császárral –, amelyik visszatartja az Antikrisztus eljövételét.

Tertullianus maga is írja, hogy a keresztények a „vég halasztásáért” (*pro mora finis, Apol. 39.2*) is imádkoznak, de ennek a célja az, hogy minél több ember meg tudjon térni. Csakhogy az idézett szövegből egyértelműen kiderül, hogy a „korszak lezárását” – bármit is jelentsen az – nem az Egyház, hanem maga a Római Birodalom késlelteti (*retardari*). Ez viszont furcsa, és semmiképpen nem illik bele a *Dániel könyvében* megnyilatkozó *translatio imperii* felfogásba, amely szerint a vaslábakon álló negyedik birodalom (vagy a negyedik fenevad) maga Róma, amelynek pusztulása után eljön a Messiás országa és a szentek uralma. Kizárt, hogy Tertullianus ne ismerte volna ezt a hermeneutikai sémát, amit a zsidó írásmagyarázók is széles körben idéztek, bár érdekes módon sem Irenaeusnál, sem Hippolütosznál nem található meg.

Bibliográfia

- BARRON, Caroline 2020. The (lost) Arch of Titus: the visibility and prominence of victory in Flavian Rome. In: Katell Berthelot (ed.): *Reconsidering Roman Power: Roman, Greek, Jewish and Christian Perceptions and Reactions* (CEFR 564.) Roma: École française de Rome, 157–177.
- BODENMANN, Reinhard 1986. *Naissance d'une exégèse: Daniel dans l'Eglise ancienne des trois premiers siècles* (BGBE 28.) Tübingen: Mohr.
- BRACHT, Katharina 2020. The four kingdoms of Daniel in Hippolytus's commentary on Daniel. In: Andrew Perrin – Loren T. Stuckenbruck (eds.): *Four Kingdom Motifs before and beyond the Book of Daniel* (Themes in Biblical Narrative 28.) Leiden: Brill, 167–190.
- BROUWER, René 2011. Polybius on Stoic tyché. *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 51: 111–132.
- BUDAI BALOGH Tibor 2013. Imperium sine fine : Az expanziós ideológia császárkori perspektívái. *Ókor* 12(1) : 67–77.

¹⁷Nichols 2001; Lorein 2003.

¹⁸*Extollens se super omne quod deus dicitur et omnem religionem, consessurus in templo dei et deum se iactaturus, Marc. V.16.4, cf. 1Ján 4:1.*

- FLUSSER, David 1999. A négy birodalom a IV. Szibüllában és Dániél könyvében. In: *A judaizmus és a kereszténység eredete*. Budapest: Múlt és Jövő, 254-275.
- GRÜLL Tibor 2008a. A principátus geopolitikai propagandája. *Ókor* 7(3): 56-65.
- GRÜLL Tibor - CSALOG Eszter 2020. Zsidó próféta Babilónban - zsidó történetíró Rómában. Flavius Iosephus összefoglalása Dániel könyvéről. In: Kókai-Nagy Viktor (ed.): *A sokoldalú Josephus. Konferenciakötet*. Komárom: Selye János Egyetem, Református Teológiai Kar.
- KLEIN, Richard 1968. *Tertullian und das Römische Reich* (BKA Reihe 2, Band 22.) Heidelberg: Carl Winter.
- KÓKAI-NAGY Viktor 2020. A farizeusok „sorsa” Josephus ábrázolásában. In: *A sokoldalú Josephus*. Komárom: Selye János Egyetem Református Teológiai Kar, 81-97.
- LOREIN, Geert Wouter 2003. The Antichrist in the Fathers and their exegetical basis. *Sacris erudiri* 42: 5-60.
- LUTHER, Martin H. 1981. Josephus' Use of Heimarmene in the Jewish Antiquities XIII, 171-3. *Numen* 28(2): 127-137.
- NICHOLL, Colin 2000. Michael, the restrainer removed (2 Thess. 2:6-7). *Journal of Theological Studies* 51(1): 27-53.
- NICHOLS, Stephen J. 2001. Prophecy makes strange bedfellows: On the History of Identifying the Antichrist. *Journal of the Evangelical Theological Society* 44(1): 87-105. (https://theologicalstudies.org.uk/article_esch_nichols.html)
- NÓTÁRI Tamás 2011. Translatio imperii—Thoughts on Continuity of Empires in European Political Traditions. *Acta Iuridica Hungarica* 52(2): 146-156.
- OAKES, Peter 2020. Revelation 17.1-19.10: A Prophetic Vision of the Destruction of Rome. In: Jonathan J. Price - Katell Berthelot (eds.): *The Future of Rome. Roman, Greek, Jewish and Christian Visions*. Cambridge: Cambridge University Press, 206-226.
- RAVEN, Susan 1993. *Roman Africa*. Third edition. London-New York: Routledge.
- ROBINSON, Henry S. 1974. A monument of Roma at Corinth. *Hesperia* 43(4): 470-484.
- SWAIN, Joseph Ward 1940. The theory of the four monarchies opposition history under the Roman Empire. *Classical Philology* 35(1): 1-21.
- WALVOORD, John F. 1979. *The Rapture Question*. Grand Rapids, MI: Zondervan.

A *TRANSLATIO IMPERII* ESZME TEOLÓGIAI GYÖKEREI (VÁZLAT)¹

RUGÁSI GYULA

ABSZTRAKT: A *Dániel* könyvének apokalipsziseire (Nabú-kudurri-uszur és Dániel látomása a második, illetve hetedik fejezetben) támaszkodó újabb kori politikai teológiák tisztában voltak azzal, hogy a történeti értelemben vett *imperium Romanum* pusztulásával (Nyugaton 476-ban, Keleten 1453-ban) nem ért véget a „negyedik birodalom” története, hanem szellemi síkon folytatódik. Hiszen már Nagy Konstantin is „Új Róma”-ként alapította meg a saját magáról elnevezett fővárost, a korábbi Büzantion helyén, és az ottomán szultánok is büszkén viselték a *kaisar-i-Rum* címet. Nem is kérdés, hogy a frank királyság, vagy a nagyképűen *Heiliges Römisches Reich deutscher Nation*-nak nevezett államocskák, nem is szólva a 15-16. századi Oroszországban megfogalmazott *tretyj Rim* eszméről, egytől egyig a bibliai apokaliptikára vezethető vissza. A tanulmány ezek lehetséges forrásvidékét igyekszik feltérképezni.

KULCSSZAVAK: *translatio imperii*, apokaliptika, politikai teológia, történetfilozófia, eszkatológia, *Dániel* könyve, *Jelenések könyve*

1.

Különös paradoxonnak tűnhet, hogy az antikvitástól napjainkig az egész európai történelmet végigkísérő történetfilozófiai, vagy még inkább történet-teológiai eszme, a *translatio imperii* (a „birodalom átvitele, átruházása”) igazából soha, sehol nem emelkedett a hivatalos államjogi doktrína rangjára, mindig is megrekedt azon a szellemi senkiföldjén, ahol különféle szimbolikus teóriák és formák számítanak őshonosnak. Sőt, a kérdéskör szerteágazó irodalmában gyakorta fölmerült annak a lehetősége is, vajon a történeti filológia követelményeinek megfelelő doktrináról beszélhetünk-e, avagy csupán olyan elgondolásról, amelyet hajdan is, ma is valamiféle misztikus köd borít?

A magyar történettudomány elmúlt száz évéből VÁCZY PÉTERnek a 20-as évek szellemtörténeti divatját követő nagy tanulmánya, *A szimbolikus államszemlélet kora Magyarországon*² kínálgzik példa gyanánt (mint tudjuk, e művet a filológiai abszolutizmus jegyében MÁLYUSZ ELEMÉR a rá jellemző maró gúnnyal intézte el);³ valóban, talán éppen a szimbolikus állam-, illetve történelem-

¹ A „Kereszténység és nemzet” című, az ELTE BTK Filozófiai Intézete által szervezett konferencián, május 25-én elhangzott előadás írott verziója.

² Váczy 1932.

³ Mályusz 1933, 442.

szemlélet lehetne a legtalálóbb elnevezése a *translatio imperii* eszmének. Hogy mennyire így áll a helyzet, arra vonatkozóan az orthodox kereszténység köréből szeretnék illusztrációval szolgálni. Miután Bizánc 1453-ban török kézre került, s a görög arisztokrácia, illetve a főpapság menekülésre kényszerült, egy részük a Rurikidák udvarában, Moszkvában telepedett le. A sokirányú migráció pontos kiábrázolása annak a hatalmi vákuumnak, amely a hajdani *Nea Rómé* elestével kapcsolatos: ki is akkor – a 15. század derekától – az *Imperium Romanum* autentikus örököse? Noha ennek az örökségnek a súlyával és fontosságával a zseniális tehetségű uralkodó, II. Mehmed is tökéletesen tisztában volt,⁴ a *translatio* kérdése ebben az esetben mégsem a konkrét politikai realitással fonódott össze. Fél évszázaddal a jelzett kataklizma után, 1522-ben írja meg híres és gyakorta idézett levelét Filofej sztárec, a Pszkov melletti Jeleazar-monostor szerzetese egy bizonyos Mihail Grigorjevics úrhoz, nagyfejedelemi *gyjakhoz*.⁵ A tudós szerzetes arra hívja fel mentorának a figyelmét, hogy noha „a görögök” politikai értelemben elveszítették az örök birodalom fölötti uralmat, maga az uralom mégsem kerül soha a dekadens, züllött és erkölcstelen „latinok” kezébe, hanem mindig is megmarad „az Isten oltalma alatti Moszkva”,⁶ vagyis a szellemi görögség fennhatósága alatt, újfent csak szimbolikus értelemben. Érvelésének végső foglalatja így hangzik: „Tudd meg, Krisztust és Istent szerető Uram, hogy a próféták könyvei szerint minden keresztény birodalom véget ért és egyetlen birodalomban egyesült, mely az uralkodónké, azaz a Római Birodalomban. Mivel két Róma elbukott, a harmadik áll, negyedik pedig nem lesz”.⁷

Az idézett szövegszakaszból – miként számos egyéb felemlíthető példából – is világosan kitetszik: az egyetlen, legitim isteni uralom olyasfajta *translatum*, amely nagyon nehezen ragadható meg csak *jogi*, illetőleg történeti-filológiai eszközökkel.⁸ Még sarkosabban fogalmazva: álláspontom szerint a fenti módon egyáltalában nem ragadható meg. A birodalmak egymást követő, Istentől származó rendje a bibliai, illetőleg az apokrif zsidó prófétai, valamint apokaliptikus irodalomban a választott nép sorsának egyfajta „teológiai” foglalatja, az ókeresztény korban pedig, különösen a 4. századtól fogva szintiszta trinitológiai kérdés;⁹ amennyiben az utóbbi tárgyterületet vizsgáljuk, mindenképpen követnünk kell évszázadok dogmatikai vitáinak – néha egészen kusza – logikai rendszerét. És akkor még szó sem esett a *translatio* eszmével már az antikvitás idején összefüggő olyan kérdésekről, mint a *Jelenések könyve* 20,1–6-ban felbukkanó messiási királyság, az ugyancsak az utolsó újszövetségi könyvben megjövendőlt antikrisztusi birodalom, az első évszázadok millenarizmusa, avagy CARL SCHMITT legörültebb, de egyben legzseniálisabb teóriája

⁴ Babinger 1978, 409–494.

⁵ Filofej szerzetes levele M. G. Miszjur Munyehin nagyfejedelemi *gyjakhoz*, magyarul lásd: Szili 2005, 145–147. A *gyjak* méltóságnév valahol félúton határozható meg a *gubernator* és a *locum tenens* között.

⁶ Szili 2005, 145.

⁷ Szili 2005, 146.

⁸ A kérdéskör kitérő, rövid jogtörténeti áttekintése az említett teológiai gyökerek tárgyalása nélkül: Nótári 2011, 74–85.

⁹ Erik Peterson 1935-ben napvilágot látott monográfiája, amely roppant méltánytalanul Carl Schmitt impertinens apológiája révén került be a köztudatba, máig ható érvénnyel éppen ezt a szempontot érvényesíti (Peterson 1935).

a *katekhón*-egyházzal kapcsolatban.¹⁰ Ráadásul az említett problémák ugyanarról a szellemi-logikai töről sarjadnak, mint a birodalom átruházásának elve, szemben az antik mithográfiai szemlélet aranykormítoszaival, a világekorszakok szakadatlan körforgásával.

2.

A vizsgált kifejezésben az *imperium* – csakúgy, mint görög megfelelője, a *baszileia* – eredendően nem valamiféle konkrét, időben és térben kiterjedő hatalmi alakulatot jelent, hanem az *uralom* elvont elvét, és annak kizárólagosságát, másfajta kontextusból kölcsönzött példával élve: a *plenitudo potestatis*, a „hatalom teljességét”. A hatalom teljessége – a *pléróma tész exusziasz*, az említett latin kifejezés megfelelője – nem nagyon fordul elő a patrisztika görög nyelvében, egzakt hasonlattal egyfajta gömbszimmetriáról beszélhetünk, a gömbszimmetria pedig nyilvánvalóan csak egyfajta isteni uralom lehet, a kinyilatkoztatás világában ilyenformán a Biblia Istenének uralma. Ám ha a gömbszimmetria-hasonlat szóba került az imént, akkor ennek az isteni uralomnak mindenképpen kizárólagosnak, osztatlanak kell(ene) lennie, a logikai kiindulópont mindenesetre ezt követeli meg. Tudjuk azonban, hogy az üdvrend – az *Epheszosziakhoz írt levél* kifejezésével élve az *oikonomia* – ezt a bizonyos uralmat már eredendően megosztott formában tárja elénk. A Messiás, a Khrisztosz megtestesülés előtti létformájára utaló kifejezés, a (nem túl szerencsés) *pre-exisztencia* bizonyos értelemben már a kinyilatkoztatás előttire¹¹ is érvényesíti mindezt.

A *Timotheoszhoz írt első levél* első fejezetében találkozunk a következő megfogalmazással: „A világekorszakok királyának, a romolhatatlan, láthatatlan, egyedülvaló Istennek, tisztelet és dicsőség mindörökké, ámen” (1Tim 1,17). A Pál által használt titulus, (a) ó βασιλεὺς τῶν αἰώνων, a világekorszakok Ura valóban az osztatlan uralmat, s ezzel együtt a valódi *deszpotészt* állítja elénk. Ebben a formulában a Biblia Istene valamennyi világekorszak Ura: s ez az epitheton aggályosan megfelel annak a *monarkhia*-eszménynek, amelyet ERIK PETERSON fogalmaz meg 1935-ös *Der Monotheismus als politisches Problem*¹² című nagyszerű könyvében, s amelyet – harmincöt év múltán – CARL SCHMITT oly dühödten támad a *Politikai teológia II.*¹³-ben, anélkül, hogy az akkor már rég halott PETERSON világos teológiai érveit egyáltalában hajlandó volna megérteni. Mindenesetre a *monarkhia*, az „egyedüli uralom” az idézett páli levélben mutatkozik meg a legeggyértelműbben: valamennyi időbeli és örök világekorszak Uraként „nem volt olyan uralom, amikor ne ő uralkodott volna”¹⁴

¹⁰ Carl Schmitt elgondolásával („A középkor keresztény birodalma addig tart, amíg a *katekhón*-gondolat eleven marad. Nem hiszem, hogy egy eredendően keresztény hit számára más történelemkép, mint a *katekhón* egyáltalán lehetséges lenne”, Schmitt 1950, 22) – csak Iván Karamazov poémája, a „Nagy Inkvizítor” említhető együtt.

¹¹ A *preexisztencia* szigorú logikai értelemben csak a skolasztikának a tág értelemben vett keresztény platonizmustól átörökölt latin nyelvén beszédes kifejezés; azt jelenti, hogy mindennemű „létezés” (*existentia*) és „létező” (*ens*) alacsonyabb rendű, mint a „lét” (*esse*). A bevett teológiai szóhasználat viszont egyértelműen a kinyilatkoztatás előttit jelöli vele.

¹² Peterson 1935.

¹³ Schmitt 2006, lásd különösen „A legendás zárótétel” című III. fejezetet.

¹⁴ Arius formulája: ἦν ποτε οὐκ ἦν („volt olyan, amikor nem volt”) athanaszioszi tagadásának mintájára...

Az iméntiekből világosan következik, hogy az egyeduralom bármiféle megosztása a Biblia Istenének szuverén döntésén múlik; a megosztás „hogyan”-jának kérdését – amely az Atya és a Fiú viszonyából fakadóan szükségszerűen trinitológiai probléma – az újszövetségi kinyilatkoztatás nagyrészt homályban hagyja. Annyi azonban nyilvánvaló, hogy a megosztott uralom értelmezése a patrisztikai irodalomban – váltakozó intenzitással ugyan, de – a *személy* (πρόσωπον, *persona*), illetve a *korszak* (αἰών, *aevum*) jelentéstartományára köré összpontosul. A 2. századtól kezdődően az úgynevezett „üdv történeti Szentháromságban” különböző kompilációi éppen ezt a két, a legtöbbször elkülönülő szemantikai mezőt kísérelték meg egységbe foglalni. Az Atya, a Fiú és a Szentlélek egymást követő korszakai az emberi történelemben eszerint egy, az örökkévalóságban mindig is meglévő személyközi viszony időbeli kivételései.¹⁵

3.

Noha a *monarkhia* eszméje egyértelműen a Biblia egyedüli Istenéhez, az *Adonáj Ehad*-hoz,¹⁶ keresztény logika alapján a *Patér*hoz, az *Atyá*hoz kapcsolódik, gyakorta szóba kerül a messiási uralom plérómatikus jellegére vonatkozóan is. Eszerint a Messiás személyében háromféle hatalom összpontosul: a próféta (נביא, προφήτης), a királyi (βασιλεύς, βασιλεύς), valamint a főpapi (ἀρχιερέυς). Ez a hármasság viszont önellentmondást tartalmaz, hiszen csak a potencialitás állai potában értelmezhető; amikor ugyanis a Messiás eljön és uralkodik, már semmi szükség nincs a próféta funkciójára, amikor pedig próféta, még nem uralkodik.

Annyi mindenesetre bizonyos, hogy a messiási uralom világekorszakfüggő; kezdetére (amennyiben használhatjuk egyáltalán itt a kezdet, ἀρχή kifejezést) leginkább talán a *János-evangélium* prológusának gondos nyelvi analízise deríthet némi fényt, az első négy versben az ἦν és az ἐγένετο, illetve γέγονεν igealakok egymáshoz való viszonya,¹⁷ a „végre” vonatkozóan viszont az *Első korinthiszi levél* 15,24–28 szövegszakasza jelenthet elsődleges támpontot. A holtak feltámadásával kapcsolatos okfejtést követően itt Pál apostol a következőket írja: „majd pedig (következik) a vég, amikor [Krisztus] átadja az uralmat az Istennek és Atyának (ὅταν παραδιδῷ τὴν βασιλείαν τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ), amikor hatályon kívül helyez minden fejedelmet, minden hatalmat és erőt; addig kell ugyanis uralkodnia, amíg a lába alá nem állítja valamennyi ellenségét. Utolsó ellenség gyanánt kerül eltörlésre a halál, mert mindent a lábai alá vetett (πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ). Amikor viszont azt mondja, hogy minden alá van vetve, világos, hogy annak kivételével, aki neki a mindenséget (τὰ πάντα) alávetette. Amikor pedig (majd) alávetetik neki a mindenség, akkor majd maga a Fiú is aláveti magát a neki mindeneket (a mindenséget) alávetőnek (αὐτὸς ὁ

¹⁵ A 2. századi apologeták, mindenekelőtt Jusztinosz „sporadikus” trinitológiájától a 12. századi calabriai apát, Joachim da Floris *Jelenések*-kommentárjaiig az elgondolás számos alakváltozata sorolható ide.

¹⁶ Nyilvánvaló, hogy az említett analógia az idők végezetéig sántítani fog, hiszen az *Adonáj Ehad* formula *Ehad*-ja elsősorban tulajdonnév, nem pedig tőszámnév.

¹⁷ Úgy tűnik, hogy az első négy versben sűrűn sorjázó ἦν („volt”) igealakok időtlen létállítást jelentenek, az ἐγένετο múlt ideje ezzel szemben a keletkezés/teremtésre utal, (s a *logosz* helyett inkább a *theoszra* referál), míg a γέγονεν perfectuma („lett”) mindarra, ami a keletkezés/teremtés során „létrejött”. Miután a nagy betűs Logoszra nem vonatkozhat sem a teremtés, sem a keletkezés, a nyelvben valamiképpen benne rejlik a (világ) korszakok különbözősége.

Υἱὸς ὑποταγῆσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα), hogy Isten legyen minden mindenkben” (ἴνα ἢ ὁ Θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν). Az itt leírt végső állapot nyilvánvalóan az üdvtörténet utáni stációt jelöli, azt a stációt, amelyről a *Jesája* 65,17, illetve a *Jelenések könyve* 21,1¹⁸ beszél. Mindkét helyen „új égről és új földről” esik szó, vagyis újjáteremtésről, amely a „rég”i” teremtés emlékét is eltörli. Amikor tehát a Fiú visszaadja a főhatalmat az Atyának, s a pantheizmus bibliai értelme beteljesedik:¹⁹ a *monarkhia*, az egyeduralom „újra” sértetlen formában áll előttünk.²⁰

Noha a fentiek értelmében kissé bizarr dolog lenne a *monarkhia* „restaurációjáról” beszélni, a Fiú által visszaadott főhatalom semmiképpen sem jelentheti egy, a preexistenciában hajdan létezett, a *bűn*, illetve a *rossz* felbukkanása előtti állapot helyreállítását. Az idézett páli szöveghely a valamennyi ellenség legyőzésével kapcsolatban kétszer is a *καταργέω* ige megfelelő alakjait használja;²¹ az eredendően talán a *tétlenség* különféle módusait kifejező ige legdrasztikusabb jelentése az „eltörölni”, vagy egyenesen „semmivé tenni”, ám a számunkra legfontosabb jogi értelem az „érvénytelenné válás”, illetve a „hatályon kívül helyezés”, annak megfelelően, ahogyan a *Rómaikhoz írt levél*, vagy az *Első korinthuszi levél* a fenti jelentést az ószövetségi törvénnyel kapcsolatban használja.²² Aligha szorul azonban bizonyításra, hogy a jogérvény elvesztése önmagában még nem jelenti – és nem is jelentheti – a létezésből való megfosztottságot. Ahogyan a *Jelenések könyvének* végén olvassuk, a *rossz* az újjáteremtés aktusa után sem tűnik el az univerzumból, a bűnhődés színtere, a „tűz tava”, a mindenség bármely félreeső zugolya legyen is, valóságos entitás.²³ Némi iróniával azt is mondhatnánk, hogy ebben az esetben még a kifordított hiány-logika, a „*bonum est privatio mali*” sem érvényesíthető.

4.

A tökéletes invarianciának tekintett *monarkhia* többféleképpen is tovább osztódik a kinyilatkoztatott világtörténelemben. E lehetőségek körében kétségtelenül az elsődleges és kitüntetett mozzanat az

¹⁸ Mind a két szöveghely „az új ég és az új föld” létrejöttéről, tehát egyfajta újjáteremtésről beszél, egyértelműen jelezve az üdvrend korszakainak végét.

¹⁹ Az 1Kor 15,28 megfogalmazásával: ἴνα ἢ ὁ Θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν („hogy Isten legyen minden mindenkben”); ez a fajta pantheizmus azonban lényegileg különbözik mind a mithográfia és a filozófia kódborította limesein Thalésznek tulajdonított (πάντα πλήρη θεῶν, frg. 22. ed. Diels-Kranz), mind pedig a Iuriánus kabbala logikai kereteit tükröző spinozai pantheizmustól.

²⁰ Noha a Biblia kinyilatkoztatott szövege nem szolgál ehhez minden kétséget kizáró információval, nagyon valószínűnek tűnik egyrészt az, hogy a *monarkhia* a *triaszszal*, vagyis a Szentháromsággal kapcsolatban is valamiféle mélyebb értelemmel bír, másrészt pedig minden jel arra vall, hogy a Fiúra átruházott uralom magával az üdvrenddel, a megváltás-mű egészével áll szoros kapcsolatban.

²¹ Először a 24. versben a ὅταν καταργήσῃ („akkor eltöröl”), majd a 26. versben az ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος („utolsó ellenség gyanánt töröltetik el a halál”) alakokat találjuk.

²² Különösen a *Róma-levél* 3. fejezetének utolsó versében olvasható, aggályosan jogi ízű megfogalmazásmód érdemel figyelmet: νόμον οὖν καταργουῦμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο, ἀλλὰ νόμον ἰσχύνομεν („a törvényt tehát hatályon kívül helyezzük a hit által? Dehogyan! A törvényt éppen érvénybe helyezzük”, Róm 3,31).

²³ A sztoikus eredetű, Órigenésznél keresztény külsőségek közt megjelenő ἀποκατάστασις πάντων („mindenek helyreállítása”) teória érvényesíthetőségének legfőbb logikai akadálya – amiért is a mindenség soha többé nem lehet olyan, mint amilyen a lázadó angyalok bűnbeesése előtt volt – éppen a *tűz tavának*, vagyis az örökkévaló bűnhődés színhelyének léte.



1. kép: Krisztus Pantokrátor mozaik az Alexandriai Szent Katalin-kolostorban (wikimedia commons)

iméntiekben taglalt trinitológiai viszony; a következő szimmetriasértés a jó és a rossz: vagyis az isteni és az illegitim angyali uralom viszonyaként fogalmazható meg. Amint a Bibliából, a szóbeli hagyományból, valamint az apokrif corpusból egyaránt tudjuk, mind a lázadó, mind pedig az Istenhez hű angyalok bizonyos kozmikus, illetőleg az emberi történelemre vonatkozó uralmi jogkörrel rendelkeznek. Annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy miként viszonyul egymáshoz a *civitas Dei* és a *civitas Diaboli* az emberi történelemben, különösképpen a látható és tapintható jog, morál, politika szintjén, úgyszólván megoldhatatlan feladat. Itt is, mint oly gyakran, a kinyilatkoztatás nyelveinek finom szemantikai distinkcióira vagyunk utalva. Most csupán kettőt szeretnék megemlíteni a szóhajóhető lehetőségek közül. Az egyik a Messiás király személyére vonatkozó megnevezés, a *Pantokrátor* (a Vulgata latin nyelvén *Omnipotens*, vö. Jel 1,18), a másik pedig a lázadó angyali fejedelmekre, illetve azok vezérére értendő titulus, a *Koszmokrátor* (Ef 6,1, többszámban *koszmokratoresz*). A *koszmokrátor* megjelölés – leggyakrabban az olümposzi boldogok királyára, Zeuszra vonatkoztatva – a látható, „jól formált” világ ura; ez a funkció nagyjából megfelel a Sátán (korlátozott) viláгурalmának is. Ezzel szemben a *Pantokrátor* a „mindenség” (τὰ πάντα), vagyis mindenfajta látható vagy láthatatlan létező Ura, a viláγκorszakoké éppen úgy, mint az „egész” univerzumé. A κόσμος és a τὰ πάντα közötti logikai rés természetére jól rávilágít a *János-evangélium* 12,31, ahol a görög szövegben a Sátán ó ἀρχων τοῦ κόσμου τούτου-ként, azaz „ennek a viláγκnak a fejedelmeként” szerepel. Mindenféleképpen „időleges” uralomról kell tehát beszélnünk, amely ennek a mostani κόσμος-nak a fennállásához kötődik.

Még beszédesebb talán az a példa, amely a Názáreti Jézusnak a szinoptikus evangéliumokban olvasható programbeszédéhez, valamint az ugyancsak a szinoptikusoknál megörökített megkísértés-jelenetéhez kötődik. Mielőtt elválna tanítványitól, az úgynevezett missziós parancsban Jézus kijelenti: „nekem adatott minden hatalom égben és a földön” (ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῶ

καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, Mt 28,18). A „minden”, vagy „teljes hatalom” (πᾶσα ἐξουσία) jellege a *παρουσία*-ig, az újbóli eljövételig ívelő világekorszakban pontosan akkor érthető meg, ha összevetjük azzal a kijelentéssel, amely a Sátán szájából hangzik el Jézus második megkísértésekor; a lukácsi szövegvariánst idézem: „Majd felvíve őt megmutatta neki a földkerekség összes királyságát egy vil-lanásnyi idő alatt; ezután így szólt hozzá a Diabolosz: Neked fogom adni mindezt a hatalmat és dicsőséget [ezeknek, ti. a királyságoknak minden hatalmát és dicsőségét, τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν], mert nekem adatott át, és akinek akarom, annak adom azt” (καὶ ὅτι ἐὰν θέλω δίδωμι αὐτήν) (Lk 4,6). A nyugati kereszténység történetében megszámlálhatatlanul sokszor idézett latin mondat – *omnis potestas a Deo* (1Kor 3,11) – kétségtelenül axiómaként kezelendő, ennek megfelelően a πᾶσα ἐξουσία-ra vonatkozó két iménti deklaráció – úgy tűnik – elvi ellentmondásban áll egymással. Erről azonban szó sincs, még akkor sem, ha kivételesen a Sátán is igazat mond. A megoldás ezúttal is az újszövetségi koiné „finomhangoltságában” keresendő. Lukácsnál, vagyis egy feltehetőleg görög ajkú szerzőnél a *παραδέδοται* igealak szerepel, vagyis a *παραδίδωμι* ige perfectuma. A szóbanforgó ige – csakúgy mint a latin *tradere* – a tradíció szemléleti bázisát, valaminek az át-, avagy a továbbadását jelenti, valamint, elsősorban a passió-jelenetet megelőző mozzanat gyanánt, a „kiszolgáltatni” értelmet. Ha nagyon precízen interpretáljuk a Diabolosz állítását, akkor a πᾶσα ἐξουσία „kiszolgáltatásáról”, egyfajta *usurpatióról* kell beszélnünk. Ezzel szemben a jézusi deklarációban a *παρεδόθη* passzív aoristosi alak valóban azt jelenti, hogy „adatott”. Ilyenformán tehát, nem meglepő módon, a nyelvileg azonos módon jelölt *hatalom*, s a hozzá kötődő *uralom* különféle legitimáción alapul.

A történelem ritmusát, a világekorszakok egymásutániségét bizonyos mértékig követő *translatio imperii*-elv különös érdekessége, hogy a viláгурalmat, Izrael, illetve az Egyház sorsában a Biblia Istenének büntető, avagy jutalmazó akaratát általában elnyomónak, sőt gonosznak ítélt politikai alakulatokhoz köti, mégis, viszonylag ritkán merül fel a *civitas Diaboli* „translatiójának” formális lehetősége. (Ezt a funkciót az európai kultúrában elsősorban a Sátán „felkeltje”, az Antikrisztus, illetve az antikrisztusi birodalom toposza tölti be.²⁴) Elsősorban talán a kései antikvitás idején, Szent Ágoston monumentális történet-teológiai koncepciójában, a *De civitate Deiben*. Kifejezetten a *translatio*-eszme ellenében hat az isteni vagy a messiási uralom örök voltának szimbolikus ábrázolása; nem írott traktátusokra gondolok elsősorban, hanem sajátos szöveg-fölötti szövegre, s ez nem más, mint (tipikus formában) az Alexandriai Szent Katalin-kolostor kupolájában, illetve megannyi orthodox templom apszisában megjelenő Pantokrator-ikon.²⁵ (1. kép)

5.

Az eddigiek során a bibliai kinyilatkoztatás felkínálta logikai utat követtük, precízebben szólva azt a meglehetősen szűkös és homályos ösvényt, amely a preegzisztenciába vezet: honnan származik az örök uralom, és hogyan jelenik meg az üdvrend különböző stációiban, főleg a világekorszakok metszéspontjain? Ehhez képest a történeti-filológiai út a zsidó apokaliptika alaplívéhez, a

²⁴ Az Antikrisztus toposzáról lásd Szolovjov 1993; McGinn 1995; Barnes 2012.

²⁵ A Pantokrator-ikon a mindenséget uraló Krisztus sztereotip ábrázolása: a szakállas, hosszú hajú Megváltó keze általában a nyitott Könyvön nyugszik, aligha véletlenül a *Jelenések* 1,8-nál.

Dániel-könyvhöz irányít, a különféle próféciákhoz és látomásokhoz, amelyek a javarészt arámi nyelvű szöveget átszövik, s huszonöt évszázada meghatározzák mind a zsidó, mind pedig a keresztény értelmezői hagyományt, próbára téve a különböző korok filológusainak felkészültségét és fantáziáját egyaránt. Hozzá kell tennem, az anakronisztikus tárgyalásmód megkerülhetetlennek bizonyult, s nem csupán valamiféle vélt-valós univerzalizmus jegyében, vagyis hogy a *translatio*-eszmé újszövetségi megközelítése közben folyamatosan a preegzisztencia kérdéskörébe ütközünk, hanem azért is, mert a világbirodalmakat felidéző látomások a *Tanakh*ban egyáltalában nincsenek alárendelve semmiféle (eljövendő) „egyetemes történelem” eszményének, s ennek megfelelően nem is az uralom földi manifesztációiról szólnak. Az egyetemes történelem, a világbirodalmak láncolata az „őszövetségi kinyilatkoztatás” szemszögéből²⁶ pusztán szintérül szolgálnak a bibliai Izrael egykori (*Krónikák második könyve*), jelenkori (?)²⁷, illetve eljövendő hazatalálásához.

A *Dániel-könyv* – amelyet az elmúlt két évszázad bibliakritikai szemlélete kései hellenisztikus szöveghagyománynak tekint, jómagam azonban a mű belső datálásához igazodom²⁸ – ugyanazzal a dramaturgiai fogással él, mint a Tóra: csakúgy mint hajdan a fáraót, az Örökkévaló, a Biblia Istene többször is közvetlenül szólítja meg álomban az újbabilóni uralkodót, a kor leghatalmasabb imperatorát, Nabu-kudurri-uszurt.²⁹ Akár csak hajdan József, Dániel is az álmok megfejtőjeként, jósként, mágusként lép föl; noha látható módon, vagyis kézzelfogható politikai formában Izrael Istene jószerével semmit sem mutat fel abból a monarkhiából, egyeduralomból, amely Őt megilleti, az első álom megfejtése nyomán a nagykirály mégis a következő hódoló kijelentést teszi: „Valóban a ti Istenetek az istenek Istene (וְהוּא אֱלֹהֵי אֱלֹהִים, *hú eláh eláhín*), a királyok Ura, a titkok leleplezője, így tudta leleplezni ezt a titkot” (וְיִי יִכְלֶתָ לְמַגִּילָא רְזֵה דְרָהָ, *di jekéltá lemiglé rázá dená*, Dán 2,47).

Az első Dániel által értelmezett látomás a hatalmas és fényes szoborról már elénk állítja azt az utolsó királyságot, amely „mindörökké fennmarad” (תְּקוּם לְעַלְמַיָּא, *teqúm lealmájá*), és a királyi uralom (מַלְכוּתָא, *malkútá*) más népre nem száll át (Dán 2,44). A 3. fejezetben, Dániel három társának a tüzes kemencéből való csodás megmenekülése után Nabu-kudurri-uszur egész birodalmában hivatalossá teszi a Felséges Isten kultuszát, mondván: „az ő királysága örök királyság (מַלְכוּתָא מְלִכּוּתָא, *malkútéh malkút álam*), és nemzedékről nemzedékre terjed” (Dán 3,33). Valamivel később, a 4. fejezetben, nagyszabású örülési jelenete után a trónjára visszakerült uralkodó csaknem szó szerint ugyanezt ismétli meg a Biblia Istenének örök uralmával kapcsolatban. Miként a görög *baszileia* esetében, a *malkútá* szintén jelölhet kézzelfogható politikai alakulatot, valamint elvont fogalmat. A *malkút álam* deklarációja – többször is – annak a Nabu-kudurri-uszurnak a szájából

²⁶ A *historia Christiana* „egyetemességének” szükségszerű velejárója már a legkorábbi 2. századi szerzőknél az őszövetségi Izrael történetének kisajátítása, (de legalábbis egyfajta tipológiai sémába való beillesztése), s ennek következtében az ókeresztény atyák jó része úgy tekint a Krisztus születése előtti zsidóságra, mint „prekeresztényekre”, később pedig mint „Istengyilkosokra”. Döbbenetes metamorfózis...

²⁷ Mindez világosan megragadható a *Tanakh*, illetve a keresztény bibliai kánonok különbözőségeiben; az előbbi a *Krónikák második könyvével* végződik, az utóbbi viszont a kontinuitást hangsúlyozó *Malakiás könyvével*.

²⁸ Értelmetlennek tartom ugyanis, hogy egy prófétikus szöveget megfosszunk alapvető műfaji jellegétől, s feltételezzük, hogy a *nábi* a múlt felé prófétált volna. Megjegyzem, a közvélekedéssel ellentétben a múltnak, illetve a múlttól prófétálni sem olyan könnyű!

²⁹ Az álom általi meglátogatás a *Genesis* 41. fejezetének fáraójától Jehuda Halévi kazár kagánjáig számos pogány uralkodónak osztályrészül jut, de az álomfejtés már csak Isten embereinek műve lehet.

hangzik el, aki éppen úgy eszköz a Biblia mindenható Istenének a kezében, mint ahogy a következő, a perzsa világbirodalom királyát nevezi „felkentemnek” Jesája próféta. Ennek megfelelően – mint ahogyan már szó esett róla – az uralom minden formája, valamennyi birodalom, amelyik Izrael, illetve majdan az Egyház sorsával összefügg, része annak a történelmi-politikai láncolatnak, amelynek a megszakadását a dánieli *peser*ben meghatározott végső királyság jelenti.

Noha az idézett szövegszakaszok summázata az, hogy a Felséges Isten királysága fölötté áll az emberi birodalmaknak, továbbá Isten a látható uralmat annak adja, akinek akarja (Dán 4,29), az álmok és magyarázatok különös érdekessége, hogy a szuverén úr, a *deszpotész* hatalma mégsem abszolút formában jelenik meg előttünk. A 4. fejezetben Nabu-kudurri-uszur saját elhatározott sorsával kapcsolatban „idézi” az *angelus interpre*s-t, aki ezt mondja: „a virrasztók közfelkiáltása ez a rendelet, a szentek szóbeli parancsa ez a dekrétum” (בְּגִזְרַת עִירִין פְּתֻגְמָא וּמְאֵמַר קְדִישִׁין שְׁאַלְתָּא) (*bigezérat irin pitgámá umémar qaddisin seáltá*, Dán 4,14). Ezek szerint tehát az Égi Szanhedrin határozatáról lehet szó, méghozzá szóbeli határozatról, sőt a *Hénokh*-corpusban részletesen is bemutatott „virrasztók” esetében talán egyfajta *acclamatió*ról. A nem csak arámiul, hanem jiddisül is tudó angyalok előtt mindenestre felderenghetett az eljövendő hitközségi *gezéreszek* hangulata, amelyek azonban nem feltétlenül az Égi Szanhedrin működését tükrözik...

6.

A *Dániel-könyv* 7. fejezete előre vetíti azt az állapotot is, amikor – az úgynevezett „világbirodalmakról szóló látomás” magyarázatának részeként – a Felséges Isten és a szentjei fognak uralkodni: „valamennyi ég alatti ország királyi hatalma, uralma és nagysága a Felséges szentjei népének jut osztályrészül; királyi uralma örök uralom lesz, és mindenféle hatalom (uralom) neki szolgál majd és neki engedelmeskedik” (מַלְכוּתָהּ מַלְכוּת עֶלְמָא וְכָל שְׁלִטְנֵיָא לֵהּ יִפְלְחוּן וְיִשְׁתַּמְעוּן) (*malkútéh malkút álam vekol sáltanája léh jiflehún vejistamún*, Dán 7,27). (Az örök királyi uralom hasonló deklarációja hangzik el „hatalmas hangok”, φωναὶ μεγάλαι által közzétéve a *Jelenések könyve* 11. fejezetében is.³⁰) A Felséges, valamint a „szentek”, a „nép” közös uralkodása mindenestre sajátos „alkotmányos” jelleggel ruházza fel az égi monarchiát.

Addig is azonban, amíg mindez bekövetkezik, az örök uralmat különféle földi birodalmak adják tovább egymásnak. A *Dániel-könyv* 7. fejezetében, a négy vadállatról szóló látomás kommentárja gyanánt feltűnik a négy birodalom, מַלְכוּת מִדְּבָרָא képzete is; filológiai értelemben ez az a pillanat, amikor a *translatio imperii* eszme kézzelfogható, történet-teológiai formában jelenik meg előttünk. Innentől fogva egy eredendően is univerzális elgondolás alakulását, sorsát követhetjük, amelyik az intertestamentális kor³¹ apokaliptikus szemléletvilágán keresztül becsatlakozik abba a másfajta univerzalizmusba, amelyet maga az Újszövetség, az újszövetségi apokrif corpus, illetőleg a patrisztika irodalma testesít meg. Ennek az új típusú univerzalizmusnak különleges érdekessége,

³⁰ A hetedik angyal trombitálása után a következő szózat hallatszik a mennyben: „A világ feletti uralom (ἡ βασιλεία τοῦ κόσμου) a mi Urunké lett és az ő Krisztusáé, és ő uralkodni fog örökkön örökké” (Jel 11,15).

³¹ Más kifejezéssel élve a hellenisztikus kori zsidó apokrif apokaliptikus irodalomról van szó, amelynek áttekintéséhez lásd Collins 2015, 2016. – A zsidó apokaliptika hatásáról a kereszténységre lásd a VanderKam-Adler 1996 kötet tanulmányait.

hogy bizonyos értelemben saját prehistóriájává avatja a *Dániel-könyv* apokaliptikus toposzait. A Názáreti Jézus, mint Messiás király „történelmi” örököse az ótestamentumi szöveg próféciáinak, a tipológia szellemének megfelelően, ám ez az örökség – egyáltalában nem meglepő módon – újra gyökeret ver az örök uralom preegzisztens talajában. Így lesz a történeti leszármazottból logikai ő, tudatosítva, hogy *sub specie aeternitatis* „mindig is így volt”.

A dánieli *peser* alapján a négy világbirodalom nagyjából a későbbi, bevett felfogásnak megfelelően körvonalazódik – a sasszárnyú oroszlán; a medve; a négyfejű, ugyancsak négyszárnyú párdúc; valamint a tízszarvú szörnyeteg –, az általános értelmezői hagyomány szerint Babilont, a méd-perzsa birodalmat, Nagy Sándor, majd a diadokhoszok uralmát, végül pedig a majdan tovább osztódó Rómát jelenti.³² Természetesen az idevágó kommentárirodalom sohasem volt és nem is lesz ellentmondásmentes, különösen ami a negyedik birodalom megítélését illeti. Azok a név-enigmák, amelyek a hellenisztikus kortól fogva, a qumráni szövegeken át a Talmudig felbukannak – mint Jáván, Kittim, Edóm, stb. – elsősorban a makedónokra, illetve Rómára vonatkoznak.³³ Az örök birodalom *translatiója* mindenesetre Babilon méd meghódításától fogva historiográfiailag is pontosan nyomon követhető. Az elsődleges problémát Róma eljövendő teológiai és világpolitikai szerepének megítélése jelenti. Meddig terjed Róma uralmának jogérvénye? S ha az a történő időben végesnek bizonyul, miként „egészíthető ki” a dánieli látomás? (Csak zárójelben jegyzem meg, hogy a kérdés „visszafelé” is feltehető: miért nem fogalmazódik meg korábban a *translatióra* vonatkozó prófécia, például Jákób és József korának Egyiptomára, egyáltalában Egyiptomra? A kérdés első látásra tökéletesen értelmetlennek tűnik, hiszen mondhatjuk azt, hogy a Biblia kinyilatkoztatott szövege az egész kérdéskör exponálását éppen így tartotta jónak. De hogy mégsem egyszerűen erről van szó, arra nézve csupán Ábrahám *tardémáját*, pontosabban annak interpretációját idézem a Talmudból; eszerint a pátriárkha mély álomban előre látta a zsidóság eljövendő sorsát, beleértve természetesen az egyiptomi fogságot is.³⁴)

Az első ismert ókeresztény *Dániel*-kommentár, Hippolütosznek a 3. század legelején íródott művének olvastán világosan érzékelhető, hogy mennyire szövevényes, sőt ellentmondásos az az interpretáció-hagyomány, amelyet az egyházatya ismert. Azonban bármennyire is szövevényes örökségről kell beszelnünk, a *translatio imperii* eszme szellemi háttérében, valamiféle falra véssett feliratként ott virít az a felismerés, amelyet Nabu-kudurri-uszur számára az angyali *acclamatio* közöl: *די-של יליט על-הא במלכותא אנשא*, *di-salit illáá bemalkút anásá*, „a Felseges uralkodik az emberek királysága fölött” (Dán 4,14.22.29; 5,21).

7.

A kereszténység születésétől fogva – mintegy szimbolikus értelemben is, a tíz szarv látomásához igazodva – a *translatio*-eszme eljövendő történetét a negyedik birodalom értelmezési hagyománya szabja meg. Róma, a korabeli lakott világ, az *oikumené* meghódításával nem csupán szellemi, hanem politikai értelemben is egyfajta keretet kínál a birodalom által hordozott egyetemes-

³² A négy birodalom azonosításáról máig alapműnek számít: Swain 1940, vö. legújabban Sharon 2020.

³³ Kittim: Scolnic-Davis 2015; Edóm/Ézsau: Hadas-Lebel 1984; Bakhos 2009; összefoglalóan: Inglebert 2016.

³⁴ *Pirqé de Rabbi Eliézer*, 28.

ségideának. Szellemi értelemben, hiszen a császárkori Róma maga is *egyház*, amelynek kultikus feje – mint *pontifex maximus* – maga az uralkodó, az *imperator* Augustus; politikai értelemben, miután a provinciák felszíne alatt számtalan állam, illetve államforma húzódik meg.³⁵ A bozotttűzként terjedő kereszténység ezeket a formai kereteket használta ki – számos egyéb adottság mellett –, s anélkül, hogy jó ideig legalább a *religio licita* rangjára emelkedett volna, abban a bizonyos szimbolikus szférában már korábban meghódította az impériumot. (Ha egy bizonyos „preprotestáns” szemléletet, a keresztény nemzetállam elvét kérnénk számon a fenti univerzalitás helyén, valószínűleg fogalmunk se lenne arról, hogy mi is az a kereszténység.³⁶)

Mindaz, ami ebben a szimbolikus szférában létrejön, az a 4. század elején, s aligha véletlenül a constantinusi fordulat idején, az a caesareai püspök, Eusebiosz többértű zseniális történet-teológiai kompilációja alapján foglalható össze. Eusebiosz *Egyháztörténetében*³⁷ létrehozta azt a szemléleti horizontot, ahol a birodalom története egyúttal az egyház története és megfordítva, ily módon tehát az *Imperium Romanorum* elvben egyenlővé válik az *Imperium Christianorum*mal (noha a 4. század elején még nagyon távol vagyunk ettől); a *Praeparatio evangelicá*ban az eddigiek során tárgyalt univerzalitás-eszmény immáron a múltra is kiterjed: a caesareai püspök koncepciója értelmében ugyanis a görög nyelvű világ már évszázadokon át készült az evangélium befogadására;³⁸ a Constantinus személyéhez kapcsolódó írások, főleg a *Vita Constantini*³⁹ pedig a hívő uralkodó alakját örökíti meg, a Római Birodalmat pedig úgy, mint *sacrum imperium*ot. A *sacrum* a későbbiek során a negyedik birodalom állandó jelzőjévé, s teológiai-politikai örökségévé válik.

A „Szent Római Birodalom” sorsa természetesen szorosan összefonódik a *Nea Rómé*, Bizánc/Konstantinápoly alapításával és történetével, a kései antikvitástól fogva viszont a nyugati birodalmi hagyomány alakulásával is, sejtve, hogy rövidesen egymással rivalizáló elméletekről kell majd beszélnünk. Ezek a rivalizáló elméletek: Kit is illet valójában az „igazi”, a 4. század végétől immáron keresztény *Romanitas* privilégiuma? Hányféle örök Róma létezhet egyáltalán, különös tekintettel a Ravennában temetkező Nyugat-Római Birodalomra? Mit jelent ilyen körülmények között az *orbis Romanus* azonosságtudata, túllépve a latin nyelv „koiné” szerepén? (A felsorolt kérdések azért is fontosak, mert a Mediterráneum közvetlen szomszédságában ezidőtájt egyetlen olyan valódi világbirodalom létezett, amelyik nem a *Romanitas*-eszme jegyében határozta meg önmagát, s ez a pártus kontinuitást megtagadó Szászánida Birodalom.⁴⁰) A 410. év krízisét, s az

³⁵ A császár mint *pontifex maximus*: Cameron 2016. – A római pápa *pontifex maximus* címéről lásd Dijkstra-Van Espelo 2017.

³⁶ A modern államfogalom alkalmazhatatlan az ókori viszonyokra, erről lásd Geary 2014.

³⁷ Az antik történetírói intenciótól nem idegen, hogy az „örök”, az „egyetemes” képzetét Rómához kössék, mindez a felemelkedő birodalmat csodáló Polübiosztól a sztoikus univerzalizmus keretei közt gondolkodó Poszeidonioszig világosan megmutatkozik. Ám az említett kettős erudíció, a *világ* és az *egyház*, mint legtagabb halmaz azonosításának módszere, kétségtelenül Eusebiosz műve.

³⁸ *Praeparatio Evangelica*, lásd Eusebius *Werke*, Bd. VIII,2. (Hrsgb. Karl Mras) CGS, Bd. 43,2. Berlin: Akademie-Verlag, 1956.

³⁹ Eusebius von Caesarea: *Der Vita Constantini*, Hrsgb. H. Schneider – B. Bleckmann (Fontes Christiani, 83.) Turnhout: Brepols, 2007.

⁴⁰ Janý 2005.

örök képzetének megrendülését⁴¹ túlélő Róma a kései antikvitás, illetőleg a korai középkor idején a *translatio imperii* eszméből sarjadzó új történetfilozófiai elgondolás jegyében kísérli meg szellemi igája alá hajtani az eljövendőt, s ez a régi-új koncepció a *renovatio Imperii Romani*, a Római Birodalom megújításának elve, amely nyugaton elsősorban a *Barbaricum*, s azon belül is a germánosság világtörténelmi szerepére alapozódik. (A *translatio*, illetve a *renovatio* kérdése Bizáncban természetesen jó ezer esztendővel később válik aktuálissá, hozzátevé, hogy ez az új típusú „aktualitás” napjainkban sem veszített érvényéből).

A kinyilatkoztatás világának *egyetemességéhez* képest – amely a krisztusi missziós parancs értelmében⁴² legalábbis potenciális értelemben az egész glóbuszra kiterjed – az *Imperium Romanum atque Christianum* kétségtelenül egyfajta bezárkózó univerzalitást jelképez; a szóban forgó hatalmi-ideológiai alakzat számára ugyanis nem igazán fontos mindaz, ami *extra muros*, a falakon kívül létezik, hiszen a „birodalomöntudat”⁴³ számára az *imperium* maga a világ. Már a keresztény ókor legkorábbi, kérdésünkkel kapcsolatos elméleti fejtegetésében, Tertullianus *Apologeticum*-ban világosan megfogalmazódik: a keresztényeknek imádkozniuk kell a császár és a birodalom jólétéért, mert Róma esetleges pusztulása a világ pusztulását vonná maga után.⁴⁴ A falakon kívüli, amorf politikai mindenség csupán a katonai hódítás, illetve a hittérítés felvonulási területe lehet.

8.

Éppen ez az amorf politikai kozmosz az, ahonnan a *Barbaricum* különféle képviselői – nem várva meg, hogy meghódítsák őket⁴⁵ – betörnek a limeseken, hogy majd tógát öltve a fent említett „birodalomöntudat” meggyőződéses képviselői legyenek. Mindeközben Rómának, mint a negyedik dánieli birodalomnak jogfolytonossága, sőt örök arculata egy pillanatra sem válik kétségessé. A világtörténelem központja és alakítója ugyanis valamennyi jogi, történet-teológiai kompilációban változatlanul a Biblia Istene; minderről a legárulkodóbb módon a kora-középkori krónikák visszatérő formulája tanúskodik: *gesta Dei per...* („Isten viselt dolgai ... által”). (A három pont helyére a gótok, a hunok, a germánok valamelyik ága, egyszóval bármelyik népnév behelyettesíthető.)

Az örök Róma történelmi alakváltozatai szükségszerűen mindig paradoxonokban öltöttek testet; de hát ez nem is lehetett másként, hiszen a hétköznapi logikában az örök és a *változhatatlan*

⁴¹ A hír, miszerint Alarik 410-ben elfoglalta és feldúlta Rómát, érezhetően az egész keresztény világot megrendítette, mindez nem csupán a *De civitate Dei* olvastán érzékelhető, de ugyanígy Jeromosnál vagy Rufinusnál is. Az esemény hatásáról a korai középkori historiográfiában lásd Fabbro 2015, továbbá Inglebert 2020.

⁴² Az egyetemes megtérés – ha tesszük: az univerzális prozelitizmus – eszméjével először Jesájánál találkozunk, többször is. A talán legismertebb, ezzel kapcsolatos szöveghely így hangzik: „Kevés lenne tőled – mondja a Biblia Istene –, hogy ha Jákób törzseinek helyreállításában és a megmentett Izrael visszatérítésében lennél az én szolgám; a népek világosságává teszek, hogy az én szabadítóm legyél [vagy: hogy eljusson a szabadításom] a föld határáig” (Jes 49,6).

⁴³ A kifejezést Alois Dempf-től kölcsönözöm (Dempff 1929/1954, 5–21).

⁴⁴ Tertullianus: *Apologeticum*, különösen a XXVI–XXX. fejezetek. (Bővebben lásd a jelen lapszámban Grüll Tibor cikkét.)

⁴⁵ Annak a megítélése, hogy a *barbaricum* hódításra vár, avagy hódítani akar, beláthatatlan irodalmi, történetfilozófiai toposzt jelent Hérodotosz szkitáitól kezdve Kavafisz nevezetes poémájáig, a „Barbárokra várva” című költeményig. Minden bizonnyal egymástól elválaszthatatlan, kettős erudícióról kell beszélünk.

képzete visszavonhatatlanul egybefonódik, idő és örökkévalóság határvidékén őshonos. Ha konzekvensen gondoljuk végig a történelem fölött létező *imperium aeternum*, valamint a nyugati tradícióban folyamatosan jelen lévő *translatio*, illetve *renovatio* teóriák viszonyát, akkor az utóbbiak talán úgy foghatóak föl, mint az előbbi arcán sokasodó ráncok. Feltételezzük, hogy e ráncok mindegyike a történő idő műve, s ilyenformán fel kell tételeznünk azt is, hogy idő és örökkévalóság nem különülnek el egymástól „vegytiszta” módon. Ha így lenne, akkor a bibliai kinyilatkoztatás, az isteni szó sohasem érkezett volna el a címzetthez, az emberi nemhez.⁴⁶ Skolasztikus kifejezéssel élve az örökkévalóság *mostjának*⁴⁷ szakadatlan hullámverése ostromolja a földi történelem partvidékét. Az iméntiek tudatában a kései antik, valamint a kora középkori teoretikusok számára jóval kisebb gondot jelentett a fenti paradoxonokkal való szembenézés, mint a jelen kor embere számára.

A germán világból érkezett „új rómaiak” közül az 5. század végén a frank uralkodó, Chlodwig volt az, aki egyszerre tekintette magát a vérségi elveken alapuló *rex* cím, illetve a szimbolikus, szellemi alapzaton nyugvó *imperator* titulus birtokosának. Jól megfért tehát egymás mellett a *regnum Francorum* és az *imperium Romanum*, csakúgy, mint a későbbiekben a germán/frank jog és a nagyszabású jusztinianuszi jogi kompiláció, amelyet egyszerre minősíthetünk „rómainak” és „kereszténynek”. A frank *renovatio* mellett a másik, az iméntihez mérten átfogóbb jellegű megújítás Nagy Theodorik műve, aki – bíborszegélyű fehér tógájában és politikai invencióit tekintve – kétségtelenül közelebb állt a *Romanitas* eszményhez, mint analfabéta frank kollégája. (Elég talán Tours-i Gergely történetírói munkásságára utalni, hogy világosan lássuk, a szóbanforgó analfabétizmus milyen fontos történelemformáló erőnek bizonyult a meroving korban.⁴⁸)

A frank, illetve a (keleti) gót uralkodók nem alkotnak sem valóságos, sem pedig képletes kontinuitást, ám a *renovatio imperii Romani* gondolat háttérében ez a bizonyos szimbolikus jogfolytonosság annál inkább fontossá válik. Az uralom birtoklásának már említett vérségi elve – a *primogenitura*, avagy a nomád szokásrend szerint a *senioratus* – nem feltétlenül a legfontosabb előfeltétele a *baszileusz*, avagy a *rex* legitimitásának. Bibliai példaként mindig is Dávid élettörténete kerül szóba: az *idoneitas* elve, az uralomra való, Istentől kijelölt alkalmasság. Már a Meroving királyok szerettek Dávid, vagy éppen Melkhicedeq [sic!] genealógiájával ékeskedni, de a kora-középkor uralkodóinál megfigyelhető egy olyan szimbolikus jogfolytonosságra irányuló törekvés is, amely a szó valódi értelmében nemzetekfölöttinek nevezhető. A Rómában császárrá kent Karoling uralkodó, Nagy Károly regnálásának jogfolytonosságát a Ravennában nyugvó Theodorik „ereklyéjével” erősítette meg (jogi értelemben nem is csupán *renovatióról*, hanem legalább ugyanennyire *refortificatióról* kell beszélnünk); két évszázad múltán pedig a *miraculum mundi*, III. Ottó követ el valami hasonlót: 1000 karácsonyán aláereszkedik az aacheni capella palatina altemplomába, hogy Károly teteméből némi ereklyét vegyen magához. A folyamat talán a szász császárok udvari

⁴⁶ Az érv – ebben a formában – különös módon a 10. századi zsidó filozófus és halákhikus tekintély, Szaádja Gáon főművében, a *Széfér Emunót ve-Deót*-ban fogalmazódik meg a legszebben, mégpedig a világ teremtett voltát igazoló negyedik argumentum gyanánt (Szaádja 2005, 51).

⁴⁷ Az „örökkévalóság mostja” kifejezés Aquinói Tamástól Duns Scotusig voltaképpen az arisztotelészi vőv időbeli, illetve örökkévalóságbeli pozíciójának megfeleltetésére épül.

⁴⁸ Lásd Tours-i Gergely 2010.

történetíróinál, részben már Widukindnál, teljes egészében pedig Freisingi Ottónál éri el a tetőpontját. A *Gesta Ottonis* szerzője azt írja, hogy az isteni akaratnak megfelelően a germánokra a frankok testálták át az örök római birodalom fölötti uralmat.⁴⁹ Akárhogyan is álljon a helyzet, az összes felidézett szereplő tökéletesen tisztában volt azzal, hogy egyfajta láncszem pozícióját tölti be a nagy és átfogó *translatio*, illetve *renovatio* eszmében. (Ezt a 10. században letelepülő és államot alkotó „újbarbár” népek, köztük a magyarok is tudták, ám közülük egyesek sohasem voltak képesek eldönteni: vajon rómaiakká váljanak-e, avagy a nomád őserőt képviseljük be-betörve a limeseken, netán mindkét lehetőséget egyszerre akarják?)

9.

Az euszebioszi birodalom-kompiláció – noha egészen szervilis módon fonódik Constantinus személye köré – lényegi szinten nem érinti az uralom megosztásának lehetőségét, egyház és világ, király és főpap, *rex* és *sacerdos* között. Tudjuk azonban, hogy ez a kettősség az egész nyugat-európai történelemben kulcsfontosságúvá válik (szemben az orthodox világgal, ahol a *szünergia* elve⁵⁰ ezt a konfliktusforrást többé-kevésbé kizárja), s majdan utat nyit a szekularizált állam ideája felé. Amíg a caesareai püspök beéri azzal, hogy a megtért és megkeresztelkedett *imperator* automatikusan az egyház tagjává válik, s ily módon maga az uralom is megszentelődik, a kései antikvitás idején már gyökeresen megváltozik a helyzet.

A bibliai kiindulópont *Zakariás könyvének* 6. fejezete, ahol a titokzatos Sarjadék (חמץ, *cemah*, Zak 3,8), az eljövendő király személye mellett egy pap is megjelenik; a próféta szöveg alapján: „pap is lesz a trónján, és békés tanácskozás lesz kettejük között” (וְהָיָה כֹהֵן עַל-כִּסֵּאוֹ וְעָצַת שְׁלוֹם תִּהְיֶה בֵּינָם) (וְהָיָה כֹהֵן עַל-כִּסֵּאוֹ וְעָצַת שְׁלוֹם תִּהְיֶה בֵּינָם, *vehójá kohén al-kiszó ve veacat salóm tihje bén senéhem*, Zak 6,13). A királyság intézménye a bibliai Izraelben Saul és Sámuel közti konfliktusokkal kezdődik, s nem utolsósorban a hatalmi funkciók, a *melek* (király), a *nábi* (próféta) és a *sofét* (bíró) személyéhez tapadó uralmi szférák között kibontakozó diszharmonióival. A bírák korából a királyság korába való átmenet Sámuel életidejében nem csupán megtűrte, hanem egyenesen meg is követelte a fenti diszharmoniót. Talán mementóként, a tiszta theokrácia feladására emlékeztetve – mindenkor. Ám nyilvánvaló, hogy Zakariásnál az eljövendő Messiás *királyi* és *főpapi* uralmát két személy testesíti meg, legalábbis a bevett keresztény interpretáció szerint. Ilyesfajta hatalommegosztásról a pápaság megerősödésétől kezdve sem az antikvitás, sem pedig a középkor idején szó sem lehetett, hiába idéznénk fel

⁴⁹ Lásd Widukind 2009.

⁵⁰ A *szünergeia*, későbbi alakban *szünergia* elve az egyházi és a világi hatalom „együtműködését” jelenti az orthodox hagyományban, tulajdonképpen már Jusztinianosztól fogva. A nyugati szemlélő egyszerűen nem érti, hogy például Pimen, minden oroszok pátriárkája a brezsnyevi időkben, hogyan lehetett korábban Kom-szomol-titkár? Vagy hogy miért nyugszanak Nyikita Szergejevics Hruscsov földi maradványai a novogyevicsi kolostor sírkertjében? Hát ezért...

Gelasiusztól, Jusztinianosztól⁵¹ kezdve az idevágó hatalmas irodalmat. Annyi mindenesetre bizonyos, hogy a szimbolikus szemlélet számára a *rex* és a *sacerdos* uralma révén az örök birodalom képzete a látható illetve a láthatatlan világban valamiképpen (újra) egybeilleszkedik.

A szimbolikus szférában beszélhetünk ugyan kettős birodalomról, de a megújított *imperium Romanum* a hagyományos felfogás értelmében mindig csak egy lehetett, és nincs semmi okunk feltételezni, hogy akár napjainkban is más lenne a helyzet. Igaz, a birodalom jogutódlására a zsidó-keresztény világon *kívülről* is támadt igény, elsősorban is a kalifátus szellemi-politikai képződménye részéről, s ezt az igényt a *translatio*-eszme szülőházájának képviselői, jelentős középkori zsidó szerzők adott esetben csak megerősítették. A negyedik birodalom, Edom/Ézsau, s még inkább Jismáél révén a bibliai genealógia alapján is vonatkoztatható a muszlim világbirodalmi hegemoniára, s a középkori arab nyelvű zsidóság számára az említett megfeleltetés mindig is komoly megfontolás tárgyát képezte. A válaszvonal itt is, miként számos egyéb döntő fontosságú kérdésben a Pireneusok, illetőleg Provence. Amíg RÁSI számára Edom egyértelműen Rómát jelent, addig a 10. században,⁵² SZAÁDJA GÁÓNNA az utolsó dánieli birodalom Edom és Jismáél, vagyis a nyugati és a muszlim világ egyszerre, míg a 12. századi hispániai szerző, ÁBRAHÁM IBN EZRA az új Rómát/Edomot Jismáél leszármazottjaival, vagyis az arab (nyelvű) kalifátussal azonosítja.⁵³ Mindehhez azonban tekintetbe kell vennünk, hogy az említett középkori szerzőknél csak úgy, mint a későbbiek folyamán is, a *galut* világtörténelmi esetlegesség, amelynek a lényege maga a *szétszórás*; a Biblia Istene ugyanis nem pusztán azt ígérte meg, hogy szétszórja Izraelt – akár csépléskor a pelyvát – a világ nemzetei közé, hanem azt is, hogy egykor összegyűjti majd a népet (vagy legalábbis e nép nagy részét) a szétszórásból. A többi a messiási küldetés titka; a *galut* bármikor és bárhol tart, a különféle birodalmak és államalakulatok e nagyszabású *theatrum mundi* színpadát és díszleteit jelentik.

A mindig újra és újra „megújított” örök Róma, s vele az *imperium Christianum* azonban nem állhat fenn bárhol és bármikor, hiszen különben a modernitásban állam-, vagy alkotmányjogilag amúgy is kezelhetetlen *aeternitas* képzete veszne el. A *translatio imperii* gondolat két alapköve: az, hogy *mindigtartó* legyen és *egyetlen*, nyilvánvalóan a globális világbirodalom képzetében adott egyszerre. Ezen a ponton viszont nem csupán azzal a ténnyel kell szembesülnünk, hogy a hagyományos rabbinikus elképzelések a Végről (יָרֵךְ, *qéc*) döntően különböznek a „keresztény eszkhatólogiától”, hanem azzal is, hogy a fenti egyes számú forma nem létezik, csak keresztény eszkhatólogiákról beszélhetünk. Továbbá, minden jel arra vall, hogy a „globális világbirodalom” kétféle alakban is megvalósul majd – a *Jelenések könyve* alapján: az egyik a messiási királyság, a másik pedig az antikrisztusi birodalom. Nehezen tisztázható az is, hogy a *translatio imperii* félhivatalos

⁵¹ Nyugaton a *rex* és a *sacerdos* egymást kiegészítő, s vagy mellé- vagy pedig fölrendeltségi viszonyként elgondolt hatalmi együttesének első közismert megfogalmazása Gelasius pápa nevezetes *Epistula ad Athanasium* (494), míg keleten minden bizonnyal Jusztinianosz császár 535. évi, Epiphanosz pátriárkához címzett, a *hieroszúné*, illetve a *baszileia* viszonyát tisztázni hivatott ediktuma. A döntő különbség a két teológiai elgondolás között az, hogy amíg a császár „két nagy ajándékként” értékeli a szellemi és a politikai uralmat, addig a pápa amellet érvel, miszerint a világi uralkodó is az egyház fia, így egyértelmű engedelmességgel tartozik a szakrális hatalom képviselőinek.

⁵² Cohen 2013.

⁵³ Halft 2017. – A dánieli négy birodalom arab recepciójáról lásd Hjålm 2020.

doktrínájának jogérvényessége meddig tart, különösen ha újfent emlékezetbe idézzük Filofej sztárec elhíresült szavait: „a harmadik Róma (Moszkva) áll, negyedik pedig nem lesz.”

10.

A *sacrum imperium* ideája mindenestre szorosan összefonódik a bibliai kinyilatkoztatás világvilágával, noha elvben számos, az előbbi szellemi-politikai képződményen kívül eső földi államalakulat nevezte és nevezheti magát „szent birodalomnak”,⁵⁴ a bibliai gyökerű *translatio imperii* eszméhez az égvilágon semmi köze sincs. Ugyanakkor a fenti logikai képződmény története és sorsa nem szükségszerűen a belátható, és viszonylag jól értelmezhető múlt „ésszerű következményeként” dől el, hanem azon az eszkhatológiai horizonton, amelynek még a körvonalai is bizonytalanul derengenek fel előttünk. Az örök és (mégis) időről-időre megújított Róma az elmúlt másfél évezred nyugati történelmében tényleg valamiféle impozáns, ámde roskadozó építményhez hasonlítható, amelyet állandóan toldoztak-foltoztak, de statikailag sohasem erősítettek meg. Kérdéses, hogy az eszkhatológiai léptékű jövőben várják-e valahol, valakik (például a Dánielnél és János apostolnál egyaránt felemlített uralkodói közösség, a *communio sanctorum*), vagy sem?

A megújított Róma szimbolikus uralmi láncolatában kétségtelenül a germán/német hegemonia bizonyult a leghosszabb életűnek, egy erőszekű uralkodó, I. Ottó 962-ben történt felkenése jelentette a kezdetét, majd egy szellemi óriás, Napóleon, valamint egy szellemi törpe, I. Ferenc közötti politikai játszma jelentette a végét, 1806-ban. Nem állíthatjuk, hogy a *Heiliges Römisches Reich deutscher Nation* elnevezésű logikai torzszülött – legalábbis a harmincéves háborútól számítva – valódi „birodalmi öntudat” kifejezője lett volna. (Ismeretes Voltaire gúnyos álláspontja: az iménti titulusból foglaltakból csak három dolog nem igaz: a „szent”, a „római” és a „birodalom” minősítés. De még a jóval kevésbé szarkasztikus MONTESQUIEU is úgy vélekedik *A törvények szelleméről* (1748) egyik részében, hogy a birodalom helyén egyfajta *republique fédérative d'Allemagne* lenne a kívánatos német államalakulat.) Ám mégsem mondhatjuk azt, hogy amióta – több mint két évszázada – az Ottók koronája a Burgban kiállítási tárggyá minősült, a *renovatio imperii Romani* eszme végképp kiveszett volna az európai történetfilozófiai, illetve politikai-teológiai gondolkodásból. (Természetesen ARTHUR MOELLER VAN DEN BRUCK 1923-ban napvilágot látott *Das dritte Reich* c. műve nyomán a hitleri Németországban meghonosodott elnevezést nem számítom ide, annál is inkább nem, mert a nemzeti szocialisták neopogány, velejéig okkult állam-ideálja tagadta az ilyesfajta kontinuitást, s maga HITLER 1941-ben még a „Harmadik Birodalom” elnevezést is betiltotta.) Ahogy már említettem, a kérdéskör ideológiai epicentruma 1806 után egyértelműen keletre toldott át; elsősorban is a *Velikaja Rusz*, sőt, a „Szent Oroszország” jogi személyét⁵⁵ övezték ilyesfajta messianisztikus elképzelések a pánszláv eszme képviselői, avagy különféle misztikus vallásfilozófiai irányzatok részéről. Nem meglepő módon, a bolsevizmust vallásos ideológiává emelő Szovjetunió szétesése után ezek a nézetek újfent csak felerősödtek, függetlenül attól, hogy

⁵⁴ Miként azt egészen a 20. század elején megtörtént trónfosztásig láthatjuk: a Kínai Császárság egyenesen „mennyei birodalomnak” nevezte önmagát.

⁵⁵ Szent Oroszország szimbolikus jogi státusza hasonlít a magyar Szent Koronáéra, amely (aki) – legalábbis a Zsigmond-kortól – szubjektumként nyilatkozik meg a különféle okiratokon, diplomáciai tárgyalásokon.

az Imperator Augustus személyére vonatkozó dinasztikus kontinuitás a Romanov ház lemészárlásával, tragikus módon megszakadt. (De, tehetnénk hozzá némi cinizmussal, egy olyan országban, amely mindig is bővelkedett Ál-Dimitrijevekben, mindez aligha jelenthet problémát.)

A *translatio imperii* eszme filológiailag Dánieltől eredeztethető egészét tekintve, még a fenti hiátust figyelembe véve is, a Romanovok trónfosztása óta nem *carsztvok*ként fennálló Orosz Birodalom esik a legközelebb ahhoz, hogy a megújított Róma, s ezáltal a negyedik dánieli birodalom örököse legyen. Elnézve az államalapító keresztnevét viselő, s nyugati fogalmak szerint *gubernator Dei*-ként fellépő jelenlegi orosz elnök személyét, több mint valószínű, hogy a tárgyalt (most is csak félhivatalos, avagy szimbolikus) doktrína nem teljesen ismeretlen az orosz uralkodói körökben.⁵⁶ Igaz mások, elsősorban is a kiterjedt (neo)protestáns világ teológiai képviselői arra hívják fel a figyelmet, hogy az Orosz Birodalom szimbóluma, a *medve* a dánieli próféciaik egészen másfajta értelmezését teszi lehetővé...

A *translatio imperii* eszme „teológiai gyökereiről” szólva be kell látnunk, hogy a filológus, avagy éppen a teológus számára nem is annyira a szerteágazó genealógia, vagyis a gyökerek felfejtése jelenti az elsődleges problémát, a történelmi múlt és az eszkhatológiai jövő közti (megjósolhatatlan kiterjedésű) hiátusban a tárgyalt doktrína inkább hasonlít valamiféle *ridzómához* – magyarul egy hatalmas krumplihoz –, amellyel kapcsolatban egyenesen oktalanságnak tűnik „genealógiáról” beszélni.

11.

Epilógus. Rövid, vázlatos áttekintésünk végén mindenképpen fel kell hívni a figyelmet néhány, ellentmondást szülő kérdésre. Az első ezek közül: vajon lehetséges-e olyan, az örök Rómát „túlélő” államalakulat, amely visszacsatlakoztatható a próféciaik megszabta logikai sémába? A kérdés első ránézésre *contradictio in adiecto*, s valljuk be, második ránézésre is az. Ez a nyilvánvaló körülmény azonban nem zavarja az interpretátorok egy részét abban, hogy az elmúlt évtizedek államjogi szüleményét, az Európai Uniót beilleszték a *renovatio*-, avagy a *translatio*-elv történetfilozófiai kliséjébe. Érdekes elgondolás. Ám, ha már itt tartunk, rögtön föltehetjük a második kérdést is, az Európai Unió államformájával kapcsolatban. Egyáltalában, beszélhetünk-e *birodalomról* a brüsszeli székhelyű laza államszövetség kapcsán, vagy sem? Ha ugyanis nem, akkor mit keres az EU a bibliai eredetű imperiumok láncolatában?

Első ránézésre az Európai Unió olyan konföderatív, államok feletti állam, amellyel az Aufklärung nagyjai – MONTESQUIEU-től KANTig – valószínűleg meg lennének elégedve, de például az Amerikai Egyesült Államok alapító atyái egyáltalában nem. Évezredek történelmi tapasztalata alapján azonban tudjuk, hogy *in statu nascendi* birodalom nehezen képzelhető el; inkább úgy tűnik, hogy bizonyos etnikumok, államok sorsában elkövetkezik egy pillanat, amelytől fogva elkezdnek „birodalomként viselkedni”. Innentől fogva viszont biztos fogódzók állnak a rendel-

⁵⁶Nem csupán a neo-narodnikok, a különféle vadnacionalisták képviselik a cári uralom lehetséges kontinuitásának elvét (s egyúttal a hatalom szentségének, az eredendő *sacrum imperium*nak az ideáját), ez a felfogás – különösen a Szovjetunió szétesése óta – „benne van” a közgondolkodásban.

kezésünkre; nehezen képzelhető el olyan *imperium*, amely ne törekedne szüntelenül hódításra, ha ezt nem teszi, nagy valószínűséggel pályafutásának hanyatló szakaszába lép. (Kivételt képeznek az úgynevezett „pusztai világbirodalmak”, mint amilyen a mongoloké, ám ezek kívül esnek vizsgálódásunk hatókörén.) Előfordulhat az is, hogy a birodalom végeiről újabb és újabb eljövendő provinciák folyamodnak Róma védelméért, azért a biztonságért és a polgárjogból fakadó „Reichsbewußtseinért”, amelyet a mindenkori *pax Romana* bűvölete kínál. A példák, analógiák és gondolat kísérletek száma úgyszólván beláthatatlan, de ebből csupán egyfajta spengleri pseudo-morfózis származhatna, semmi más. Népek, kultúrák, történelmi analógiák – kizárólag egyetlen dolog fontos: vajon a védelmet kérő eljövendő provinciák sorában feltűnik-e az a bizonyos Iudaea/Palaestina, amely a majdani *imperium Christianum* egyetemességét garantálja? Az *augur* szerepében tetszelgő, jósjelek után kutató teológusnak döbbenet kell tudomásul vennie: ha nem tűnik fel, az nagyon nagy baj, hiszen akkor az európai világ felszínét elborítja a (neo)pogányság szelleme. Ám ha mégis feltűnik, az egyenesen katasztrófának számít, akkor ugyanis maga a teológia hódolt be a sztoikus kozmológia, az örök visszatérés hatalmának... Egyetlen kiút kínálkozik csupán ebből a metafizikai csapdából: a józan ész, amely nem fantomokat üldöz, hanem világos határokat von a *tudomány* és a *prófécia* között.

Az *oikonomiát* megelőző, illetve követő isteni *monarkhia* tárgyalása hasonló logikai paradoxonhoz vezethet. Szükségszerű ugyanis, hogy ilyenkor Isten országának államformájáról is beszéljünk. Gyakran halljuk a mondást: „Isten országa nem demokrácia!” Ez igaz, de nem is türannisz! (Szemben a vallásos idealógiával nyakonöntött földi diktatúrákkal.) Valóban nem könnyű megérteni, hogy a Biblia Istene – *szuverén* akaratának megfelelően – miért működteti a mennyei Szanhedrint, amelynek a mintájára a *Pirqé Abót* magyarázata értelmében Mózes és a hetven vén jogi korporációja, illetve majdan a földi Szanhedrin létrejön. (Amint láttuk, Nabukudurri-uszur elmarasztaló ítéletét az égi testület tagjai gyanánt a „virrasztók” és a „szentek” közfelkiáltással hagyták jóvá.) Történelmi tapasztalatok alapján különös fogalmaink lehetnek a „theokratikus birodalomról”, a maga parlamentáris jellegét tekintve különösképpen. Mentségünkre szolgáljon, hogy ilyesmit soha egyikünk se látott. Dánieltől a *Jelenések könyvéig* azonban azzal az ígérettel találkozunk, miszerint egyfajta theokratikus birodalom fogja felváltani az örök Róma által jelképezett *sacrum imperiumot*. Birodalom, és nem nemzetállam,⁵⁷ még akkor is, ha Jesájától Zekarjáig számos prófécia tanúskodik arról, hogy bizonyos nemzetek fennmaradnak az eljövendő birodalom keretei között.⁵⁸ Arra nézve, hogy mindez hogyan is történik majd, a tudományos verifikáció elve nem sok támasszal szolgálhat. Nem történik egyéb, mint hogy kifordítva érvényesül a mondás: *Pereat veritas, vivat vita*.

⁵⁷ A mai magyar politikai vitákban – merőben álságos módon – az EU iránti szimpátia, illetve az EU-val való „kurucos” szembenállás a *birodalom* és/vagy a *nemzetállam* alternatívájaként merül fel. Különösen mulatságos mindez a „keresztény nemzetállam” őspostestáns eszméjének a felemlítésekor. Márpedig valljuk be őszintén, a *keresztény nemzetállam* gondolata – különösen a „katholicizmus” címkével ellátva – tökéletes *contradictio in adiecto*.

⁵⁸ Jesájától Zekarjáig a „győzedelmes prozelitizmus” eljövendő világával találkozunk, a *natio*, vagy a *gens* keresztény voltára, a majdani „nemzetek idejére” viszont egyetlen lukácsi *locus* szolgáltat támpontot csupán: „kardéltre hányatnak és fogságba vitetnek leend mindenféle népek közé, Jeruzsálemet pedig népek tapossák majd, amíg be nem telik a népek korszaka” (ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν, Lk 21,24).

Bibliográfia

- BABINGER, Franz 1978. *Mehmed the Conqueror and His Time*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- BAKHOS, Carol 2009. Esau in der apokalyptischen Literatur. In: Gerhard Langer (ed.): *Esau-Bruder und Feind*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 103–113.
- BARNES, Robin B. 2012. Eschatology, Apocalypticism and the Antichrist. In: David M. Whitford (ed.): *The T&T Clark Companion to Reformation Theology*. New York: T&T Clark, 233–255.
- CAMERON, Alan 2016. Pontifex maximus: from Augustus to Gratian—and beyond. In: M. Kahlos (ed.): *Emperors and the Divine. Rome and Its Influence*. Helsinki: Collegium for Advanced Studies, 139–159.
- COHEN, Gerson D. 2013. Esau as Symbol in Early Medieval thought. In: *Jewish Medieval and Renaissance Studies*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 19–48.
- COLLINS, John J. 2015. *Apocalypse, Prophecy, and Pseudepigraphy: On Jewish Apocalyptic Literature*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- COLLINS, John J. 2016. *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- DEMPE, Alois 1929/1954. *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*. München: Oldenbourg, 1929. (Reprint: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, 1954).
- DIJKSTRA, Roald – VAN EPELO, Dorine 2017. Anchoring pontifical authority: A reconsideration of the papal employment of the title Pontifex maximus. *Journal of Religious History* 41(3): 312–325.
- FABBRO, Eduardo 2015. ‘Capitur urbs quae totum cepit orbem’: The Fates of the Sack of Rome (410) in Early Medieval Historiography. In: Ilja Afanasjev et al. (eds.): *The Medieval Chronicle X*. Leiden: Brill, 49–67.
- GEARY, Patrick 2014. *A nemzetek mítosza*. Budapest: Atlantisz.
- HALFT, Dennis 2017. Ismāīl Qazvīnī: A Twelfth/Eighteenth-Century Jewish Convert to Imāmī Šī‘ism and His Critique of Ibn Ezra’s Commentary on the Four Kingdoms (Daniel 2: 31–45). In: Miriam Lindgren Hjälml (ed.): *Senses of Scripture, Treasures of Tradition*. Leiden, 280–304.
- HJÄLM, Miriam L. 2020. The Four Kingdom Schema and the Seventy Weeks in the Arabic Reception of Daniel. In: Andrew Perrin – Loren T. Stuckenbruck (eds.): *Four Kingdom Motifs before and beyond the Book of Daniel*. Leiden: Brill, 251–274.
- INGLEBERT, Hervé 2016. Les images bibliques de Rome dans les textes juifs et chrétiens. Les Kitim, Babylone, Tyr et Ésaü-Édom. *Revue de l’histoire des religions* 2: 223–254.
- INGLEBERT, Hervé 2020. The Future of Rome after 410 CE. In: Jonathan J. Price – Kathell Berthelot (eds.): *The Future of Rome: Roman, Greek, Jewish and Christian Visions*. Cambridge: Cambridge University Press, 245–258.
- HADAS-LEBEL, Mireille 1984. Jacob et Esau ou Israel et Rome dans le Talmud et le Midrash. *Revue de l’histoire des religions* 201(4): 369–392.

- JANY János 2005. A hatalomgyakorlás elmélete a sasanida Perzsiában (Kréné, 4.) In: Fröhlich Ida (szerk.): *Az utókor hatalma*. Budapest: Új Mandátum, 123–158.
- MÁLYUSZ Elemér 1933. Szellemtörténet a helyi monográfiákban. *Protestáns Szemle* 42: 442–448.
- MCGINN, Bernard 1995. *Antikrisztus. Az emberiség kétezer éve a gonosz bűvöletében*. Budapest: AduPrint.
- NÓTÁRI Tamás 2011. *Translatio imperii* – adalékok a birodalmak folytonosságának eszméjéhez az európai politikai hagyományban. In: Téglási András (szerk.): *Történelmi tradíciók és az új Alkotmány. Tanulmánykötet*. Budapest: Az Országgyűlés Alkotmányügyi, Igazságügyi és Ügyrendi Bizottsága, 74–85.
- PETERSON, Erik 1935. *Der Monotheismus als politisches Problem: ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanorum*. Leipzig: Hegner.
- SCHMITT, Carl 1950. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Ius Publicum Europaeum*. Köln: Greven.
- SCHMITT, Carl 2006. *Politikai teológia II. Legenda minden politikai teológia elintézéséről*, ford. Szikszai Balázs. Máriabesnyő–Gödöllő: Attraktor.
- SCOLNIC, Benjamin - DAVIS, Thomas 2015. How Kittim became »Rome«: Dan 11,30 and the importance of Cyprus in the sixth Syrian war. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 127(2): 304–319.
- SHARON, Nadav 2020. Rome and the four-empires scheme in Pre-Rabbinic Jewish literature. In: Katell Berthelot (ed.): *Reconsidering Roman power: Roman, Greek, Jewish and Christian perceptions and reactions* (Collection de l'École française de Rome 564.) Rome: École française de Rome, 37–60.
- SWAIN, Joseph Ward 1940. The theory of the four monarchies opposition history under the Roman Empire. *Classical Philology* 35(1): 1–21.
- SZAÁDJA GÁON 2005. *Hittételek és vélemények könyve*, ford. Hegedűs Gyöngyi. Budapest: Goldziher Intézet–L'Harmattan.
- SZILI Sándor 2005. (szerk.): *A középkori orosz történelem forrásai*. Budapest: Pannonica.
- SZOLOVJOV, Vlagyimir 1993. *Az Antikrisztus története*. Budapest: Századvég.
- TOURS-I GERGELY 2010. *Korunk története. A frankok története*, ford. Adamik Tamás és Mezey Mónika. Budapest-Pozsony: Kalligram.
- VÁCZY Péter 1932. *A szimbolikus államszemlélet kora Magyarországon* (Minerva Könyvtár 40.) Budapest: Egyetemi Nyomda.
- VANDERKAM, James C. - ADLER, William 1996. (eds.): *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity* (Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum, section 3. vol. 4.) Assen-Mineapolis: Van Gorcum, Fortress Press.
- WIDUKIND 2009. *A szász történet három könyve*, ford. Magyar László András. Budapest: Eötvös.

FORRÁS

ÖTVEN FORRÁS A MONTANIZMUS TÖRTÉNETÉHEZ

GRÜLL TIBOR

A véletlen hozta úgy, hogy ebben a gyűjteményben a montanizmus történetére vonatkozóan épp ötven forrásszöveg kapott helyet. A chrestomathia három kategóriára oszlik: az első pontba a Tertullianus műveiből vett idézetek kerültek; a második fejezetbe gyűjtöttem a montanista feliratokat; a harmadikban pedig az egyházatyák és más egyházi szerzők – többnyire a montanizmussal szemben kritikus – állásfoglalásai kaptak helyet. Ilyen forrásgyűjtemény magyarul most jelenik meg először, de nemzetközi viszonylatban nem előzmények nélküli. PIERRE DE LABRIOLLE (1874–1940) latinista filológus, a korai keresztény irodalom és a montanizmus egyik jelentős szakértője *Les sources de l'histoire du montanisme* címen már 1913-ban kiadott egy rendkívül hasznos szövegyűjteményt. RONALD HEINE, a Northwest Christian University (Eugene, Oregon) professzora 1989-ben jelentette meg *The Montanist Oracles and Testimonia* című kötetét, amelyben kigyűjtötte a montanista próféciák töredékeit és az egyházi szerzők kommentárjait. Végül, de nem utolsósorban, a montanizmus legnagyobb élő szakértője, az ausztrál származású WILLIAM TABBERNEE, a Phillips Theological Seminary (Tulsa, Oklahoma) professzora 1997-ben adta ki *Montanist Inscriptions and Testimonia: Epigraphic Sources Illustrating the History of Montanism* c. monográfiáját, amit szintén haszonnal forgattunk. Ebben a gyűjteményben természetesen nem törekedhettünk teljességre, hiszen az messze meghaladta volna a *Studia Biblica* „Forrás” rovatának lehetőségeit. (TABBERNEE említett kötete 722 oldal, nem számítva a mellékleteket.) A szemelvények jó részét az elérhető magyar fordításokból vettük át. Sajnos azonban ezek minősége nem mindig ütötte meg az elvárható szintet, ezért – különösen Tertullianus esetében – néhol kisebb-nagyobb mértékben bele kellett nyúlni a szövegbe. A források jelentős részét azonban – így valamennyi feliratot is – magam fordítottam. Remélhetőleg az itt közölt forrásgyűjtemény hasznára lesz mindazoknak, akik e korai keresztény karizmatikus mozgalom történetét az elsődleges források alapján szeretnék tanulmányozni. Ami az ókori nevek és szakkifejezések átírását illeti, egyesek talán következetlenségeket vélhetnek felfedezni a Ἁγίον Πνεῦμα / *Spiritus Sanctus* fordításában, amely hol Szent Lélek, hol Szent Szellem formában szerepel. Mivel a montanizmus számára talán legfontosabb kulcskifejezésről (aki egyben a Szentháromság Harmadik Személye) van szó, ezért nem árt ebben a bevezetőben tudatosítani, hogy a héberben és a görögben, de még a modern indoerópai nyelvek többségében is különbséget tesznek a szellem (gör. πνεῦμα, lat. spiritus, ang. spirit, ném. Geist) és a lélek (gör. ψυχή, lat. anima, ang. soul, ném. Seele) között. A magyar bibliafordítói hagyomány (sem a katolikus, sem a protestáns) azonban ezt nem teszi, ezért sokak számára a Szent Szellem – amit saját fordításaimban és a Tertullianus-szövegekben használtam – bizonyára idegenül fog

hatni. Mivel a magyar akadémiai átírás különbséget tesz a latin és görög szavak átírása között (az előbbi betű szerinti, az utóbbi fonetikus), ezért a Priszkilla / Priscilla; Paraklétosz / Paracletus névvaltozatokkal találkozunk majd az olvasók, attól függően, hogy a nevek görög vagy latin szövegben fordulnak-e elő.

1. TERTULLIANUS MŰVEI

1.1. Isten „szellemi testben” létezik – a Fiú és a Szellem egyek Vele, de mégis különböznek Tőle *Praxeas ellen* 7.6–9; 8.7. Ványó László ford.

7.6. Azt mondd: „Mi más a beszéd, mint szó és a szájból kijövő hang, a grammatikusok hagyománya szerint, levegő, mely beleütközik az értő hallásba, különben nem is tudom, miféle üresség, semmiség és testetlen dolog (*inane, vacuum, incorporale*)?” Én ezzel szemben egyáltalán nem mondom, hogy Istentől valami üres és valótlan dolog (*inane et vacuum*) származhat, hanem hogy a nem-ürestől és nem-tartalmatlantól előállottból a lényeg sem hiányozhat, mely akkora lényegből eredt és annyi lényegget hozott létre (*nec carere substantia quod de tanta substantia processit et tantas substantias fecit*). 7.7. Ő alkotta ugyanis azokat, amik általa lettek. Hogyan lehetne, hogy az maga semmi legyen, aki nélkül semmi sem lett, hogy az üres szilárdat (*inanis solida*); a tartalmatlan telit (*vacuus plena*); és a testetlen testies dolgokat (*incorporalis corporalia*) hoz létre? Még ha létre is jöhet valami eltérő attól, ami által lett, nem jöhet létre semmi az által, ami üres és tartalmatlan (*vacuum et inane*). 7.8. Üres és tartalmatlan dolog Istennek az a beszéde, aki Fiúnak mondatott? Akit magát is Istennek neveznek? „Az Ige volt az Istennél, és Isten volt az Ige” (Jn 1,1). Írva van: „Isten nevét hiába fel ne vedd” (2Móz 20,7). Ez bizonyosan az, aki „mikor Istennek formájában vala, nem tekintette zsákmánynak azt, hogy ő az Istennel egyenlő” (Fil 2,6). Istennek milyen formájában? Mindenesetre valamilyenben, és nem semmilyenben. Hisz ki tagadja, hogy Isten test, még ha szellem is az Isten (*quis enim negabit deum corpus esse, etsi deus spiritus est*)? A szellem ugyanis a test egy sajátos neme, sajátos alakban (*spiritus enim corpus sui generis in sua effigie*). 7.9. De legyenek bármik is azok a láthatatlanok (*invisibilia illa*), megvan Istennél a testük és formájuk (*habent apud deum et suum corpus et suam formam*), melyek által egyedül Istennek láthatók, annál is inkább, mert ami az Ő lényegéből bocsáttatott ki, lényeg nélkül nem létezhet. Bármilyen volt is a beszéd lényege, azt személynek mondom, és a Fiú nevét tartom fenn neki, miközben a Fiút elismerem, az Atyától való másodikként védem meg. (...) 8.7. Minden, ami valamiből előjön, szükségképpen második az után, amiből előjött, de azért még nem válik el tőle. Ahol pedig második van, ott ketten vannak, s ahol harmadik van, ott hárman vannak. Az Isten és a Fiú után ugyanis harmadik a Szellem, amint a gyökér után harmadik a száron a gyümölcs, amint a forrás után harmadik a folyóból kivezető csatorna, és a Nap után harmadik a sugárból pattanó szikra. Semmi sem idegenedik el azonban szülőjétől, akitől tulajdonságait kapja. A háromság tehát az Atyára visszanyúló összefüggő és összekapcsolódó sorozat, és a monarchiát semmi sem háborgatja, és az oikonomia állapotát fenntartja.

1.2. A Szent Szellem helye a Szentháromságban

Praxeas ellen 2.1–4. (Labriolle #42.) Vanyó László ford.

2.1. Tehát az idő után az Atya született, az Atya szenvedett, magát az Úr Istent, a Mindenhatót hirdetik Jézus Krisztusnak.¹ Mi valójában mindig is, és főleg most, mint a Paracletus által – aki elvezet ugyanis minden igazságra (Jn 16,13) – jobban kioktatottak, egyetlen Istent hiszünk, de azon rendelkezés alatt, amit *oikonomiának* mondunk, tartjuk, hogy az egyetlen Istennek Fia van, az Ő beszéde, aki tőle magától jött ki, „aki által minden lett, és nála nélkül semmi sem lett” (Jn 1,3). Őt küldte az Atya a Szűzbe, és Ő született tőle, az ember és Isten, az Emberfia és Isten Fia, akit Jézus Krisztusnak is neveznek. Ő szenvedett, Ő halt meg, és eltemették az írások szerint, és az Atya feltámasztotta és felvette, hogy üljön a jobbján, és eljőve ítéljen majd élőket és holtakat (1Kor 15,3–4). Aki azután ígéretének megfelelően elküldte az Atyától a Szent Szellemet. 2. Ez a szabály visszanyúl a evangélium kezdetére, még a régebbi eretnekeket is megelőzi, nem kevésbé a tegnapi Praxeast, ezt bizonyítja eleve az összes eretnek késői mivolta, mint maga a tegnapi Praxeas újdonsága is. Ezért ez itt egy előzetes ítélet, melyet minden eretnekség ellen érvényesíteni kell, hogy az az igaz, ami a korábbi, és az fattyúhajtás, ami későbbi. 3. De figyelembe véve ezt az óvást mégis mindenütt helyet kell adni az ismételt fontolgatóknak, az oktatás és felkészülés miatt, hogy még csak a látszat se merüljön fel, hogy bármilyen elferdülés vizsgálat nélkül marad, s előzetes ítélet alapján kapja kárhoztatását, főleg ez, mely úgy tekinti magát, mint a tiszta igazság birtokosa, amikor állítása szerint az egyetlen Istent úgy kell hinni, mintha az magát mondaná az Atyának, a Fiúnak és a Szellemnek. 4. Mintha így is nem egy volna mindegyik, mikor mind egytől van, nevezetesen a lényeg egysége miatt, és semmivel sem kevésbé őrződik meg az *oikonomia* szentsége, mely az egységet a hármasságba rendezi, háromnak rendezve el az Atyát, a Fiút és a Szellemet, nem állagban három, hanem sorrendben (*non statu sed gradu*); nem lényegben, hanem jellegben (*nec substantia sed forma*); nem hatalomban, hanem megjelenésben (*nec potestate sed specie*); de egy lényegében, egy méltóságában, és egyetlen hatalmában (*unius autem substantiae et unius status et unius potestatis*), mert egy az Isten, akitől ezek a méltóságok és jellegek és megjelenési alakok az Atya, a Fiú és a Szent Szellem nevének tulajdonítódnak. Hogy ez miként történik a szám megosztása nélkül, azt az értekezés előrehaladtával mutatjuk meg.

1.3. A Szent Szellem kiárasztása

Praxeas ellen 30.5. (Labriolle #45.) Vanyó László ford.

5. Ő [ti. a Fiú] ül az Atya jobbján, nem az Atya önmaga jobbján. Őt látta István, amikor megkövezték, aki addig állt Isten jobbján, hogy azután üljön, míg az Atya minden ellenségét lábai alá nem veti (Apcs 7,55; Zsolt 109,1). Ő fog eljönni ismét az ég felhőin, úgy, ahogyan oda felment (Lk 21,27; Apcs 1,11). Ő az, aki közben az atyától vett ajándékot, a Szent Szellemet kiárasztja, az istenség harmadik nevét, a felség harmadik fokát, az egy monarchia hirdetőjét és az *oikonomia* magyarázóját – bárcsak új prófécijának szavait mindenki befogadná – és az összes igazságra elvezetőt (Jn 16,13), ami az Atyában, a Fiúban és a Szent Szellemben van a keresztény hit szerint.

¹ Ebben a mondatban Tertullianus Praxeas nézetét idézi, amellyel ő maga természetesen nem ért egyet.

1.4. A Paraklétosz szolgálata

A szüzek fátyláról 1.6–11. (Labriolle #13.) Vanyó László ford.

6. Amikor az Úr azért küldte el a Paracletust, hogy mivel az emberi közepszerűség mindent egyszerre felfogni képtelen, fokozatosan irányítsa, rendelje és vezesse el a tökéletes fegyelemre az Úr ezen helytartója (*vicarius*), azaz a Szent Lélek. 7. „Még sok mondani valóm van hozzátok, de most el nem hordozhatjátok. De mikor eljön amaz, az Igazságnak Lelke, elvezérel majd titeket minden igazságra. Mert nem ő magától szól, hanem azokat szólja, amiket hall, és a bekövetkezendőket megjelenti néktek” (Jn 16,12–13), ám fentebb is erről az Ő művéről nyilatkozott (Jn 16,7–11). 8. Mi tehát a Paracletus szolgálata, ha nem ez, hogy irányítsa a fegyelmet (*disciplina dirigitur*), hogy az Írások értelme feltáruljon (*scripturae revelantur*), hogy a gondolkodásmód megváltozzék (*intellectus reformatur*) és jobb belátásra jusson (*ad meliora proficitur*)? A megfelelő idő nélkül nincs semmi (*nihil sine aetate est*), minden várja a maga idejét, ahogy a Prédikátor mondja: „Mindennek megvan a maga ideje” (Préd 3,17). 9. Figyeld meg a teremtményt, amint fokozatosan jut el a terméshozatalig: először ott van a mag, a magból sarjad a hajtás, a hajtásból fáska lesz, majd az ágak és a lombzat megerősödik, s kibontakozik a fa teljes fogalma, aztán rügyek fakadnak és a rügyekből virág nyílik, a virágból pedig előbukkan a gyümölcs, az is először nyers és néha formátlan, majd apránként a maga idejében válik illatos és lágy gyümölcscsé.

1.5. Az Írásokat a Paraklétosz világítja meg

A test feltámadásáról 63.4–10. (Labriolle #28) Grüll Tibor ford.

Akkor hát, lélek, miért kellene irigyelned a testet? 5. Nincs az Úr után senki, akit oly nagyon kellene szeretnetek; senkit sem annyira, mint a testvéredet, aki veled együtt született újjá Istenben. 6. Inkább imáiddal kellene a feltámadást kikönyörögnöd számára – ha vétkezik, általad teszi. Azonban nem csoda, ha utálod őt; mert megtagadtad Teremtőjét. Hozzászoktál ahhoz, hogy vagy tagadd, vagy megváltoztasd a létezését még Krisztusban is – megrontva magát Isten Igéjé is, aki testté lett, akár az Írás megcsonkításával, akár félreértelmezésével (*vel stilo vel interpretatione corrumpens*), és helyettesítve azokat az apokrifek titkos tanításaival (*arcana apocryphorum*) és istenkáromló mesékkel (*blasphemiae fabulas*). 7. De a Mindenható Isten, az Ő legkegyelmesebb gondviselésében, azáltal, hogy ezekben az utolsó napokban kiárasztotta Szellemét minden testre, szolgálóira és szolgálóleányaira (Joel 3,1–2; Apc 2,17), megfékezte a hitetlenség és a romlottság eme álszentségeit, újjáélesztette az emberek megingott hitét a feltámadásban, és megtisztította minden félreérthetőségtől és homálytól az ősi testamentumokat szavainak és azok jelentésének világító fénye által (*pristina instrumenta manifestis verborum et sensuum luminibus ab omni ambiguitatis obscuritate purgavit*). 8. Mivel szükség volt arra, hogy eretnenségek is legyenek, hogy a kipróbáltak nyilvánvalókká váljanak (1Kor 11,19), ezek az eretnenségek azonban nem lettek volna képesek határozott alakot ölteni, ha nem vettek volna át bizonyos dolgokat a Szentírásból, ezért úgy tűnhet, hogy az ősi Szentírás is különféle anyagokkal látta el őket gonosz tanaik kidolgozásához, amelyek valójában annyira torzultak, hogy ugyanabból a Szentírásból cáfolhatók. 9. Ezért rendben lévő és helyénvaló volt, hogy a Szent Szellem többé ne tartsa vissza kegyelmes fényének áradását ezekre az ihletett írásokra, hogy képesek legyenek terjeszteni az igazság magvát anélkül, hogy

körmönfont eretnekségekkel keveredjenek (*nullis haereticorum versutiis semina subspargerent*), és ki lehessen tépni közülük a konkolyt. Így most a teljes Szentírás nyílt és világos magyarázata az Új Proféciaán keresztül, amely a Paracletusból árad, eloszlatta a régi idők minden bizonytalanságát, az önkényesen kiválogatott példázatokat (*iam omnes retro ambiguitates et quantas volunt parabolas aperta atque perspicua totius sacramenti praedicatione discussit per novam prophetiam de paracleta inundantem*). 10. Ha vizet merítesz az Ó forrásaiból, soha nem fogsz más tanítás után szomjazni (Jn 4,14): semmilyen kérdés utáni vágy nem fog belülről égetni, mert ha a test feltámadását iszod, az mindenkor fel fog frissíteni.

1.6. Eszkatológia az Új Profécia szerint

Marki6n ellen III. 24.1–6. (Labriolle #17.) Nagy Imre ford.

1. „Egyébként a ti Krisztusotok a föld visszaadása révén az eredeti állapotot ígéri a zsidóknak, és életük végeztével az alvilágban Ábrahám kebelén felüdülést.” Óh, legjobb Isten, aki megengeszte l6dve visszaadja, amit haragjában elvett! Óh, a te Istened, aki sújt és gyógyít, rosszat és békét terem! Óh, az Isten, aki a pokolig irgalmas! 2. De Ábrahám kebelér6l majd idejében sz6lunk. Zsid6ország visszaállításáról pedig, amit maguk a zsidók úgy remélnek, ahogy le van írva, a helyek Krisztusra, az Egyházra, annak életére, lelki értelemben vett gyüm6lcseire utalnak, hosszú lenne végig követni, és már más m6ben tárgyaltam, amelynek a „Hívek reménye” (*De spe fidelium*) címet adtam,² jelenleg pedig már csak azért is felesleges róla beszélni, mivel nem földi, hanem égi ígéretr6l van szó. 3. Mert mi is valljuk, hogy van számunkra ígéret földi országra, de az égi el6tt, más állapotban, tudniillik a feltámadás után ezer évig az Isten által alkotott mennyb6l alászálló Jeruzsálem, az, melyet fentebb az apostol is odaf6ntvaló anyánknak nevez (Gal 4,26). És a mi hazánk, vagyis állampolgárságunk az égben van (Fil 3,20) – mondja – bizonyval valamely mennyei városa utalva.³ 4. Ezt Ezékiel ismerte, János apostol látta, és a hitünk új profétai beszéde tanúsítja (*apud fidem nostram est novae prophetiae sermo testatur*), mert még látható megjelenése el6tt hirdeti jelként az eljövend6t. Napjainkban egy keleti hadjárat során derült ez ki. Köztudott ugyanis, a pogányok is tanúsítják, Júdeában negyven napon át hajnali órákban az égb6l mintha város ereszkedett volna le, s ahogy el6rehaladt a nap, a falai mind elt6ntek, és aztán a közelb6l már semmi sem maradt.⁴ 5. Err6l mondjuk, hogy befogadja a feltámadás szentjeit, és újjáéleszt minden

² *De restitutione vero Iudaeae, quam et ipsi Iudaei ita ut describitur sperant locorum et regionum nominibus inducti, quomodo allegorica interpretatio in Christum et in ecclesiam et habitum et fructum eius spiritaliter competat et longum est persequi et in alio opere digestum, quod inscribimus De spe fidelium, et in praesenti vel eo otiosum quia non de terrena sed de caelesti promissione sit quaestio.* – Tertullianus itt lényegében a helyettesítési teológiát fejti ki, a hivatkozott műve elveszett vagy lappang.

³ *Politeuma nostrum, id est municipatum, in caelis esse pronuntians alicui utique caelesti civitati eum deputat* – szándékosan körülményesen fogalmaz, amit a magyar fordítás nem képes visszaadni: mindenképpen kerüli, hogy általában a római polgárjog (*civitas Romana*) degradálásával vádolhassák, ezért csak a városi polgárság jogára (görögül *politeuma*, latinul *municipatum*) utal. A „valamely égi város” (*aliquis caelestis civitas*) természetesen nem más, mint Jeruzsálem.

⁴ Talán Septimius Severus keleti hadjáratainak valamelyike során történt (193–194, 197–199). Figyelemre méltó, hogy a látomást Júdeába helyezi, vagyis egy szó sem esik arról, hogy a mennyei Jeruzsálem a montanizmus székhelyére, Pepuzára fog leszállni, ahogy Hieronymus később gondolta.

lelki jót, mely bőséges kárpótlás azért, amit a világban vagy megvetettünk, vagy elvesztettünk, amit Isten helyezett kilátásba. Mivel egyrészt igazságos, másrészt Istenhez méltó is, hogy ott megszaltalja fel szolgálát, ahol azokat az Ő nevében gyötörték. Ez az értelme a mennyei királyságnak (*haec ratio regni caelestis*), 6. amelynek ezer esztendeje után, amely kor magában foglalja a szentek feltámadását, érdemük szerint előbb vagy utóbb, majd a világ lerombolásának és az ítélet tüzének végeztével atomjainkban angyali lényekké változunk át (*demutati in atomo in angelicam substantiam*), tudniillik a romolhatatlanság magunkra vett ruhája által, és átvitetünk a mennyei királyságba (1Kor 15,51–52).

1.7. Profétálás elragadtatott állapotban

Markión ellen IV. 22.4. (Labriolle #18) Nagy Imre ford.

Tehát Péter is felismerte, hogy kiérdemelte a Krisztusával való együttléte, azt javasolja, hogy ez ne szakadjon meg: „jó nekünk itt lennünk” – természetesen jó, ahol ott van Mózes és Illés –, csináljunk itt három sátrat, neked egyet, Mózesnek egyet, Illésnek egyet” (Lk 9,33). „De nem tudta, mit mond.” – Hogyhogyan nem tudta? Vajon egyszerűen tévedett, vagy volt rá oka, hogy ezt mondta, aminek alapján joggal védjük az új profécia kegyelmi ajándékát, az elragadtatást, avagy az önkívület állapotát?⁵ 5. A Szellemben elragadtatott ember, különösen mikor meglátja Isten dicsőségét, vagy amikor általa Isten szól, nem gondol magára, mert beárnyékolta az isteni erény (*obumbratus scilicet virtute divina*). Ha ezzel kapcsolatban felvetődik a kérdés köztünk és a pszichikusok között, mellesleg könnyű Péter elragadtatását bizonyítani. Hogy ismerhette volna fel ugyanis Mózes és Illést – hisz sem képüket, sem szobrukat, sem ehhez hasonlót nem tarthatott meg a nép a Törvény tilalma miatt –, hacsak nem azért, mert Szellemben látta őket? És így amit mondott, tudniillik a Szellemben és nem saját belátására hagyatkozva, azt nem tudhatta.

A lélekről 9.4. (Labriolle #19) Grüll Tibor ford.

Most van minálunk egy testvérnő, akinek a kijelentés ajándékai adattak (*revelationum charismata sortita*), amiket a gyülekezetben a vasárnapi istentiszteleteken a Szellemben való elragadtatás által szokott megtapasztalni (*per ecstasin in spiritu patitur*): angyalokkal – sőt néhanapján magával az Úrral – szokott beszélgetni; szent dolgokat (*sacramenta*) lát és hall, és némelyek szíve is feltárul előtte, úgy hogy a szükségben lévők gyógyulást vehetnek tőle. Akár az Írásokat olvassák, akár a zoltárokat éneklük, akár az ígét magyarázzák, akár kérésekért imádkoznak – ezek mindegyike lehetőséget nyújt számára a látomásokra.

1.8. Szakadás a pszichikusok és pneumatikusok között

Praxeas ellen 4-7. (Labriolle #41-45.) Vanyó László ford.

4. Ő [Praxeas] először Asiából hozta római talajra a perverzítésnek ezt a fajtáját, és másokat is nyugtalanít, ráadásul még a vértanúsággal is büszkélkedik, felfuvalkodott egy egyszerű és rövid bebörtönzés unalma miatt, amikor, még ha oda is adta volna testét, hogy elégien, semmit nem használt volna neki, mert nem volt meg benne Isten szeretete, akinek karizmáit még el is üzte. 5.

⁵ *Ratione qua defendimus in causa novae prophetiae gratiae ecstasin, id est amentiam, convenire* – az ekstázist vagy másként elragadtatást már Péter kortársai is részegségnek vélték (Apc 2,13).

Ugyanő akkor a római püspöknél – aki már-már elismerte Montanus, Prisca és Maximilla próféciáját, és elismerésével békét szerzett Asia és Phrygia egyházainak – hazugságokat fogott a prófétákra és egyházaikra, és elődeinek tekintélyét védve a már kiadott békelevél visszavonására kényszerítette, s a karizmák elismerésének szándékától eltérítette. A Sátánnak két ügyletét is gondjaiba vette Praxeas Rómában: elűzte a próféciát és behozta az eretnekséget; elűzte a Paracletust és keresztre feszítette az Atyát. 6. Az itt is elhintett praxeaszi zabszemek termést hoztak azok körében, akik a tanítás egyszerűségében szunyókálnak; ide is elplántálva már látszik – aki által Isten akarta – hogy kitépetett. Tartózkodott a fentiek doktora a jobbulástól, s marad az adóslevél a psychikusoknál, akiknél akkor a dolgok történtek. 7. Azután csend. Minket meg azután a Paracletus elismerése és védelme elválasztott a psychikusoktól. Ennek a pelyvának a magvait immár mindenütt elhintették, időnként az álnok képmutatás révén rejtőzködött, s most megint felszínre tört. De ismét kitépik. Ha az Úr akarja, még ebben a fordulóban, ha nem, akkor az ő napján minden elfajzott magot öszszegűjtenek és a többivel a botrány ki nem alvó tüzén megégetnek.

1.9. A testi keresztényekről

A test feltámadásáról 11. (Labriolle #27) Grüll Tibor ford.

De elég legyen ennyi a test dicséretéről, amit annak ellenségeivel szemben fogalmaztam meg, akik ugyanakkor a test legjobb barátai is; mert nincs senki, aki annyira a test szerint élne, mint azok, akik tagadják a test feltámadását, mivel megvetik annak minden fegyelmét, miközben nem hisznek a büntetésében. Bölcs beszéd az, amit a Paraklétosz mond ezekről a személyekről Prisca prófétánő szája által: „Testiek, mégis gyűlölik a testet.” Mivel tehát a testnek van a legjobb biztosítéka afelől, hogy biztosítsa a maga számára a megváltás jutalmát, nem kellene alaposan megfontolnunk magának Istennek a hatalmát, erejét és képességét, amely oly nagy, hogy általa újjáépíthetjük és helyreállíthatjuk a elromlott és elzáródott, minden lehetséges módon kificamodott hús-test építményét? Vajon kihirdetett-e Isten a természetben bármilyen analógiát, hogy meggyőzzön bennünket hatalmáról ebben a tekintetben, nehogy valaki még mindig hiányt szenvedjen Isten ismeretében, amikor a belé vetett hitnek nem kell más alapon nyugodnia, mint azon a hiten, hogy Ő mindenre képes?

1.10. A bűnöket a szellemi keresztények bocsáthatják meg, nem a pápa

Az erkölcsi tisztaságról 21.6-16. (Labriolle #48) Grüll Tibor ford.

Most tehát mutass nekem, te apostoli [úr],⁶ prófétai példákat, hogy abból megismerhessem isteni [mivoltodat], és [azután] tulajdoníts magadnak olyan hatalmat, amivel az ilyesfajta bűnöket is megbocsátd! 6. Ha pedig egyedül a tanítás hivatala jutott számodra, és nem a hatalmadnál fogva, hanem a szolgálatod által elnökölsz; ki vagy mekkora vagy te – aki sem prófétai, sem apostoli [tulajdonságokat] nem tudsz felmutatni –, hogy megbocsáss, miközben éppen azzal az erénnyel nem rendelkezel, amelynek dolga a megbocsátás? 7. „De – mondod erre – a bűnök megbocsátásának joga az egyház hatalmában van.” Ezt még [nálad is] jobban elismerem és állítom, én, aki az új prófétákban magával a Paraklétozzal rendelkezem, aki azt mondja: „Az egyháznak hatalma van

⁶ A római pápa megszólítása.

a bűnök megbocsátására; de mégsem fogom megtenni, nehogy más [bűnöket] kövessenek el.”
8. „Mi van akkor, ha ezt egy hamispróféta szellem jelentette ki?”⁷ Épp ellenkezőleg, a Felforgató dolga inkább abban állt volna, hogy egyrészt magát a kegyelemmel megkedveltesse, másrészt a többieket bűnök elkövetése irányába terelje. Vagy ha [a Paraklétosz] ezt is az Igazság Szelleme szerint óhajtotta kifejezni, akkor tehát az Igazság Szelleme kegyelmet adhat a paráznáknak, de nem akarja megtenni, ha az a többség számára rosszat jelent.

9. Most pedig a te véleményedet kérdezem: honnan származtatod ezt a jogot az Egyház számára? Ha onnan, hogy az Úr azt mondta Péternek: „ezen a kősziklán építem fel az én anyaszentegyházamat... és neked adom a mennyek országának kulcsait”, vagy „amit megkötsz a földön, a mennyekben is kötve lesz, és amit megoldasz a földön, a mennyekben is oldva lesz” (Mt 16,18-19) – te arra következtetsz, hogy az oldás és kötés hatalma neked jutott – azaz Péter feladatköre az egész Egyházé –, 10. miféle ember vagy te, aki kiforgatod és megváltoztatod az Úr szándékát, aki ezt személyesen Péterre ruházta rá? Mert azt mondja: „Terád építem fel az én anyaszentegyházamat”,⁸ és „neked adom a kulcsokat” – vagyis nem az Egyháznak –, és „amit megkötsz vagy megoldasz” – nem pedig „amit megkötnék vagy megoldanak”. 11. A dolgok kimenetele is ezt mutatja. Péterben, vagyis Péter által épült fel az Egyház; ő használta [először] a kulcsot, mint láthatod: „Izraelita férfiak, halljátok meg e beszédeket: a názareti Jézust, azt a férfit, aki Istentől bizonyóságot nyert elöttetek” stb. (Apcs 2,22). 12. Végül ő volt az első, aki a Krisztusban való megkeresztelkedés által kinyitotta a Mennyei Királyság kapuját, amelyben feloldozást nyerünk a régi bűnök alól, és megkötöttünk azokkal, amelyek nem nyernek feloldozást az igaz üdvösség szerint – ahogyan Ananiást is a halál bilincsébe verte (Apcs 5,4-5), és a járasképtelen nyomorékok feloldozta testi fogyatékosága alól (Apcs 3,2-7). 13. De a Törvény megtartásáról szóló vitában is mindenki közül elsőként Péter volt, aki a Szellemtől ösztönözve jelentette ki a nemzetek elhívásával kapcsolatban, mintegy előrebocsátva: „Most azért mit kísértitek az Istent, hogy a tanítványok nyakába oly igát tegyetek, melyet sem a mi atyáink, sem mi el nem hordozhattunk? Sőt inkább az Úr Jézus Krisztus kegyelme által hisszük, hogy megtartatunk, miképpen azok is” (Apcs 15,10-11). 14. Ez a kijelentés egyszerre oldotta fel a törvény azon részeit, amelyeket elhagytak, és megkötötte azokat, amelyeket fenntartottak. Ezért az oldás és kötés hatalmának, amely Péternek lett átadva, semmi köze a hívők által elkövetett főbenjáró bűnökhöz. 15. Ha az Úr megparancsolta volna Péternek, hogy az ellene vétkező testvérnek hetvenszer hétszer bocsásson meg, bizonyára arra utasította volna őt, hogy azután már semmit se kössön meg – vagyis ne tartson meg –, hacsak nem azokat [a bűnöket], amelyeket az Úr ellen, tehát nem a testvérek ellen követtek el. Ebből ugyanis azt az ítéletet lehet hozni, hogy nem szabad elengedni az Isten ellen elkövetett vétkeket, miközben az emberek elleni [vétek] bocsánatot nyernek.

16. Most akkor [mi köze mindennek] az Egyházhhoz, és hozzád, te pszichikus? Hiszen – Péter személyével összhangban – ez a hatalom a szellemieket illeti meg: akár az apostolt, akár a prófétát. Mivel maga az Egyház is – legfőképpen és legelsősorban – azonos a Szellemmel, akiben [jelen van]

⁷ Ez a mondat a pszichikus ellenfelek részéről hangzik el, akik azzal vádolták az „új prófécia” híveit, hogy a Sátán sugalmazására hallgatnak. Hasonló érvelés hangzik el: *De ieiuniis* 11.4-5.

⁸ „De én is mondom neked, hogy te Péter vagy, és ezen a kősziklán építem fel az én anyaszentegyházamat, és a pokol kapui sem vesznek rajta diadalmat” (Mt 16,18), Tertullianus valószínűleg szándékosan hagyta ki a *Petrus – super hanc petram* szójátékot, mivel az a pápaság intézményének megalapozására szolgált.

az Egy Istenség hármassága: az Atya, a Fiú és a Szent Szellem. [A Szellem] egyesíti az Egyházat, amit az Úr háromra helyezett rá.⁹ 17. És ettől fogva minden egyes embert, aki egyesül ebben a hitben, Egyháznak tekint annak Szerzője és Megszentelője. Ennélfogva az Egyház megbocsáthatja a bűnöket, de csak a szellemi Egyház, egy szellemi emberen keresztül; nem pedig az az egyház, amelyet bizonyos számú püspök alkot. Mert a jog és az ítélethozatal az Úré és nem a szolgálé; magáé Istené és nem a papé.

1.11. A pszichikusok elutasítják a vértanúságot

A koszorúról 1.4. (Labriolle #22) Ladocsi Gáspár ford.

Azután a vélemények róla – nem tudom, keresztényeké-e, hiszen azok nem különböztek a pogányokéitól –, aki hirtelen és gyorsan meghalni kívánt, amikor megkérdezték kiléte felől, neve miatt nem kezdett kitérőket keresgélni, és ebben ő ott egyedül volt bátor megannyi társa között, mivelhogy egyedül ő volt keresztény. Magatartása különösen azok szemében tűnt kirívónak, akik a Szent Szellemtől való jóvendölést már régen elfelejtették, és inkább már arra gondoltak, hogy elállnak a vértanúságtól. 5. Egymás között azon morogtak, hogy most veszélybe került az az áldott béke, amelyet ők már jóideje megszereztek maguknak. Nincs kétségem afelől sem, hogy némelyek már rég megtalálták azokat az írásokat is, amelyek magyarázatul szolgálnak ahhoz, hogy poggyászaitak útra bocsátották, és felkészültek a városról városra történő menekülésre, az evangélium szavaiból más már nem is fordult meg fejükben (Mt 10,23). Ismerem pásztoraikat is, akik békében oroszlánok, de háborúban szarvasok.

1.12. A montanisták nem menekülnek a vértanúság elől

Menekülés az üldözés idején 4.2-4.¹⁰ Vanyó László ford.

A valóságban a legkiválóbb dolgok, a szemérmesség, az igazság és az igazságosság, sok ember felfogása szerint kellemetlenek. Így hát nem a valóságot kell az érzékelésnek feláldozni! 3. Így az üldözés is valójában jó dolog, mert isteni és észszerű rendelkezés, nem tetszik azonban azok érzékelésének, akiket rosszként érint. De mivel látod, hogy még ennek a rossznak is megvan az értelme Istennél, mikor az egyiket az üldözés elfordítja az üdvösségtől, amint az a jó is ebből az okból ered, hogy egy másik meg éppen az üldözés következtében jut el az üdvösségre – hacsak valaki indokolatlanul el nem veszik vagy nyeri el az üdvösséget az Úrnál –, az nem mondhatja

⁹ Elég nehezen érthető szöveghely: a *quam Dominus in tribus posuit* mellékmondatban a *quam* bizonyosan az *ecclesiam*ra utal vissza; Joseph Moingt szerint pedig az *in tribus posuit* Jézusnak arra a mondására alludál, mely szerint „*ahol ketten vagy hárman egybegyűlnek az én nevemben, ott vagyok közöttük*” (Mt 18,20); így értendő tehát, hogy az Úr „háromra (vagyis három hívó emberre) helyezte rá az Egyházat”. – Moingt teljesen releváns magyarázatát is idézem: „Az Egyház nem egyszerűen egy jogi testület, amit a püspökök száma szerint alapítottak, hanem mindenekelőtt egy szellemi valóság, szellemi közösség, közösség az egy hit révén az egy Szellem által, aki a három személyű Isten, és következőképp, mivel Krisztus, az Egyház alapítója, ott található, ahol ketten vagy hárman összegyűlnek a nevében, ők alkotják az Isten Templomát a Szent Szellemtől megszentelve, azok gyűlnek össze, akik ugyanazt a Szentháromság-hitet osztják” (Moingt 1964, I. 65). – Egy másik lehetséges magyarázat szerint a „három” arra a három személyre/dologra utal, akik/amelyek bizonyosságot tesznek Jézusról a mennyben: az Atya, az Ige és a Szent Szellem (1Ján 5,7). (Szép E. Kinga javaslata.)

¹⁰ A montanisták és az ún. „önkéntes mártírság” sokat vitatott kérdéséről lásd Moss 2012; Buck 2012; Middleton 2013; Doherty 2021.

rossznak az üldözést, mely még a rossz részében is jó, mert valamilyen értelem intézi. 4. Ha tehát valamilyen módon az üldözés is jó, mert ez a valóság, nem szabad kerülni, hogy visszautasítsuk a jót, mert az vétek, annál is inkább, mert Isten jónak látta, ezért valóban nem lehet kerülni, hisz Istentől származik, akinek akarátát kikerülni nem lehet. Ezért tehát, aki azt állítja, hogy kerülni kell, a rossz vádját emeli Isten ellen, amikor az üldözés elől, mint valami rossz elől menekül – mert a jót senki sem kerüli –, meg Istennél erősebbnek is tartják magukat, kik azt gondolják, elkerülhetik, amit Isten mint olyat, megtörténtté akar tenni.

Perpetua és Felicitas szenvedése 1.1–5.¹¹ Vanyó László ford.

1. Ha a hit Isten kegyelmét tanúsító régi példái is az emberek épülését szolgálták, melyeket pontosan azért is foglaltak írásba, hogy olvasásukkal – mintegy a dolgok megjelenítésével – Istent is tiszteljék, az emberek is megerősödjenek, akkor miért ne íránk le mi is azokat az új példákat, melyek mindkét célnak megfelelnek? 2. Vagy mert ezek is egyszer majd régiek lesznek, s későbbi nemzedékeknek szükségük lesz rájuk, bár jelenükben még kisebb tekintélyt igényelhetnek maguknak, az ősiség előlegezett tisztelete miatt. 3. Akik azonban az egy Szent Szellem erejét bizonyos korszakokra korlátozzák, látni fogják, hogy nagyobbak kell tartani az újabb példákat, melyek az utolsó korszakban rendeltettek a kegyelem túláradásának megfelelően. 4. „A végső napokban ugyanis, mondja az Úr, kiárasztok Szellememből minden testre, és prófétálni fognak fiaik és lányaik, és kiárasztok Szellememből szolgálóimra és szolgálóimra, és az ifjak látomásokat fognak látni, és az öregek álmokat álmodnak majd” (Joel 2,28; Apcs 2,17–18). 5. Így mi is, akik az egyformán megígért új prófécia és látomásokat elismerjük és tiszteljük is, és a Szent Szellem többi erényeit, erőit az Egyház eszközeinek tudjuk be, nekik küldetett, hogy kiossza mindenkinek ugyanezeket az adományokat, ahogyan az Úr mindenkinek kiosztotta (1Kor 7,17; Róm 12,3), szükségképpen elbeszéljük és Isten dicsőségére való felolvasásával megünnepeljük, nehogy kishitűségből vagy kétségbeesésből bárki is úgy tekintse, hogy az istenség kegyelme csupán a régiek körében volt meg, akár abban, hogy a tanúságtételre, akár abban, hogy a kinyilatkoztatásra méltattak, mert Isten mindig valóra váltja ígértét, tanúságot a nem hívőknek, jótéteményül a hívőknek.

1.13. A montanisták és pszichikusok szokásai közötti különbségek

1.13.1. Böjtölés és xerophagia¹²

A böjtökről 1.1–4. (Labriolle #35–40.) Vanyó László ford.

1. Csodálnám a psychicusokat, ha csupán a nemi élvezet bilincselné le őket, ami miatt többször is házasságot kötnek, s nem uralkodna rajtuk még a falánkság is, ami miatt gyűlölik a böjtölést; szörnyszülött lenne tudniillik a falánkság a nemi vágy nélkül, mikor ez a kettő annyira egy és

¹¹ A *Passio Perpetuae* egyértelműen montanista ihletésű szöveg, mint azt az alább idézett bevezetés is bizonyítja. Tertullianus szerzősége mellett is számos érvelést lehet felhozni, lásd Heffernan 1995; Butler 2011; Gonzalez 2014.

¹² A *xerophagia* szó szerint „száraz (vagy szárított) ételek evését” jelenti, amit Dániel könyvéből vezettek le a korai egyházban: Gammie 1985. A keleti ortodoxiában a nagyhéten máig alkalmazzák a szokást; ezen kívül bizonyos bűnök után ezt szokták kiróni penitenciaképpen.

annyira összetartozik, hogyha egyáltalán meg tudnák azokat különböztetni, először is maguk a szeméremtagok sem tartoznának a hashoz. Nézz a testre, s látod, egy terület ez! 2. A testtagok elhelyezkedésének aztán megfelel a bűnök rendje is, először a gyomor, aztán rögtön a pocak alá alapozott pajzanságok. A falánságon át költözik be a bujaság. A testtel való foglalatosságban felismerem tehát a psychikus hitet, melyben minden megvan, a készség a zabálásra éppúgy, mint a többszöri házasulásra. Méltán áll szemben féltékenyen a spirituális fegyelemmel, midőn ezen a ponton is megtartóztatással vádolja, amikor az a falánságra is zabolát rak, semmilyen, vagy csak késő esti étkezéssel, vagy csak száraz ételek fogyasztásával, amint az egyszeri házassággal is fékezi a nemi vágyat. 3. Bosszantó már kiállnom is ilyenekkel, szégyellek már vitatkozni is ezekről, akiknek már védekezése sem szemérmes. De hát hogyan védhetném meg a mértékletességet és a tisztaságot ellenfeleink felmérése nélkül?¹³ Egy szóval megmondom, kik ezek: a psychikusok belső és külső kolbászai.¹⁴ Ezek vitatkoznak a Paracletusról! Ezért utasítják el az új prófécia! Nem azért, mert Montanus, Priscilla és Maximilla „idegen Istent hirdet”, nem azért mert „Jézus Krisztust feloldják” (1Jn 4,3), nem azért, mert „a hitnek és reménynek valamilyen szabályát felforgatják”, hanem mert nyíltan tanítják, többször kell böjtölni, mint házasodni. 4. A házasulás módjáról már kiadtuk a monogámia védelmét.¹⁵ Most, amikor a csata a fenytés körül folyik, ez a megtartóztatásért folyó második, vagy méginkább első háború. Szemünkre hányják, hogy külön böjtöket tartunk, *statió*inkat gyakran estébe nyúlóan végezzük, a *xerophagia* szabályát is megtartjuk, hús nélküli, száraz ételeket készítünk, saft nélkül, leves gyümölcsök nélkül, nehogy valami borfélélet együnk vagy igyunk, ehhez jön még a fürdéstől való megtartóztatás, ami megfelel a száraz dolgokkal való táplálkozásnak. 5. Az újdonságot hányják fel, megengedhetlensége miatt óvást emelnek, hogy eretnekségnek ítélik, ami ha emberi vakmerőség, hamis prófécianak kell mondan, ha viszont a Lélek utasítása, akkor hallhatjuk bármely oldalról az átkot mi, akik másként nem hirdethetjük (Gal 1,8).

A böjtökről 12.1-2. (Labriolle #38) Vanyó László ford.

1. Már ebből a szempontból is jóllakottan és eltelten uralkodtok (1Kor 4,8), nem követtek el vétéseket, melyeket böjtöléssel kellene eltüntetni, nem szorultok a kinyilatkoztatások tudományára, melyeket a száraz ételek fogyasztásával lehet kieszközölni, nem féltek különleges küzdelmektől, melyeket a *statió*kkal kellene végigharcolni. 2. Hogy a Paracletus János óta elnémult, s a legfőbb ok, ami miatt mi magunknak prófétái lettünk, nem akarom mondani azért, hogy kiimádkozzuk Isten haragját, sem azért, hogy kieszközöljük védelmét és kegyelmét, hanem azért, hogy felvértezzük magunkat a végső idők körülményeire, minden megaláztatást magunkra vállalunk, amivel megszokjuk a börtönt, és gyakoroljuk magunkat az éhezésben és szomjazásban, amikor az életmód szűkösségét és szorongásait türelemmel kell viselni, hogy úgy lépjen be a börtönbe a keresztény, ahogyan onnan kilép, aki ott nem büntetést tölt le, hanem fegyelmet tanul, nem a világ kínjait szenved, hanem kötelességét teszi, annál megbízhatóbban lép küzdelembe a fogságból, mert nem

¹³ Szó szerint: „az ellenfelek megadóztatása nélkül” (*sine taxatione adversariorum*).

¹⁴ Ma már nehezen értelmezhető, tréfának szánt kijelentés: *exteriores et interiores botuli psychicorum*, ami talán arra utal, hogy szerinte a pszichikusok „kívül-belül kolbászból vannak”.

¹⁵ A *De monogamia* című műről van szó, amit hagyományosan 213/214-re datálnak.

élt vissza a testtel, úgy hogy már nincs is rajta mit kínozni, mert a csupasz és száraz bőr páncélja veszi körül, a csipeszekkel szemben szaru van rajta, előlegezve már vérenek ontását – mintegy lelkének akadályai –, sőt maga siettetve azt, aki azt gyakori bűjtölése révén már közletről ismeri?

A bűjtökről 15.2. (Labriolle #40) Vanyó László ford.

2. Mily kicsi ugyanis nálunk az ételre vonatkozó tilalom! Évente nem teljes két hét száraz étellel, tudniillik a szombat és vasárnap kivételével, Istennek ajánljuk fel azt, amitől megtartóztattuk magunkat, de nem vetjük el, csak elhalasztjuk fogyasztásukat.

1.13.2. Egyszeri házasságkötés

Az egyszeri házasságról 1.1 – 2.4. (Labriolle #29–30) Vanyó László ford.

1.1. Az eretnekek megszüntetik a házasságot, a pszichikusok megsokszorozzák, amazok egyszer se, ezek pedig nem egyszer házasodnak. Mit teszel Teremtő törvénye? Az idegen heréltek (*spadones*) és kocsihajtóid (*aurigas tuas*) között legalább annyira panaszkodsz a tied engedékenysége miatt, mint a tőled távol állók utálkozása miatt, mert ugyanúgy megsértene azok, akik visszaélnék veled, mint azok, akik nem élnek veled. 2. Valóban, sem az ilyenféle megtartóztatás nem dicséretes, mivel eretnek, sem a szabadosságot nem kell védeni, mert pszichikus; amaz káromol, emez tobzódik; amaz lerontja a házasságok Istenét, emez összezavarja. 3. Nálunk azonban, akiket méltán mondanak spirituálisoknak, mert azzá tesz minket a szellemi karizmák elismerése, istenfélő megtartóztatás van félénk engedékenységgel, mindkettő a Teremtővel tart. A megtartóztatás tiszteletben tartja a házasság törvényét, az engedékenység mérsékli azt, amarra nem kényszerítenek, ezen pedig uralkodnak; amaz választás dolga, emez a mértéktartásé. Egy házasságkötést ismerünk, ahogyan egy Istent. Inkább lesz tisztessége a házasságnak ott, ahol megvan a szemérmessége is. 5. A Szellemet be nem fogadó pszichikusoknak azonban nem tetszik az, ami a Szellemé (1Kor 2,14). Ezért, mivel nem tetszik nekik az, ami a Szellemé, abban lelik kedvüket, ami a testé, és ami a Szellemmel elletétes. „A test – mondja – a Szellem ellen kívánczik, és a Szellem a test ellen” (Gal 5,17). 6. De mit kívánjon jobban a test, mint azt, ami méginkább a testé? Ezért is veszítette el kezdetben a Szellemet: „Ne maradjon az én Szellemem örökké az emberben, mivelhogy ő test” (1Móz 6,3).

2.1. Eretnekségként hánytorgatják fel tehát az egyszeri házasságkötés fegyelmét, s nem is más súlyosabb okból kénytelenek tagadni a Paracletust, mivel új tan megalapítójának tartják, számukra különösen szörnyűséges tanénak, ezért az általános értekezésben már itt legelőször meg kell állni, vajon úgy értendő-e, hogy a Paracletus valami olyat tanított, ami újdonságként állítható szembe a katolikus hagyománnyal (*adversus catholicam traditionem*), ami nyomasztó a könnyű teherrel szemben? (Mt 11,30) 2. Az Úr maga nyilatkozott mindkettőről, azt mondta ugyanis: „Még sok mondanivalóm van hozzátok, de most el nem hordozhatjátok. De mikor eljön amaz, az igazságnak Szelleme, elvezérel majd titeket minden igazságra” (Jn 16,12–13), amivel mindenesetre eléggé jó előre meg akarta értetni, hogy azokat új dolgoknak is lehet tekinteni, mint addig még ki nem nyilvánítottakat, akárhányszor terheseknek, de azért még nem lehet ki nem nyilatkoztatottnak venni. 3. „Tehát – mondod – ennek az érvelésnek alapján akármilyen új és terhes dolgot a Paracletusnak lehet tulajdonítani, még akkor is, ha az éppen ellenkező szellemtől származik.” Mindazonáltal nem

így van: az ellentétes szellem az eltérő tanításból tűnik ki, először a hitszabályt (*regula fidei*) hamisítja meg, tehát a fegyelmi rendet (*ordo disciplinae*) is meghazudtolja, mert ami fokozatilag első, előljár annak romlása is, azaz a hité, mely megelőzi a fegyelmet; bárki is szükségképpen először Istenről tanít tévesen, azután a rendelkezések tekintetében. 4. A Paracletusnak azonban sok tanítanivalója van, amit ráruházott az Úr, saját elhatározása szerint. Először Krisztust tanúsítja, akit hiszünk – a teremtő egész rendjével meg is dicsőíti Őt, Őrá emlékeztet. Az alapvetőnek elismert szabályokból számos fegyelmi szabályt nyilatkoztat ki, hitelesíti azokat az igehirdetés sértetlenségével (*integritate praedicationis*). Noha a szabályok újak, mert most lettek kinyilatkoztatva, noha nehezek, mert most sem tudják elviselni, mégsem más Krisztushoz tartoznak, mint aki azt mondta, hogy sok mondanivalója volna, amit majd a Paracletus fog megtanítani. Nem kevésbé terhesek azoknak, mint ezeknek, akik még most sem tudják elviselni.

Az erkölcsi tisztaságról I. 20–21. (Labriolle #46) Grüll Tibor ford.

...a hitre jutást követően nincs megengedve a második házasság, még ha történetesen a házassági szerződést meg is különböztetjük a paráznaság és a házasságtörés cselekedetétől, éppen ezért mi a tanítással szembeni engedetlenségünkkel a Paraklétoszra gyalázatot hozó kétszer-házasodókat (digámistákat) a leghatározottabban kitéssékeljük. 21. Ugyanezt a határt húzzuk meg a paráznának és a házasságtörőknek, akik békét nem eredményező könnyeiket ontják, mivel az Egyháztól bővebb viszonzást nem kapnak, mint hogy szégyenüket nyilvánosságra hozzák.

1.13.3. A szüzek elfátyolozása

A szüzek elfátyolozásáról 1.10–11. Vanyó László ford.

10. Ugyanígy az igazságosság is – hiszen a teremtmény és az igazságosság Istene ugyanaz – először a kezdetekben volt meg, az Istent félő természetben, azután a törvény és a próféták által eljutott a gyermekkorba, innen az evangélium által felbuzgott az ifjúkorba, most pedig a Paracletus által megnyugszik az érett korban. 11. Ő egyedül a tanító, aki Krisztusról beszél és Őt dicsőíti, mert nem magától szól, hanem azt mondja, amit Krisztus meghagy neki; Krisztus az egyetlen, aki megelőzi, mert csak Ő van Krisztus után; akik Őt befogadták, az igazságot a szokás elé állítják (*veritatem consuetudini anteponunt*); akik Őt hallhatják – aki mindmáig prófétál (*usque non olim prophetantem*) – azok fátyolozzák a szüzeket.

2. FELIRATOK

2.1. A Montanus név használata

2.1.1. Keresztelődence Montanus névvel

Négyszögletes márványtábla (1,04 x 0,62 m), jobb szélén 0,36 m átmérőjű kerek mélyedéssel, a tábla hosszabbik szélének oldalán görögül vésett felirat, Bekilli, 5. század

SEG VI, 243; Tabbernee 1997, #77, pp. 480–483.

„Montanosz prótodiakonosz (emlékére).”

A Montanosz / Montanus név elég gyakori Kis-Ázsiában, nemcsak a keresztények, hanem a pogányok körében is. TABBERNEE szerint ez a név annyira elterjedt volt Phrugiában, hogy a pogányok egyáltalán nem ódzkodtak attól, hogy ugyanazt a nevet viselik, mint egy közismert keresztény felekezet megalapítója. Pl. a Felső-Tembris-völgyben fekvő Gecekben előkerült egy felirat, amelyen apa és fia ugyancsak a Montanosz nevet viselték (MAMA X, 192), bár itt valószínű, hogy keresztények lehettek, mivel a felirat az Onészimosz, Kürillosz és Theodórosz neveket is tartalmazza, amelyek a keresztények körében voltak népszerűek. Ugyanakkor ennek a névnek a használata Phrugián kívül – mint azt TABBERNEE is hangsúlyozza – majdnem bizonyosan a montanistákhoz való tartozást jelzi. A szóbanforgó Montanosz πρωτοδιάκονος egészen bizonyosan montanista lehetett, ami azért is fontos, mert egyrészt a márványtábla (egy asztal része) ezek szerint egy 5. századi montanista templom felszerelése volt, másrészt – amennyiben elfogadjuk, hogy az asztal szélén található 36 cm átmérőjű és 23 cm mélységű kerek mélyedés egy keresztelőmedence, bizonyítékot nyerünk arra, hogy ők is a csecsemőkeresztetséget gyakorolták.

2.1.2. Muntanus, a Szent Szellem helyettese?

Négyszögletes márványlap (0,96 x 0,75 m) vésett latin szöveggel, Christogrammal, alfa és ómega betűkkel, két rozettával; Khenchela (Algéria), 4. század második fele

CIL VIII,1 2272; ILCV I 1636; AE 1937, 70; Tabbernee 1997, #71, pp. 445-452.

„*Flavius Abus, domesticus, az Atya, a Fiú, és Muntanus úr nevében, beváltotta ígését.*”

A *domesticus* a császári testőrség (*protectores domestici*) elit alakulatához tartozó személy volt. A Flavius *gentilicium* a Constantinus-dinasztia idején volt gyakori, az Abus/Avus *cognomen* viszont elég ritka Africában. Mialatt Numidiában állomásozott, Flavius Avus fogadalmat tett: a felirat ennek beváltását igazolja. Az erre utaló *quod promisit complevit* kifejezés egyébként pogány feliratokon is gyakori. A felirat montanista jellegét szinte senki sem kérdőjelezi meg, amit a trinitárius formula sajátos átalakítása bizonyít: a *Pater* és a *Filius* mellett nem a *Spiritus Sanctus*, hanem *dominus Montanus* neve szerepel. Ez közvetve azt az utalást is megerősítheti, amely szerint a montanisták az Atya, a Fiú, és Montanus nevében keresztelték a híveket.¹⁶ TABBERNEE ezzel szemben úgy érvel, hogy a *dominus* kifejezés nem a montanizmus alapítójára, hanem annak egyik azonos nevű mártírára utal, a *Spiritus Sanctus* kihagyása pedig annak köszönhető, hogy a feliratot egy laikus vésette. A Montanus nevű mártír emlékét egyébként egy Tebessában talált felirat valóban megörökítette.¹⁷

2.1.3. Montanus, az „áldott”

mészkből faragott díszes oszlop (1,78 x 0,46 m), tetején latin felirattal, Khenchela (Algéria), 5. század
Tabbernee 1997, #91, pp. 536-539.

„*Az áldott Montanus utasítására, Purpurius készítette, Donatus művészetével.*”

¹⁶ Bas. *Epist.* 188.1; Aug. *Epist.* 237.2.

¹⁷ *memoria sancti Montani*, CIL VIII,2 10665; VIII,2 17607.

Az africai keresztény feliratokon igen ritkán fordul elő az *ex jussione* („utasítására”), a szöveg ugyanakkor érthető utalást tartalmaz: a díszes oszlop állíttatója, Purpurius, úgy vélte, hogy Montanus „parancsba adta” neki az oszlop elkészítését. Hasonló formulák (*ex iussu, ex visu, ex auditu* stb.) igen gyakran szerepelnek pogány feliratokon is. A Montanus neve előtt álló *benedictus* („áldott”) a *beatus* („boldog”) szinonimája, és talán arra utal, hogy a szóban forgó személy azonos lehet azzal a Karthágóban 259-ben mártírhálált halt Montanuszal, akinek kultusza később Numidiába is eljutott. TABBERNEE hangsúlyozza, hogy a mártír egyaránt lehetett katolikus, donatista, vagy akár tertullianista, különösen az előbbi valószínű. Az is lehetséges, hogy ennek a Montanusnak Kenchelában *martyriumot* is emeltek.

2.2. Profétákra/profétanőkre történő utalások

2.2.1. Nanasz profétanő

Kéesszürke márványsztlélé (90 x 31 cm), alsó és felső része törött, a felső részen faragott koszorú nyoma látszik, a középmezőben görög felirat; Kotiaeiön (Akoluk), 4. század második fele
BE 1972, 473; TIB 7 (1990), 176-177; Tabbernee 1997, #68, pp. 419-423.

„Profétanő. / Nanasz, Hermogenész lánya. / Imákkal és litániákkal kereste a Dicsőség Urát; himnuszokkal és dicséretekkel esedezett a Halhatatlan előtt; imádkozván éjjel és nappal kezdettől fogva elnyerte az Isten félelmét; angyali látomásban és (isteni) szózatban részesült a legnagyobb mértékben, Nanasz, az áldott, akinek alvóhelye [- -] és alvótársa, igen szeretett férje, aki (vele) távozott el a mindeneket-tápláló földre; szomorú dolog [- -]; azok, akik régóta igen tisztelik, (emelték ezt a síremléket) emlékül.”

A felirat a Felső-Tembris-völgyben került elő, ahol a fennmaradt feliratok tanúsága szerint a lakosság nagyobb része már a 3. század végére kereszténnyé vált. Bár sem a környéken gyakori „keresztények a keresztényeknek” formulát, sem a Szent Szellemre történő utalást nem találunk benne, nem kétséges, hogy ezt is egy szellemi kereszténynek állították. CHRISTINE TREVETT több szempontot is felsorol, melyek miatt kereszténynek kell tartanunk, egyebek mellett már a κοιμητήριον („alvóhely”) szó használata is ezt bizonyítja. A Nanasz név ugyan gyakori a férfiak között is, de a προφήτισσα („profétanő”) egyértelműsíti, hogy a név *femininum*. MITCHELL és TABBERNEE szerint is Nanasz montanista volt, de TREVETT szerint csupán „egy kegyes katolikus özvegy”, vagyis nem szűz, mint a montanista profétanők. Nanasz sírfelirata ugyanakkor igencsak emlékeztet a Tertullianus *De anima* 9-ben leírt profétanőre [lásd a 2.7. pontban közölt szöveget]. Az éjjel-nappali imádkozás, de legfőképpen az angyali látomások és isteni szózatok egy *sírfeliraton* feltüntetve – mindez nem nagygyházi, hanem montanista jellegre utal.¹⁸

2.2.2. A „mécsestartó öt szűz” vezetője

Szürkemárvány sztlélé (mérétek nincsenek), középen kereszt, alsó részén *tabula ansatába* vésett görög felirat; Ankara, 5-6. század.
TIB IV (1984), 130; Tabbernee 1997, #87, pp. 518-525.

¹⁸Trevett 1999, vö. Hirschman 2004, Poirier 2004.

„Itt alszik az öt mécesstartó szűz egyike, Krisztus legistenszeretőbb (leánya), Stephania, a vezető.”

Mitchellnek igaza lehet abban, hogy az „öt szűz” a Mt 25:1–13 példázatára utalhat, Stephania azoknak a vezetője (ἡγουμένη) volt, akik mécesükben olajat tartottak, és a Krisztus eljövetelére várva megőrizték szüzességüket.¹⁹ Epiphanius a montanisták közül kivált quintiliánusok egyik szertartását így írja le: „Összejöveleiken gyakran megjelenik hét mécesstartó szűz, fehér ruhákba öltözötten, azért, hogy prófétáljanak a népnek. A jelenlévők felé nagy lelkesedést mutatnak, megtévesztésükkel mindenkit megríkatnak, mire ők is – hogy mutassák, mennyire együttérzők – sírva fakadnak, amivel kiváltják a megtéréseket, és tettetésükkel szánakoznak az emberi létezés felett” (*Haer.* XLIX. 2.3–4). A „szüzek” egyébként már a második század óta külön csoportot alkottak a keresztény egyházakban, a nagyegyházhoz tartozó felekezetekben is.²⁰ Stephania jelzője, a θεοφιλεστάτη („legistenszeretőbb”) hímnemben elég gyakori, de nőnemben igen ritka. A „Krisztus (lánya)” kiegészítés HORSLEY értelmezését követi.²¹

2.2.3. Dioklész és felesége, Prophetilla felirata

Szarkofág görög felirattal, Hierapolis/Pamukkale, 200 k.

Tabbernee 1997, #11, pp. 93–96.

„A koporsó és a hely, amelyben nyugszik, és a körülötte lévő hely, amelynek méretei meg vannak adva a (vásárlási) okiratban, Ammianosz Dioklészé, Menandrosz fiáé, a mirrha-kereskedőé, amelybe majd temetni kell őt, és feleségét, Prophetillát, Zószimosz leányát. Ennek a feliratnak egy másolata a levéltárban található.”

A szarkofág (σορός) tulajdonosa a Phrugiában gyakori Ammia női név férfi változatát viseli. A mirrhakereskedő (μυρόπωλος) tulajdonképpen bármilyen illatszerrel, parfümmel vagy fűszerrel kereskedhetett, és természetesen vagyonos személynek számított, amit a temetkezés módja is tükröz. A Prophetilla név latin mintára képződött, vö. Falconilla, Septimilla stb. Valójában a feliraton nem szerepel utalás arra vonatkozóan, hogy a sír tulajdonosai keresztények, WILLIAM RAMSAY állítólag „bizonytalanak” minősítette. Az ő véleményét idéző WALTHER JUDEICH szerint azonban szóba sem jöhet, hogy keresztények voltak; ezzel szemben SCHULTZE a Prophetilla nevet a montanista Új Próféciával magyarázza.²² Ezek szerint Prophetilla szülei montanisták lehettek, akik lányukat egy másik montanistához adták – de ezt a történetet TABBERNEE is megkérdőjelezi.

2.3. Utalások a Szent Szellemre

2.3.1. A „szellemi keresztény” kifejezés

Kőlap (60 x 45 cm) másodlagos beépítésben, görög felirattal, Eskişehir, 4. század második fele

SEG VI, 108, XL, 882; MAMA V, 122; BE 1984, 341; TIB 7 (1990) 127, 240–242; Tabbernee 1997, #63, pp. 401–406.

¹⁹ Mitchell 1982, 103. n. 46.

²⁰ Ign. *Smyrn.* 13.1; Polyc. *Epist.* 5.3.

²¹ Llewelyn 1998, 206.

²² Judeich 1898; Schultze 1922, 428.

„Π † Π *Lupikiosz (készítette ezt a síremléket) feleségének Muntanénak, a szellemi kereszténynek, emlékéül.*”

A már 1897-ben publikált felirat a montanista epigráfiai emlékek „állatorvosi lova”. Vitán felül áll, hogy keresztény állította, hiszen a két Π betű között ott van a kereszt, ezen kívül az elhunyt feleségét Χρεισιανή πνευματική-nak („szellemi keresztény”) nevezi. Ráadásul az elhunyt feleségét Muntanénak hívták (ami a Montanusz név női megfelelője), így kézenfekvő arra következtetni, hogy – legalábbis az elhunyt – a montanista felekezethez tartozhatott. A kereszt előtt és után álló Π betű jelentése sokáig rejtély maradt a kutatás számára. A 20. században próbálták már a *Priszkillia*, *Pepouza*, *Proklosz*, *Prophétai*, *Paraklétosz*, *Pneuma* szavak kezdőbetűjével azonosítani, de a legvalószínűbb, hogy a πνευματικός (*masc.*) vagy πνευματική (*fem.*), vagyis „szellemi” szavak rövidítéseivel van dolgunk. A Π betű önálló díszítő motívumként is megjelenik (lásd alább a 3.3.3. pontban).²³ A feliraton szereplő kettős Π betű jelentésére HENRI GRÉGOIRE tapintott rá, amikor a Phrügiában elterjedt és igen nevezetes Χρ.-Χρ. formula alapján, melynek feloldása: Χριστιανοί Χριστιανοίς („keresztények a keresztényeknek”), ezt a rövidítést Πνευματικός Πνευματική („szellemi (férfi) a szellemi (nő)nek”) formában oldotta fel.²⁴ AUGUST STROBEL ugyanakkor helyesen figyelmeztetett arra, hogy a Π Π formula használata „visszafelé” nem igazolja azt, hogy a Χρ.-Χρ. formulát is montanisták használták.²⁵ Manapság elég széles körű a konszenzus abban, hogy az utóbbi formulát inkább a nagygyházhoz tartozó keresztények alkalmazták sírfelirataikon.

2.3.2. Montanista Π-szimbólum

Phrügiai kapusztélé (Type C Altintas 2), méretei: 126 cm magas, 60 cm széles, a tympanonban két szembenéző oroszlán; a négyosztatú kapszárnyakon férfi és női portrék; a sztélé alsó szélén orsó, guzsaly, írótabla és *stylus*; Kütahya, 3. század utolsó harmada, negyede. Pfuhl-Möbius 1979, II. 511, no. 2123; Waelkens 1986, 105, no. 246; SEG VI, 108; MAMA V, 122-123; Tabbernee 1997, #54, pp. 323-327.

„...és Apolloniosznak, testvéreinek, és Alexandrosznak, Kürilla fiának, készíttettem (ezt a síremléket).”

A kapusztélé alsó részén az orsó és a guzsaly, valamint az írótabla ábrázolása között egy nagy Π betűt látott a MAMA kiadója, CHRISTOPHER WILLIAM MACHELL COX. Ennek feloldása az előző feliratban is szereplő πνευματικός (*masc.*) vagy πνευματική (*fem.*), vagyis „szellemi” (keresztény). WÆLKENS azonban úgy értelmezte, hogy amit COX Π betűnek látott, az valójában a phrügiai kapusztéléken gyakori fésűmotívum. Sajnos, a sztélé ábrázolásai és a felirat is annyira lekopott, hogy ma már jószerevével megállapíthatatlan, kinek volt igaza ebben a kérdésben.

2.3.3. Montanista Π-szimbólum (1. ábra)

Mésző sztélé (110 x 59 cm), tetején tympanon közepén faragott babérkoszorúval, a tympanon alatt egy különálló négyzet alakú felületre vésett Π betű, alatta görög felirat; Seyitgazi, 3. század vége, 4. század eleje. BE 1984, 341; TIB 7 (1990), 346; Tabbernee 1997, #55, pp. 327-329.

²³ MAMA V, 122-123; Tabbernee 1997, #54; Kütahya, 3. század.

²⁴ Grégoire 1924, 708.

²⁵ Strobel 1980, 94-95.

„Π Anthosz (készítette ezt a síremléket) testvérenek, Apollóniosznak, emlékül.”

Az a tény, hogy a Π a felirat többi részétől elkülönítve, szépen faragott négyzet alakú felületen látható, aláhúzza, hogy itt egy különleges szimbólumról van szó. EMMANUELE TESTA figyelt fel arra, hogy Π szimbólum megfigyelhető bizonyos szíriai magánházakon is, ahol protektív funkciót tölt be.²⁶ Bár sokak szerint elképzelhető, hogy a Π betű valamiféle zsidó-keresztény szimbólum (a *tetragrammaton* keresztény megfelelője), TABBERNEE mégis amellet érvel, hogy montanistának kell elfogadnunk. Amennyiben a felirat keresztény, úgy természetesen az ἀδελφός („testvér”) nem csupán vér szerinti rokont, hanem „szellemi testvért” is jelenthet. A μνήμης χάριν („emlékül”) nem kizárólagosan, de többnyire keresztények által használt formula.²⁷

2.3.4. „Szellemi” megnevezés egy római katakombafeliraton

Hosszúkás fekvő téglalap-alakú sírzárókő (méretek nélkül), bal oldalán galamb olajággal; vegyesen maiuscularis és minuscularis betűkkel vésett görög felirat; Via Aurelia Antica, Róma, 4. század utolsó negyede CIG IV 9578; ICVR II 4437; AE 1937, 70; Tabbernee 1997, #72, pp. 452-457.

„Itt nyugszik Ablabész, a Mulikosz körzetből (származó) galata, Phótinosz fia, aki harminc évet élt, szellemi, (testét) a föld takarja. Béke veled!”

Kétség sem fér hozzá, hogy a már 1714-ben felefedezett katakombafeliratot egy kereszténynek állították, bár a Χριστιανός kifejezés nem fordul elő rajta. Az elhunyt keresztény mivoltára utal a galamb az olajággal szimbólum, valamint a keresztény epigráfiára jellemző formulák használata: ἐνθάδε κατάκειται („itt nyugszik”); vagy az εἰρήνη σοι („béke veled”). A sírfelirat lelőhelye nem teljesen biztos: FERRUA szerint lehetséges, hogy Szent Pankrasz temetőjéből származik, aki phrügiai születésű keresztény volt, és a diocletianusi nagy üldözés idején halt mártírhálalt a Via Aurelián. Ablabész a Rómában élő kis-ázsiai bevándorló közösség tagja volt, aki magát „galatának” határozta meg. Ez jelentheti azt, hogy etnikailag galata volt, vagy hogy Galatia provinciából származott. Utóbbi nem valószínű, hiszen a Mulikosz (vagy Mulakosz) körzet Pisidiához tartozott, amely Lyciától északra, Galatiától délre feküdt. Ablabész magát πνευματικός-ként („szellemi”) határozta meg a feliratán. Rómában egyébként más galatai és/vagy szellemi keresztények sírfeliratai is fennmaradtak: Philipposz („szülőföldem egy galatai falu”, Tabbernee 1997, #74); Alexandrosz (keresztény orvos és πνευματικός, Tabbernee 1997, #93), ami TABBERNEE szerint arra utal, hogy „a montanizmus fennmaradt a régi főváros görögül beszélő bevándorló-közösségeiben jóval azután is, hogy a főáramú kereszténységből kiirtották azt”.

2.3.5. Frankiosz, a „szellemi keresztény”

Egy porózus mészkőlap (55 x 39 cm), jobb oldala letört; egy ház falába másodlagosan beépítve; görög nyelvű felirat; Chiusi, 5. század első fele

BE 1956, 360; AE 1956, 202; SEG XV, 627; Tabbernee 1997, #95, pp. 550-552.

„† Itt nyugszik Frankiosz, szellemi keresztény, aki 20 évet élt. Béke veled!”

²⁶ Testa 1962, 276-277.

²⁷ Mitchell 2014.



1. ábra. Tabbernee 1997, p. 328. fig. 61.

Míg az előző feliratban csak a πνευματικός jelző szerepelt, itt a Χριστιανός πνευματικός nyilvánvalóan egymás mellett, és egymásra vonatkoztatva áll, ami Tabbernee szerint „erősen sugallja” azt, hogy Frankiosz montanista volt. A felirat előkerülési helye ugyanakkor meglepő, mivel egyelőre nem rendelkezünk olyan történeti forrással, amely megerősítené a montanizmus jelenlétét Közép-Itáliában. ANTONIO FERRUA elképzelése szerint Frankiosz Rómából menekülhetett ide, mikor I. Ince pápa (401–417) és Honorius császár (393–423) idején üldözést folytattak a montanisták ellen Rómában.²⁸

2.3.6. „Megújítva Krisztus szellemében”

Márványtábla (mértek nincsenek megadva), jobb alsó sarkában galamb csőrében olajággal; görög felirat, *nomina sacra* rövidítésekkel; Via Latina, Róma, 4. század végétől a 6. századig

ICVR 2,1 pp. xxviii–xxix; Tabbernee 1997, #75, pp. 462–468.

„A legistenszeretőbb Iulia Euarezta földi teste nyugszik itt, lelke azonban, amely megújított a Krisztus szellemében, és anyagi testet öltött, felvételét a Krisztus mennyei királyságába, a szentek közé.”

A felirat egyik legnagyobb érdekessége kétségkívül a „test – lélek – szellem” kifejezések jelenléte, ahol a σάρξ a földi ember hús-vér testét jelenti, amely a sírba tétel; a σῶμα (az ἀγγελικόν jelzővel kiegészítve) az üdvözült

állapotban lévő „szellemi testet”, másnéven „angyali testet”; a ψυχή a lelket; míg a ΠΧΡ rövidítés feloldása: πνεῦμα Χρ(ιστοῦ), azaz „Krisztus szelleme”. Azt már TABBERNEE is megfigyelte, hogy az utóbbi nem a Szentháromság harmadik tagjának szokásos megfelelője, a πνεῦμα ἅγιον („Szent Szellem”), aminek az lehet az oka, hogy „a kor populáris teológiájában a kettőt egymással felcserélték”. A „test – lélek – szellem” antropológiai hármasság mindenesetre nem csupán az 1Thesz 5:23-ban, hanem korabeli papiruszokon is szerepel.²⁹ GRÉGOIRE és STROBEL is amellet érveltek, hogy az ἀνελήμφθη („felvételt”) egyértelmű indikátora a montanista feliratoknak, mivel Tertullianus szerint is a mártírok egyből a mennybe jutnak.³⁰ Csakhogy – mint azt TABBERNEE is megjegyzi – semmi jele annak, hogy Iulia Euarezta mártírságot szenvedett volna, és a többi feliraton, ahol a

²⁸ Ferrua 1955, 100.

²⁹ Pl. P.Youtie 91 = NewDocs 1 (1981), #64, pp. 102–103.

³⁰ Tert. Anim. 55.5: *Agnosce itaque differentiam ethnici et fidelis in morte, si pro deo occumbas, ut paracletus monet, non in mollibus febribus et in lectulis, sed in martyriis, si crucem tuam tollas et sequaris dominum, ut ipse praecepit.* – Lásd még Tabbernee 1997, #81, #84.

„felvétel” szó szerepel, sincs jele ennek. „Talán a montanista teológia azt tanította, hogy a montanisták, függetlenül attól, hogy mártírok lettek-e vagy sem, közvetlenül a mennybe jutnak”.³¹ Nos, így van ez, ha olyanok foglalkoznak egyháztörténettel, akiknek halvány fogalmuk sincs a bibliai teológiáról. Egy keresztény ugyanis nem attól kerül a mennybe, hogy egyik vagy másik felekezethez tartozik, sőt még csak nem is attól, ha mártírságot szenved, hanem attól, amit a felirat így fogalmaz: „megújított a Krisztus szellemében” (ἀνακαινισθεῖσα τῷ πνεύματι Χριστοῦ). Bizonyos, hogy a keresztény epigráfiában – ahogyan a különféle keresztény felekezetek teológiájában is – számos elképzelés élt az elhunyt lelkek túlvilági sorsával kapcsolatban,³² de annyi bizonyos, hogy bibliai szempontból Iulia Euarezta sírfelirata az egyik legpontosabb.

A feliratra mindvégig jellemző az újszövetségi kifejezések használata, és nem csupán az említett „test – lélek – szellem” antropológiai hármasság kapcsán. Vegyük most sorra ezeket. (1) A hús-vér testre az Újszövetség *általában* a σὰρξ kifejezést használja, amely halandó (ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν, 2Kor 4,11);³³ ez az, amit a sírba tesznek (innen ered a keresztény sírfeliratokra jellemző ἐνθάδε κεῖται formula³⁴); alá van vetve a romlandóságnak, ahogy Krisztus feltámadásával kapcsolatban idézik a próféciát: „az Ő lelke nem hagyott a sírban (Hádészban), sem az Ő teste rothadást nem látott” (οὕτε ἐγκατελείφθη εἰς Ἄιδην οὕτε ἡ σὰρξ αὐτοῦ εἶδεν διαφθοράν, Apcs 2,31); és ez az a test, amely – az őt megelevenítő vérrel együtt – „nem képes örökölni Isten országát” (σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν Θεοῦ κληρονομήσαι οὐ δύναται, 1Kor 15,50). (2) „A lélek megújította a Krisztus szellemében (ψυχὴ δαι ἀνακαινισθεῖσα τῷ πνεύματι Χριστοῦ)” ugyancsak az Újszövetségre vezethető vissza, bár az ἀνακαίνω ige helyett a főnévi ἀνακαινώσις szerepel a Tit 3,5-ben: „az Ő irgalmasságából tartott meg minket az újjászületés fürdője és a Szent Szellem megújítása által” (κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως Πνεύματος Ἁγίου). Természetesen elvileg ezt az igét is idézhette bármely felekezethez tartozó keresztény, de kifejezetten a montanista teológiára és hitgyakorlatra volt jellemző a Szent Szellem munkájának hangsúlyozása a hívőkben. (3) Ami az „angyali testet öltött lelket” (ἀγγελικὸν σῶμα λαβοῦσα) illeti, itt valószínűleg két ige hely kontaminálódott. Először is Jézus beszél arról, hogy „de akik méltókká tétetnek, hogy ama világot elvegyék, és a halálból való feltámadást, sem nem házasodnak, sem férjhez nem adatnak: mert meg sem halhatnak többé: mert hasonlók az angyalokhoz; és az Isten fiai, mivelhogy a feltámadásnak fiai” (Lk 20,35–36). Az ἰσάγγελοι γὰρ εἰσιν tehát egyik részről magyarázza a kifejezést; a másik valószínűleg az 1Kor 15,44-re vezethető vissza: „elvetik a lelki testet, feltámad a szellemi test. Van lelki test, és van szellemi test is” (σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν, εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν, SZPA).³⁵ A két ige egymásra vonatkoztatva kielégítően magyarázza, hogy Iulia Euarezta halála után „angyali testet öltött”. (4) Az, hogy az elhunyt „felvétel” Krisztus mennyi királyságába” (εἰς οὐράνιον Χριστοῦ βασιλείαν ... ἀνελήμφθη), szintén számos újszövetségi igében megtalálható.

³¹ Tabbernee 1997, p. 466.

³² Kajanto 1978.

³³ Érdekes, hogy ugyanez a jelzős szerkezet a σῶμα-val fordul elő a Róm 8,11-ben. Scornaienchi 2008.

³⁴ Korhonen 2011.

³⁵ Károlinál „érzéki test” és „lelki test” van szembeállítva (KJV, MEV, NASB, NIV: natural body, spiritual body; NCB: physical body, spiritual body; NLV: human body, God-like body etc.), a fogalmakról lásd Schmiek 2015.

Az ἀναλαμβάνω („felvenni”) ige kifejezetten a „mennyebe jutás” terminus technicus (Jézus „felvétetéséről” lásd Mk 16,19; Apcs 1,2; 1Tim 3,16). A „Krisztus égi (mennyei) királysága” szintén több helyen szerepel (Mt 3,2; Zsid 1,8; 2Tim 4,18); az οὐράνιος jelző egyébként azért is indokolt, mert Jézus Krisztusnak van (és lesz) földi királysága is... A 2Pét 1,11-ben nem az „égi”, hanem az „örökkévaló” jelző szerepel, de ezek szinonimáknak tekinthetők: „gazdagon adatik majd néktek a mi Urunknak és megtartónknak, a Jézus Krisztusnak örök országába való bemenetel” (πλουσιως ἐπιχορηγηθήσεται ὑμῖν ἡ εἴσοδος εἰς τὴν αἰώνιον βασιλείαν τοῦ Κυρίου ἡμῶν καὶ Σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ). (5) Végül az „ahol a szentek lakoznak” (μετὰ τῶν ἀγίων) kifejezést kell megmagyaráznunk. Az Újszövetség egyértelműen nemcsak a haláluk után Krisztushoz került „megdicsőült” keresztényeket nevezi szenteknek, hanem a földön élő, Krisztusban élő hívőket is. Ugyanakkor az is tagadhatatlan, hogy a mennyei Jeruzsálemben is megtalálhatók az „elsőszülettek serege és gyülekezete”, valamint a „tökéletes igazak szellemei”: „járultatok Sion hegyéhez, és az élő Istennek városához, a mennyei Jeruzsálemhez, és az angyalok ezreihez, az elsőszülettek seregéhez és egyházához, akik be vannak írva a mennyekben, és mindenek bírójához Istenhez, és a tökéletes igazak lelkeihez” (Zsid 12,22–23).

Bár a felirat nem mondja ki, hogy az elhunyt montanista lett volna, és a fenti bibliai látást elméletileg bármelyik „főáramú” keresztény felekezet is magáénak vallhatta,³⁶ STROBEL számára a „megújított a Krisztus szellemében” kifejezés használata mégis önmagában elegendő ahhoz, hogy a feliratot montanistaként határozza meg, amiben minden bizonyonnyal igaza van.³⁷

2.3.7. „Itt lakik a Paraklétoz” – Emeritus mártír síremléke

Fekvő hosszúkás téglalap alakú mészkőlap, felül és jobb oldalán törött (135 x 45 cm); a szöveg bal oldalán a széleken *Christogram* és *stauogram*; Ain Ghorab (Algéria), 495 körül

CIL VIII,1 2220; ILCV 1, 1830; Tabbernee 1997, #92, 539-544.

„Ez a háza Krisztusnak, a mi Istenünknek; ez a Paracletus Szent Szellem lakhelye; ez az emlékhelye a boldog mártír Emeritusnak, Isten ügyvédjének; itt meghallgattatik mindenki, aki a Mindenható Úr Isten nevét hívja. Miért csodálkozol, ember? Isten segítségével jobbakat is fogsz látni. A király 11. évében.”

A felirat tulajdonképpen már a következő (3.4.) kategóriához is tartozik, de a *Spiritus Sanctus Paracletus* kifejezés előfordulása miatt mégis jobbnak láttam itt közölni. Egy Emeritus nevű *lector*-ról hallunk, aki részt vett Saturninus mártír perében Karthágóban, 304 február 12-én (*Passio Saturnini* 2.10-11). Az „Isten ügyvédje” (*Dei consultus*) címet TABBERNEE szerint valószínűleg onnan nyerte, hogy mint *lector*nak, kötelessége volt a szent könyvek védelme a diocletianusi nagy üldözés során; de ha a két személy nem azonos, akkor is valamilyen nyilvános perben állhatott ki a kereszténység ügye mellett, ami miatt mártírságot szenvedett. YVETTE DUVAL szerint azonban Emeritust egyszerűen összekeverték a későbbi hasonló nevű donatista püspökkel Cherchelből,

³⁶ Peterson 1934, 175–176; Guarducci 1973, 186–187 szerinte az ortodox kereszténység és a valentiniánus gnózis keverékével van dolgunk, ami teljességgel elfogadhatatlan.

³⁷ Strobel 1980, 102.

Augustinus nagy ellenfelével, akivel 418-ban nevezetes vitát folytatott.³⁸ A másodlagos beépítésből előkerült felirat eredetileg egy *martyrium* szemöldökköve lehetett. Az „*anno regis N*” típusú datálás gyakori ebben a térségben, és minden bizonnyal már a vandál királyság idejében készült. Az első észak-afrikai vandál uralkodó, Geiseric 11. éve (439 körül) azonban túl korai volna, ezért valószínűleg Gunthamund (484–496) uralkodására vonatkozik. A *Sp(iritu)s S(an)c(t)i P[aracleti]* kifejezés használata arra utalhat, hogy a *martyriumot* montanisták építették; bár Tabbernee szerint a *Paracletus* szó használata nem kizárólagos a montanistáknál (példákat nem hoz), így az nem is lehet monanista, hanem donatista.³⁹ A kutató azonban nem vette figyelembe a látogatóknak szóló üzenetet: *Cur homo miraris? D(e)o jubante meliora videvis* („Miért csodálkozol, ember? Isten segítségével jobbakat is fogsz látni!”), amely nyilvánvalóan Jézus szavaira utal: „Aki hisz én bennem, az is cselekszi majd azokat a cselekedeteket, amelyeket én cselekeszem, és nagyobbakat is cselekszik azoknál” (Jn 14,12). A Vulgatában szereplő *majora* („nagyobbakat”) helyett itt *meliora* („jobbakat”) áll, ami talán annak tudható be, hogy fejből idézett. De mire utal mindez? Természetesen a csodákra, melyek a hívők imájára válaszul fognak történni a *martyriumban*. A csodákat – így is felfoghatjuk – a hívő imájára válaszul a Mindenható Úr Isten, az Isten Krisztus, és a Paracletus Szent Szellem cselekszi, akik közül az utóbbi kettő (nyilván szellemi módon) a *martyriumban* lakik. A trinitárius teológia, a Paracletus név használata és a csodákra való nyitottság véleményem szerint mégiscsak arra utal, hogy montanista mártírszentélyvel van dolgunk. Arról nem is beszélve, hogy Africa vandál elfoglalását követően (429–442 között) a donatizmus teljesen visszaszorult.

2.4. Montanista mártírok

2.4.1. Perpetua mártírnő eredeti sírfelirata?

A karthágói basilica majorban talált fektetett téglalap alakú mészkőlap; latin felirattal; méretei nincsenek megadva; Karthágó, 3. század

CIL VIII,4 25272; AE 1908, 75 = ILCV 2040 = Tabbernee 1997, #15, pp. 110–112.

„*Legdrágább lányomnak, Perpetuának.*”

A mártír kifejezés hiánya miatt elterjedt az a nézet, hogy a feliratot Perpetua apja állíthatta, aki a mártírakta szerint az utolsó percig igyekezett lebeszélni lányát arról, hogy felvállalja keresztény mivoltát (*Pass. Perp.* 3.1–3, 6.1–2). Ebben az időben még nagyon kevés feliraton jelezték – legalábbis Nyugaton – a kereszténységhez való tartozásukat. Annál nehezebb megmagyarázni, hogy a Vibia *gentilicium* miért hiányzik róla. TABBERNEE szerint szó sincs arról, hogy ez a 203-ban kivégzett Perpetua lenne. Valószínűbb, hogy Karthágó környékén – a szent tiszteletének hatására – gyakori-vá vált a Perpetua név használata, ahogyan ez a Felicitas esetében is kimutatható. Ugyanitt számos Felicitas nevű nő sírfelirata került elő, ezeket mégsem próbálták meg a mártírral azonosítani.

³⁸Duval 1982, I. 153.

³⁹Tabbernee 1997, 544.

2.4.2. Perpetua és mártírtársai sírfelirata

Egy fekvő téglalap alakú márványtábla (113 x 80 cm) több mint harminc darabban; az ötsornyi latin felirat bal oldalán minden sor előtt *crux quadrata*, a szöveg jobb oldala erősen töredékes; Karthágó (Mcidfa), 523-530 között

CIL VIII,4 25038; AE 1907, 98; ILCV 2041; ILTun 1004; Tabbernee 1997, #14, pp. 105-110.

„Itt vannak a mártírok: *Saturus, Saturninus, Rebocatus (sic), Secundulus, Felicitas, Perpetua, akik március Nonaeján (7-én) szenvedtek. Maiulus...*”

Észak-Afrika leghíresebb mártírjait, Perpetuát és társait 203. március 7-én végeztették ki a római hatóságok. Az üldözés oka minden bizonnyal Septimius Severus rendelete lehetett, amely a zsidóknak és a keresztényeknek egyaránt megtiltotta a térítést (prozelitizmust).⁴⁰ BARNES véleménye szerint ugyanakkor az üldözést a helyi hatóságok kezdeményezték, és annak nem volt köze a császárhoz.⁴¹ Egyébként erre a *Passio Perpetuae* sem utal. A proconsul ekkor Minutius Opimianus volt (PIR² 441), de az ő váratlan halála után egy bizonyos Hilarianus *procurator* lett Africa helytartója (valószínűleg P. Aelius Hilarianus, PIR² 1(A) 190). Hilarianus arra ítélte Perpetuát és társait, hogy vadállatokkal küzdjenek meg a Septimius Severus legkisebb fia, Hosidius Geta tizennegyedik születésnapjára rendezett játékokon (*Pass. Perp.* 7.9, 16.2-3). Az ekkor kivégzett hét mártír emlékét mozaikon⁴² és falfestményen⁴³ is megörökítették.

2.5. A montanista egyházszervezet

2.5.1. Egy montanista pátriárka dekrétuma? (2. ábra)

Négyszög alakú fehér márvány lap (22 x 21 cm), minden oldalról töredékes; viszonylag gondosan vésett latin felirattal; az eredeti valószínűleg három ilyen lapból állt, amelynek csak a középső része maradt meg; Karthágó (Douar ech-Chott), 3-5. század

CIL VIII,4 25045; AE 1901, 5; 1924, 86; ILTun 1008; Tabbernee 1997, #15, pp. 117-123.

„...a legszentebb pátriárkák és minden ([sanct]isimorum patriarcharum et univer[sorum]) ... szentségével (sanctitate). Amiért már régóta vitatott (disceptare[tur]) ... jóváhagyjuk a szent emlékezetű ... se ne egyenek (pascere), se nyilvánosan, se övéik körében ... piacra se menjenek. Hanem mert ... nagy tisztességgel megemlékezni, és ... De mivel ez a rendkívül súlyos kérdés nyilvánvalóvá vált (res tam gravissima aper[ta est]) ... amit protogamiának neveznek, éppúgy az első ... oda kellett volna jönnie. Akiket meg kellett volna büntetni (qui vindicav[erint]) ... meg kellett volna gondolni, milyen módon lehetett volna rajtuk segíteni ([quo]cumque modo jubandos esse putaberint) ... megígérte nektek, hogy ugyanabban a jutalomban lesz részetek (promisit ipse vos eidem mercedi parti[cipare]) ... sem az esküvő napján (neque die nuptiarum), szerdai böjt legyen (quarta feria fiant) ...”

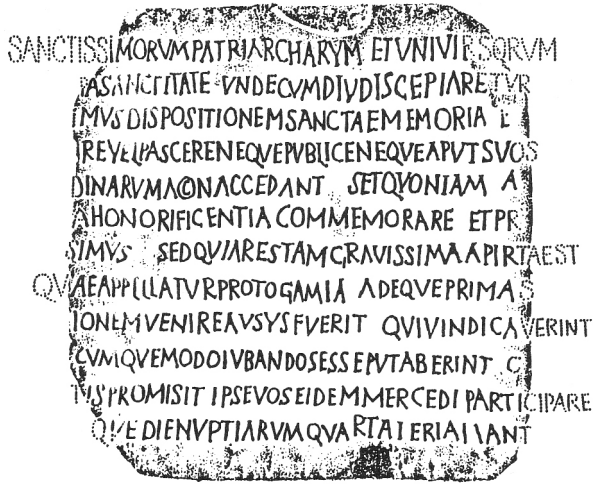
DELATTRE véleménye szerint itt egy 4. századi katolikus püspök dekrétumáról van szó, amelyben a házasság intézményét próbálta védeni a manicheus szokások ellen. Ezt a szöveg bizonyos kifejezé-

⁴⁰ Keresztes 1970a, 447-448; 1970b, 565-578; Robeck 1992, 11.

⁴¹ Barnes 1968b, 509-531.

⁴² Tabbernee 1997, 112-114.

⁴³ Tabbernee 1997, 115-117.



2. ábra. Tabbernee 1997, p. 120. fig. 16.

Tertullianus montanista írásai rengeteg példát szolgáltatnak arra, hogy ebben a felekezetben mekkora jelentőséget tulajdonítottak az első házasság (*protogamia*) szentségének. TABBERNEE szerint ugyanakkor mindez aligha elegendő ok arra, hogy a feliratot montanistának tartsuk.⁴⁷ P. MAAS a felirat zsidó eredete mellett érvelt, mégpedig azzal, hogy a *protogamia* egy a Talmudban leírt zsidó prematrimoniális ünnepség, nem pedig „első házasság”.⁴⁸ A *patriarcha* természetesen szintén vonatkozhat a hasonló nevű palesztinai méltóságra. (Ez a zsidó tisztség csak 425-ig állt fenn.) Bár a felirat valóban nagyon töredékes, TABBERNEE kommentárjában több dologgal nem foglalkozik. Az egyik magának a szövegnek a jellege: úgy vélem, itt egy súlyos ügyben (*res gravissima*) valamiféle büntetés kiszabásáról van szó; hacsak nem egy korábban kiszabott büntetés enyhítéséről. Ugyanakkor korlátozások is elhangzanak: „ne egyenek se nyilvánosan, se otthon”; „ne menjenek piacra”; illetve szó esik a *quarta feria*-ről (szerda), amely már a *Didakhé* 8.1 szerint is böjti nap (a hagyomány Júdás árulásának napjának tartotta, ebből lett később a „nagyszerda”). A *protogamia* mellett az utolsó sorban szó esik még az „esküvő napjáról” (*die nuptiarum*). Az étkezési korlátozások, a böjtök, a házasság – mindezek olyan témák, amelyek a montanista egyház híveinek életében jelentettek központi kérdést, mint azt Tertullianus számos művéből tudjuk.

2.5.2. Montanista pátriárka

Fehérmárvány kőlap (47 x 120 cm), az első sor elején és végén görög kereszt (*crux immissa*), görög felirattal; Hierapolisz/Pamukkale, 5. század második fele

CIG IV 8769; Tabbernee 1997, #82, pp. 497–502.

seinek Augustinus egyik Karthágóban elhangzott beszédével (*Sermones* XC) való hasonlóságára alapozta. BICKEL ugyanakkor a donatista eredet és az 5. századi datálás mellett kardoskodott.⁴⁴ SECKEL szerint a felirat értelmezésének kulcsa az első sorban szereplő *patriarcharum* és a nyolcadik sorban olvasható *protogamia*.⁴⁵ Ő mindkettőt a montanista egyházhoz kötötte, és a felirat keletkezését is jóval korábbra: 270 körülre tette. Hieronymus egyik levele (*Epist.* 41.3) alapján valóban úgy tűnik, hogy a montanista egyház eléggé hierarchizált volt, amelyben a *patriarcha* magas rangú tisztségnek számított.⁴⁶

⁴⁴ Delattre 1906, 124–125; Bickel 1923, 426 – 440.

⁴⁵ Seckel 1921, 991.

⁴⁶ Tabbernee 1993, 254–257.

⁴⁷ Tabbernee 1997, 123. Végül ő is amellett teszi le a voksát, hogy vagy donatista, vagy zsidó eredetű.

⁴⁸ Maas 1922, col. 311.

„+ Legszentebb és legistenfélőbb fő-püspökünk és patriarchánk, Gennaiosz idején, a legkegyesebb presbiter, Küriakosz, Eusztokhiosz fia és unokái: Joannasz és Küriakész, gyümölcsözték Krisztus legszentebb egyházának ezt az alapítását, a nyolcadik indikciókor. +”

A 4. század harmadik felében már a *patriarcha* (πατριάρχης) jelentette a montanista egyház legmagasabb tisztségét (Hier. *Epist.* 41.3; Justin. *Cod.* I. 5.20.3), míg az ortodox közösségekben csak az 5. század második felében jelent meg, ráadásul a Hierapoliszban működő püspököket a *metropolita* (μητροπολίτης) cím illette meg. A szövegben említett, Küriakosz presbiter és unokái (ἔκγονοι) által emelt templom maradványait megtalálták Hierapoliszban a főutcán, a fürdők és a színház között. A phrügiai püspökségekről írt monográfiájában WILLIAM RAMSAY bizonyította, hogy Hierapolisz még az 5. században is hűséges maradt a montanista tanokhoz, illetve azok alapítóihoz.⁴⁹ Bár a montanista templomok építését elvileg már Nagy Konstantin idejében törvények tiltották (Eus. *Vita Const.* III. 65), ezeket nem tudták betartatni, ezért a későbbi császárok is újra meg újra törvénybe foglalták ezt a tilalmat (*CTh* XVI. 5.3; XVI. 5.8; XVI. 5.12).

2.5.3. Két montanista püspök

Fekvő téglalap alakú mészkőlap (45 x 125 cm), bal oldala és alja törött; tabula ansatába írt görög felirat; *nomen sacra* rövidítések; Halici (Törökország), 4–5. század
MAMA I, 171; SEG I, 448; Tabbernee 1997, #70, pp. 437–444.

„A Krisztus bölcsességének tolmácsát, a bölcs férfiút, a Mennyei Szülött dicső versenygyőztesét, Szevéroszt, a városok mindent-felügyelőjét, a zsákruha-viselő nép vezetőjét rejtj magába ez a síremlék; és (földi) maradványait az istenfélő Eugeniosznak, aki a szellemi [nyáj] gyepelőjét méltó módon tartotta kezében. Még életükben szent volt a nevük, a sebeik miatt, s most mindketten egy szépen díszített síremlékben vannak...”

CALDER amellet érvelt, hogy ez a szarkofágfelirat egy olyan martyrionban volt elhelyezve, amelybe először Szevérosz mártír-püspök, majd pedig utódja, Eugeniosz püspök földi maradványait helyezték.⁵⁰ Mindkettőjüket még életükben megkínózták az üldözések során, sőt úgy tűnik, Szevérosz mártírságot is szenvedett, de egyikük sem vált hitehagyottá. Mi mutatja a síremlék montanista jellegét? (1) Szevérosz a „Krisztus bölcsességének tolmácsa volt, bölcs férfiú” – vagyis ebben a gyülekezetben nagy hangsúlyt helyeztek arra, hogy a prédikációkban megvilágítsák az ige értelmét; (2) TABBERNEE szerint a 6. sorban hiányzó szöveget nem csak így lehet kiegészíteni: [ποιμ]νῆς πνευματικῆς ἄξιον ἠνίοχον („aki a szellemi [nyáj] gyepelőjét méltó módon tartotta kezében”), hanem így is: [φω]νῆς πνευματικῆς ἄξιον ἠνίοχον („a worthy director of the spiritual voice”, vagy „of the Voice of the Spirit”), ami meglehetősen erőltetettnek tűnik, mivel a „hang” és a „gyepelőtartó” (ez a ἠνίοχος alapjelentése) nem igazán illik össze; igaz, ez többé-kevésbé a nyájról is elmondható. (Miért kellene gyepelő a bárányok szájába?) Ugyanakkor a „szellemi” (πνευματική) kifejezés használata önmagában sugallhatja a montanista befolyást. (3) A „zsákruha-viselő nép” (λαὸς σακκοφόρος) nyilván valamiféle askétikus gyakorlatra utal, ami a montanisták egyházában

⁴⁹ Ramsay 1931, 1–35.

⁵⁰ Calder 1923, 52–59.

(is) jól ismert. Ugyanakkor MITCHELL épp emiatt tartja őket novatianusoknak.⁵¹ (4) A montanista egyházban különösen nagyra becsülték azokat a püspököket, akik az üldözések során nem váltak hitehagyottá (*lapsi*). – A felirat egyébként jól illeszkedik a phrügiai epigráfiai emlékek stílusához: az archaizáló görög szöveg telis tele van antik irodalmi és újszövetségi utalásokkal.⁵² A „bölcesség magyarázója” (σοφίης ὑποφήτωρ = ὑποφήτης) szó szerkezet utolsó elemét például a jósokra és a költőkre is értették, lásd Μουσάων ὑποφήται (Theokr. XVI. 29, XVII. 115); a κύδιμος, melynek jelentése „dicsőséges” Hermész jelzője volt; az Ἀγήτωρ vagy Ἡγήτωρ („vezető”), számos görög isten attribútuma lehetett. A szöveg szerzője még a keresztény terminus technicusokat is kissé másképp használja, kreatív módon fejleszti tovább az újszövetségi koiné szavakat, kifejezéseket: a „Született Isten” (θεός γεννητός) nem más, mint a Fiú, vagyis Jézus Krisztus; a mártír nem más, mint ἀθλοφόρος, vagyis „versenygyőztes”; a πανεπίσκοπος „mindent-felügyelő”; a σακκοφόρος „zsákruha-viselő”; a θ(εο)υδέος „istenfélő” (figyelemre méltó, hogy nem a megszokottabb θεοσεβής-t használja, talán azért, mert ez a szó már „foglalt” volt a zsinagógákhoz tartozó „istenfélőkre”); a ἡνίοχος jelentése „vezető, gyepeltartó, kocsihajtó”, ami már a második utalás a népszerű kocsihajtóversenyekre. A metaforák közül legérdekesebb a πληγή „csik, ütés, seb”, ami nyilván az üldözések során elszenvedett kínzások nyomaira utal. A szövegre mindvégig jellemző az emelkedett költői nyelv használata: a szokott μνήμα („síremlék”, szó szerint „emlékjel”) mellett szerepel az ἄξιος („méltó, értékes, rátermett”); ἄγνόν ὄνομα ἔσχον („szent, tiszteletreméltó nevet birtokoltak”); εὐάσκητος („szépen díszített”).

2.5.4. Neikandros, a „szellemi püspök”

Egy 35 x 61 cm-es márványtábla töredéke, amely minden oldalon törött, négy darabja maradt meg; görög felirat, amelynek elejéről talán a *Khrisztogram* vagy a *szttaurogram* hiányzik; Küzikosz/Bandirma, 5. század első fele. BE 1984, 341; SEG XXXIII, 1071; Tabbernee 1997, #86, pp. 516–517.

„Emlékhelye [Neik]androsznak, a szent (és) szellemi püspöknek.”

A Neikandrosz kiegészítés nem bizonyos: lehet a név pl. Menandrosz is. A harmadik sor kiegészítése: [...ἀγ]ίου (*vac.*) πνευματ[ικοῦ] JEANNE és LOUIS ROBERT konjektúrája. TABBERNEE szerint az, hogy az 5. században montanista püspök működött Küzikoszban, cseppet sem meglepő, mivel a közeli Konstantinápolyban nagyjából ugyanebben az időben szintén tudunk egyről (II. Theodosius levele, 438. január 31. *Novell.* III.1.8–9).

3. ÓKERESZTÉNY ÍRÓK

3.1. Utalások Montanusra és követőire

Euszebiosz, *Egyháztörténet* V. 14.1. Baán István ford.

„Mivel valóban a legnagyobb mértékben gyűlöli a jót és szereti a rosszat Isten egyházának az ellensége, és semmiképp sem szalaszt el egyetlen alkalmat sem, hogy mesterkedjen az emberek ellen,

⁵¹ Mitchell 1993, 102–103.

⁵² Grill 2021.

ezért azon dolgozott, hogy ismét idegen eretnkségeket hozzon létre az egyház ellen. Közülük egyesek mérges kígyóként csúszkáltak Asziában és Phrügíában, és Montanossal úgy dicsekedtek, mint *Parakléto*sszal, az őt követő asszonyokkal, Priszkillával és Maximillával pedig úgy, mintha Montanosz prófétái lettek volna.”

3.2. Apollinariosz leírása a phrügiai eretnkségről

Euszebiosz, *Egyháztörténet* V. 16.1-22. Baán István ford.

„A „phrügiai”-nak is nevezett eretnkséggel szemben tehát erős és legyőzhetetlen fegyvert támasztott Hierapoliszban az igazság védőereje: Apollinarioszt, akiről már korábban említést tettem, és vele együtt az akkori idők több más, tapasztalt férfiát, akik elbeszélésünkhöz bőséges anyagot hagytak ránk. 2. Az említett emberek egyike az eretnekek ellen írt könyvének elején először rámutat, hogy már szóban is vitatkozott velük, hogy megcáfolja őket. Így kezdi tehát:

3. „Igen hosszú és nagyon jelentős ideje már, hogy megbíztál azzal, kedves Avirkiosz Markellosz, hogy írjak egy könyvet a Miltiadészről elnevezett eretnkség ellen. Mindmáig bizonytalanokodtam, nem mintha képtelen lettem volna rá, hogy megcáfoljam a tévelyt, és tanúskodjak az igazság mellett, hanem mert félttem, és ügyeltem rá, nehogy valamiképp olyan színben tűnjek fel, hogy valamit is hozzá akarnék írni, vagy pótlásul kapcsolni az evangélium Új Szövetségének szavához, melyhez sem hozzá nem tehet, sem belőle el nem vehet az, aki rászánta magát, hogy magának az evangéliumnak megfelelően éljen.

4. Nemrég jártam a galáciai Ankürában, és úgy találtam, hogy a helyi egyházat teljesen sükettette ez az új - nem prófétaság, ahogy mondják, hanem amint majd kitűnik, sokkal inkább - álprófétaság. Amennyire tudtam, az Úr segítségével számos napon keresztül vitatkoztunk egyenként ezekről az emberekről, és az általuk felhozott érvekről, úgyhogy az egyház örvendezett és megerősödött az igazságban, az ellentétes párt tagjai viszont most vereséget szenvedtek, és az ellenfelek szomorúak lettek. 5. A helybeli presbiterek megkértek tehát rá, amikor jelen volt presbitertársunk, az otruszi Zótikosz is, hogy hagyjunk hátra nekik valamilyen feljegyzést arról, amit az igazság szava ellenségeinek megcáfolására mondtunk. Ezt ugyan nem tettük meg, de megígértük, hogy ha az Úr megadja, majd megírjuk, és sietve elküldjük nekik.”

6. Miután művének elején ezt és még ezen kívül más dolgokat is elmondott, így számol be az említett eretnkség okairól:

„Mostani szembenállásuknak és az egyháztól elszakadó újabb eretnkségüknek az oka a következő volt. 7. Azt mondják, hogy van Müszianak Phrügíával határos vidékén egy bizonyos falu, nevezetesen Ardabau. Mesélik, hogy ott történt először, hogy az új hívők egyike, akit Montanosznak hívtak, Gratus asiai *proconsul* idején - mivel lelke mérhetetlenül vágyott az elsőség után -, beengedte magába az Ellenséget. A lélektől megszállva, és hirtelen valamilyen révületben és hamis eksztázisban lelkesedve elkezdett beszélni, és idegen szavakat mondani, de épp ellenkező módon jövendölt, mint ahogy az egyház hagyományos és utódlás folytán ősidőktől fogva örökölt szokása előírja. 8. Azok közül, akik abban az időben meghallották ezeket a hamis kijelentéseket, egyesek, akiket úgy zavart, mint egy megszállott, ördögös, a tévely szellemének karmai közt vergődő és a tömegeket felzaklató ember, szidták és megakadályozták, hogy beszéljen, mert emlékeztek az

Úr magyarázatára és figyelmeztetésére, hogy virrasztva őrizkedjenek a hamis próféták megjelenésétől. Mások viszont, mintegy a Szentlélektől és prófétai adománytól felmagasztalva, nagyon felfuvalkodva és az Úr magyarázatáról megfélemlítve annyira zaklatták az esztelen, hízelgő és népámító szellemet – mert megbabonázta és megcsalta őket –, hogy semmiképp sem lehetett őket hallgatásra bírni.

9. Valamilyen mesterkedéssel, vagy sokkal inkább ilyen bűnös módszerrel fortélyoskodta ki az engedetlenek pusztulását, és elérte, hogy minden észszerűség ellenére tiszteljék. Lassan felszította és úgy lángra gyújtotta értelmüket, mely elszunnyadva távol került az igazi hittől, hogy más két nőt is támasztott és eltöltött hamis szellemmel, és ők éppolyan értelmetlenül, alkalmatlan időben és furcsa módon beszéltek, mint az említett férfi. Ez a szellem egyszer boldognak mondta azokat, akik örvendeznek és dicsekszenek benne, és ígéreteinek nagyságával felmagasztalta őket, másszor viszont jogosan és hitelt érdemlően szemtől szembe szemrehányást tett nekik, hogy olyan színben tűnjön fel, mint aki korhol is (mégis kevesen voltak a phrügek között, akiket rászedett). Az elbizakodott szellem az egyetemes és az ég alatt levő egész egyház káromlását tanította, mert a hamisan prófétáló szellem sem elismerést, sem befogadást nem nyert nála.

10. Az asiai hívők ugyanis többször és Asia számos helyén is összegyűltek ebből a célból, megvizsgálták az iménti beszédeket, és kimutatták, hogy nem szentek; s miután elítélték az eretnekséget, követőit így kitaszították az egyházból, és a közösségből kizárták.”

11. Erről számol be először, és az egész könyvön keresztül, az ő tévelyük cáfolatát fejtegeti. A második könyvben az előbb említett személyeknek a haláláról ezt mondja:

12. „Mivel tehát prófétagyilkosoknak is neveztek minket, mert nem fogadtuk el fecsegő prófétáikat (hiszen ezek azok – mondják –, akikről megígérte az Úr, hogy elküldi a néphez), ezért feleljenek nekünk Isten előtt: Van-e kedves barátaink, valaki is azok között, akik Montanosz és a nők nyomán kezdtek el beszélni, akit üldöztek a zsidók, vagy megöltek a törvénytelenek? Egy sincs. Elfogták-e valamelyiküket, és keresztre feszítették-e a Névért? Egyáltalán nem. Ugyanúgy valamelyik nőt is megkorbácsolták-e, vagy agyonkövezték-e valaha a zsidók zsinagógaiban? 13. Semmiképpen sem. Azt mondják, hogy Montanosz és Maximilla is más halállal halt meg. Az a hír járja, hogy az esztelen szellem hatására mindketten felakasztották magukat, de nem egyszerre, hanem mindegyik akkor, amikor eljött halálának ideje, és általánosan elterjedt a hír, hogy így haltak meg, és úgy fejezték be életüket, mint az áruló Júdás. 14. Ugyanúgy elterjedt történet az is, hogy a csodálatos Theodosz, aki az általuk prófétaságnak nevezett mozgalomnak első valamiféle vagyonkezelője volt, egyszer csak elragadtatott és felemelkedett a mennybe: eksztázisba esett, rábízta magát a tévely szellemére, de lezuhant és nyomorultul halt meg. Legalábbis azt mondják, hogy így történt.

15. De mivel semmit sem láttunk, nem gondoljuk, kedvesem, hogy valamit is tudunk ezekről: talán így, de talán másképp halt meg Montanosz, Theodosz és a nevezett nő.”

16. Ugyanabban a könyvben még azt mondja, hogy az akkori szent püspökök megpróbálták megcáfolni a Maximillában működő szellemet, de mások, akik nyilvánvalóan együttműködtek a szellemmel, megakadályozták őket. 17. Így ír erről: „Ne is mondja ugyanebben – az Aszteriosz Urbanosz által szerkesztett – könyvben a Maximillán keresztül megnyilatkozó szellem: »Elűznek, mint farkast a bárányoktól. Nem vagyok farkas. Szó vagyok, szellem és erő.« De mutassa meg

világosan a szellemen levő erőt, igazolja azt, kényszerítse a szellem által ennek beismerésére azokat, akik akkor ott voltak, hogy megvizsgálják a beszélő szellemet, és vitatkozzanak vele a kipróbált férfiak és püspökök: a Kumana faluból való Zótikosz, és az apameiai Julianosz, kiknek száját befogták Themiszón és társai, és nem engedték, hogy megcáfolják a hazug és népámító szellemet.”

18. Ugyanebben a könyvben többek között még más dolgokat is mond Maximilla hamis prófé-tálásainak megcáfolására, s egyúttal megjelöli azt az időt, amikor ezeket írta, és említést tesz Maxi-milla jövőndöléseiről is, melyekben előre hirdette, hogy háborúk és lázadások lesznek. Bemutatja ezeknek hazug voltát is, amikor azt mondja:

19. „És hogy nem lett nyilvánvalóvá már, hogy ez is hazugság? Több mint tizenhárom év telt el azóta, hogy meghalt ez a nő, és sem részleges, sem általános háború nem volt a világon, hanem még a keresztények is tartós békét élveznek Isten irgalmából.”

20. Mindez a második könyvből való. A harmadikból pedig még hozzáfűzök néhány kis kivo-natot, ahol is ezt mondja azoknak, akik azzal dicsekszenek, hogy nekik is nagyon sok vértanújuk van:

„Amikor aztán az összes említett dologban megcáfolták őket, zavarba jöttek, és a vértanúkhöz igyekeztek menekülni, mert azt mondták, hogy sok vértanújuk van, és ez meggyőzően bizonyítja az általuk prófétainak nevezett szellem erejét. Ez azonban, úgy tűnik, egyáltalán nem igaz. 21. Más eretnokségeknek ugyanis nagyon sok vértanújuk van, de ezért még természetesen nem egyezünk meg velük, se nem valljuk, hogy igazuk van. Először Markión eretnokségének követői, akiket mar-kionitáknak neveznek, ők mondják, hogy nagyon sok tagjuk van, akik Krisztusért vértanúságot szenvednek, de nem az igazságnak megfelelően vallják meg magát Krisztust.”

Röviddel ezután hozzáfűzi: 22. „Ezért azután amikor azok, akik az egyházból arra kaptak elhí-vást, hogy tanúságot tegyenek az igaz hit mellett, találkoznak a phrügiai eretnokségből származó, úgynevezett vértanúkkal, elkülönülnek tőlük, és úgy halnak meg, hogy nem lépnek közösségre velük, mert nem akarják beleegyezésüket adni ahhoz a szellemhez, aki Montanoszon és a nőknön keresztül nyilatkozott meg. És hogy ez igaz, azt egészen világosan mutatja az is, ami a mi időnkben a Maiandrosz mellett fekvő Apameiában történt azokkal, akik Gaiossal és az eumeneiai Alexandrosszal együtt tettek tanúságot.”

3.3. Miltiadésről és az általa írt művekről

Euszebiosz, *Egyháztörténet* V. 17.1-14. Baán István ford.

1. Ebben a könyvben említést tesz egy íróról, Miltiadésről is, aki maga is írt egy értekezést az előbb említett eretnokség ellen. Miután idézte ezeknek az eretnekeknek néhány szavát, hozzáfűzi:

„Ezeket találtam egyik írásukban, melyben támadják Miltiadész testvér írását, ahol is bebizo-nyította, hogy a prófétának nem kell elragadtatásban beszélnie, és röviden összefoglaltam.”

2. Nem sokkal később ugyanis ebben a műben felsorolja azokat, akik az Újszövetség szerint prófétáltak, és közöttük említ egy bizonyos Ammiát és Quadratust. Ezt mondja:

„A hamis próféta azonban a hamis elragadtatásban, amelyhez szemtelenség és vakmerőség járul, szándékos tudatlanságból kiindulva kezd, de aztán akaratlan lelki örjögéshez ér el, mint az előbb mondtam. 3. Egyetlen prófétát sem tudnak mutatni, sem az ó-, sem az újszövetségiéik közül,

akik ilyen módon hordozták volna a Lelket. Nem dicsekedhetnek sem Agabusszal, sem Júdással, sem Szilásszal, sem Fülöp leányaival, sem a philadelphiai Ammiával, sem Quadratuszal, sem bárki mással, mert azok semmilyen kapcsolatban sem álltak velük.”

4. Kiszáratva pedig még ezt mondja: „Ha ugyanis Quadratus és a philadelphiai Ammia után, mint mondják, a Montanosz társaságában levő nők kapták meg utódlási sorrendben a prófétai adományt, akkor mutassák meg azokat, akik Montanosz és női követői közül az ő utódjaikként örökölték azt! Hiszen az apostol úgy véli, hogy a prófétai adománynak az egész egyházban meg kell lennie az utolsó eljövételig.” De senkit sem tudnának mutatni, pedig már tizennégy év telt el Maximilla halála óta.”

5. Ezt írja ez az író, az általa említett Miltiadész pedig az isteni tanok iránti lelkesedésének még más emlékeit is ránk hagyta azokban a könyvekben, melyeket *A görögök ellen* és *A zsidók ellen* írt: mindegyik témával külön két kötetben foglalkozott. Ezenkívül a világi hatalmasságokhoz is intézett egy iratot annak a filozófiának a védelmében, amelyet követett.

3.4. Apollóniosz cáfolja a phrügiai eretnekeket

Euszebiosz, *Egyháztörténet* V. 18.1-14. Baán István ford.

1. Apollóniosz egyházi író, aki szintén megkísérelte megcáfolni a Phrugiában akkor még virágzó, phrugiainak nevezett eretnekséget, külön könyvet írt ellenük, ahol azzal vádolta őket, hogy jövendöléseik szóról szóra hamisak, és napvilágra hozta az eretnekség vezéreinek életét, bármilyen is volt az. Hallgasd csak, hogy mit mond szó szerint Montanoszról!

2. „De hogy ki ez az újonnan jött tanító, azt tettei és tanítása mutatja meg. Ő az, aki azt tanította, hogy a házasságokat fel kell bontani, aki törvényt hozott a bójtról, aki Pepuzát és Tümiönt Jeruzsálemnek nevezte el (bár csak kicsi, phrügiai városok), aki azt akarta, hogy az emberek mindenhol oda gyülekezzenek, aki pénzbeszedőket bízott meg, aki felajánlás címén kitalálta az ajándékok elfogadását, aki bért fizetett azoknak, akik hirdették tanítását, hogy a telhetetlenség által növekedjék az ő tanítása.”

3. Ezt mondja Montanoszról, nem sokkal ezután pedig így ír prófétanőiről:

„Megmutatjuk tehát, hogy ezek az első prófétanők azóta, hogy eltöltötte őket a szellem, elhagyták férjüket. Hogy hazudtak hát azok, akik szűznek mondták Priszkillát?”

4. Azután hozzáfűzi:

„Nem úgy tűnik neked, hogy minden írás megtiltja, hogy a próféta ajándékot és pénzt fogadjon el? Amikor tehát azt látom, hogy a prófétanő aranyat, ezüstöt és káprázatos ruhákat kap, hogy ne utasítanám el őt?”

5. Kiszáratva ezt mondja még az egyik hitvallójukról:

„Themiszón, aki látszólag szavahihetően palástolta pénzsóvárságát, még ő sem bírta elviselni a hitvallás jelét, hanem rengeteg pénz árán levették róla a bilincseket. Bár ezért is meg kellett volna alázkodnia, ő mégis arra vetemedett, hogy vértanúként dicsekedjék, és az apostolt utánozva valamilyen katolikus levelet írjon, és így a hitre oktassa azokat, akiknek hite jobb volt az övéénél, üres, értelmetlen szavakkal harcoljon, és káromolja az Urat, az apostolokat és a szent egyházat.”

6. Egy másik, általuk vértanúként tisztelt férfiról pedig így ír: „Hogy pedig ne többről beszéljünk, mondja el nekünk a prófétanő az önmagát vértanúnak nevező Alexandrosszal történt

eseményeket, akivel együtt lakmározik, sőt, akit sokan tisztelnek! Nem kell elmondanunk rablásait és a többi gáztetteit, melyekért megbüntették, de bizonyítja az *opiszthodomsz*.⁵³ 7. Ki bocsátja meg tehát valakinek a bűneit? Vajon a próféta a rablásokat a vértanúnak, vagy a vértanú a pénzsóvárságot a prófétának? Az Úr ugyanis azt mondta: »Ne legyen se aranyotok, se ezüstötök, se két köntösötök«, ezek viszont épp ellenkezőleg vétkeznek, hogy birtokolhassák ezeket a tiltott dolgokat. Megmutatjuk ugyanis, hogy az általuk prófétáknak és vértanúknak nevezettek nemcsak a gazdagoktól gyűjtöttek pénzt, hanem a szegényektől, árváktól és özvegyektől is. 8. És ha bíznak önmagukban, álljanak ide, és magyarázzák meg pontosabban ezeket a dolgokat, hogy ha belezavarodnak, legalább ezután hagyják abba a vétkezést! Valóban meg kell vizsgálni a próféta gyümölcseit, 9. mert gyümölcseiről lehet megismerni a fát. Hogy pedig akik akarják, megismerjék Alexandrosz viselt dolgait: Aemilius Frontinus epheszoszi *proconsul*⁵⁴ elítélte, de nem Krisztus nevéért, hanem azok miatt a rablások miatt, melyekre vetemedett, mivel már bűnös volt. Miután az Úr nevében elkövetett hazugságai folytán szabadon bocsátották, megcsalta az ottani híveket, saját egyházközsége pedig, ahonnan származott, nem fogadta be, mert rabló volt, és akik meg akarják tudni a rá vonatkozó dolgokat, rendelkezésükre áll Asia nyilvános levéltára. 10. A próféta nem ismeri meg az embert, akivel annyi éven keresztül együtt él! Amikor ezt leleplezzük, általa a próféta természetét is feltárjuk. Hasonló dolgot mutathatunk ki sokról, és ha van hozzá bátorságuk, vessék alá magukat a próbának!”

11. A mű egy másik helyén újból ezt fűzi hozzá azokról a prófétákról, akikkel dicsekszenek: „Ha tagadják, hogy prófétáik ajándékokat kaptak, vallják be, hogy ha meg volnának róla győződve, hogy kaptak ajándékokat, akkor azok nem lennének próféták, és ezt mi ezerszeresen bebizonyítjuk. A próféta összes gyümölcset meg kell vizsgálni. Mondd meg nekem, jár fürdőbe egy próféta? Festi-e magát antimonnal egy próféta? Ad-e kamatra kölcsönt egy próféta? Nyilatkozzanak: meg vannak-e engedve ezek vagy sem, én pedig meg fogom mutatni, hogy ezek előfordulnak náluk.”

12. Ugyanaz az Apollóniosz ugyanebben a műben beszámol arról, hogy művének megírásakor negyven esztendő telt el azóta, hogy Montanosz belekezdett színlelt prófétálásába. 13. Azt mondja még, hogy Zótikosz, akiről az előző író is említést tett, akkor érkezett Pepuzába, amikor Maximilla prófétálást színlelt, és igyekezett megcáfolni a benne működő szellemet, de megakadályozták azok, akik osztották Maximilla nézeteit.

14. Említést tesz egy bizonyos Thraszeaszról is, aki akkor halt vértanúhalált. Azt mondja, mintegy a hagyomány alapján, hogy az Üdvözítő megparancsolta apostolainak, hogy még tizenkét évig ne távozzanak el Jeruzsálemből.⁵⁵ Felhasználta a János *Jelenéseiből* vett tanúságokat is, és elmeséli, hogy ugyanaz a János Epheszoszban isteni erő segítségével feltámasztott egy halottat, és még más dolgokat is mond, amelyek által találóan és legteljesebb módon megcáfolta az előbb említett eretnokséget. Ezeket mondja Apollóniosz is.

⁵³ A templomok cella mögötti része, ahol a levéltár is őrizték.

⁵⁴ Egyéb forrásokból egyelőre nem ismert, hacsak nem rá vonatkozik a Commodus tiszteletére Kr. u. 183–185 között Oeában (Tripolitania) állított dedikációs felirat: *L(ucius) Aemilius L(uci) fil(ius) Quir(ina tribu) [... ? ...]* *[c]o(n)s(ul) proco(n)s(ul) Asiae* (AE 1942–43, 1;).

⁵⁵ Clem. Alex. *Strom.* VI. 5.43; *Kerygma Petri* frg. 6.

3.5. Szerapión a phrügiai eretnekségről

Euszebiosz, *Egyháztörténet* V. 19.1-4. Baán István ford.

1. Apollinariosznak a nevezetett eretnekség ellen írt műveiről említést tett Szerapión, akiről az a hír járja, hogy az említett időkben Maximinosz után az antiochiai egyház püspöke volt. Említést tett róla egy levelében, amit Karikoszhoz és Pontioszhoz intézett, amelyben maga is megcáfolja ugyanezt az eretnekséget, majd hozzáfűzi: 2. „Hogy pedig azt is tudjátok, hogy ennek az új próféta-ságnak nevezett csaló szervezetnek működését megvetette a világon élő egész testvériség, elküldtem nektek Klaudiosz Apollinariosznak, az asziai Hierapolisz legboldogabb püspökének műveit is.” 3. Szerapiónnak ugyanebben a levelében különböző püspökök aláírásai is megtalálhatók, akik közül az egyik így írta alá: „Én, Aurelius Quirinius, vértanú, imádkozom, hogy jól menjen a sorotok”; másikuk pedig ekképp: „Aelius Publius Iulius, a thrákiai Debeltosz kolónia püspöke. Úgy él Isten, aki a mennyekben van, hogy az ankhialoszi boldog Szótasz ki akarta űzni Priszkillá démonját, és a képmutatók nem engedték.” 4. Több más püspök is, aki egyetértett velük, saját kezűleg írta alá az idézett iratokat. Ez történt ezekkel az eretnekekkel kapcsolatban.”

3.6. A Szentháromság egységéről

Nazianzoszi Gergely, *Beszédek* XXII. 12. Grüll Tibor ford.

Vajon nem tartjuk-e ki a jámborság egyetlen próbáját, az Atya, a Fiú és a Szentlélek, az egy istenség és a háromban lévő hatalom imádását anélkül, hogy túl- vagy alulimádnánk egyet (ha megengedhetem magamnak egy pillanatra, hogy utánozzam azokat, akik belemennek ezekbe a kifejezésekbe; valójában az egyik eset lehetetlen, a másik istentelen) és nyelvi újdonságokkal faragják fel egyetlen fenségüket? Semmi sem nagyobb önmagánál vagy kevesebb. Ha legalább ez meg van határozva, akkor az összes többi pontban is megegyezésre jutunk; elvégre ugyanazt a Szentháromságot imádjuk, gyakorlatilag ugyanazokat a hiedelmeket valljuk, és ugyanahhoz a testhez tartozunk; és a jelenleg vita tárgyát képező kérdések hiábavaló és meddő ágait és kiemelkedéseit nyilvános rákként vágjuk el és pusztítjuk el. Vagy kérdezem – és itt csak az újabb példákra szorítkozom –, hogy Montanus gonosz szelleme nem irányult-e eléggé a Szentlélek ellen; és Novatus arroganciája, vagy inkább tisztátalan tisztasága, amely szépnek tűnő szavakkal próbálja elcsábítani a sokaságot; és a phrügek tombolásai, amelyek ma is folynak, akik a régiekkel majdnem azonos szertartások szerint adják ki és fogadják a szentségeket; és a galaták ostobasága istentelen terminológiájukkal; és Sabellius összehúzódása és Arius felosztása és további felosztása saját szofisztika mestereink által, akik annyiban különböznek egymástól, ahogy a gyors nyelv különbözik a lassútól? De valójában mi is különbözünk önmagunk között: bár alapvetően egészségesek vagyunk, megosztottak vagyunk ugyanazon emberek mellett és ellen.

3.7. Órigenész a Paraklétosz helyes felfogásáról

Órigenész, *A principiumokról* (*De principiis*) II. 7.3-4. Somos Róbert ford.

3. Minthogy pedig a Krisztusról sokféle megértés létezhet, mert bár Bölcsesség, mégsem mindenben működik bölcsességként, s nyer benne hatalmat, hanem csak azokban, akik az ő bölcsességének szentelik magukat (ahogy az orvos sem mindenkivel szemben tevékenykedik orvosként,

hanem csak azokkal szemben, akik megértvén, hogy betegek, gyöngeségükben az ő jóindulatához folyamodnak fölépülésük érdekében), ugyanúgy vélekednek a Szentlélekről is, akiben az adományok összessége föllelhető. Egyesek ugyanis a bölcs beszédet nyerik a Lélektől, mások a tudományos beszédet, ismét mások pedig a hitet, és így egyenként mindazok, akik képesek fölfogni őt, rászorulván kiérdemelték a benne való részesedést, maguk is Léleknek bizonyulnak s válnak ismertté. Akik viszont nem teszik meg ezeket a megkülönböztetéseket és felosztásokat, azok annak tudatában, hogy az evangéliumban Vigasztalónak nevezik, s mert nem veszik tekintetbe, milyen cselekedete vagy tette folytán nevezik Vigasztalónak, nem is tudom miféle értéktelen szellemekhez hasonlítják, s ezzel zavart keltenek Krisztus egyházában, minthogy nem csekély nézeteltérést okoznak a testvérek között. Pedig az evangélium oly hatalmas erőt és fönséget tulajdonít neki, hogy azt mondja, az apostolok a Szentlélek eljövele előtt, azelőtt, hogy a Szentlélek eltöltve lelkekét megvilágosította őket a Szentháromság tanítása és hite felől, nem voltak képesek fölfogni, mit kívánt az Üdvözítő tanítani nekik. Ők viszont csekély értelmükkel nem csupán képtelenek következetesen elmondani az igazságot, de még az általunk elmondottak is süket fülekre találnak náluk, midőn úgy vélekednek, hogy a Szentlélek istensége méltóságában kisebb, s tévedéseknek és hazugságoknak adják át magukat, inkább a rontó szellemektől megtévesztve, mintsem a Szentlélek tanításában épülve, ahogy az apostol is mondotta: *Démoni szellemek tanítását követve tiltják a házasságkötést*, és sokak romlására és pusztulására *a tápláléktól való tartózkodásra kötelezik őket*, hogy szigorúbb szabályok fitogtatásával elkápráztassák az ártatlan lelkeket.

4. Tudnunk kell tehát, hogy a Szentlélek a Vigasztaló, s nagyobb dolgokat tanít, mint az kimondható, s úgymond, oly kimondhatatlan dolgokat, amelyeket az embernek nem szabad kimondania, azaz amelyek emberi szóval kifejezhetetlenek. Azt pedig, hogy azért *nem szabad*, mert nem lehet kimondani, Páltól tudjuk, midőn így szól: Mindent szabad, de nem minden hasznos, mindent szabad, de nem minden van épülésünkre. Arról mondja, hogy szabad, ami fölött hatalmunk van, minthogy birtokolhatjuk. A Szentlélekre alkalmazott Vigasztaló kifejezés a „vigasztalás” szóból jön (a *paraklétosz* latinul *consolatio*), és ha valaki kiérdemli, hogy a Szentlélekből részesedjen, a kimondhatatlan misztérium ismerete mellett kétségkívül elnyeri szíve vigasztalását és örömét is.

3.8. A Szent Szellemmel kapcsolatos eretnek felfogások cáfolata

Jeruzsálemi Kürillosz, XVI. katekézis 5-8. Vanyó László ford.

A továbbiakban a Szent Lélekről kívánunk valamit mondani, nem azt akarjuk pontosan elmondani, hogy mi a személyi valósága, mert ez lehetetlen, hanem csak fel szeretnénk sorolni a rá vonatkozó különféle téves nézeteket, nehogy tudatlanságban lévén felőlük magukkal sodorjanak minket, és le szeretnénk vágni a téves utakat, hogy az egyetlen, királyi úton járjunk. Ha most a biztonság okán az eretnekségekről valamit előadunk, azt azoknak a fejére borítjuk, hogy mi ártatlanok legyünk, akik elmondjuk, és ti is, akik hallgatjátok.

6. Mert a minden tekintetben legvallástalanabb eretnekek a Szent Lélek ellen köszörülték a nyelvüket, és olyanokat merészelték állítani, ami istengyalázás. Ahogyan *Az eretnekségek ellen* című mű szerzője, Irenaeus megírta, némelyek azt merték állítani, hogy ők maguk a Szent Lélek, ezek közül is a legelső az Apostolok cselekedeteiben említett Simon mágus. Mivel nem habozott

effélét állítani, kárhoztatták. Istentelenek az úgynevezett gnosztikusok is, és a legkülönfélébb nézeteket hangoztatták a Lélek ellen, mint a törvénytelen valentiniánusok és a többiek. Az utálatos Mani azt merete állítani, hogy ő a Krisztus által elküldött Paraklétosz. Mások meg azt tartották, hogy más a profétákban, és más az új szövetségben. Sokféle tehát tévedésük, pontosabban káromlásuk. Utáld tehát ezeket, kerüld azokat, akik káromolják a Szent Lelket, és nincs számukra bocsánat. Neked, akit most fognak megkeresztelni a Szent Lélekre, mi közöd lehet azokkal, akiknek nincsen reményük? Ha még az is büntetendő, aki tolvajhoz csatlakozik és vele együtt fut (Zsolt 49,18), akkor milyen reménye lehet annak, aki megsérti a Szent Lelket? (...)

8. Ugyancsak utálat tárgyai a frígek és Montanosz, aki ennek a bajnak a szerzője, és két prófétanője is, Maximilla és Priszkillá. Ez a Montanosz valóban esztelen és őrjöngő volt (egyébként nem mondott volna olyanokat, amiket mondott), azt merete kijelenteni, hogy ő a Szent Lélek, éppen ő, aki a legnagyobb nyomorúságosabb volt, és tele volt mindenféle tisztátalansággal és feslettséggel. A szemérmesség miatt legyen elég ennyit mondani, a jelenlévő asszonyok tisztessége miatt. És a párányi porfészket Phrügiában, hazug módon Jeruzsálemnek nevezte, és a náluk misztériumoknak nevezett dolgok ürügyén asszonyok nyomorúságos kicsinyeit megölte és felszabdalta undok lakomákhoz eledelül (ezért a korábbi üldözések során miattuk gyanúsítottak minket ezzel, az utálatos montanisták miatt, akiket hazug módon, velünk egy néven keresztényekként emlegettek⁵⁶), és azt merészelt állítani, hogy ő a Szent Lélek, ez a minden kegyetlenséggel és istentelenséggel eltöltött, akinek nincs mentsége az ítéletben.

3.9. A phrügiai eretnekség részletes cáfolata

Ephraim, *Panarion* XLVIII. Grüll Tibor ford.

1,1 Ezek közül egy másik szekta emelkedik ki, akiket a phrügiaiak szektájának neveznek. Ugyanabban az időben keletkezett, mint az enkratiták, és azok utódja.⁵⁷ (2) Mivel a montanisták a Hadrianust követő Antoninus Pius uralkodásának tizenkilencedik éve körül léptek fel,⁵⁸ míg Markión, Tatianosz és az enkratiták Hadrianus idejében és az után működtek. 1,3 Ezek a phrügiaiak is – ahogyan őket nevezük –, elfogadják az Ó- és Újszövetség valamennyi írását, és ugyancsak megerősítik a halottak feltámadását. De azzal dicsekednek, hogy van egy Montanus nevű prófétájuk, valamint egy Priscilla és Maximilla nevű prófétanőjük, és azért, hogy odafigyelnek rájuk, elvesztették a józan eszüket. (4) Egyetértenek a szent katolikus egyházzal az Atyával, a Fiúval és a Szentlélekkel kapcsolatban, de elválasztották magukat azzal, hogy „hitető szellemekre és gonosz szellemek tanításaira figyelmeztet” (1Tim 4,1), és mert azt mondták: „a kegyelmi ajándékokat is meg kell kapnunk”.

1,5 Isten szent egyháza is részesül a kegyelmi ajándékokban – de valódi ajándékokban, amelyeket már kipróbáltak Isten szent gyülekezetében a Szentlélek által, prófétákon és apostolokon,

⁵⁶ Ebben az okfejtésben egyebek mellett az is sántít, hogy a „thüesztészi lakomák” keresztényellenes vádja sokkal korábbi a montanizmus megjelenésénél (McGowan 1994; Harland 2007; Wagemakers 2010).

⁵⁷ Az enkratitáknak nevezett aszketikus eretnekmozgalom bizonyos újszövetségi helyekre hivatkozva megkövetelte a hústól, bortól, s mindenekelőtt a házasságtól való tartózkodást. Még az úrvacsorai liturgiában is vizet használtak a bor helyett, ezért *aquarius*soknak is hívták őket. Egyes apokrif iratokat is kánoninak tartottak.

⁵⁸ Cf. Clem. Alex. *Strom.* III. 106.4-5.

valamint magán az Ūron keresztül. (6) János apostol ugyanis ezt mondja a levelében: „próbáljátok meg a szellemeket, vajon Istentől vannak-e” (1Jn 4,1), és újra: „hallottátok, hogy az Antikrisztus eljön, így most sok antikrisztus támadt; ahonnan tudjuk, hogy itt az utolsó óra. Közülünk váltak ki, de nem voltak közülünk valók; mert ha közülünk valók lettek volna, velünk maradtak volna; de hogy nyilvánvalóvá legyen felőlük, hogy nem mindnyájan közülünk valók. *Ezért írtam nektek, gyermekeim*” (1Jn 2,18-19), és így tovább. (7) A phrügek valóban nem „közülünk valók”. Vitatkozásaikkal „kiváltak”, és „figyelmeztek” a tévelygés szellemeire és a kitalált történetekre.

2,1 Ugyanis lásd meg, hogy állításaik miatt elítélték őket, mivel képtelenek voltak betartani vitatott ígéreteiket. Ha kegyelmi ajándékokat kell kapnunk, és ha kellene a gyülekezetben kegyelmi ajándékok, miért nincs több próféta Montanus, Priscilla és Maximilla után? Talán leállt a kegyelem működése? Sose félj, a kegyelem a szent egyházban sosem szűnik meg működni! (2) De ha a próféták csak egy bizonyos pontig prófétáltak, és nem tovább, akkor sem Priscilla, sem Maximilla nem prófétálhatott; azokat [kell tehát prófétálni], amelyek megpróbáltattak a szent apostolok által, a szent egyházban.

2,3 Ostobaságukat tehát kétféleképpen is megcáfoljuk. Vagy meg kell mutatniuk, hogy Maximilla után is vannak próféták, hogy az általuk „kegyelemnek” nevezett valami ne legyen működésképtelen. Vagy Maximilla és a hasonszőrűek hamis prófétáknak bizonyulnak, mivel azt merték állítani, hogy a prófétai ajándékok megszűnése után kaptak [isteni] inspirációt – de nem a Szentlélektől, hanem az Ördög cselvetéséből –, és megtévesztették hallgatóságukat.

2,4 Lásd, hogyan lehet rájuk cáfolni saját mondásaikból! Úgynevezett prófétanőjük, Maximilla azt mondja: „Utánam nem lesz több próféta, csak a beteljesedés” (μετ’ ἐμὲ προφήτης οὐκ ἔσται, ἀλλὰ συντέλεια) (5) Figyeld meg, hogy itt a Szentlélek és a tévelygés szelleme tökéletesen felismerhető! Mindent, amit a próféták mondtak, azt racionálisan és érthetően mondták; és az általuk mondottak valóra váltak és valóra is válnak. (6) De Maximilla azt mondta, hogy utána jön a „beteljesedés” – de a vég még azóta sem jött el, oly sok császár és annyi idő múltán! (7) Körülbelül 206 év telt el Maximilla korától a miénkig, Valentinianus és Valens tizenkettedik évéig és Gratianuséig, és még nem láttuk a beteljesedést, amit ez a nő hirdetett meg, aki azzal dicsekedett, hogy ő próféta, de még saját halálának napját sem tudta előre.

2,8 Továbbá az is világosan látható, hogy senki, aki elszakadt az igazságtól, nem őrizte meg józan értelmét. Mint a kisbárányok, akiket az „örök csaló”, a kígyó megmart, átadták magukat a pusztulásnak, és hogy a karámon kívül elkapják és elhurcolják őket, hogy a farkas zsákmányai legyenek, s így vesszenek el. De mindez azért történhetett, mert nem ragaszkodtak a Főhöz (Kol 2,19), hanem elhagyták az igazságot, s így a hajótörés veszélyének és mindenféle tévelygés hullámverésének tették ki magukat. (9) Ha Maximilla azt mondja, hogy soha nem lesz másik próféta [őutána], akkor tagadja, hogy [követői] rendelkeznek ezzel a kegyelmi ajándékkal, és hogy az még mindig megtalálható közöttük. Ha az ajándékuk csak Maximilláig tartott, akkor, mint már mondtam, neki sem volt része a kegyelmi ajándékokból.

3,1 Mert eltévelyedett. Az Ūr rányomta pecsétjét az egyházra, és tökéletesítette annak kegyelmi ajándékait. Amikor prófétákra volt szükség, ugyanazok a Szentlélekkel eltöltött szentek adták át a próféciákat „a mi hasznunkra” (1Kor 12,7) – átadták az igazi Szellemben, józan elmével és racionális értelemmel, kegyelmi ajándékukkal arányosan, mert a Szellem mindenkinek ad, „a neki

adott kegyelem szerint” (Róm 12,6). (2) De mit mondtak ezek az emberek, ami hasznosnak bizonyult? Mit mondtak, ami arányban volt a hittel? Így hát hogyan is lehetnének mások, mint akikről az Úr azt mondta: „Őrizkedjete a hamis prófétáktól, akik juhoknak bőrében jönnek hozzátok, de belül ragadozó farkasok” (Mt 7,15)!

3,3 Ha összehasonlítjuk az általuk elmondottakat az Ó- és Újszövetséggel – amelyek igazak, és amelyeket az igazságban közvetítettek és prófétáltak –, határozzuk meg, melyik a prófécia és melyik a hamis prófécia. (4) Egy próféta mindig higgadtan és érthetően beszélt, és a Szentlélek ihletésére adta elő szavait. Mindent józan értelemmel mondott, mint például: „De nem ilyen Mózes, a szolgám! Őrá az egész házam van bízva! Szentől szemben beszélek vele, világosan, nem rejtélyesen, az Úr alakját is megpillanthatja” (4Móz 12,7-8 RÚF) – azt az embert, aki látta Isten dicsőségét, prófétának nevezték az Ószövetségben. (5) A Szentírás azt mondja: „Ésaiásnak, Ámós fiának látása, melyet látott” (Ézs 1,1); „Amely esztendőben meghala Uzzíás király, láttam az Urat ülni magas és felemeltetett székben, és palástja betöltötte a templomot; Szeráfok és Kérubok álltak felette” (Ézs 1,1-2), és hallottam, amint azt mondja: „Menj, és mondd ezt e népnek: hallván halljatok és ne értsetek, s látván lássatok és ne ismerjete” (Ézs 1,9). És miután meghallotta ezt az Úrtól, elment a néphez, és azt mondta: „Így szólt az Úr”. (6) Hát nem látod, hogy ez egy józan ember beszéde, aki nem hagyta el az esztét, és hogy e szavak nem egy zavart elme beszédei voltak?

3,7 Hasonlóképpen, amikor Ezékiel próféta hallotta az Urat szólni: „Árpa kenyeredet emberi ganéjon süsd meg!” (Ezék 4,12 RÚF), ő azt válaszolta: „Nem úgy, Uram! soha semmi közönséges vagy tisztátalan nem került a számba!” (Ezék 4,14) (8) Megértette azt, amit az Úr fenyegetően mondott neki, de nem ment bele, és nem tette meg azt, amiről azt gondolhatták volna, hogy elment az esze. Mivel elméje józan és racionális volt, imádkozott és így szólt: „Nem úgy, Uram!” Ezek – mind a tanítás, mind a vita – az igaz próféták jelei, akiknek elméje józan a Szentlélekben.

3,9 És ki tagadhatná, hogy Dániel tele volt minden bölcsességgel és mégis józan maradt? Megtalálta a válaszokat Nabukodonozor rejtvényeire, (10) felidézte Nabukodonozor álmait, amikor azok még az álmodó elől is rejtve maradtak, és józan elméjével és kegyelmi ajándékának felsőbbrendűségével azonnal meg is adta a magyarázatot. Mert mindenkinél nagyobb volt a bölcsessége a Szentlélek ajándéka által, aki valóban bölcsességet ad: a prófétának és azoknak, akik a próféta által az igazság tanításának áldásában részesültek.

3,11 De amikor a phrügiaiak azt állítják, hogy prófétálnak, nyilvánvaló, hogy nem józan elméjűek és nem racionálisak. Szavaik kétértelműek és furcsák, semmi sem egyenes bennük. (4,1) Montanus például azt mondja: „Íme, az ember olyan, mint a lant, én fölbe repülök mint egy pengető. Az ember alszik, én pedig vigyázok. Íme, az Úr az, aki megzavarja az emberek szívét, és Ő adja a szívét az emberbe.” (ἰδοὺ, ὁ ἄνθρωπος ὡσεὶ λύρα καὶ γὰρ ἐφίπταμαι ὡσεὶ πλῆκτρον· ὁ ἄνθρωπος κοιμᾶται καὶ γὰρ γρηγορῶ. ἰδοὺ, κύριός ἐστιν ὁ ἐξιστάνων καρδίας ἀνθρώπων καὶ διδοὺς καρδίαν ἀνθρώποις.)

4,2 Nos, melyik épeszű ember, aki megértéssel fogadja a „hasznos” üzenetet, és törődik üdvösségével, nem vetheti meg az ehhez hasonló hamis vallást, és annak a beszédét, aki azzal dicsekszik, hogy próféta, de beszél úgy, mint egy próféta? (3) Mert a Szentlélek soha nem szólalt meg benne. Az olyan kifejezések, mint a „repülök”, „lecsapok”, „vigyázok” és „az Úr megzavarja az emberek

szívét” – egy magán kívül lévő ember megnyilatkozásai.⁵⁹ Ezek nem egy racionális ember szavai, hanem valakié, akin más bélyeg (χαρακτήρ) van, nem a Szentléleké, aki a prófétákban szólt.⁶⁰

4,4 Amikor a phrúgiaiak arra vállalkoznak, hogy a hamisságot az igazsággal egyesítik, és megfosztják értelmüktől azokat az embereket, akik a pontosságra törekcsenek, szövegeket halmoznak fel, hogy hamisan alátámasszák velük szélhámosságukat, s azt mondják, hogy bizonyos íráshelyek hasonlóságot mutatnak ezzel [az általuk gyakorolt prófétálással]. A Szentírás ezt mondja: „Isten eksztázist bocsátott Ádámra, és az elaludt”.⁶¹ Csakhogy Ádám esetének semmi köze sincs az övékéhez! (5) Az ő esetükben Isten nem akart testet formálni – ez volt az oka annak, amiért Ádámot transzba juttatta –, és hogy az Ő rendkívüli szeretetéből fakadóan, hasonló élményben részesítse őket. (6) Isten az alvás öntudatlanságát bocsátotta Ádámra, nem pedig az örületet.

Az eksztázisnak sokféle formája létezik. Amikor egy csoda láttán elképedünk, eksztázisnak nevezzük; és az örületet is eksztázisnak hívják, mert semmi kapcsolata sincs a valósággal. (7) De Ádám alvó „eksztázisát” más értelemben nevezték annak: ennek a testén végrehajtott beavatkozáshoz volt köze, csakis ezért ejtette Isten mély transzba a szent Ádámot, akit az Ő keze formált.

5,1 Mert az teljesen világos, hogy a Szentírás helyesen nevezte ezt eksztázisnak. Amikor valaki elalszik, minden érzékszerve megszűnik működni, és pihen. Bár a látóérzéke megvan, nem lát; szeme csukva, és az embert mozgató szellem vagy lélek is nyugalomban van. (2) Ha kellemetlen vagy akár kellemes szag járja át a házat, a szaglóérzéke megvan, mégsem érzékeli az illatot; ez az érzékszerv elment lepihenni. (3) Ha keserű, sós vagy édes folyadék van a szájban, az ízlelés nem érzékeli azokat; a pihenés „eksztázisában” nyugszik anélkül, hogy azt tenné az emberben, mint amikor az ébren volt.

5,4 A fül megvan, de a hallás nem működik érzékszervként. És ha az emberek beszélnek a házban, gyakran nem hallja, mit mond valaki, hacsak fel nem ébred; mivel hallóképessége egyelőre szünetel. (5) A lények mászhatnak a testünkön, de nem érezzük érintésüket, hacsak nem komoly a támadásuk; az egész test felhagyott tevékenységével az alvás hátralevő idejére.

5,6 Mert a test földből van, és mintegy a lélek borítékja, és mivel Isten oly módon tette működőképesé, meg van engedve számára egy bizonyos idő, hogy teljes érzékeléstől visszavonuljon a nyugalom állapotába. Maga a lélek azonban nem hagy fel a kormányzással vagy a gondolkodással. (7) Gyakran elképzeli és úgy látja magát, mintha ébren lenne: sétál, dolgozik, átkel a tengeren, emberekhez beszél – és az álomban még több és még elképesztőbb helyzetben látja magát.⁶² (8) De ez nem olyan, mint egy örült, vagy egy eksztatikus, önkívületi állapotban. Ijesztő dolgokat vesz a kezébe, miközben testben és lélekben ébren van, és gyakran súlyos károkat okoz önmagában és felebarátaiban. Nem tudja, mit mond és mit csinál, mert az örültség elragadtatásába esett.

⁵⁹Tertullianus szerint pontosan ez jellemző a prófétálásra: az eksztázist ő latinul *amentiának* (szó szerint: „eszelessnesség” vagy „a józan ész hiánya”) nevezi, lásd *Marc.* IV. 22.1; IV. 22.4-5; V. 8.12.

⁶⁰A χαρακτήρ szó csak a Zsid 1,3-ban fordul elő az Újszövetségben.

⁶¹1Móz 2,21: „Bocsátott tehát az Úr Isten mély álmat az emberre, és ez elaludt”; a LXX fordítás így adja vissza: και ἐπέβαλεν ὁ Θεὸς ἔκστασιν ἐπὶ τὸν Ἀδάμ, cf. Tert. *Anim.* 41.1-6, 23.

⁶²Cf. Tertullianus leírásával az álomról (*Anim.* 45), ahol egyfajta örültségnek, ugyanakkor természetesnek és egészségesnek nevezi azt.

6,1 Szeretteim, össze kellett gyűjtenem mindezt az anyagot az eksztázis különféle fajtáiról a következő szöveg miatt: „Az Úr eksztázist bocsátott Ádámra, és az elaludt” (1Móz 2,21). (2) És elmagyaráztam, miért hívják úgy az alvást ebben a részben, hogy „az Úrtól való eksztázis”. Ez annak a könyörületnek és szeretetteljes jósnak köszönhető, amelyet Isten mindenkinek megadott, hogy az ember az alvás idejére megszabadulhasson a gondoktól és az élet dolgaitól. (3) Ádám esetében azonban Isten azért is nevezte azt eksztázisnak, mert egy időre ezzel tette érzéketlenné a fájdalom iránt. Isten ugyanis ki akarta venni az egyik oldalbordáját, hogy abból formáljon számára feleséget.

6,4 De Ádám érzékei és elméje nem volt felfüggesztve. Felismerte Évát, amint felébredt, és így szólt: „Ez már csontomból való csont, és testemből való test: ez asszonyembernek neveztessek, mert emberből vétetett” (1Móz 2,23). (5) És amint látjátok, tudatában volt a múltnak és a jelennek, és prófétált a jövőről. Figyeld meg: azzal, hogy azt mondta: „csontomból való csont”, tudatta, hogy tisztában volt azzal, mi történt, miközben aludt. És tisztában volt a jelennel is: miután a feleségét megalkották, tudatában volt annak, hogy az ő testéből származott. (6) A jövőről pedig prófétált: „Annakokáért elhagyja a férfi az ő atyját és anyját, és ragaszkodik feleségéhez, és lesznek egy testté” (1Móz 2,24). Ezek nem egy olyan férfi szavai, aki eksztázisban van, vagy értelem nélkül való, hanem egy józan elméjű emberé.

7,1 De ha arról is beszélnem kell, hogy „elragadtatásomban azt mondtam én: minden ember hazug” (Zsolt 116,11)⁶³ - ennek a jelentése megint más. Ezek nem egy örült vagy egy eksztatikus szavai - távolról sem! - (2), hanem valakié, aki nagyon meglepődött, és a szokásosnál jobban odafigyel arra, hogy mit mondjon és tegyen. Mert ha a próféta elképedt, ő is csodálkozva beszél.

7,3 A próféták transzba estek, nem pedig a megcsalattatásba. Péter is „eksztázisban” volt,⁶⁴ nem azért, mert irracionális volt, hanem azért, mert más dolgokat látott, mint amit az emberek általában a mindennapi életben látnak. (4) „És látta, hogy az ég megnyílt, és leszállt óhozza valami edény, mint egy nagy lepedő, négy sarkánál fogva felkötve, és leeresztve a földre: melyben mindenféle földi négy lábú állatok, vadak, csúszómászó állatok és égi madarak voltak” (Apcs 10,11-12). (5) Figyeld meg, hogy Szent Péter racionális volt, és nem ment el az esze. Mert amikor ezt hallotta: „Kelj fel Péter, öljed és egyél!” (Apcs 10,13), nem engedelmeskedett, mint egy esztelen ember, hanem azt mondta az Úrnak: „Semmiképpen sem, Uram! Mert sohasem ettem semmi közönségest, vagy tisztátalant” (Apcs 10:14).

7,6 Szent Dávid pedig azt mondta: „Minden ember hazug” (Zsolt 116,11). Amikor úgy szólt: „Azt mondom”, a saját nevében beszélt, és azt mondta, hogy az emberek hazudnak. Így ő nem hazudott, hanem megdöbbenésének adott hangot, mert elcsodálkozott és megdöbben Isten szerető kedvességén és azon, amit az Úr mondott neki. (7) És, látva, hogy mindenkinek szüksége van Isten irgalmára, az igazmondást egyedül az Úrnak tulajdonította, és rájött, hogy minden ember megérdemli a büntetést - ezzel bebizonyítva, hogy az igaz Szellem van benne, aki a prófétákban szólt, és kinyilatkoztatta nekik az Isten pontos ismeretének mélységeit.

⁶³ Zsolt 116,11 MT: „Csüggedezésemben ezt mondtam én: Minden ember hazug”. A *Szeptuaginta* itt ismét eltér a héber szövegtől: Zsolt 115,2 LXX: ἐγὼ δὲ εἶπα ἐν τῇ ἐκστάσει μου· πᾶς ἄνθρωπος ψεύστης.

⁶⁴ Apcs 10,10, Tertullianus véleménye szerint ez valódi testen kívüli elragadtatás volt (*Marc. IV. 22.4-5*).

7,8 Ábrahám is eksztázisba esett, ami nem a józan elméjének elvesztése, hanem a félelemtől bekövetkező zavar volt. Láttá a kemencét és a fáklyákat naplementekor <és félelem száll rá>, ahogy más próféták mondták, amikor józan eszükkel látomásokat láttak. (9) Mózes például azt mondta: „Megijedtem és remegek” (5Móz 9,19; Zsid 12,21). De Ábrahám tudta, mit mond az Úr, mert: „Tudván tudjad, hogy a te magod jövény lesz a földön, mely nem övé, és szolgálatra szorítják, és nyomorgatják őket négyszáz esztendeig” (1Móz 15,13) (10) Ebből is láthatod, milyen világos, hogy a valóságban a próféták mindent ép elmével és józan megfontolással mondtak, nem pedig örült módjára.

8,1 De még ha azt is válaszolják erre: „A korábbi ajándékok nem olyanok, mint a későbbiek”⁶⁵ – hogyan tudják ezt bizonyítani? A szent próféták és a szent apostolok egyaránt prófétáltak. (2) Először is azok, akik látták a két fehér ruhás férfit, amikor a Megváltó felment a mennybe, nem látták őket megzavarodva, hanem józan elmével hallották őket [amint ezt mondják]: „Galileabeli férfiak, mit álltok nézve a mennybe? Ez a Jézus, aki felvitetett tőletek a mennybe, akképpen jön el, amiképpen láttátok őt felmenni a mennybe” (Apcs 1,11) és így tovább. (3) És akkor is, ahogyan korábban mondtam, Péter józan eszén volt, amikor látta, hallotta, és azt a választ adta, hogy „Semmiképpen sem, Uram!”

8,4 Agabus prófétai módon szólt, és egy szokatlan gesztussal utalt annak jelentésére, amikor elvette Pál övét, megkötözte vele a saját lábát, és azt mondta: „Akié ez az öv, azt megkötözik és elviszik Jeruzsálembe”.⁶⁶ (5) És viszont, próféták jöttek le Antiokhiába, és kijelentették, hogy világméretű éhínség lesz, és jóslatuk nem vallott kudarcot. Annak bizonyítására, hogy igaz próféták voltak, a Szentírás rögtön hozzáteszi: „ami meg is lett Claudius császár idejében” (Apcs 11:28).

8,6 És a legszentebb Pál apostol is úgy prófétált: „A Lélek pedig kifejezetten azt mondja, hogy az utolsó napokban nehéz idők állnak be” (2Tim 3,1)⁶⁷ és így tovább. (7) És megint, egy másik helyen: „A Szellem pedig nyilván mondja, hogy az utolsó időben némelyek elszakadnak a hittől, hitető lelkekre és gonosz szellemek tanításaira figyelmeztvén. (...) Akik tiltják a házasságot, sürgetik az eledelektől való tartózkodást, melyeket Isten teremtett hálaadással való élvezésre a hívőknek és azoknak, akik megismerték az igazságot” (1Tim 4,1.3) (8) Mindez egyértelműen megvalósult benetek és a hozzátok hasonlóknak. A legtöbb ilyen szekta ugyanis tiltja a házasságkötést, élvezi az ételektől való tartózkodást, bár ezt nem a tanítás miatt, vagy a jutalmakkal és koszorúkkal együtt járó nagyobb erények végett teszik, hanem azért, mert az Úr e teremtményeit utálatosnak tartják.

9,1 A szent katolikus egyház tiszteli a szüzességet, a monogámiát és a tisztaságot, dicséri az özvegyiséget, tiszteli és elfogadja a törvényes házasságot; de tiltja a paráznaságot, a házasságtörést és a tisztátalanságot. (2) Ez megmutatja a szent katolikus egyház jellemét és a többiek hamis szokásait, mint amely jónak látta elkerülni az összes hazugságot, görbe ösvényt és kaptatót. (3) Mert már korábban is mondtam – amint azt a legszentebb apostol is kijelentette, és most megismétlem

⁶⁵ Tertullianus szerint a Paraklétosz kijelentései a *disciplina* szempontjából újak, de a *doctrina* szempontjából nem (*Monog.* 3.8, 9; *Virg. Vel.* 1.2–4).

⁶⁶ Az eredeti szöveg kissé másként hangzik: „A férfit, akié ez az öv, ekképpen kötik meg a zsidók Jeruzsálemben, és adják a pogányoknak kezébe” (Apcs 21,11).

⁶⁷ A görögben a mondat első része másként hangzik: „Azt pedig tudd meg...” Minden bizonnyal az 1Tim 4,1 alább is idézett bevezető szakaszát vette ide.

–, hogy az biztosított be bennünket és különböztette meg a szent katolikus egyházat a szekták álszentségétől, hogy Pál azt mondta: a házasságot tiltó és az ételektől való tartózkodást előíró szekták törvényileg tiltják az Isten jó rendelkezéseinek megtartását.

9,4 Mert bizonyosan helyes volt, hogy az isteni Ige ezt mondta: „Tökéletes akarsz lenni?” (Mt 19,21) az evangéliumban. Jóllehet engedményeket tesz az emberi agyagnak annak törekenysége miatt, örül azoknak, akik fel tudják mutatni a jámborság jegyeit, és a szüzesség, a tisztaság és a visszafogottság gyakorlását választják. Mindazonáltal tiszteletben tartja az egy házastárral kötött frigyét, (5) még akkor is, ha a papság kegyelmi ajándékait előre jelzi az olyan személyek által, akik elégedettek voltak egy házassággal, és az olyanok által, akik szüzek maradtak; szent apostolai így határozták meg a papság kánoni törvényét, tisztességgel és szentséggel. (6) De ha valakinek a test törekeny volta miatt a felesége halála után másodszor is meg kell házasodnia, az igazság szabálya ezt nem tiltja – feltéve hogy az illető nem pap. De ezek az emberek valóban tiltják: „tiltják a házasságot” (1Tim 4,3), ahogy a Szentírás mondja. Kivetnek mindenkit, aki másodszorra is megházasodott, és a második házasság elleni szabályt kötelezővé teszik.⁶⁸

A magunk részéről senkit sem kötelezünk erre. Jó tanáccsal buzdítjuk azokat, akik képesek [követni ezt a szabályt], de nem rójuk fel annak, aki nem képes rá, és bizonyosan nem is vetjük ki őket az életből. (9) A Szent Szó mindenütt azt hirdette, hogy hordoznunk kell a gyengék gyarlóságait. Rögtön rá fogunk jönni, hogy az ilyen emberek szégyenére, akiknek nem ugyanaz az ajándéka, mint nekik, a szent apostol azt mondja: „A fiatalabb özvegyasszonyokat pedig mellőzd; (10) mert ha gerjedeznek Krisztus ellenére, férjhez akarnak menni” (1Tim 5,11-12). Mert az özvegyasszonyok, akik ígéretet tettek és megszegtek ígéretüket, ítéletben részesülnek, míg azoknak, akik nem tettek ígéretet, de házasodtak a test gyarlósága miatt, nem lesz ítélete. Ha elítélik őket, miért mondta Pál: „Akarom tehát, hogy a fiatalabbak férjhez menjenek, gyermekeket szüljenek, háztartást vigyenek” (1Tim 5,14)?

10,1 Azt látjuk tehát, hogy minden próféta, akár az Ó-, akár az Újszövetségben, értelemmel prófétált, ahogyan Szent János mondta a *Jelenések könyvében*: „Az Úr kinyilatkoztatta ezeket szolgálóinak szolgáján, Jánoson keresztül” (Jel 1,1)⁶⁹ és „Ezt mondja az Úr.” (2) Az a személy, aki ezt mondta, józan és értelmes volt – lásd, hogyan: „Így szól az Úr”, és „a látomás, amelyet látott”.⁷⁰

10,3 De ez a Montanus, aki becsapta áldozatait azzal, hogy úgy dicsekedett: ő is a próféták közül való, olyan dolgokat ír le, amelyek nincsenek összhangban a Szentírással. Egyik úgynevezett „prófécijában” ugyanis ezt mondja: „Miért mondod te, hogy csak az üdvözülhet, aki több az embernél? Mert az igazak százszor fényesebben fognak világitani, mint a Nap; és a legkisebbek közületek, akik üdvözültek, százszor fényesebbek lesznek a Holdnál.” (τί λέγεις τὸν ὑπὲρ ἄνθρωπον σφζόμενον; λάμπει γὰρ (φησὶν) ὁ δίκαιος ὑπὲρ τὸν ἥλιον ἑκατονταπλασίονα, οἱ δὲ μικροὶ ἐν ὑμῖν σφζόμενοι λάμπουσιν ἑκατονταπλασίονα ὑπὲρ τὴν σελήνην)

⁶⁸ A montanisták valóban házasságtörésnek tartották a másodszori házasodást (Tert. *Monog.* 15.1; *Adv. Hermog.* 1.2) és az ilyen személyeket kivetették a gyülekezeteikből (Hier. *Epist.* XLI. 3.1).

⁶⁹ Ismét nem pontosan idéz: „Jézus Krisztus kijelentése, amelyet adott néki az Isten, hogy megmutassa az ő szolgálóinak, amiknek meg kell lenniük hamar”, János tehát név szerint nem szerepel az igeversben.

⁷⁰ A mondat szövegkritikailag problémás.

10,4 De az Úr összezavarja őt. És Ő az, akinek hatalma van arra, hogy a szentek arcát dicsfényben ragyogtassa, aki Mózes arcát is fényessé tette, és Ő fogja átváltoztatni szentjeit, akiket gyalázatba vetettek, és dicsőségben támadnak fel a testek közelgő feltámadásakor. (5) Ne változtassák át mások testét, legfeljebb a sajátjukét; hanem változtassák meg saját testüket, amely teljesen feltámadt, és utána dicsőséget nyert Attól, aki szüntelenül dicsóíti szentjeit. Mert mint Úrnak és Istennek, hatalmában áll dicsőséget adományozni és azzal jutalmazni.

10,6 Bár [az Úr] megtehetné volna, mégsem tett olyan ígéreteket, mint Montanus; azt mondta: „Arcotok fénylik majd, mint a nap” (λάμψει ὑμῶν τὰ πρόσωπα ὡς ὁ ἥλιος).⁷¹ Ha pedig Jézus Krisztus, aki rendelkezik a hatalommal, és a mi igaz Mesterünk és Urunk, azt mondja, hogy az igazak arca úgy fog ragyogni, mint a Nap, hogyan ígérhet Montanus százszor többet? (7) Csak akkor, ha ő is olyan, mint aki megígérte Ádámnak, hogy „olyanok lesztek, mint az istenek”,⁷² és kiűzte őt az általa élvezett dicsőségből és a Paradicsom élvezetéből, és a halál romlására kárhoztatta.

11,1 Ugyanez a Montanus így folytatja: „Én vagyok az Úr Isten, a Mindenható, aki egy emberben lakom” (ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ καταγινόμενος ἐν ἀνθρώπῳ). (2) Szerencsére a Szentírás és a Szentlélek tanítása biztonságban tart bennünket azzal, hogy figyelmeztet, amiből megtudhatjuk, mik az idegen szellem hamisítványai és az Igazság ellentétei. (3) Montanus pusztán ennek kimondásával azt sugallta, hogy emlékezzünk az Úr szavaira. Mert az Úr azt mondja az evangéliumban: „Én az én Atyám nevében jöttem, és nem fogadtatok be engem; ha más jönne a maga nevében, azt befogadnátok” (Jn 5,43). (4) Montanus tehát teljes ellenkezésben van a Szent Írásokkal, amint azt minden figyelmes olvasó láthatja. És mivel ellenkezésben van, és a vele hasonlórú szekta prófétáival és kegyelmi ajándékaival pöffeszkedik, idegenek a szent katolikus egyháztól. Nem kapta meg ezeket a kegyelmi ajándékokat, hanem messze került tőlük.

11,5 Melyik értelmes ember merné ezeket az embereket prófétának nevezni ahelyett, hogy [azt mondaná:] az ilyen próféták csalók? Krisztus azt tanította nekünk: „Elküldöm hozzátok a Szellemet, a Paraklétoszt” (Jn 16,7);⁷³ és hogy a Paraklétosz ismertetőjelét is közölje, azt mondta: „Az engem dicsóít majd” (Jn 16,14) (6) És való igaz, hogy a szent apostolok dicsóítotték az Urat, miután megkapták a Paraklétosz Szellemet - de ez a Montanus önmagát dicsóíti. Az Úr dicsóította az Atyját, és viszont, az Úr Krisztus dicsóította a Szentlelket azáltal, hogy az igazság Lelkének nevezte (Jn 16,13).

Montanus azonban csak önmagát dicsóíti, és azt mondja, hogy ő a mindenható Atya, de az, ami őbenne lakik, azt bizonyítja, hogy ő nem az Atya, nem az Atya küldte, és semmit sem kapott az Atyától. (7) „Mert Őbenne lakozik az istenségnek egész teljessége testileg” (Kol 2,9), és „És az ő teljességéből vettünk mindnyájan kegyelmet is kegyelemért” (Jn 1,16), ahogy Szent János mondta nekünk. (8) És nézd meg, hogyan hirdette valamennyi régi [próféta] Krisztust, és az utánuk jövőök hogyan dicsóítotték Krisztust és vallották meg őt. Montanus azonban felfuvalkodott, azt állítva,

⁷¹ Ismét nem pontos az idézet, amely szó szerint így hangzik: „Az igazak fénylenek, mint a nap” (Mt 13,43).

⁷² Természetesen a Kísértőről, vagyis a Sátánról van szó. A MT szerint: „olyanok lesztek, mint az Isten” (1Móz 3,5); itt természetesen megint a *Szeptuaginta* hatásáról van szó: διανοιχθήσονται ὑμῶν οἱ ὀφθαλμοὶ καὶ ἔσεσθε ὡς θεοί („megnyilatkoznak szemeitek és olyanok lesztek, mint az istenek”).

⁷³ Az eredetiben: „Jobb néktek, hogy én elmenjek: mert ha el nem megyek, nem jön el hozzátok a Vigasztaló (Paraklétosz): ha pedig elmegyek, elküldöm azt ti hozzátok” (Jn 16:7).

hogy ő valaki, ami annak a bizonyítéka, hogy ő nem Krisztus, nem Krisztus küldte, és semmit sem kapott Krisztustól.

11,9 Ez a szálnalmas kis senki, Montanus, azt is mondja: „Sem angyal, sem hírnök, hanem én, az Úr, az Atyaisten jöttem” (οὗτε ἄγγελος οὗτε πρέσβυς, ἀλλ’ ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς πατὴρ ἦλθον).⁷⁴ Ezzel eretneknek minősül, mert nem dicsőíti Krisztust, akit a szent egyháznak adatott minden rendes kegyelmi ajándék valóban dicsőít. (10) Mert azt fogjuk találni, hogy Montanus kívül van az egyház testén és mindenek Fején, és „nem ragaszkodik a Főhöz, akiből az egész test egybeszerkesztetvén növekedik” (Kol 2,19), ahogy a Szentírás mondja. Mert az igazi Fiú, a mi Urunk, Jézus Krisztus megmutatta, hogy Fiú; de Montanus még azt is mondja, hogy ő az Atya.

12,1 Amikor ti, phrügiaiak azt mondjátok, hogy kegyelmi ajándékok miatt hagyttátok el az egyházat,⁷⁵ hogyan hihetnénk nektek? Annak ellenére, hogy „keresztény” titulussal álcázzátok magatokat, újabb ellenséges támadást indítottatok ellenünk. Felvetted a barbárok veszekedését, és a trójaiak ellenségeskedését utánoztad, akik szintén phrügek voltak!⁷⁶ (2) Azok a dolgok, amelyek különböznek a kegyelmi ajándékoktól, és – ahogy saját prófétáitok mondják – nem ugyanazok, mint amit az Úr ígért, nem lehetnek kegyelmi ajándékok.

12,3 És viszont, bemutathatod nekünk Maximillát! Még a neveitek is különböznek és félelmetesek, nincs bennük semmi kellemes és dallamos, de van bennük bizonyos vadság és kegyetlenség. (4) Hallgassátok csak Krisztus gyermekei, mit mond ez a Maximilla, aki ezekhez az úgynevezett phrügiaiakhoz tartozik: „Ne rám hallgass, hanem Krisztusra hallgass!” (ἐμοῦ μὴ ἀκούσητε, ἀλλὰ Χριστοῦ ἀκούσατε)

12,5 Még ott is hibázott, ahol úgy tűnt, hogy Krisztust dicsőíti. Ha Krisztusé lenne, úgy beszélne, mint a szent apostolok, mivel mindegyik ugyanazt mondja: Péter először, aki így szól: „Ezt mi hallottuk” (2Pét 1,18). Maga az Úr azt mondja: „Aki titeket hallgat, engem hallgat” (Lk 10,16). Pál pedig így szól: „Legyetek az én követőim, mint én is a Krisztusé” (1Kor 11,1).

12,6 De a hazugság közben – még akarata ellenére is – igazat mond. Jól mondja, hogy ne rá hallgass, hanem Krisztusra. A tisztátalan szellemek gyakran arra kényszerülnek, hogy elítéltesse nek az Igazság által, és akarva-akaratlanul és kényszer hatására megmutassák, ki az ő Uruk.⁷⁷ (7) Ahogy a lány, akiben a jövőmondó szellem volt, azt mondta: „Ezek az emberek a Legfelsőbb Isten szolgálói” (Apcs 16,16-17); és [ahogy az evangéliumban a démon mondta]: „Azért jöttél-e, hogy elveszíts minket? Tudom, hogy ki vagy te: az Istennek Szentje” (Mk 1,24). Maximilla tehát kényszerűségből azt mondta, hogy ne rá hallgass, hanem Krisztusra. (8) Ezek után hogyan is hallgathatnak rá azok, akik ezt hallották tőle és hittek neki – amikor megtanulták tőle, hogy ne rá hallgassanak, hanem az Úrra! Valójában ha van egy kevés eszük, nem kellene rá hallgatniuk, mert jóslatai földi eredetűek.⁷⁸

⁷⁴Tertullianus ezt a mondást Jézusnak tulajdonítja (*Marc. IV. 22.11*).

⁷⁵Tert. *Prax. 1.7*.

⁷⁶A trójaiak phrüg eredetéről lásd Grüll 2021, 200-202.

⁷⁷Katolikus démonizálóknak gyakran próbálták kiűzni a „tisztátalan és hazug szellemeket” a montanista prófétákból, pl. Eus. *HE V. 16.7-8* (Apollinarius); 18.13 (Apollonius); 19.3 (Serapion); Firmilianus/Cyprianus *Epist. 45.10*.

⁷⁸Jak 3,15 a „felülről való bölcsesség”-gel (σοφία ἄνωθεν) a „földi, lelki és démoni” (ἐπιγῆιος, ψυχικὴ, δαμονιώδης) bölcsességet állítja szembe.

12,9 És ne mondd, hogy ép elméjénél volt! A racionális ember nem ítéli el saját magát a tanításában. Ha valami ilyesmit mondott: „Ne hallgassatok rám”, vajon miféle szellem beszélt belőle? (10) Mert ha emberileg szólt, akkor nem volt a Szentlélekben – mert nyilvánvaló, hogy amikor azt mondta: „Ne hallgass rám”, emberileg beszélt, és nem volt a Szentlélekben. De ha nem volt a magasból származó Szentlélekben, hanem emberileg gondolkodott, akkor nem tudott semmit, és nem volt próféta. Mert nem volt benne Szentlélek, hanem emberi értelemmel szólt és adta elő jóslatait.

12,11 De ha ő a Szentlélekben beszélt és prófétált volna – miféle Szentlélek mondaná azt: „Ne hallgass rám?” A megcsalás vaksága teljesen elvakulttá teszi az embert – és nagy az Isten Igéje, amely minden tekintetben megértést ad nekünk, hogy megismerhessük, mit mondott nekünk a Szentlélek – ez az igazi inspiráció: itt van az Atya személyében, ott a Fiú személyében, ott a Szentlélek személyében!

12,12 És ha a Maximillában lévő szellem szent lett volna, nem tiltotta volna saját kijelentéseit. „De mindezeket egy és ugyanaz a Szellem cselekszi, osztogatván mindenkinek külön, amint akarja” (1Kor 12,11). (13) És ha megvan a hatalma úgy osztani, ahogy akarja, és ha a tudás Szellemének és a jámborság Szellemének hívják, és azt mondják, hogy Isten Szelleme és a Krisztus Szelleme, aki az Atyától származik és a Fiú befogadja, és nem idegen sem az Atyától, sem a Fiútól – akkor nem mondja: „Ne hallgass rám!” (14) Mert a Szellem adta Krisztus üzenetét, és Krisztus küldi a Szellemet, és a Szent Szellem által űzi ki a démonokat. És a Fiú átadja az Atya üzenetét, az Atya pedig megszentelte a Fiút, és elküldte a világba, hogy megismerjék és dicsőítsék őt, ahogyan az Atyát dicsőítik. Azok felfogása pedig, akik elszakadnak Krisztus követésétől, téves.

13,1 Viszont ugyanez a Maximilla – ez a „racionális tudás és tanítás”, ha lehetek szarkasztikus – így szól: „Az Úr küldött engem, hogy imádója, hírnöke és tolmácsa legyek ennek a tehernek, szövetségnek és ígéretnek, hogy az akarókkal és a nem akarókkal is megismertessem az Isten ismeretét (ἀπέστειλέ με κύριος τούτου τοῦ πόνου καὶ τῆς συνθήκης καὶ τῆς ἐπαγγελίας αἰρετιστῆν μηνυτῆν ἐρμηνευτῆν, ἠναγκασμένον, θέλοντα καὶ μὴ θέλοντα, γνωθεῖν γνώσιν θεοῦ).” (2) Tekintsünk életünk szilárd alapjára, szerettem, és a megvilágított ösvényre, nehogy megbotoljunk az ellenfél szavaiban és az idegen szellem zsákmányában. (3) Lásd itt a prófétát, aki így beszélt, és leleplezte magát, nem akarva, hanem kényszerből. A mi Urunk nem akaratlanul jött a világra, és nem kényszerből küldte Őt az Atya. (4) Az Ő akarata összhangban van az Atyáéval, és annak beteljesítése összhangban van a Szent Szellemmel. És mivel az Ő akarata az Atyáéval összhangban van – és kegyelmet ad mindenkinek, nem erőszakkal, hanem bőségesen áradó jóságából –, azokat, akiket elhívott, saját választásuk alapján hívta el, nem alkalmazva kényszert, és téve rájuk nyakörvet. (5) Mert azt mondja: „Ha valaki szomjúhozik, jöjjön én hozzám, és igyék” (Jn 7,37), és még egyszer: „Ha valaki jönni akar én utánam ... kövessen engem” (Mt 16,24). És ugyanezt mondta Ézsaiás keresztül: „Ha engedelemmel hallgattok” (Ézs 1,19), később pedig, hogy megmutassa, ki beszél, a próféta ezt mondta: „Mert az Úr szája szólt!” (Ézs 58,14)

13,6 És teljesen tisztában vagy azzal, hogy nincsenek összhangban a szent szöveggel, és hogy mi a különbség az ő felfogásuk és véleményük, valamint Isten hite és követése között? (7) Hiszen Maximilla azt is mondta, hogy az akarókat és a nem akarókat is kényszerítette [Isten megismerésére] – így már saját szavai is hazuggá teszik. Se nem tanította Isten ismeretét – amit nem is ismert

– azoknak, akik akarták, se nem kényszerítette a nem akarókat [hogy tanuljanak]. (8) Magától értetődik, hogy az egész világ nem is ismeri Maximilla nevét vagy téveszméit. És az ő felfogásuk mindenestől hibás, és nem része az Isten igazságának.

14,1 A phrügek egy elhagyatott helyet is tisztelnek Phrügiában, egy hajdan Pepuzának nevezett várost, amelyet mára a földdel tettek egyenlővé, és azt mondják, hogy a mennyei Jeruzsálem fog leszállni oda (φασιν ἐκεῖσε κατιέναι τὴν ἄνωθεν Ἱερουσαλήμ).⁷⁹ (2) Ezért oda gyűlnek össze, bizonyos misztériumokat ünnepelnek ott, amivel – ők úgy képzelik – megszentelik a helyet.⁸⁰ Ez a fajta ugyanis Kappadókiában és Galáciában is megtalálható – és ahogy mondtam, Phrügiában is, ezért is hívják a szektát phrügiainak. De előfordulnak Kilikiában is, és nagyobbbrészt Konstantinápolyban is.

14,3 De hogy semmi olyat ne hagyjak ki, ami az általam tárgyalt szekták nevéhez fűződik, szót ejtek majd a tascodrugiókról is. Ezt a nevet ugyanis vagy magában ebben a szektában használják, vagy az utána következőt, amelyet a kvintilianisták szektájának neveznek – mert ez a név is ezektől az emberektől származik.

14,4 A következő okból nevezik őket tascodrugióknak. A *tascus* szavuk jelentése „dugó”, a *dругus* pedig „orrlyuk” vagy „orrcimpa”. És mivel a „nyalगतó ujjukat” – ahogy mi nevezzük – az orrlyukukba dugják, amikor imádkoznak, ha úgy tetszik, a leendő megigazulásukért, egyesek tascodrugióknak vagy „orrdugaszolóknak” nevezték el őket. 14,5 Azt mondják, hogy ebben a szektában – vagy annak testvérszektájában, a kvintillianistáknál, vagy priscillianistáknál, vagy pepuzaiaknál – megdöbentő, gonosz dolog történik. (6) Egy bizonyos ünnepen bronztükkal egész testén összeszurkálnak egy gyermeket – egy apró csecsemőt –, és ha úgy tetszik, áldozatot mutatnak be a vérével.⁸¹

15,1 De megelégszem azzal, amit erről a szektáról mondtam, kedvesem. Megígértem, hogy nem hallgatok el semmit az általam ismert szektákról, hanem feltárom, amit szóban hallottam, értekezésekből, dokumentumokból és olyan személyektől tanultam, akik valóban megerősítették az ismereteimet. (2) Így, ha nem írok többet, mint amennyit tudok, bűnösnek fogok tűnni abban, hogy hamis vádakot koholtam emberek ellen, és hogy ugyanabba a helyzetbe kerültem, mint ők azzal, hogy nem mondtam el az igazat, hanem olyanokat szóltam, amiket se nem láttam, se nem hallottam, se meg nem tanultam a Szent Szellem igaz tanításából.

15,3 Minden szektáról, amint mondtam, minden tényt pontosan megadok, és ezeket a megdöbentő kijelentéseket az olvasók megjavítása céljából mondom. Egyfajta gyógyszert készítek, amely a Szentírás cáfoló szavaiból és a helyes érvelésből áll, (4) és az Ūrban két célt szolgál: a szenvedők betegségükből és nagy fájdalmaikból való felépülésére, de (5) megelőző szerként azok számára is, akik soha nem érintkeztek a betegséggel. Így engem is hívhatnak az Ūr tanítványai tanítványának, mert az igazság gyógyszerét adtam a bölcseknek; és [hívhatnak] a Megváltó tanítványának, aki segítséget nyújt a test és a lélek számára.

⁷⁹Tertullianus is beszél a mennyei Jeruzsálem földre szállásáról, de nem említi Pepuzát (*Marc. III. 24.3-4*). Hieronymus szerint a montanista pátriárkák Pepuzában székeltek (*Epist. XLI. 3.2*).

⁸⁰Tertullianus is beszél bizonyos montanista rítusokról *in diversis provinciis* (*Jejun. 13.5, cf. 13.8*), de nem biztos, hogy Epiphanius is erre utalt.

⁸¹Később széles körben átvett rágalom: *Cyr. Cat. 16.8*; *Hier. Epist. 41.4.1*; *Theod. Haer. Fab. 3.2*.

15,6 Most, Krisztus erejével, hadd lépjek tovább a többire, mert úgy érzem, itt elegendő lesz ennyit mondanom erről a szektáról. Összetörtem a mérgét, és kampós tüskéinek mérgét a kereszt igazságának husángjával. Mert olyan ez, mint a vérszívó vipera, amelynek gonoszsága az, hogy áldozatainak egész testéből kiszívja a vért, és így halálukat okozza. (7) Mert ez a szekta és a kvintilianisták szektája is ugyanazt csinálja. Átszúrják egy ártatlan gyermek testét, és a vérét lecsapolva megisszák, és azzal csapják be áldozataikat, hogy, ha úgy tetszik, ez Krisztus nevében történő beavatás.

15,8 De ahogy Krisztus erejével áttérünk a többre, hívjuk segítségül az ő igazságát, hogy felkutathassunk minden hazugságot, és miután felismertük és megcáfoltuk azokat, mindenben hálát adjunk Istennek.

3.10. Hieronymus a montanizmusról

Hieronymus, *Levelek* XLI. (Marcellához), Takács László ford.

1. Montanus egyik követője olyan János evangéliumából összegyűjtött citátumokat szedett össze, amelyekben azt ígéri a Megváltó, hogy az Atyához megy, s elküldi majd a Vigasztalót (Jn 14,16). Hogy mely időre vonatkozik ez az ígélet, s hogy mely időben teljesedett be végül, az Apostolok cselekedetei árulja el: az Úr mennybemenetele utáni tizedik, vagyis a feltámadás utáni ötvenedik napon alászállott a Szentlélek, s a hívők nyelveken szóltak, úgyhogy mindegyikük megszólalt valamennyi nép nyelvén, s mikor néhány addig kevésbé hívő ember azt állította, hogy édes bortól részegültek meg, Péter az apostolok és az egész tömeg gyűrűjében állva így szólt: „Zsidó férfiak, és Jeruzsálem minden lakója! Vegyétek tudomásul és figyelemmel hallgassátok szavam! Nem részegek ezek, ahogy azt ti gyanítjátok, hiszen a napnak harmadik órájában vagyunk, hanem ez az, amit megmondott Joel próféta: »Így szól az Isten: Ez történik majd az utolsó napokban: Szétárasztom minden emberre Lelkemet, fiaitok és leányaitok prófétálni fognak, az ifjak látomásokat látnak, s álmokat álmodnak a vének. Még szolgálóimra és szolgálóimra is kiárasztom Lelkemet«” (Apcs 2,15-18).

2. Ha tehát Péter apostol, akire az Úr az Egyházát építette (Mt 16,18), azt állította, hogy az Úr jövendölése és ígérete abban az időben teljesedett be, hogyan gondolhatunk másik időpontra? Mert ha azt válaszolnák, hogy később Fülöp négy lánya is prófétált (Apcs 21,9), meg akadt egy Agabus nevű próféta is (Apcs 11,28; 21,10), és a Lélek kiáradása az apostolok és a bölcsék között – az apostol szavai szerint – prófétákká tette őket, s maga Pál is sokat jövendölt a későbbi eretnecségekről, meg a világ végéről, vessék eszükbe, hogy mi nem azt a jövendölést utasítjuk vissza, amelyet lepecsételt az Úr szenvedése, hanem inkább azokat nem fogadjuk el, amelyek nem egyeznek az Ó- és Újszövetség tekintélyével.

3. Először is a hit szabályában különbözünk. Mi azt valljuk, hogy az Atya, a Fiú és a Szentlélek egy-egy személy, de egylényegű. Sabellius hittételeinek követői a hármasságot egyetlen személybe nyomorgatják össze.

Mi a második házasságot nem annyira szorgalmazzuk, mint inkább megengedjük, Pál azon parancsa szerint, hogy az ifjú özvegyasszonyok menjenek újra férjhez (1Tim 5,11-14). Ők olya hatalmas bűnnek vélik a második házasságot, hogy házasságtörőnek tartják a kétszer házasodottat.

Mi az apostolok rendelkezése szerint egyetlen alkalommal böjtölünk negyven napig az egész földkerekség egyetértésével, ők azonban három negyvennapos böjtöt tartanak egy évben, mintha három megváltó szenvedett volna. Nem azért, persze, mintha az évben a Pünkösöd kivételével nem lenne szabad böjtölni, hanem mert más a kötelességből és más a szabad elhatározásból felajánlott ajándék.

Nálunk az apostolok helyét a püspökök töltik be, náluk a püspök csak a harmadik méltóság, a legmagasabb rangúak ugyanis a phrügiai Pepusza patriarchái, őket követik azok, akiket *koinónosznak* neveznek, majd a harmadik, vagyis majdnem a legalsó lépcsőfokra vannak leparancsolva a püspökök, mintha azáltal jelentőségtejjesebb lenne a vallásuk, hogy aki nálunk az első, náluk az az utolsó.

Ők minden vétéknek ajtót mutatnak egyházukban, mi pedig naponta olvassuk: „inkább kívánom a bűnös bűnbánatát, mint halálát” (Ezék 33,11). „S vajon akik elesnek, nem kelnek föl? Így szól az Úr.” (Péld 24,16) „Térjete vissza, elpártolt fiak, meggyógyítom elpártolásotokat” (Jer 3,22).

Ők kőszívűek. Nem azért, mintha nem vétkeznénk rútakat, hanem mert az a különbség köztük és köztünk, hogy ők röstellik bevallani vétkeiket, mintha igaz emberek volnának, míg mi bűnbánatot tartunk, s így könnyebben kiérdemeljük a bocsánatot.

4. Nem szólok bűnös misztériumokról, amelyet - mint rebesgetik - egy csecsszopó gyermekből, azaz győzedelmeskedni készülő vértanúból sütnek ki. Inkább nem akarok hinni ezeknek a gonoszságoknak. Amihez vér tapad, azt tartsuk hazugságnak inkább. Azt a nyilvánvaló istenkáromlásukat kell megcáfolni, amelyben azt állítják, hogy Isten először Mózesen és a prófétákon keresztül akarta megváltani a világot az Ószövetségben. Mivel ezt nem tudta beteljesíteni, egy szűz révén testet öltött, és Krisztusban, a Fiú képében hirdetve az örömhírt meghalt értünk, minthogy azonban két lépésben sem tudta megváltani a világot, végül a Szentlelken keresztül Montanusba és Priscába meg Maximillába, két bolond asszonyba költözött, és a teljesség, amiről Pál azt mondja, hogy nincsen birtokában: „Tudásunk csak töredékes, töredékes a prófétálásunk is” (1Kor13,9), s „ma még csak tükörben, homályosan látunk” (1Kor 13,12), a herélt, félférfi Montanusé lett.

Nincs szükség részletes cáfolatra. Elég elmondani álnokságukat, máris kész a cáfolat. Nem szükséges, hogy minden egyes örültségüket egy levél tömör szövege semmisítse meg, hiszen kíváloán ismered a Szentírást, s nem azért, hogy az ő kérdéseik izgassanak, hanem hogy engem faggass arról, miről mit gondolok.

3.11. Egy montanista és egy ortodox vitája (*Dialogus Montanistae et Orthodoxi*)

Labriolle 1913, #79, pp. 93-108; Berruto Martone 1999; Heine 1989, 112-127. Grüll Tibor ford.⁸²

A MONTANISTA AZT MONDTA: Számunkra a mi hitünk Pál apostolban az, ami elfogadtatta velünk Montanoszt, mint aki birtokolja a Szent Szellem teljességét, azaz a Parakléoszt. Hiszen Pál maga azt mondta: „De mikor eljön a teljesség, a rész szerint való eltöröltetik” (1Kor 13,10), és „rész szerint van bennünk az ismeret, rész szerint a prófétálás” (1Kor 13,9).

⁸² A görög szöveg értelmezésében Csalog Eszter, a francia fordításában Füzi Róza volt segítségemre, akiknek ezúton fejezem ki hálás köszönetemet.

AZ ORTODOX AZT VÁLASZOLTA: Szent Pál igazat mondott vagy hazudott?

MONTANISTA: Igazat mondott.

ORTODOX: Akkor az apostol tanítása semmis?

MONTANISTA: Távol legyen!

ORTODOX: Hogy mondhatta hát: amikor majd jön az, aki tökéletes, ami nem tökéletes, az eltöröltetik?

MONTANISTA: Ő maga mondta: nem tökéletesen ismerünk, és nem tökéletesen profétálunk.

ORTODOX: Igazat mondasz, de nem gondolkodtál azon, hogy minden a jelenlegi korszakban kimondott dolog része annak a titoknak, ami fel fog tárulkozni az eljövendő időszakban. Most mi hiszünk az Atyában, a Fiúban és a Szent Szellemben, az igékben birtokoljuk őket: de róluk teljes ismeretünk lesz, mielőtt meglátjuk őket „színről színre” (1Kor 13,12). Úgy hisszük jelenleg, hogy „maga az Úr riadóval, arkangyal szózatával és isteni harsonával leszáll az égből” (1Tesz 4:16). Akkor meglátjuk majd őt színről színre, és ami tökéletlen, az eltöröltetik. Hiszen nem igékben fogjuk birtokolni a hitet, hanem magában a szemlélésben, és íme, ami nem tökéletes, az mind el fog töröltetni.

MONTANISTA: A hit is el fog töröltetni?

ORTODOX: El fog töröltetni. Cserébe mi lesz a vége? Nyilvánvalóan az egész fejezetre kell emlékeznünk, hogy jól megértsük a Szellemet. Így beszél: „A szeretet soha el nem fogy: de legyenek bár jövőmondások, eltöröltetnek; vagy akár nyelvek, megszűnnek; vagy akár ismeret, eltöröltetik. Mert rész szerint van bennünk az ismeret, rész szerint a profétálás: De mikor eljön a teljesség, a rész szerint való eltöröltetik. Mikor gyermek voltam, úgy szóltam, mint gyermek, úgy gondolkodtam, mint gyermek, úgy értettem, mint gyermek: minekutána pedig férfivá lettem, elhagytam a gyermekhez illő dolgokat. Mert most tükör által homályosan látunk, akkor pedig színről színre; most rész szerint van bennem az ismeret, akkor pedig úgy ismerem majd, amint én is megismertettem” (1Kor 13,8-12). Látod, hogy ez az eltörlés fejlődést fog mutatni. Milyen fejlődést? A hit tárgyainak jelenlétében fog eltöröltetni a hit. Hiszen akkor majd mi már nem hiszünk, hanem látunk. A hit, ami lát, nem hit. Amikor látunk, mi hinnivalónk van? Azt akarom mondani: mi most egy tükrön keresztül látunk, de akkor majd szemtől-szembe látunk. Mikor? Nyilvánvalóan, amikor majd „eljön a teljesség” (1Kor 13,10).

MONTANISTA: De íme, eljött Montanosz, a Paraklétoz, és nekünk adta a teljességet.

ORTODOX: Amikor majd eljön a teljesség, az, ami nem teljes, el lesz törölve vagy nem?

MONTANISTA: Meg van írva.

ORTODOX: Hiszen látjuk, hogy mára Montanosz megszűnt, Szent Pál tanítása viszont gyarapszik.

MONTANISTA: Pál tanítását figyelmen kívül hagyva feltételezed, hogy nincs többé proféta Krisztus után?

ORTODOX: Tévedsz, nem érted az Írásokat és az Egyház tantételeit. Nagyon is tudjuk mi, a többiek, hogy lehetnek proféták Krisztus után is. Jézus maga azt mondta: „ímé profétákat, bölcseket és írástudókat küldök én hozzátok: és azok közül némelyeket megöltök, és megfeszítetek, másokat azok közül a ti zsinagógáitokban megostoroztok és városról-városra üldöztök” (Mt 23,34). Pál pedig azt mondta: „kívánjátok a szellemi ajándékokat, leginkább pedig, hogy profétálatok” (1Kor 14,1); továbbá: „ha az egész gyülekezet egybegyűl és mindnyájan nyelveken szólnak, be-

menvén az idegenek vagy hitetlenek, nem azt mondják-é, hogy őrvöngtök? De ha mindnyájan prófétálnak és bemegegy egy hitetlen, vagy avatatlan, az mindenektől megfeddetik, mindenektől megítéltetik, és ilyen módon az ő szívének titkai nyilvánvalókká lesznek; és így arca borulva imádja az Istent, hirdetvén, hogy bizonynyal az Isten lakik ti bennetek” (1Kor 14,23–25).

MONTANISTA: Hogy mondhatja, hogy Krisztus után már nincs próféta?

ORTODOX: Egyetértünk abban, hogy Krisztus után is voltak próféták és hogy az apostoloknak maguknak is megvolt a prófétálás ajándéka. Hiszen Péter hogyan győzte volna meg hibájukról Ananiást és Safirát, hogy lopták el egy részét a mező árának, ha nem lett volna meg benne a prófétálás ajándéka? És hogy mondhatta volna el Szent Pál, hogy minek kell megtörténnie az utolsó napokban, ha nem lett volna meg neki is a prófétálás ajándéka?

MONTANISTA: Akkor miért nem fogadjátok el Montanoszt, a szentet?

ORTODOX: Mert ő hamis próféta volt, aki semmi igazat nem mondott.

MONTANISTA: Ember, ne káromold a Paraklétszt!

ORTODOX: Én dicsérem és dicsőítem a Paraklétszt, az Igazság Szellemét. De csak úgy tisztellem Montanoszt, mint aki a „pusztító utálatosság” (Mt 24,15).

MONTANISTA: Miért volna az?

ORTODOX: Először is, mert ezt mondta: „Én vagyok az Atya, én, én vagyok a Fiú, és én, én vagyok a Vigasztaló.”

MONTANISTA: De ti azt mondjátok: más az Atya, más a Fiú és más a Szent Szellem.

ORTODOX: Ha mi mondjuk, azt nem kell elhinni; de ha a Fiú az, aki tanítja, hogy más az Atya, más a Szent Szellem, annak szükséges hitelt adni.

MONTANISTA: Mutasd meg, hol tanítja!

ORTODOX: Akkor, amikor ezt mondja: „És én kérem az Atyát, és más vigasztalót ad nektek, hogy veletek maradjon mindörökké. Az igazságnak ama Szellemét: akit a világ be nem fogadhat, mert nem látja őt és nem ismeri őt; de ti ismeritek őt, mert nálatok lakik, és bennetek marad” (Jn 14,16–17). Hogyan nem érted meg, hogy van egy másik Paraklétsz amellett, aki beszél, pedig hallod egyértelműen, hogy másik Paraklétszról van szó?

MONTANISTA: Ha van egy másik, megint egy másik, és még egy másik, az három Isten.

ORTODOX: Távol legyen!

MONTANISTA: Hogy-hogy távol legyen...?

ORTODOX: A Szentírás egyesíti azt, aminek ugyanaz a természete és ugyanaz az akarata.

MONTANISTA: Távol legyen!

ORTODOX: Hallod, Pál apostolnál: „Krisztus Jézusban nincs zsidó, sem görög; nincs szolga, sem szabad; nincs férfi, sem nő; mert ti mindnyájan egyek vagytok a Krisztus Jézusban” (Gal 3,28). És halljuk magától Krisztustól a férfiről és a nőről beszélve, „hogy többé nem kettő, hanem egy test” (Mt 19:6). Ha különböző élőlényekről mondja: „többé már nem kettő”, az akarat és a természet azonosságának köszönhetően, hogyan lenne lehetséges, hogy a test nélküli lények számnak és pozíciónak⁸³ legyenek alávetve?

⁸³ A *theszisz* szó jelentése itt nem egészen világos.

MONTANISTA: Akkor nem egy Isten van?

ORTODOX: Egyetlen Isten a természet szempontjából; de a szubsztancia szempontjából más az Atya, más a Fiú, más a Szent Szellem.

MONTANISTA: Hogyan mondja tehát a Fiú: „Azon a napon megismerik, hogy én az Atyámban vagyok és hogy az én Atyám bennem van” (Jn 14,10; 17,21). És még: „Ha valaki szeret engem, megtartja az én beszédemet: és az én Atyám szereti azt, és ahhoz megyünk, és annál lakozunk. Aki nem szeret engem, nem tartja meg az én beszédeimet: és az a beszéd, amelyet hallotok, nem az enyém, hanem az Atyáé, aki küldött engem. Ezeket beszéltem néktek, amíg veletek voltam. Ama vigasztaló pedig, a Szent Szellem, akit az én nevemben küld az Atya, az mindenre megtanít majd titeket, és eszetekbe juttatja mindazokat, amiket mondtam nektek” (Jn 14,23-26).

ORTODOX: Anélkül, hogy akarnád, egyetértesz az igazság szavaival. Hiszen, ha hiszel ezekben a szavakban, egyenesen mérsz az utadon az igazság felé. Hallottad, hogy azt mondta: „Azon a napon megismeritek, hogy én az Atyámban vagyok és hogy az én Atyám bennem van.” Nem azt mondta: „Azon a napon mindnyájan megtudjátok, hogy én vagyok az Atya és a Fiú.” Hallod, hogy ezt mondja: [„Ha valaki szeret engem, megtartja az én beszédemet], és az én Atyám szereti azt, és ahhoz megyünk, és annál lakozunk” (Jn 14,23). Nem azt mondta: „Jönni fogok én, az Atya és a Fiú, és elkészítem a szálláshelyemet”. Továbbá még ezt [is vedd figyelembe]: „az a beszéd, amelyet hallotok, nem az enyém, hanem az Atyáé, aki küldött engem” (Jn 14,24); ez semmi mást nem jelent, mint a *hüposztasziszok* saját önállóságát. És amikor azt mondja: „Ezeket beszéltem nektek, amíg veletek voltam” (Jn 14,25); (hallgasd ezt!) „ama vigasztaló pedig, a Szent Lélek, akit az én nevemben küld az Atya, az mindenre megtanít majd titeket, és eszetekbe juttatja mindazokat, amiket mondtam nektek” (Jn 14,26). Hogyan nem pirulsz el magadtól, és értesz egyet a három *hüposztaszisz* megkülönböztetésével?

MONTANISTA: Az ítélet napján a három *hüposztaszisz* leül majd „megítelni élőket és holtakat” (1Pét 4,5).

ORTODOX: A „leülni” szót testi módon hallod, de szellemi módon értsed. A testeknek ne az elkülönülő helyét értsed ezen, hanem a természetüknek az állandóságát. Hiszen az Atya mindenhol ott van, a Fiú mindenhol ott van, a Szent Szellem mindenhol ott van, és éppúgy, ahogy nincs semmi közvetítő a Szellem, az Ige és a Lehellet között, éppúgy nincs semmi közvetítő az Atya, a Fiú és a Szent Szellem között. Az Atyát tökéletesként kell szemlélni egy tökéletes *hüposztasziszban*, a Fiút tökéletesként egy tökéletes *hüposztasziszban*, és a Szent Szellemet, aki az Atyától származik, ugyancsak mint tökéletest egy tökéletes *hüposztasziszban*.

MONTANISTA: Hogy lehet ez lehetséges? Ő maga mondja: „Én és az Atya egy vagyunk” (Jn 10,30).

ORTODOX: Nem azt mondta: „Én egyetlen dolog vagyok”, hanem: „Mi egyetlen dolog vagyunk”, azért, hogy megismerjük a *hüposztasziszok* különbözőségét. De ami engem meglep az az, hogy te nem emlékszel az evangéliumokra és hogy nem mérsz egyenesen az utadon az igazságuk felé.

MONTANISTA: Én hiszek az evangéliumokban.

ORTODOX: Mutasd tehát meg, hogy hol van megírva az evangéliumokban: „Én vagyok az Atya és a Fiú és a Szellem.”

MONTANISTA: „Aki engem látott, látta az Atyát” (Jn 14,9).

ORTODOX: Igen, „[látta] az Atyát!” – nem azt mondta, hogy ő maga az Atya, hanem (hogy ő) olyan, mint az Atya.

MONTANISTA: Akarod-e látni, hogy azok, akik nem fogadják be a Paraklétoszt, azok árvák? Hallgasd az Urat: „De én az igazat mondom néktek: Jobb néktek, hogy én elmenjek: mert ha el nem megyek, nem jó el hozzátok a Vigasztaló: ha pedig elmegyek, elküldöm azt ti hozzátok. És az, mikor eljön, megfeddi a világot bűn, igazság és ítélet tekintetében” (Jn 16,7-8). És kicsit később hozzátessi: „Nem hagylak titeket árvául, eljövök ti hozzátok” (Jn 14,18). Tehát, akik nem fogadják be a Paraklétoszt, azok árvák.

ORTODOX: Az igazat megvallva nem csak árvák, ateisták is azok, akik nem fogadják be a Paraklétoszt.

MONTANISTA: Miért nem fogadjátok be tehát őt?

ORTODOX: Mi? Befogadtuk őt és befogadjuk. De ti nem ismeritek őt, be sem fogadtátok. Montanosz becsapott benneteket, és a hibátok akkora, hogy az emberek, hacsak nem az ördög eszközei, nem támogatták volna ezt. Hiszen először is arra serkent benneteket, hogy feltételezzétek, hogy az apostolok is árvák lennének, és hogy az Úr Jézus hazudott, amikor azt mondta nekik: „Nem hagylak titeket árvául” (Jn 14,18).

MONTANISTA: Micsoda, mi azt mondjuk, hogy a Krisztus nem volt benne az apostolokban?

ORTODOX: Az, aki azt mondja, hogy a Paraklétosz nem volt az apostolokban, hanem Montanoszban, nem tudja elfogadni, hogy a Krisztus bennük volt, mivel „senki sem mondhatja Úrnak Jézust, hanem csak a Szent Szellem által” (1Kor 12,3). Szerintetek ők árvák voltak, az Úr Jézus Krisztus hazudott, és Montanosz, Apollón papja egyedül igaz. Mi volna nyomorultabb ennél a hazugságnál?

MONTANISTA: Mi is azt mondjuk, hogy az apostolokban volt [valami] a Szent Szellemből, de nem mondjuk, hogy megvolt bennük a Paraklétosz teljessége.

ORTODOX: Akkor hát az, aki azt mondta: „Mi pedig az Úrnak dicsőségét mindnyájan fedetlen arc-cal szemlélvén, ugyanazon ábrázatra elváltozunk, dicsőségről dicsőségre, úgy mint az Úrnak Szellemétől” (2Kor 3,18), nem birtokolta a Szellemet; és Montanosz, a bálványok egykori papja az, aki birtokolta?

MONTANISTA: Pál nem volt üldöző?

ORTODOX: De ő „választott edény” lett (Apcs 9,15).

MONTANISTA: Montanosz is.

ORTODOX: Az igaz próféta megismerszik arról, hogy Isten dolgait mondja, és a hamis próféta pedig Istennel ellenkező dolgokat mond.

MONTANISTA: Mikor mondott Montanosz Istennel ellenkező dolgokat?

ORTODOX: Amikor – míg Isten, a mi Szabadítónk az mondja, hogy van mellette egy másik Paraklétosz és bejelenti, hogy elküldi őt az Apostoloknak – Montanosz kijelentette: „Én vagyok az Atya, a Fiú és a Szent Szellem”. Nyilvánvaló, hogy ezzel az ellenkezőjét mondta annak, amit a Fiú, és hogy ő egy hamis próféta.

MONTANISTA: De mi azt mondjuk, hogy az apostolok birtokolták a „Szellem zálogát” (2Kor 1,22), de nem a annak teljességét.

ORTODOX: Hogy észrevedd, hogy az apostolok a Szellem templomai voltak, éppúgy, mint minden szent, hallgasd Pált: „Nem tudjátok-é, hogy ti Isten temploma vagytok, és az Isten Lelke lakozik bennetek?” (1Kor 3,16), és egyébként: „De ti nem vagytok testben, hanem lélekben, ha ugyan az Isten Lelke lakik bennetek” (Róm 8,9). Amikor annyi tanúbizonyság állítja, hogy a Szellem volt és van a hívőkön, hogyan mondhatod, hogy nem volt az apostolokon?

MONTANISTA: Azt mondtam, hogy a „Szellem záloga” bennük volt.

ORTODOX: A Szellem maga az eljövendő javak záloga: így megvan nekünk a romolhatatlanság záloga. Hol keressük a bizonyítékát annak, hogy a Szellem által, amit nekünk adott, romolhatatlanok leszünk, és miért reméljük, hogy minden ígélet be fog teljesedni a Szent Szellem eljövetele által oly módon, hogy ő maga a megígért javak záloga? Pál így beszél: „Aki pedig minket ti veletek egybe Krisztusban megerősít és megken minket, az Isten az, aki el is pecsételt minket, és a Szellemnek zálogát adta a mi szívünkbe” (2Kor 1,21–22), azaz hogy velünk együtt megszilárdított a Krisztusban. Hogyan jön ez (a romolhatatlanság) a Szellemtől, amit ő nekünk adott? Az a helyzet, hogy Krisztus ígéreteinek a megmutatkozása a Szellem eljövetelétől függ. Megígérte a Mennyek királyságát, megígérte a romolhatatlanságot, a halhatatlanságot, a bölcsességet, a megszentelődést, a megváltást. Hol van ennek az ajándéknak a megnyilvánulása, és honnan jön felőle a bizonyosság? A Szellemtől, amit nekünk adott. Hiszen az, aki nekünk adta a karizmák okát, nekünk adja majd azok hatásait is, és ezért hívják a Szent Szellemet a dicsőség zálogának, ami fel kell, hogy táruljon a számunkra (vö. Róm 8,18).

MONTANISTA: És miért fordultok el szörnyülködve Maximillától és Priszillától és mondjátok, hogy a nőknek nem megengedett a prófétálás, sem az imádkozás? De ha ők imádkoznak, prófétálnak is!

ORTODOX: Semmi ellenszenvünk sincs a női prófeciákkal szemben. Szent Mária prófétált, amikor azt mondta: „Ímé, mostantól fogva boldognak mondanak engem minden nemzetségek” (Lk 1,48). Ahogyan te mondtad, Fülöpnek négy prófétálánya volt (vö. Apcs 21,9). Mária, Áron lánytestvére szintén prófétált (vö. 2Móz 15,20). – De mi nem engedjük meg nekik, hogy beszéljenek a templomokban, sem hogy uralkodjanak a férfiakon úgy, hogy könyveket írjanak a saját nevükben. Minden asszony pedig, aki befedetlen fővel imádkozik avagy prófétál „megcsúfolja az ő fejét” (1Kor 11,5), ami a férfi. Mária, Isten szent Anyja nem tudott volna könyveket írni a neve alatt? Mégsem tette, hogy ne csúfolja meg a fejet, felülkerekedve a férfiak fölé.

MONTANISTA: Így hát fedetlen fejjel imádkozni és prófétálni ugyanannyit tesz, mint könyveket írni?

ORTODOX: Teljesen így van.

MONTANISTA: Amikor Szent Mária azt mondja: „Ímé mostantól fogva boldognak mondanak engem minden nemzetségek”, vajon túlzott szabadsággal beszél, és fedetlen fejjel, vagy sem?

ORTODOX: Az evangélista a fátyla. Hiszen nem az ő neve alatt lett írva az evangélium.

MONTANISTA: Ne vedd nekem dogmáknak az allegóriákat.

ORTODOX: Pontosan Szent Pál felhasználta az allegóriákat arra, hogy megerősítse a dogmákat, amikor azt mondta: „Ábrahámnak két felesége volt” (Gal 4:22)⁸⁴ allegória által lett mondva,

⁸⁴ Az eredetiben nem két feleségről, hanem két fiúról (Ismaélról és Izsákról) beszél az apostol.

hiszen ez a két szövetség. Fogadjuk el, hogy nem kell allegorikusan interpretálni a fejen lévő fátylat. Mérlegeld az allegóriát minden esetben: ha egy nő szegény, és nincs miből elfátyoloznia a fejét, akkor nem kell neki imádkoznia és prófétálnia?

MONTANISTA: Lehet annyira szegény, hogy ne legyen mivel betakarnia a fejét?

ORTODOX: Látunk gyakran nőket, akiknek nincs miből betakarniuk a fejüket. De lévén hogy te magad nem akard, hogy legyenek olyan nők, akik nem tudják miből betakarni a fejüket, mit csinálsz a megkereszteltekkel? Nem kell, hogy ők imádkozzanak, amikor megkereszteljük őket? És mit mondasz azokról a férfiakról, akiknek gyakran be van fedve a fejük valami betegség miatt? Vajon megakadályozod őket, hogy imádkozzanak és prófétáljanak?

MONTANISTA: Akkor, amikor imádkozik vagy prófétál, kitakarja a fejét.

ORTODOX: Akkor nem kell, hogy megszakítás nélkül imádkozzon? Mégis meg kell hallgatnia az apostolt, amikor mondja, hogy: „Szüntelen imádkozzatok!” (1Tessz 5:17). És te azt tanácsolod a nőnek, akit megkeresztelünk, hogy ne imádkozzon?

MONTANISTA: Így hát, ha nem fogadjátok be Priszkillát és Maximillát, az azért van, mert ők könyveket írtak?

ORTODOX: Nem csak ezért, hanem mert ők hamis próféták voltak Montanoszal, a vezetőjükkel együtt.

MONTANISTA: Honnan veszed, hogy ők hamis prófétanők?

ORTODOX: Ugyanazt mondták, mint Montanosz?

MONTANISTA: Igen, bizonyára.

ORTODOX: Nos, akkor Montanosz meg van győződve arról, hogy a Szentírással ellentétes dolgokat mondott. Tehát azok is el lesznek utasítva vele együtt.

Bibliográfia

- BARNES, Timothy 1968. Pre-Dacian *acta martyrum*. *Journal of Theological Studies* 19: 509–531.
- BERRUTO MARTONE, Anna Maria 1999: *Dialogo di un montanista con un ortodosso* (Biblioteca patristica 34.) Bologna: EDB.
- BICKEL, Ernst 1923. Protogamia: Zum Montanismus und Donatismus in Africa. *Hermes* 58: 426–440.
- BUCK, P. Lorraine 2012. Voluntary Martyrdom Revisited. *Journal of Theological Studies* 63(1): 125–135.
- BUTLER, Rex D. 2011. *The New Prophecy and “New Visions”: Evidence of Montanism in the Passion of Perpetua and Felicitas* (Patristic Monograph Series 18.) Washington, DC: Catholic University of America Press.
- CALDER, William Moir 1923. The epigraphy of the Anatolian heresies. In: *Anatolian studies presented to Sir William Mitchell Ramsay*. London–New York: Longmans Green, 59–91.
- DELATRE, Alfred-Louis 1906. Inscriptions chrétiennes de Carthage 1898–1905. *Revue Tunisienne* 13: 122–128, 233–241.
- DOHERTY, Bernard 2021. Competing for the Crown: Tertullian, Montanism and “Voluntary Martyrdom” Revisited. *Phronema* 36(2) 1–32.
- DUVAL, Yvette 1982. *Loca sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IVe au VIIe siècle*, vols. 1–2. Rome: École française de Rome.
- FERRUA, Antonio 1955. Una nuova iscrizione montanista. *Rivista di Archeologia Cristiana* 31: 97–100.
- GAMMIE, John G. 1985. A Journey through Danielic Spaces: The Book of Daniel in the Theology and Piety of the Christian Community. *Interpretation* 39(2): 144–156.
- GONZALEZ, Eliezer 2014. *The Fate of the Dead in Early Third Century North African Christianity: The Passion of Perpetua and Felicitas and Tertullian* (Studies and Texts in Antiquity and Christianity 83.) Tübingen: Mohr Siebeck.
- GRÉGOIRE, Henri 1924. *Épigraphie chrétienne: I. Les inscriptions hérétiques d’Asie Mineure*. Byzantion 1: 695–710.
- GRÜLL Tibor 2021. Intertextuális utalások II–III. századi phrygiai sírfeliratokon. *Antik Tanulmányok* 65: 197–233.
- GUARDUCCI, Margherita 1973. Valentiniani a Roma. Ricerche epigrafiche ed archeologiche. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Römische Abteilung)* 80(1): 169–189.
- HARLAND, Philip 2007. ‘These people are... Men Eaters’: Banquets of the Anti-Associations and Perceptions of Minority Cultural Groups. In: Zeba A. Crook; Philip A. Harland (eds.): *Identity and Interaction in the Ancient Mediterranean: Jews, Christians and Others* (New Testament Monographs 18.) Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 56–75.
- HEFFERNAN, Thomas J. 1995. Philology and authorship in the Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis. *Traditio* 50: 315–325.
- HEINE, Ronald E. 1989. *The Montanist Oracles and Testimonia* (North American Patristic Society, Patristic Monograph Series 14.) Macon, Ga.: Mercer University Press.

- HIRSCHMANN, Vera 2004. „Nach Art der Engel“ – die phrygische Prophetin Nanas. *Epigraphica Anatolica* 37: 160-168.
- JUDEICH, Walther 1898. Inschriften. In: Carl Humann, Conrad Cichorius, Walter Judeich, Franz Winter (eds.): *Altertümer von Hierapolis* (Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts, Ergänzungs-Heft, 4.) Berlin: Reimer, 67-202.
- KAJANTO, Iiro 1978. The hereafter in ancient Christian epigraphy and poetry. *Arctos* 12: 27-53.
- KERESZTES, Paul 1970a. The *Constitutio Antoniniana* and the persecutions under Caracalla. *American Journal of Philology* 91: 446-459.
- KERESZTES, Paul 1970b. The emperor Septimius Severus: A precursor of Decius. *Historia* 19: 565-578.
- KORHONEN, Kalle 2011. Between meaningful sentences and formulaic expressions: Fronted verbs in Christian epitaphs. *Glotta* 87(1-4): 95-125.
- LABRIOLLE, Pierre de 1913. *Les sources de l'histoire du Montanisme, textes grecs, latins, syriaques*. Fribourg-Paris: Librairie de l'Université – Ernest Leroux.
- LLEWELYN, Stephen 1998. *New Documents Illustrating Early Christianity, vol. 2: A Review of Greek Inscriptions and Papyri Published in 1977*. Grand Rapids: Eerdmans.
- MAAS, Paul 1922. Ein rätselhafter kirchenrechtlicher Erlass. *Theologische Literaturzeitung* 47: col. 311.
- MCGOWAN, Andrew 1994. Eating people: Accusations of cannibalism against Christians in the second century. *Journal of Early Christian Studies* 2(4): 413-442.
- MIDDLETON, Paul 2013. Early Christian voluntary martyrdom: A statement for the defence. *Journal of Theological Studies* 64(2): 556-573.
- MITCHELL, Stephen 1982. *Regional epigraphic catalogues of Asia Minor. Vol. 2. The Ankara district, the inscriptions of North Galatia* (British Institute of Archaeology at Ankara Monograph, 4.) Oxford: British Institute of Archaeology at Ankara.
- MITCHELL, Stephen 1993. *Anatolia: Land, Men, and Gods in Asia Minor. vol. II. The Rise of the Church*. Oxford: Clarendon.
- MITCHELL, Stephen 2014. Epigraphic Display and the Emergence of Christian Identity in the Epigraphy of Rural Asia Minor. In: Werner Eck, Peter Funke (eds.): *Öffentlichkeit – Monument – Text. XIV. Congressus Internationalis Epigraphiae Graecae et Latinae. 27.-31. Augusti MMXII. Akten, vol 4*. Berlin-New York: De Gruyter, 275-297.
- MOSS, Candida R. 2012. The discourse of voluntary martyrdom: Ancient and modern. *Church History* 81(3): 531-551.
- PETERSON, Erik 1934. Zwei angeblich montanistische Inschriften. *Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 42: 173-176.
- POIRIER, John C. 2004. The Montanist Nature of the Nanas Inscription (Steinepigramme 16/41/15). *Epigraphica Anatolica* 37: 151-159.
- RAMSAY, William Mitchell 1931. Phrygian orthodox and heretics 400-800 A.D. *Byzantion* 6: 1-35.
- ROBECK, Cecil M. 1992. *Prophecy in Carthage: Perpetua, Tertullian, and Cyprian*. Cleveland, OH: Pilgrim.

- SCHMISEK, Brian 2015. The “Spiritual Body” as Oxymoron in 1 Corinthians 15:44. *Biblical Theology Bulletin* 45(4): 230–238.
- SCORNAIENCHI, Lorenzo 2008. *Sarx und Soma bei Paulus: Der Mensch zwischen Destruktivität und Konstruktivität* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 67.) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- SECKEL, Emil 1921. Die karthagische Inschrift CIL VIII 25045 – ein kirchenrechtliches Denkmal des Montanismus. *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften* 54: 989–1017.
- STROBEL, August 1980. *Das heilige Land der Montanisten: Eine religions-geographische Untersuchung* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten. 37.) Berlin-New York: De Gruyter.
- TABBERNEE, William 1993. Montanist regional bishops: New evidence from ancient inscriptions. *Journal of Early Christian Studies* 1: 249–280.
- TABBERNEE, William 1997. *Montanist inscriptions and testimonia. Epigraphic sources illustrating the history of Montanism* (North American Patristic Society Patristic Monograph Series, 16.) Macon, GA: Mercer University Press.
- TESTA, Emmanuele 1962. *Il simbolismo dei giudeo-cristiani* (Publicazioni della Studium Biblicum Franciscum 14.) Jerusalem: Franciscan Printing Press.
- TREVETT, Christine 1999. ‘Angelic Visitations and Speech She Had’: Nanas of Kotiaion. In: W. Mayer, P. Allen, L. Cross (eds.): *Prayer and spirituality in the early Church*, vol. 2 Brisbane: Center for Early Christian Studies, Australian Catholic University, 259–277.
- WAGEMAKERS, Bart 2010. Incest, Infanticide, and Cannibalism: Anti-Christian Imputations in the Roman Empire. *Greece & Rome* 57(2): 337–354.

RECENZIÓK

UHRMAN IVÁN
A POGROM PROTOTÍPUSA. ALEXANDRIA KR. U. 38-BAN.
MÁRIABESNYŐ: ATTRAKTOR, 2021, 118 OLD.
ISBN 978-615-6173-36-2

UHRMAN IVÁN történész, klasszika-filológus 2021-ben megjelent könyve eredetileg kísérőtanulmányul készült volna az Alexandriai Philón *Flaccus ellen* c. művének magyar fordításához. Mindközben azonban, ugyanazon könyvkiadónál ugyanezen témában GRÜLL TIBOR is dolgozott egy tanulmányon.¹ Mivel UHRMAN *Philón útja Alexandriából Rómába* c. tanulmányában² szintén tárgyalta már az alexandriai pogrom témáját, ezért, hogy az eseményeket új szempontból ismertesse, SANDRA GAMBETTI *The Alexandrian Riots of 38 C.E. and the Persecution of the Jews: a Historical Reconstruction* c. monográfiáját jellemző megközelítésmódja ellen érvel.³ Az ellen a megközelítésmód ellen, „amelynek következetes végigvitele gyakorlatilag a gyilkosokat mutatja be áldozatokként, az áldozatokat szinte kizárólagos felelősökként, és Philónt, a potenciális áldozatok közül kiemelkedő szemtanút rosszhiszemű rágalmozóként” (p. 5). GAMBETTI ezen megközelítését vizsgálva, UHRMAN arra is keresi a választ, hogy jogos-e az alexandriai események leírásától elvitatni a pogrom kifejezést, amelyet GAMBETTI megelőzően a szakma nem kérdőjelezett meg.

A Római Birodalomhoz tartozó Alexandriában Kr. u. 38-ban Gaius Caligula uralkodása alatt a zsidók ellen súlyos zavargások törtek ki. Flaccus római helytartó tétlen hozzáállása teret engedett az eseményeknek: számos zsidót megkínzottak és meggyilkoltak, vezetőiket nyilvánosan megkorbácsolták, zsinagógáikat megszenteltelenítették és lerombolták és a teljes zsidó lakossága a város egynegyedébe kényszerült. A III. fejezetben (pp. 21–47) a szerző a tragikus eseményekhez vezető okokat vázolja fel egyrészt GAMBETTI értelmezése szerint, másrészt további, eltérő forráskritikai szempontokból. Elsőként megemlíti a görögök ellenségessége kapcsán a zsidók jövevény voltát, ám bár a zsidók kevésbé voltak idegenebbek a görögöknél, akik szintén jövevények voltak a térségben. A Philón-kori alexandriai zsidóság létszámának gyarapodása is feszültséget okozhatott. Harmadik okként a vallást, illetve a kultuszt említhetjük meg. A görögök között a közösséghez tartozás nemcsak politikai tartalmú, hanem vallási is, azaz ugyanazt a kultuszt gyakorolják. A

¹ Alexandriai Philón: *Flaccus ellen*. Az Alexandriában Kr.u. 38-ban kirobbant zavargások krónikája. Uhrman Iván és Grill Tibor kísérő tanulmányával. Máriabesnyő: Attraktor Könyvkiadó, 2020

² Uhrman Iván: *Philón útja Alexandriából Rómába*. In: *Zsidók, pogányok, keresztények*. Máriabesnyő: Attraktor Könyvkiadó, 2021, 213–234.

³ Sandra Gambetti, a City University of New York Staten Island-i kollégiumának egyetemi docense. Kutatási területe a hellenisztikus kor, azon belül is Alexandria, a hellenisztikus kori judaizmus és Alexandriai Philón.

közösséghez tartozás feltétele tehát a közösség kultuszának elfogadása. Alexandriában egyébiránt a zsidók szabadon gyakorolhatták vallásukat, a kultuszok felé külsőségekben tettek engedményt. A feszültséget tovább fokozta, hogy a császárkorban a görög lakosság megszűnt privilegizált réteg lenni, alávetetté vált, ellenben a zsidóság jogi helyzete nem változott. Mindemellett mindkét nép igyekezett önmagáról bizonyítani hogy hellén és a másiktól, hogy barbár. Újabb vádként megjelent az anyagi prosperitás, mivel az akkori zsidóság nagy része a kereskedelemben, illetve üzletben helyezkedett el. A római korszakban Alexandriának öt negyedéből két részét lakták a zsidók, bár kifejezett zsidónegyed a *delta* volt. A térbeli elkülönülés könnyebbé tette a Törvény megtartását, de ugyanakkor a feszültséget is növelte. Az események közvetlen kiváltó okához az vezetett, hogy Flaccus megegyezett a görögökkel, hogy a zsidóságot az alexandriai polgárjogától megfosztja. UHRMAN a IV. fejezetben (pp. 48–73) a történet főszereplőit, személyiségüket, felelősségüket tekintti át GAMBETTI sajátos megközelítési módjának figyelembe vételével – ámde szemléletét nem átvéve. A császár felelősségét a kialakult helyzetben GAMBETTI nem vitatja, azonban enyhítő körülményként tudja be fiatal korát és tapasztalatlanságát. Flaccus szerinte jóhiszeműen járt el, kötelességét teljesítve. A Philón által említett alexandriai csőcseléket irányító Isidóros–Lampón–csoporttal való szövetség létét kétségbe vonja. Amikor a helytartó fegyvereket kerestett csapataival a zsidók házaiban, GAMBETTI szerint ez az események rosszabbra fordulását volt hivatott megelőzni, mert ha a zsidók rendelkeztek volna fegyverekkel – amiket Philón beszámolója szerint nem találtak – polgárháborús helyzet alakulhatott volna ki. Flaccus egyetlen hibájának azt tartja, hogy túl hamar hirdette ki edictumát, túl hamar próbált Caligula új vallás- és zsidópolitikájának érvényt szerezni. Az alexandriai csőcselék vezéreit és Flaccussal való együttműködésüket Philón negatívan ábrázolja, ám GAMBETTI, ezt az együttműködést Philón spekulációjának tekinti és egy rendkívül töredékes papiruszleltre⁴ hivatkozva úgy értékeli a történeteket, hogy a feszültség forrása a helytartó és a tömegek vezéralakjai között a helytartó zsidóknak kedvező pénzügyi politikája miatt volt, melyet az érintettek az elnyomott párt vezetőiként képviseltek. Egyrészt Philón maga is szereplője és elszenvedője az eseményeknek, másrészt pedig a fő forrásnak számít az eseményeket tekintve. GAMBETTI emiatt információit óvatossággal kezeli, sérelmezi, hogy saját emlékei alapján hivatkozik nem pedig hivatalos adatok alapján, szavahihetőségét, jószándékát megkérdőjelezi. Összegezve tehát a 38-ban történt tragikus eseményeket és GAMBETTI álláspontját (pp. 74–78) voltaképpen „nem történt más, csak érvényt szereztek [ti. a pogrom által], a lakhatási jog olyan jellegűvé korlátozásának, amely még I. Ptolemaioszra volt visszavezethető, s amelynek, határait a zsidók a megelőző évszázadokban mind jobban és jobban áthágták. Ha ennek a büntetése talán a kellenél drasztikusabbra sikerült is, végeredményben magukra vethetnek” (p. 74). Hogy a történeteket modern értelemben lehet-e pogromnak minősíteni, arra UHRMAN az I. fejezetben (pp. 10–14) etimológiai áttekintést nyújt, majd tanulmánya végén a szó pontos értelmezését, hozzá kapcsolódó fogalmakat vizsgálja meg. Elmondható, hogy a 38-ban történt eseményekre használhatjuk a pogrom megnevezést.

Sebestyén Csilla

⁴ P. Oxy. VIII. 1089

IZUNNA OKONKWO

THE EUCHARIST AND WORLD HUNGER. SOCIO-THEOLOGICAL EXPLORATION

BUDAPEST: GREGUSS-FODOR, 2021, 548 OLDAL

ISBN 978-615-01-1913-7

Magyarországon ritkán kerül kezünkbe nigériai szerző műve, ami alól talán csak az 1986-os irodalmi Nobel-díjas WOLE SOYINKA jelent kivételével. A jelen kötet szerzőjéről a hátsó borító szövegén túl a recenzenst magyar kiadója is tájékoztatta: a mű, ami az Egyesült Államokban az Xlibris Kiadónál jelent meg 2011 decemberében, és valójában IZUNNA OKONKWO-nak a Leuveni Katolikus Egyetemen megvédett doktori disszertációját tartalmazza, ami hazánkban is az eredetivel megegyező nyelven és formában jótékonyági célból látott napvilágot. Egyébiránt a nigériai teológus szerző színes személyiségét Magyarországon is volt alkalma tavaly megismerni az érdeklődőknek a Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus alkalmából, ami a már tíz éve megjelent könyvének fenti – változatlan – utánnomásához is új lendületet adott. A nigériai dél-kelet Igbo kultúrájából érkezett IZUNNA OKONKWO Belgiumban végzett tanulmányai után, katolikus egyháza iránti alázatból még az Óvilágban, Glasgowban is működött, sőt egészségmenedzsmet is tanult és a papi hivatása mellett ma egy kórházat is igazgat a nigériai Onitshai Főegyházmezejében. Műve alcíme *szocio-teológiai megközelítés* szóösszetétele ugyanúgy két általában külön vizsgált elemet kapcsol össze, mint a címben az *eucharisziát*, illetve a *világot sújtó éhínséget*, amit általában két külön és más regiszterben, a Biblia és az ENSZ szakosodott szervezetei (FAO, WFP) autoritásában szokás kezelni. A szerző mindkét területen elmélyült és egy kötőszóval nem csupán metaforaként kezeli egyiket vagy másikat, hanem a hívószavaknak is remek címében az és átkötésen keresztül érzékelteti végig követhetőnek, kezdve az ószövetségi előképektől az Igbo nyelvi kultúrából levezetett szolidáris szegénység kezelésig, az *onye aghana nwanne ya* elvéig az általa választott téma kapcsolatát és összefüggéseit.

„Mert a szegények mindenkor veletek lesznek” (Mk 14,7a) tanította Jézus, amelynek extrém formái – mélyszegénység, strukturális szegénység, éhség – az emberiség egésze, nemcsak a globális Dél, de az ún. Észak történetét is végig kísérte, elég csak arra gondolni, hogy a kereszténység mindkét nagy ágát reprezentáló Írországban a nagy éhínség (*An Gorta Mor*, 1845 és 1850) nagyjából egy millió halottat és kétmillió kivándorlót eredményezett. Az ukrajnai éhínség (*Holodomor*, 1932–1933) az egészen óvatos becslések szerint is 3,5 millió ember – felerésznt gyermek – halálával járt, és maga az éhség az 1900-as évek elején még a Föld minden országában jelen lévő valóság volt. 1960-ban – idézi a szerző munkája 76. oldalán –, már 41 ország számolta fel az éhezés rémét, amelyek között (ne feledjük „Afrika évéről” van szó, amikortól a Fekete Kontinens országainak

nagyobb része, így Nigéria is éppen csak elnyeri gyarmati múltja után a nemzeti függetlenségét) nincsenek ezek az országok. Az ENSZ Világélelmelési Programja honlapja szerint ma ugyan 300 millióval kevesebben éheznek, mint 1990-ben, de így is 811 millióan szorulnak rá az idézett igever folytatására, vagyis: „mikor csak akarjátok jót tettek velük”. A szociológia és politológia „tudományos” és hagyományos válaszai – természeti csapások, a globális klímaváltozásból és az ezzel összefüggő környezeti/ökológiai okokból fakadó és egymást felerősítő tényezők mellett – az elnyomás, rossz kormányzás, háborúk, társadalmi igazságtalanságok és bajok felsorolásával –, IZUNNA OKINKWO nem ad új választ és nem is keresi a szellemi összefüggéseket az éhínségre, de úgy a Dél, mint az Észak, a világi és az egyházi szervezetek szempontjából körül járja a megoldásokat és erőteljesen felveti az utolsó ítéletnek (Mt 25,35-40) erkölcsi maximáját. Emlékeztetőül: „Mert éheztem, ennem adtatok [...] amennyiben megcselekedtetek eggyel az én legkisebb atyámfiai közül, én velem cselekedtetek meg.” E felvetés a ma szomszédunkban dúló háború és annak *glokakális* (értsd: globális és lokális) következményei/hálózati jellege miatt is több, mint indokolt.

Dolgozatának a második fejezetében – ami számomra inkább egyfajta összegzésnek és az akadémiai kötelesek teljesítéséből fakadó és jelesre letudott penzumnak tűnik –, a szerző figyelme a kenyér és bor asztali és materiális közösségtől a liturgiai funkciója felé fordul, aminek a *diakónia* és a *koinónia* szempontjából a páli értelmezésnek elsőbbséget adó történetét vázolja fel. Ebben az ó- és újszövetségi szöveghelyek vizsgálatán túl az egyházatyáktól a II. Vatikáni Zsinatig terjedő spektruma nem érinti a katolikus egyházon kívüli kereszténység gyakorlatát, viszont a számos fordulatot jelentő főleg szociális enciklikák (pl. a *Gaudium et Spes*) – és a körük csoportosított már nagyon is teológiai vita értelmezése különösen értékes. Amikor a monográfia, elsősorban az Úr imájához kapcsolódóan, kitér az éhség felszámolásának lutheránus javaslatához (például a 272. oldalon CRAIG L. NESSAN munkája kapcsán), látjuk, hogy a szerző nem (csak) felekezeti alapon áll, amit megerősít az a tény is, hogy országa Katolikus Püspöki Kara és a protestáns felekezetek 60-as évektől új, közös felvetéseit is tárgyalja – miközben nem érinti azt, hogy a Pew statisztikák¹ szerint az ország keresztény lakosságának ma 74%-a protestáns vagy új-protestáns felekezetek tagja. OKONKWO e fejezet második felében eljut a modern teológiai szerzők és irányzatok tárgyalásához (DAVID POWER, LOUIS-MARIE CHAUVET, LEONARDO BOFF) és ezen belül is a felszabadítás teológiájának brazil klasszikusának elemzéséhez, de itt már az a GÖRFÖL TIBORRAL² közös kérdés merül fel a kritikájában, hogy vajon szükséges-e a teológia elé újabb jelző illesztése, esetünkben az „afrikai” teológia kifejezés alkalmazása, és nem csak a kereszténységet a marxizmus aktivizmusá-

¹ A mű megírásának időpontjában vett statisztikai adatok szerint az ország keresztény lakosai éppen (48,8 %) kisebbségben voltak a muszlimokkal (49,3%) szemben: 37,8% -a protestáns, 11% katolikus, 1% ortodox és 1% más keresztény felekezethez tartozik. Az ezredfordulótól a pünkösdi és karizmatikus gyülekezetek számának a robbanásszerű növekménye különösen figyelemre méltó változás Nigéria vallási térképén. Az ország déli része (jorubák, igbók) jellemzően keresztények, míg az északi hauszák az iszlám hívei. A szerző „kikerüli” tárgyának politikai kontextusát, de tudjuk 1967 és 1970 között Biafra (Nigéria déli területe) „szeparatizmusával” szemben katonai intervenciót folytatott a központi hatalom, ami korántsem lehetett mentes a vallási mozzanatoktól.

² Görföl Tibor: Létezik-e afrikai teológia? *Vigilia* 85:1 (2020) 19–26.

val ötvöző „dél-amerikai főteóriának” egy újabb kontinensre alkalmazott másik válfajával van-e dolgunk a párhuzamosan szegény „harmadik világban”?

Erre a kérdésre a választ a következő fejezetben kapjuk meg, ahol IZUNNA OKONKWO kifejti a magának egyre inkább joggal teret nyerő fogalom valódi mibenlétét, ami a „Nyugat teológiájának és az Afrikai Hagymányos Vallás(ok) összeegyeztethetőségéből” indul ki, és ELUCHUKWU UZUKWU (egy a szerzőknél idézett) meghatározása szerint „Krisztus történetének olvasata és magyarázata az afrikai fogalmi renden és jelképeken keresztül”. A szintézis egyik eleméről ugyan tudjuk a *locus theologicus*-át, de a Hagymányos Afrikai Vallás esetében annak egyes vagy többes számáról – túl annak animista ősgyökerein - is komoly és lezáratlan viták dúlnak, különösen a posztmodern tudományelmélet síkján, ahol a hajdani európai térítőrendek eltérő *praxisa* immár az antropológusok, nyelvészek, filozófusok érveinek és fogalomrendszerének adta át a helyét, és legfeljebb a *focus theologicus*-ban érnek egybe nézőpontok és *teóriák*. Lefejtve mindennek a sokszoros burkát, nyilván a misszió történetileg is megfogalmazott sajátosságai köszönnek vissza: azt, amit száz éve is még „accomodatio” néven nevezett a szakirodalom, ma, különös előszeretettel a jezsuita szellemiségű teológia „inkulturációnak” hív. Az „idomulás” / alkalmazkodás gesztusa és a másik kultúrájában való önmeghatározás nyilván mást eredményez, még akkor is, ha Pál apostollal, a krisztusi üzenet érdekében – az 1Kor 9,20-23 – a „mindeneknek mindenné válás” mintáját követi. Ha csak az un „kínai” majd „malabár” rítusvitára gondolunk a 16-17. században, ill. ennek még tovább élő későbbi váltakozva engedélyezésére és tiltására, már csak ezek tanulságai is arról győznek meg bennünket, hogy a vallási „hibridizáció” vagy az un. Ricci-módszer ugyan az evangélium befogadását elősegítik, de, mint MATTEO RICCI fő művében, a *Tianzhu shiyiben* (Az Ég Urának igaz jelentése) is a keresztény tanítások tisztaságát hosszú távon inkább azt megkérdőjelezzik.³ Nos, éppen ebből a szempontból fontos a szerzőnk utolsó nagy fejezete, ami az Igbo (Ibo) etnikum nyelvi kultúrája és közösségi léte sajátosságait első kézből és gyakorlati szempontból mutatja be az olvasónak. Biafra /Ibó föld húszmillió, 80%-ban kereszténnyé vált lakossága életében a Hagymányos Afrikai Vallásnak, mint a világlátás befogadási alap rétegének - a nyelvészek szó-készletével a *substratum* - jegyei bizonyára éppen annyira kiütöknöznek, mint fordítva, ha mondjuk, egy afrikai lelkész a magyarokat evangelizálná az ősi magyar hitvilágé. A kérdés persze az, hogy egymásba olvadás révén az egymásra való kölcsönös hatás foka új minőségében a megtérés milyen tényleges gyümölcsét termi meg.

Az *εὐχαριστία* eredeti görög jelentése, a hálaadás aktusa sokkal látványosabban van jelen az afrikai társadalmak szövetében általában is – ami az élethez, mint értékhez, Isten ajándékához nyúl vissza, még akkor is, ha a ’jó életet élni’ ibo nyelven írt normája a *ndu-bu-isi* magában foglalja azt is, hogy valaki halála után összé váljon egy körforgásban az élők, az utódok számára. Isten mint életadó, az élet ura (igbóul: Chinenyendu/Chinwendu) nem csak minden létező ember – mint az emberi nem Teremtője, hanem a létezés minden elemének és egyensúlyának része s résztvevő-

³ Bővebben lásd Salát Gergely: A katolikus térítés Kínában. A Ricci-módszer. In: Déri Balázs (szerk.): *Conversio* Budapest: ELTE BTK Vallástudományi Központ, 2013, 345–351.

je ivódott már bele a keresztennyé válás előtti világlátás rendjébe, amit UDOBATA ONUNWA⁴ egy egyenlő szárú háromszöggel ábrázol, aminek csúcsán Chukwu (a Legfőbb Lény = Isten) áll, alapján pedig az ősök, illetve más szellemek állnak, amelyek tere közé az ember került, egyszerre mint egy „mikrokozmosz”, és emberközpontú világlátása főszereplője. Ugyanakkor ezt nem mint egyén éli meg a számára szépet és méltóságot kijelentő világban, hanem mintegy a közössége tagja, ami nem csupán vérségi testvérévé – *nawanne* – avatja, s nem csak a nagy családot, rokonságot, klánt jelenti, de egy táguló körét is a közösségi létnek. A ne hagyd el anyád rokonságát/ ne hagyd el atyád rokonságát – aminek igbo nyelvű átiratától itt most eltekintek (bár lásd azt a recenzió első bekezdésében) –, így válik egyszerre egy kommunális lét függőjévé az egyház életében is, de ugyanakkor az alapkérdéssé, hogy vajon Jézus kultúrájába effektíven belép-e a megtérő. Az egyházba, mint a közösség terének horizontális, új szövetségébe belépő ibó hívó kétségtelenül előnnyel zörget ezzel a háttérrel, és éli meg az eucharisztia áldásait, amit a vendégszeretet – ne feledjük ez közös étkezés, és a tanítványok az emmauszi úton éppen a kenyér megtöréséről ismerték fel a Mestert – gyakorlati kapcsán mélyebb intenzitással és szolidaritással éli meg, a számára természetes felebarátról való gondoskodás talaján állva, mint európai társai, akik alkalmasint az Istennel megújított vertikális szövetségére helyezik a nagyobb hangsúlyt.

IZUNNA OKONKWO hasznos monográfiája, függetlenül a felekezeti hermeneutikáktól, jó alap az Ige afrikai *kontextusának* megismeréséhez, ami a protestáns / neo-protestáns / pünkösdi ún. „kontextualizált evangélium” hirdetésének hatékony gyakorlatához is. Ismertetése abba a vonulatba kíván elhelyezkedni, amelyet a *Studia Biblica* előző számában FLAISZ ENDRE nyitott meg, ami a missziológia sokrétű szakirodalmát és tárgyát kívánja közelebb hozni olvasóihoz. Ehhez a most bemutatott mű gazdag apparátusával szintén hozzájárul, hiszen csak válogatott bibliográfiája 45 oldalt tesz ki! Arra a magunk által feltett és gyanakvó kérdésre pedig, hogy vajon a felszabadítás teológiájának az irányvonalát követi-e a szerző, dacára akut társadalmi kérdések boncolgatásának, nemleges választ kapunk. Ha jobban belegondolunk ui. utóbbi két *európai* ideológiát, a kereszténységet és a marxizmust hívja tetemre a súlyos társadalmi bajok enyhítésére, szerzőnk pedig ugyan utal JULIUS NYERERE ún. *ujamma* eszméjére is, amivel a múlt század hatvanas éveiben a tanzániai államférfi az ún. „afrikai szocializmust” alapozta meg, de valójában csak a talajuk közös, ui. az önazonos *afrikai* közösségi létforma, aminek a talajáról fogalmaz meg keresztény válaszokat az evilági kihívásokra a nigériai teológus is. Munkájának másik *kontextusa* maga a vallási értelemben megosztott Nigéria, az iszlám frontországa, ahol az ezrével lemészárolt keresztények vére Istenhez, de a mi imáinkért is kiált.

Rákóczi István

⁴ A fenti modellt és vallásszociológiai tekintélyt idézi Jonathan O. Chimakonam és Lucky Uchenna Ogbonaya: A conceptual and Contextual Meaning of „Mmadu” in the Igbo Reality Scheme, Further Contribution to URAM Igbo Studies Ultimate Reality and Meaning, *URAM Igbo Studies* 34:3–4 (2011) 268–285.

Befejezetlen kaleidoszkóp

IZSÁK NORBERT

AZ AMERIKAI KERESZTÉNY VALLÁSI FUNDAMENTALIZMUS TÖRTÉNETE: A KEZDETEKTŐL 1947-IG.

BUDAPEST: L'HARMATTAN, 2021, 244 OLDAL

ISBN 978-963-414-835-7

IZSÁK NORBERT újságíró, teológus és történész, a Püskösi Teológiai Főiskola oktatója 2021-ben megjelent történelmi monográfiájában egy magyar nyelven még szinte feldolgozatlan kérdéskört: az amerikai protestáns fundamentalizmus és a főáramú kereszténység viszonyát tárgyalta kimerítő részletességgel. A mű azért is alapvető jelentőségű, mert noha Amerikában hatalmas szakirodalom áll rendelkezésére azoknak, akik ezzel a fontos témával kívánnak foglalkozni, hazánkban elenyészően kevés tanulmányt olvashatnak erről, nem is szólva a tudomány igényű feldolgozások hiányáról.

A L'Harmattan Kiadó viszonylag vékony, ám kellemes megjelenésű, puhafedelű kötete már első pillantásra, a Mayflower hajó makettjét ábrázoló borítójával jelzi, hogy a történet jóval előbb kezdődik, mint hogy a „fundamentalizmus” elnevezést az 1920-as években bizonyos vallási jelenségek leírására bevezették. IZSÁK NORBERT a modern Amerikát alapító zarándok atyák első kolóniáitól indítja nagyívű elbeszélését, melyben szerepet kapnak úgy a *Függetlenségi Nyilatkozat* megfogalmazói, mint a nagy ébredések jeles keresztény vezetői vagy a polgárjogi mozgalom kiemelkedő alakjai. Nem is áll meg a saját magának megszabott végpontnál: (az egyébként nem fundamentalista) BILLY GRAHAM fellépésének jelentősége (96, 133. old.), a polgárjogi mozgalom, sőt PAT ROBERTSON vagy TIM LAHAYE 20. század végi tevékenysége is szóba kerül (90, 128. old.), bár az 1947-től napjainkig tartó, izgalmasnak ígérkező szakaszt egy külön kötetben szándékozik megírni.

Könyve inkább csak érintőlegesen foglalkozik a fundamentalizmus teológiájával, annak kritikáját csupán felvázolja (51, 125. old.). Ígéri ugyan annak bemutatását, hogy „*a fundamentalizmus a diszpenzációs teológia segítségével rendszerszinten fogja megkerülni Jézus életének számára érthetetlen, ellentmondásos mozzanatait*” (51. old.), azonban erre később nem kerül sor. Leginkább vitathatónak a Biblia szövegének tévedhetetlenségébe vetett hitet tartja: szerinte ez 19. századi találmány (114. old.), míg a reformátorok számára a Biblia igazsága a Szentlélek bizonyosságtételén nyugodott és az üdvösség üzenetére terjedt ki, nem a szöveg minden egyes részletére (115. old.). Elutasító azzal a felfogással kapcsolatban is, hogy a Biblia minden korban egyértelmű iránymutatót ad az egyéni és közösségi hívő élet minden területére, és hogy kortárs történelmi események

a bibliai próféciák beteljesedéseként értelmezhetők, ez utóbbiakat azonban nem cáfolja teológiai szempontból.

Érdeklődésének homlokterében a fundamentalizmus politikai és kulturális hatása áll: kereszténység és természettudomány viszonya, főleg az evolucionizmus kérdésében (118–121. old.); és különösen az egyházi vezetők közéleti szerepvállalása, állam és egyház viszonya foglalkoztatja. Megmarad az amerikai, és utalásszerűen az angliai keresztény fundamentalizmus ismertetésénél, és a bevezető egyik bekezdésétől eltekintve, nem von párhuzamot más vallások fundamentalista tendenciáival – ami üdvözlendő, hiszen könyve így áttekinthetőbb marad, ami különösen fontos egy Magyarországon ilyen kevésbé ismert terület úttörő jellegű bemutatásakor.

A kötet áttekinthetősége azonban így is viszonylagos: mivel nem tart szigorú kronológiai rendet, hanem mindig a felvetődő témák inspirálják kitérőkre, vissza- vagy előretekintésre (lásd pl. a „Korai politikai teológia”, „Az állampolgári vallás fejlődése”, és a „A liberális keresztények jövőképe” c. fejezeteket), egy név- és tárgymutató megkönnyítette volna az olvasó eligazodását.

Egyháztörténeti szempontból talán a legfontosabb kérdés a fundamentalizmus és a nagy tömegbázissal bíró *evangelikál* mozgalom viszonya. (Utóbbi más néven teljes evangéliumi kereszténység, mely a 18. század közepétől van jelen Amerikában, és nem tévesztendő össze a klasszikus reformáció *evangélikus* felekezetével.) E kettő különbségeinek és átfedéseinek, kölcsönhatásának tisztázása a könyv egyik fontos célkitűzése (22. old.) Izsák felhívja rá a figyelmet, hogy mindkét mozgalom „patchwork” jellegű, tehát több száz önálló gyülekezet, csoport lazán összefüggő hálózata, nincsenek központilag elfogadott irányelvei, sem hivatalos tagsági listái, így „*nem is mindig könnyű eldönteni, ki tartozik a mozgalomhoz, és ki nem*” (24. old.). Kiemeli azt is, hogy ezek a mozgalmak átnyúlnak a hagyományos felekezeti határokon (64. old.), bizonyos mértékig elmosás azokat, így mégis egyfajta ökumenizmust valósítanak meg, időnkénti ökumenizmusellenes állásfoglalásaik dacára (167. old.). Izsák törekszik rá, hogy ezeket a mozgalmakat elhelyezze abban az élénk amerikai vallási életben, mely az Európában megszokottnál jóval sokszínűbb, és dinamikusabban változik. Megállapítja, hogy a vallás szabadpiaci jellege és „*paradox módon az egyház és az állam szétválásztása tette lehetővé, hogy a vallás éltető és – többnyire – konzervatív erő lehessen az Egyesült Államokban*” (104. old.).

Azonban ez a tisztázási kísérlet neki sem sikerült maradéktalanul – és nem csak azért, mert a „Definíciós problémák” című fejezet sokkal inkább a két mozgalom 20. század végi politikai jelentőségének kidomborításával foglalkozik, mint definiálásukkal: a többi fejezet sem teszi világosabbá a kérdést. Végül azt a benyomást viheti magával az olvasó, hogy a két mozgalom különbsége nem teológiai, hanem inkább mentalitás-, hozzáállásbeli, végső soron fokozati különbség. Ha viszont „*úgy tekintünk az evangelikál hívőre, mint egy tulajdonképpeni kedves vagy jólnevelt fundamentalistára*” (29. old.), akkor a szerző kritikus megállapításai kisebb súllyal ugyan, de a magukat evangéliumi keresztényként meghatározó hívőkre is kiterjednek, hiszen a Biblia tekintélyét, magán- és közéleti kérdésekben adott útmutató szerepét ők is alapvetően fontosnak tartják.

A fundamentalizmus történetét abból az alapállásból írja meg, hogy „*a fundamentalizmus dualista világnézetet képviselő, szorongásvezérelt válasz a modernizmusra*” (11. old.). Ezt a kiindulópontot magát azonban nem teszi vizsgálat tárgyává, nem is értelmezi. Nem mutatja be, hogy ez a

szorongás hogyan is érhető tetten, és hogyan működik. Egyedül annyit jegyez meg, hogy a Nagy Ébredés (1740-1744) prédikátorai „...arra törekedtek, hogy egyfajta egzisztenciális aggodást, szorongást váltsanak ki az istentiszteleteken. Az igehirdetők szerint ez őszinte megtéréshez vezetett...” és a büntudatkeltés módszere a nyílt manipuláció is lehetett (63. old.). Feltéve, hogy történeti értéktétele ez esetben helytálló, még mindig fennmarad a kérdés, hogy vajon minden fundamentalista hívő megélte-e ezt a szorongást, mielőtt fundamentalistává vált? Vagy legalább a fundamentalista egyházi vezetők, prédikátorok megszólalásaiból kirajzolódik, hogy megélték ezt? E konkrétumok nélkül viszont nincs ennek az alapvetésnek sok magyarázó ereje: ismételni, hogy mások tettei vagy törekvései félelemből fakadnak (110, 114, 120, 129, 139. old. *et passim*), nem annyi, mint *bizonyítani* is ezt az állítást.

A szerzőt főleg az egyház és a politika viszonya izgatja, egyrészt a vallásszabadság kérdése, állam és egyház teljes elválasztásának igénye, másrészt az államegyház, vagy legalábbis a „keresztény Amerika” megvalósítása iránti igény. Bemutatja, hogy ezen egymásnak feszülő követelmények mindegyike kifejezésre jutott és teológiai igazolást talált a fundamentalizmusban. Végigköveti, hogy hasonlóan széles skálán mozgott magának a közéleti szerepvállalásnak az igénye is, a politikából való teljes kivonulástól az állami pozíciók megragadására és a kereszténység ügyének állami eszközökkel való előmozdítására törekvésig. De ebben, úgy tűnik, a fundamentalisták nem tehetnek jót: ha az egyéni megtérés szükségességének hangsúlyozása miatt szem elől tévesztik a társadalom rendszerszerű hibáit, vagy Krisztus visszajövetelének közeli várása miatt nem igyekeznek változtatni rajtuk (133, 134. old.), akkor az a baj, ha viszont a közéletben nyomulnak előre, akkor az a riasztó...

Az Izsák által elént tárt történet bővelkedik érdekes részletekben, mint például a 17. századi puritán vezetők kiemelkedő tudományos tevékenységének bemutatása (53-54. old.), vagy hogy az Első Nagy Ébredés hogyan osztotta meg Amerikát társadalmi kérdésekben (59. old.), az államegyházi státusszal kapcsolatos viták a korai puritánok között (85-87. old.), vagy a pünködsdi mozgalom kezdeti ellentmondásos helyzete (146-147. old.).

Talán a könyv legnagyobb erénye annak részletes bemutatása, hogy hogyan alakul ki az a jellegzetes amerikai küldetéstudat, „állampolgári vallás”, amely önmagában is történelemformáló erővé vált például az első világháborúban (77, 99, 170. old.). Izsák ezt a küldetéstudatot abból a puritán bibliaértelmezési hagyományból eredezteti, mely az ószövetségi Izrael történetével állítja párhuzamba a kortárs amerikai eseményeket, és amelyet egyrészt a kálvinista szövetségi teológia is támogat (44-45. old.), másrészt a szövetségi teológiának ellentmondó, JOHN NELSON DARBY által 1853-ban kidolgozott diszpenzacionalizmus is erősít (123-136. old.).

Azonban talán túlságosan is sok a színes részlet: számos csattanós idézet vagy meghökkentő életrajzi tény nem tűnik igazán relevánsnak az adott fejezet témájára nézve. Így a könyv általános érvényűnek szánt állításai kissé elvesznek a részletek özönében, ahelyett, hogy megerősítést nyernének azokból. Izsák például kiemeli, hogy a fundamentalizmusra alapvetően antiintellektuális hozzáállás jellemző (121. old.), hogy prédikátorai nem részesültek komoly teológiai képzésben (63, 76, 172. old.), és hogy az értelmiségre nem is tudtak hatni (135. old.); máshol viszont kiténik, hogy egyetemi pozíciókat szereztek (132, 166. old.).

A tények összegyűjtése során Izsák kizárólag másodlagos forrásokból, szakcikkekből és monográfiákból dolgozott, pedig amerikai tartózkodása alatt elsődleges források tanulmányozására is módja nyílt volna. Ez a módszertani döntés érthető a könyv átfogó jellege felől, de veszélyeket is rejt, hiszen az elismert kutatók következtetéseit is le kell időnként választani az általuk bemutatott tényekről. Ez például kevésbé sikerül akkor, amikor Izsák a 19. század közepének darwinizmus-vitái kapcsán a THOMAS KUHN által száz évvel később bevezetett tudományfilozófiai fogalmak alkalmazását tulajdonítja a fundamentalistáknak (119. old.). (Az már tényleg csak köztökös részemről, hogy ezt magyarra nem „normális tudomány”, hanem „normál tudomány” kifejezéssel szokás fordítani.)

A források kapcsán a nem szakértő, pusztán érdeklődő olvasónak is feltűnhet, hogy az Izsák által felhasznált munkák java része vagy élesen szemben áll a fundamentalizmussal, vagy legalábbis határozottan távolságot tart tőle. Érdekes lenne megtudni, hogy maguk a fundamentalisták vajon hogyan látták saját történetüket, saját eszméik eredetét? Voltak-e vezetőiknek ebben a kérdésben iránymutató megszólalásaik?

A fenti hiányosságok ellenére IZSÁK NORBERT könyve tagadhatatlanul hasznos annyiban, hogy felhívja az olvasók figyelmét a kereszténység azon áramlataira, melyek hazánkban viszonylag újnak számítanak, ám Amerikában már hosszabb, fordultatos történetük van. A szerző a történet tanulságainak levonását nagyrészt az olvasóra bízta. Annyit mindenképp leszűrhetünk, hogy társadalmi kérdésekben, történelmi jelentőségű döntésekben megkerülhetetlenül fontos tényező a szereplők vallási identitása és ebből fakadó önértelmezése. Amit a kereszténység vonatkozásában kimondatlanul tanácsolni látszik – a fundamentalizmustól való eltávolodás, a bibliakritikára és Szentírás jóval kevésbé szó szerinti értelmezésére való nyitottság, lemondás a próféciák jelenre és közeljövőre vonatkoztatásáról –, azonban már sokkal kényesebb kérdés, és evangéliumi alapról indulva nem tűnik elfogadhatónak. De könyve ahhoz minden olvasót hozzásegíthet, hogy saját bibliaértelmezési elveit és gyakorlatát, vagy állam és egyház viszonyáról, a társadalom kívánatos felépítéséről kialakított felfogását tudatosítsa.

Szép E. Kinga

ENGLISH ABSTRACTS

CONTENTS AND ABSTRACTS

EDITORIAL 5

STUDIES

SZILVIA FINTA: “The Apocalyptic Sting.” The Metaphysical and Eschatological
Dimensions of the Hebrew Language 9

ABSTRACT: The Hebrew language, more precisely Biblical Hebrew language – also known as Lashon Hakodesh (the Holy Tongue / the tongue of holiness / the tongue of the Holy Place) – is of paramount importance in Jewish thought, for it is the chief language of the primary scripture of Judaism, the Hebrew Scripture. According to the ancient rabbinic conception, the Biblical Hebrew is an everlasting language, the language of Almighty, language of creation, and the language of fulfilling prophecies, thus the words and letters have peculiar significance in it. At the end of the nineteenth century, when Eliezer Ben Yehuda wanted to turn Hebrew into a language spoken by the masses again, a number of debates surrounded his initiative. The problem of the revival of the Hebrew language was also discussed by Jewish philosophers. In a letter to Franz Rosenzweig in 1926, Gershom Scholem suggested that in the Modern Hebrew language there is the sting of the apocalypse, because the ancient Biblical Hebrew words carry their previous connotations in everyday use, they are full of divine energy etc. In my essay, I examine the possible antecedents of this suggestion. First, I write briefly about the history of the Hebrew language and examine the appearance of language from Creation and the language of the first man to the story of the Tower of Babel, based on the biblical narrative and rabbinical considerations. I will write about the peculiarity of Biblical Hebrew, and then overview the intention of the Zionists to revive it and the problems raised by Scholem.

KEYWORDS: Babel, eschatology, Hebrew language, Lashon Hakodesh, primeval language

ESZTER CSALOG: “I Am Your Servant.” Expressions for Servant
in the Hebrew and Greek Bibles 39

ABSTRACT: : Expressions, laws and stories concerning the master-servant relationship play an important role in the pages of the Old and New Testaments, not least because of their spiritual implications. The term עֶבֶד is used over 700 times in the Hebrew Bible and can mean all kinds of servants, so we may rely mostly on the context for proper interpretation. The laws on servants and slaves of the surrounding ancient peoples offer several parallels to Mosaic Law, whose most striking feature is to protect not only Israelite servants and slaves, but also those of foreign origin, from humiliating and degrading treatment. This paper will deal with some specific cases, including those where there was an (apparent) contradiction between the Torah's provision and practice. The second part of my paper will address the interpretive solutions found in the Septuagint. These examples indicate that the translators rendered certain words con-

cerning the servant according to their own translation conventions, sometimes mechanically, sometimes with a far-reaching regard for the context, and sometimes with a view to the legal situation of the time. We need to interpret all these aspects to find out, e.g., why there was little use of δούλος in the Pentateuch; or the different equivalents for עַבְדִּי in Genesis and in the first and second books of Kings. Finally, I will look at the New Testament vocabulary, which only partially matches the Septuagint's solutions. I will also analyse the use of δούλος and διάκονος, which express different connotations: the former implies a slave who was considered the property of the master and who could have a varied assignment according to the customs of the time, while the latter implies service out of free will. Finally, I will examine the term ἀπελεύθερος – used in the meaning of 'free' by Paul on one occasion – and its legal aspect.

KEYWORDS: Hebrew Bible; Greek New Testament; Septuagint; biblical exegesis; slavery in antiquity; debt servitude

TIBOR GRÜLL: The Eschatological Role of Rome in Tertullian 61

ABSTRACT: Early Christian eschatological thought was largely determined by Daniel and Revelation, along with the Gospels and the Pauline epistles. In it, of course, the Roman Empire – which in the scheme of the *translatio imperii* of Daniel is the last kingdom to precede the coming Messianic Kingdom – played an important role. This scheme was also known and applied by Tertullian, even if he did not use it extensively in his interpretation on then-current reality. While he sees the signs of God's wrath against the state power persecuting Christians, he sincerely believes that Christians have a duty to pray for the powers that be, as this alone will hold back the coming of the Antichrist (2Thess 2:3–10). Tertullian sees that before the great outbreak of violence that will bring about the end of the age (*saeculum*) strikes, the empire will fall to pieces and ten kings will establish their reign instead of a single emperor. Thus, in his understanding, the "restrainer" (τὸ κατέχον) referred to by the Apostle Paul is not the victorious Church filled with the Holy Spirit, but the Roman Emperor himself.

KEYWORDS: Tertullian; early Christian eschatology; Daniel's empires; Roman Empire; Roman Empire; Roman emperors; Antichrist; *saeculum*; end-times timetable

GYULA RUGÁSI: The Eschatological Roots of the Idea of the *translatio imperii* (an outline) 73

ABSTRACT: Recent political theologies based on the apocalypses of the Book of Daniel (the visions of Nebuchadnezzar and Daniel in chapters 2 and 7, respectively) have been aware that the destruction of the Imperium Romanum in the historical sense (476 in the West, 1453 in the East) did not mark the end of the history of the "fourth empire," which continued to persist on the spiritual plane. Constantine the Great had already founded the capital named after himself as the 'New Rome' on the site of former Byzantium, and the Ottoman sultans were proud to bear the title of *kaisar-i-Rum*. There is no question that the Frankish kingdom, or the pretentiously named Heiliges Römisches Reich deutscher Nation, not to mention the idea of the "Tretiy Rim" in fifteenth and sixteenth-century Russia, can all be traced back to biblical apocalypticism. This paper seeks to explore their possible sources.

KEYWORDS: *translatio imperii*, apocalypticism, political theology, philosophy of history, eschatology, Book of Daniel, Book of Revelation

SOURCE

TIBOR GRÜLL: Fifty Sources for the History of Montanism 95

ABSTRACT: As chance would have it, fifty source texts on the history of Montanism have been included in this collection. The chrestomathia is divided into three sections: in the first one, quotations from the works of Tertullian have been included; the second one contains Montanist inscriptions; and the third section includes statements, mostly critical of Montanism, by church fathers and other church authors. This is the first time that such a collection of sources has been published in Hungarian, but it is not without precedent on the international scale. Pierre de Labriolle (1874–1940), a Latin philologist and a major expert on early Christian literature and Montanism, published a useful collection of texts entitled Les sources de l'histoire du montanisme as early as in 1913. Ronald Heine, a professor at Northwest Christian University (Eugene, Oregon), published in 1989 The Montanist Oracles and Testimonia, a collection of fragments of Montanist prophecies and commentaries by church authors. Last but not least, the greatest living expert on Montanism, Australian-born William Tabbernee, a professor at Phillips Theological Seminary (Tulsa, Oklahoma), published in 1997 his monograph, Montanist inscriptions and testimonia: epigraphic sources illustrating the history of Montanism, which has proven to be useful for this collection. We could not, of course, aim for completeness here, as that would have gone far beyond the scope of the 'Sources' section of Studia Biblica.

KEYWORDS: Montanism, Tertullian, early Christian epigraphy, early Christian literature, theology of the Holy Spirit, charismatic Christianity

BOOK REVIEWS

A review by CSILLA SEBESTYÉN 153
A review by ISTVÁN RÁKÓCZI 155
A review by KINGA E. SZÉP 159
CONTENTS AND ENGLISH ABSTRACTS 165
GUIDE TO THE AUTHORS 169
THE AUTHORS OF THIS ISSUE 173

ÚTMUTATÓ SZERZŐINKNEK

1. Rovataink

Folyóiratunk három rovatba várja a cikkeket, tanulmányokat. „Tanulmányok” címszó alatt rövidebb (15 000 N) és hosszabb (akár 2 szerzői ív, vagyis 80 000 N terjedelmű) szövegeket közlünk, amelyek valamilyen közvetlenül vagy közvetve bibliai vonatkozású, illetve egyháztörténeti témát dolgoznak fel. A „Forrás” rovatban elvileg terjedelmi megkötés nincsen. Ide olyan történeti vagy teológiai jellegű elsődleges forrásszövegek új fordításait várjuk (előszóval, kommentárokkal), amelyek másutt még nem jelentek meg. Végül a „Recenziók” rovatba egy évnél nem régebben megjelent magyar vagy idegen nyelvű könyvek recenzióit várjuk, amelyek lapunk profiljába vágnak.

2. A szöveg általános formázása

Tanulmányunk szövegét a Microsoft Word program .doc vagy .docx kiterjesztésű fájljában mentjük le és küldjük el elektronikus levélben. Ahol erre szükség van – pl. azért, mert cikkünk szövegében számos héber és/vagy görög karakter is található, melyek konvertálásakor problémák adódhatnak –, mentjük ki a szöveget pdf-ben is, hogy ezzel megőrizzük a különleges karakterek eredeti formáját. Általános alapelv, hogy őrizzük meg a Word alapbeállításait, és a lehető legkevesebb formázást hajtsuk végre a szövegen! A szövegtípus lehet Calibri 11 pt, vagy Times New Roman 12 pt (ez is alapbeállítás), más betűtípust ne használjunk. A margót, sorközt, behúzást stb. ne változtassuk meg. A bekezdések jelölésére alapvetően elég a sortörés (egy „enter” a bekezdés végén), de ha valaki mégis sor eleji behúzással jelölni akarja, azt ne tabulátorral, hanem 0,5 cm-es behúzással tegye. A hosszabb idézeteket a főszövegtől egy sorközzel alul-felül elválasztva balra-jobbra 1 cm-es behúzással különítsük el. A főszövegben dőlt betűvel jelezzük az eredeti nyelvű forráshivatkozásokat (kivéve, ha görög vagy héber karakterekkel írjuk), és a hivatkozott művek címét: pl. „Flavius Iosephus írja az *Apión ellen* című traktátusában”. Szintén alapelv, hogy minden forráshivatkozást magyarul is közlünk, a könnyebb érthetőség kedvéért elől a fordítást, utána zárójelben (vagy ha kevésbé fontos, akár lábjegyzetben) az eredeti szöveget. Ettől a szabálytól eltekinthetünk kifejezetten filológiai jellegű cikkek esetében.

3. Ókori személy- és földrajzi nevek és kifejezések átírása

A cikkeken lehetőség nyílik a héber és görög karakterek megjelenítésére. Az ókori nevek átírása rendkívül bonyolult – és meglehetősen ellentmondásos – Magyarországon. Az egyik alapelv az, hogy a latin szavakat mindig az eredeti írásmód szerint írjuk át: pl. Caesar, Aquincum, *Corpus Iuris Civilis*. A görög esetében a nálunk bevett tudományos átírásmódo helyett a fonetikus átírást részesítjük előnyben, vagyis *sigma* = sz, *ypsilon* = ü, *chi* = kh, *kappa* = k, a többi értelemszerűen, tehát Hérodotosz, Küréné, Aiszkhülosz stb. Az ismertebb neveket a magyarban rögzült formájukban használjuk (pl. Heródes a szabályos Héródész helyett). A héber szavak esetében az egyszerűbb

írásmódot követjük, vagyis nem használunk mellékjeles alakokat (a *chet* és a *hé* betűket a *ch* és *h* átírással különböztetjük meg), az *’alef*-et és az *’ajin*-t viszont gyenge és erős hehezettel jelöljük. A *begadkefat* betűket egységesen *b*, *g*, *d*, *k*, *t* betűvel jelöljük, kivéve a *pé*-t, amit – a *dages lene* jelenlététől függően – *p*-vel vagy *f*-fel (pl. *paqad* és *kafar*). A *kaf* és a *qof* hangokat *k* és *q* betűkkel különböztetjük meg. A héber nevek átírásában szabadságot adunk szerzőinknek, hogy pl. az Izaías, Ézsaiás vagy Jesája névalakot használják. A héber helynevek esetében a bevett névalakoknál a megszokott formát használjuk: pl. Betlehem, Jeruzsálem, Názáret. Egyéb esetekben a fenti átírási szabályokat követjük, pl. Bét Se’árim, de ilyenkor javasoljuk, hogy zárójelben tegyünk mellé a nemzetközi átírási módot is (pl. Beth She’arim), hogy így a helynevek könnyebben visszakereshetők legyenek.

4. Bibliai, pszeudepigrafikus és rabbinikus hivatkozások

A bibliai könyvek esetében a klasszikus protestáns hivatkozási rendszert használjuk: pl. 1Móz 20,4; 2Krón 10,5; Mt 5,2; 1Pét 3,6. (A fejezet és a versszámot vesszővel, szóköz nélkül választjuk el.) A bibliai szöveghelyekre történő hivatkozásokat a főszövegben és a lábjegyzetben is elhelyezhetjük.

Az idézett bibliafordításokat rövidítésekkel jelöljük (ha egyetlen fordítást használunk, elég az első lábjegyzetben utalni rá), pl. KGF = Károli Gáspár Fordítás; RÚF = Revideált Új Fordítás; SZPA = Szent Pál Akadémia fordítása; IMIT = Izraelita Magyar Irodalmi Társulat fordítása stb.). A maszorétikus héber szövegeket MT-vel, a *Szeptuagintából* vett idézeteket LXX-szel jelöljük.

A pszeudepigrafikus művekre történő hivatkozásnál is a bevett rövidítéseket alkalmazzuk. Amelyik szövegnek létezik magyar fordítása, magyarul: pl. 1Makk 3,14; SalZsolt 16,2; 2Bár 20,10 – aminek pedig még nincsen, az angolban megszokott rövidítést alkalmazzuk: pl. Orac. Syb. III. 145–167; Jub. II. 18; Énok III. 16.

A rabbinikus irodalom esetében a traktátus előtt kisbetűs jelölést alkalmazunk: m. = Misna; j. = jeruzsálemi Talmud; b. = babilóniai Talmud; t. = Toszefta stb. Egyébként itt is a megszokott rövidítéseket alkalmazzuk: pl. Kel. = Kelim; Meg. = Megilla stb.

5. A klasszikus irodalomból vett idézetek

A klasszikus (görög–római) irodalomból vett idézeteknél is magyar ókortudományban használt standard rövidítésformát alkalmazzuk: pl. Hom. *Od.* XII. 145; Hor. *Epist.* II. 3.1. (A könyveket római számokkal, az énekek és a sorok számát arab számokkal jelöljük, közöttük pont van). Az idézett klasszikusokat nem kell a „Felhasznált irodalom” jegyzékében feltüntetni. Egyébként alapelv, hogy a görög szerzők műveinek címét is latinul idézzük: pl. Plut. *De fort. Rom.* = Plutarchos, *De fortuna Romanorum* és nem Περὶ τῆς Ρωμαίων τύχης. Az irodalmi idézeteket tetszés szerint elhelyezhetjük a főszövegben és a lábjegyzetben is.

6. Hivatkozások a lábjegyzetekben

A tanulmányokban lábjegyzeteket használunk, amiket a Word szövegszerkesztő generál (Hivatkozás > Lábjegyzet beszúrása). Alapelv, hogy a lábjegyzetben a főszöveget *kiegészítő* információkat helyezünk el, azért, hogy a háttérinformációk elolvasása ne szakítsa meg a cikk folyamatos

olvasását, hanem az olvasóra bízva a döntést, hogy kíván-e tovább tájékozódni. Ide helyezzük el a másodlagos szakirodalomra történő hivatkozásokat is, ebben a formában: Ruff 2009, 154. (A vessző után mindig legyen szóköz.) Több szerző esetén a szerzők neve közé gondolatjelet teszünk: Grüll–Benke 2011, 42. Ha kettőnél több szerzője van egy cikknek, akkor a következő rövidítést alkalmazzuk: Hack P. et al. 2015. (Ha csak általánosságban utalunk a cikkre, nem kell oldalszámot írni.)

7. Bibliográfia

A tanulmányok végén a „Bibliográfia” cím alatt oldjuk fel a lábjegyzetekben használt rövidítéseket. A folyóiratcímeket minden esetben teljesen kiírjuk, így elkerülhetővé válik a rövidítésjegyzék közlése. A folyóiratok címe után elől áll az évfolyam, majd ehhez tapadó kerek zárójelben a szám, utána kettőspont, és a cikk kezdő- és záró oldala, közte gondolatjellel. A *könyv- és folyóiratcímeket* dőlttel szedjük.

7.1. Folyóiratcikkek

GRÜLL–BENKE 2011: Grüll, Tibor – Benke, László: A Hebrew/Aramaic Graffito and Poppaea's Alleged Jewish Sympathy. *Journal of Jewish Studies* 62(2), 37–55.
RÉPÁS 2018: Répás László: Tanítás a nemzeteknek. *Új Exodus* 25(2), 86–95.

7.2. Könyvek

RUFF 2009: Ruff Tibor: *Az Újszövetség és a Tóra*. Budapest: József–Műhely.
HACK P. et al. 2015: Hack Péter – Király Eszter – Korinek László – Patyi András: *Gályapadból laboratóriumot. Tanulmányok Finszter Géza professzor tiszteletére*. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó.

7.3. Könyvfejezetek

RUGÁSI 1997: Rugási Gyula: Bálák és Bileám. In: *Örök romok*. Debrecen: Latin Betűk. [Ha maga a szerző a gyűjteményes kötet szerkesztője, nevét az *In:* után nem tüntetjük fel.]
HACK M. 2008: Hack Márta: Salamon mondásai és a bölcsek által művelt irodalom. In: Rugási Gyula (szerk.): *Elváló utak. Rabbiniikus és ókeresztény exegézis*. Budapest: József–Műhely, 9–37. [A szerk. rövidítést az idegen nyelvű irodalmaknál egyesszámban *ed.*, többszámban *eds.* rövidítéssel jelezzük.]

7.4. Internetes hivatkozások

Az internetre utaló hivatkozásoknál adjuk meg a felhasznált szöveg URL-címét (<https://>), továbbá zárójelben a legutolsó megnyitás vagy letöltés idejét (év, hó, nap). Ha egy szövegnek nyomtatott és internetes (e-book) változata is létezik, alapszabály, hogy mindig a nyomtatottra hivatkozzunk. Ilyen esetben – ha fontosnak érezzük – megadhatjuk az internetes címet is, de ez nem feltétlenül szükséges. (A szerzők academia.edu oldalaira vagy a JSTOR-ra ne hivatkozzunk.)

LAPSZÁMUNK SZERZŐI

CSALOG ESZTER (Ph.D.)

főiskolai adjunktus (SZPA)

egrull@szpa.hu

FINTA SZILVIA (Ph.D.)

főiskolai adjunktus (SZPA)

filozófus, teológus, a zsidó vallástudomány doktora

szfinta@szpa.hu

GRÜLL TIBOR (az MTA doktora)

egyetemi tanár (PTE, SZPA)

ókortörténész

grull.tibor@gmail.com

RÁKÓCZI ISTVÁN (Ph.D. habil.)

egyetemi tanár (ELTE BTK, SZPA)

nyelvész, történész, okleveles teológus

irakoczi@szpa.hu

RUGÁSI GYULA (az MTA doktora)

egyetemi tanár (OR-ZSE, SZPA)

teológus, filozófiatörténész

rugasigy27@gmail.com

SEBESTYÉN CSILLA

okleveles teológus

sebestyencs@gmail.com

SZÉP E. KINGA

középiskolai tanár

okleveles teológus

kszep@bpg.hu

| | |
|------------------------------|---|
| A SZERKESZTŐK ELŐSZAVA | 5 |
|------------------------------|---|

TANULMÁNYOK

| | |
|---|----|
| FINTA SZILVIA: „Az apokalipszis fullánkja”, avagy a héber nyelv metafizikai és eszkatológiai dimenziói | 9 |
| CSALOG ESZTER: „Szolgád vagyok én...” A szolgára vonatkozó kifejezések a héber és görög Bibliában | 39 |
| GRÜLL TIBOR: Róma eszkatológiai szerepe Tertullianusnál | 61 |
| RUGÁSI GYULA: A <i>translatio imperii</i> eszme teológiai gyökerei | 73 |

FORRÁS

| | |
|--|----|
| Ötven forrás a montanizmus történetéhez. Összeállította és a jegyzeteket készítette – GRÜLL TIBOR | 95 |
|--|----|

RECENZIÓK

| | |
|--------------------------------------|-----|
| SEBESTYÉN CSILLA recenziója | 153 |
| RÁKÓCZI ISTVÁN recenziója | 155 |
| SZÉP E. KINGA recenziója | 159 |
| CONTENTS AND ENGLISH ABSTRACTS | 165 |
| ÚTMUTATÓ SZERZŐINKNEK | 169 |
| LAPSZÁMUNK SZERZŐI | 173 |



SZENT PÁL AKADÉMIA

Ára: 1650 Ft

